

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені М.П. ДРАГОМАНОВА

На правах рукопису

ЯРОШОВЕЦЬ Тетяна Іванівна

УДК 17.022.1.2-562:008`06

**Естетичний потенціал феномену сакрального
в контексті гармонізації глобалізаційних процесів
сучасної культури**

09.00.08 – естетика

ДИСЕРТАЦІЯ

на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник:
доктор філософських наук, доцент
БАРНА Наталія Віталіївна

Київ – 2017

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ	11
1.1. Філософсько-антропологічний та естетичний сенс категорії «сакральне».....	11
1.2. Діалектика сакрального та профанного в культурі: естетичний аспект.....	29
1.3. Соціопрагматика культурних практик сакрального.....	44
Висновки до першого розділу.....	60
РОЗДІЛ 2 ЕСТЕТИЧНІ ВИМІРИ САКРАЛЬНОГО В КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ КУЛЬТУРИ.....	62
2.1. Естетичний досвід сакралізації культури середньовіччя.....	62
2.2. Досвід секуляризації культури і мистецтва модерну як феномен естетичного та художнього універсалізму митця.....	80
2.3. Пошук нетрадиційної релігійної тотальності як апофеоз десакралізації культури.....	98
Висновки до другого розділу.....	117
РОЗДІЛ 3 САКРАЛЬНЕ ЯК ЕСТЕТИЧНЕ В КОНТЕКСТІ ЖАНРОВО-ВИДОВИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ СУЧАСНИХ КУЛЬТУРНИХ ПРАКТИК.....	119
3.1. Сакральне у вимірі комунікативної етики та екологічної естетики.....	119
3.2. Теріоморфізм, антропоцентризм і теоцентризм як настанови естетичного синтезу культурних практик постмодернізму.....	140
3.3. Сакральний етос та ерос арт-практик постмодернізму.....	155
Висновки до третього розділу.....	172
ВИСНОВКИ.....	175
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	179

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Естетичний простір кожної епохи визначається пануючими орієнтирами світобачення та органічно відтворює людський спосіб життєдіяльності в його історичній конкретиці. Індикатором всіх модифікацій світовідчуття в сучасному світі постає предметність, яка становить матеріальну основу культури на всіх її рівнях – від профанного до сакрального.

Глобалізація культури розуміється як універсалізація засобів комунікації, інтенсифікація передання культурної інформації, діалог культур, щеплення культурних стратегій та культурних моделей, образів буття людини, колонізацій культурних практик інших культур, асиміляція одних культур іншими. Геополітика культурного життя має лише метафоричний сенс, якщо його не визначати в контексті антроповимірних та сакральних ознак. Культура має презентуватися як цілісність, коли вона є носієм Абсолюту, духовності, етичних та естетичних цінностей людського буття. До таких цінностей належить сакральне як реальність культури. Естетичний потенціал категорії «сакральне» не можна звести лише до чуттєвості, сугестивності впливу духовних цінностей культури. Естезис сакрального – це, передусім, калокагатійний (красиво-добрий) вимір культуротворчості, коли естетичне не є самодостатнім феноменом, існує в контексті етичних вимірів буття людини, що експлікуються як онтологічно зазначений простір існування людини «поблизу божества» (М. Хайдеггер).

Традиційно ці межові виміри характеризуються вищими цінностями, які пов'язують із духовним витокom людини, людства в цілому, описуються категорією «сакральне». Сакральне належить не лише релігії, але й мистецтву, культурі в цілому, воно завжди споріднене з етичним, естетичним, ідеологічним, політичним виміром людського буття, стає горизонтом осмислення культурних практик саме в добу глобалізацій як один із можливих інтерпретативних вимірів бачення цілості людини, цінностей культури на межі їх зникнення та перевтілення в інше.

Отже, в сучасній естетиці виникає проблема теоретичного аналізу феномену сакрального як фактору глобалізаційних процесів культури. Зокрема, це стосується масової культури, культури побуту, культури повсякдення; таких практик культури сучасності як дизайн, мода, мас-медіа, шоу-бізнес, естрада тощо. У вітчизняній естетичній думці досі немає вичерпного визначення категорії сакрального як гармонізуючого принципу культуротворення, зокрема як принципу гармонізації глобалізаційних процесів сучасної культури. Йдеться про виміри особистої, соціальної і космологічної реальності *religare*, що характеризують культуру в цілому як епіфеномен, в якому людині подається світ Абсолюту.

Глобалізація загострює проблему інтерпретації практик культури, які зберігають цінності людського буття протягом тисячоліть. Філософсько-антропологічний сенс сакрального в його етичних та естетичних аспектах є певним симбіозом культурних практик, має певну прагматику. Сакральне є функціональним: воно впливає на реципієнта (місця паломництва, сакральні архітектурні об'єкти, твори релігійного мистецтва). Естетичні виміри функціонування сакрального свідчать або про інтенсифікацію чуттєвого світу образу, або, навпаки, про його нівеляцію, підпорядкування ідеаціоналістським, ритуальним реаліям культуротворчості. Коли йдеться про глобалізацію культури, то предметом дослідження переважно є культура комунікативних практик (рок-сцена, панк-сцена, рейв-сцена, сцена естради, реклами), що має характеристики видовищного, публічного соціального простору. Тому аналіз естетичного потенціалу феномену прекрасного в умовах глобалізації набуває практичної актуальності, має суттєве суспільне значення.

Особлива актуальність визначення естетичних вимірів сакрального як універсалії культури зумовлена тим, що чуттєвий досвід процесів формування культурних практик стає синтетичним. Культура як єдність поведінки, стану і діяльності людини презентується системою культурних інституцій. Втім, цінності культуротворчості є універсальними гармонізуючими категоріями. Саме такою є категорія «сакральне», яка

поєднує нормотворчі, канонічні, трансцендентальні, креативні, суб'єктні, потенційні (онтичні), віртуальні, естетичні й етичні виміри. Тому необхідно визначити культуротворчий контекст глобалізаційних стратегій та глобалізації в цілому як певну гармонію з виразним естетичним витокком образного бачення й інтерпретації феноменів культури.

У сучасній естетиці та філософії наявний значний доробок дослідження феномену сакрального, але глобалізаційні зв'язки ще не достатньо досліджувались. У контексті марсистської теорії діяльності філософи київської антропологічної школи (В. Іванов, С. Кримський, В. Мазепа, В. Шинкарук) феноменологічно визначали «самоданість» світу в культурі, розуміючи її естетично. Ця традиція на сучасній методологічній базі розвивається в дослідженнях українських естетиків та культурологів (Ю. Легенький, В. Личковах, Г. Меднікова, Н. Мостова). Категорія «сакральне» ґрунтовно досліджувалася як у світовому (Е. Дюркгейм, М. Еліаде, М. Моос, Р. Отто), так і у вітчизняному релігієзнавстві (І. Богачевська, В. Бондаренко, І. Остащук, А. Лещенко та ін.). Вибір теми дослідження зумовлений необхідністю заповнити наявні лакуни як у теоретичному розумінні естетичного потенціалу категорії сакрального, так і в емпіричному аналізі його реалізації у глобалізованих формах сучасної культури.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження виконано в межах комплексної програми Відкритого міжнародного університету розвитку людини «Україна» та науково-дослідної теми Інституту філології та масових комунікацій Відкритого міжнародного університету розвитку людини «Україна» «Соціально-політичні та інформаційно-комунікаційні проблеми становлення глобального суспільства» (№ 0/10U006273), а також відповідно до планів наукової роботи кафедри видавничої справи, поліграфії та редагування Відкритого міжнародного університету розвитку людини «Україна», відповідає науковій темі кафедри «Масово-комунікаційні процеси в сучасному світі». Тему дисертаційного дослідження затверджено Вченою

радою Відкритого міжнародного університету розвитку людини «Україна» (протокол №2 від 21.04.2014 р.).

Мета дослідження – визначити естетичні принципи функціонування феномену сакрального як засобу гармонізації глобалізаційних процесів сучасної культури.

Відповідно до поставленої мети, були визначені наступні основні дослідницькі **завдання**:

- проаналізувати естетичну специфіку діалектики сакрального та профанного в культурі;
- розкрити культуротворчі виміри соціопрагматики сакрального;
- дослідити процеси сакралізації як естетичного феномену культури середньовіччя та Нового часу;
- здійснити структурний аналіз факторів десакралізації культури постсучасності;
- визначити категорію «сакральне» у вимірах комунікативної та екологічної естетики;
- охарактеризувати естетико-гармонізуючі виміри сакрального в культурних практиках постмодернізму.

Об'єкт дослідження – глобалізаційні процеси у сучасній культурі.

Предмет дослідження – естетичний потенціал феномену сакрального як фактор гармонізації глобалізаційних процесів сучасної європейської культури.

Теоретико-методологічні засади дослідження. Дисертаційне дослідження має міждисциплінарний характер і виконане на межі естетики, культурології, філософії культури, релігієзнавства. Отже, його методологія є міждисциплінарною.

Методологічні принципи релігієзнавства – релігійного плюралізму та конфесійної незаангажованості – дали можливість розглядати феномен сакрального з об'єктивних наукових позицій.

Методологічною основою дисертації стали системний та компаративний методи. Системний підхід допоміг у визначенні сакрального

як системи презентації Абсолюту в контексті різних культурних систем і практик, зокрема у мистецтві, дизайні, моді, рекламі тощо. Компаративний підхід уможливив порівняльний аналіз феномену сакрального в контексті різних духовних практик культури.

Застосовано також такі філософські методи дослідження: трансцендентальний, феноменологічний, діалектичний. Трансцендентальний метод дозволив визначення феномену сакрального в контексті конкретної культури. За допомогою феноменологічного методу визначено, як проявляється заданість сакрального в тому чи іншому культурному контексті. Діалектичний метод дозволив визначити механізми втрати сакральним духовного потенціалу, процеси його профанізації.

Використано широкий спектр аналітичних методів (синхронний та діахронний аналіз, метод наукової екстраполяції тощо), зокрема, у вивченні художніх особливостей розвитку візуальної культури. Історичний метод – у реконструкції соціокультурного поля реальностей та функцій мистецтва; культурологічний – для комплексного визначення світоглядних і стильових парадигм трансформацій образних артефактів культури. При розгляді сучасної нетрадиційної релігійності використано метод моделювання.

Наукова новизна отриманих результатів полягає в тому, що на основі комплексного філософського аналізу виявлено естетичний потенціал феномену сакрального як інтегративного компоненту культуротворення в світі, що глобалізується. Естетичний вимір категорії «сакральне» досліджений у контексті розвитку сучасних культурних практик в аспекті гармонізації сучасної культури, а естетичний аспект феномену сакрального розкрито в єдності з філософсько-антропологічним й етичним принципами.

Наукова новизна розкривається у наступних положеннях, що виносяться на захист.

Вперше:

- визначено естетичний потенціал категорії «сакральне» як феномену культури, що всебічно впливає на реципієнтів, характеризуючи дію Абсолюту, та реалізується в контексті конкретних релігійних і

позарелігійних культурних практик; сакральне досліджене в контексті культурних модифікацій культурних практик (дизайн, мода, реклама, мистецтво в цілому) і визначене як універсалія та трансценденталія культури, що характеризує транцензус, перехід у простір можливого як оперативний простір синергійної естетики;

- репрезентовано сакральне як креативну, етичну й естетичну властивість мистецького твору, а етичний вимір сакрального – як етос (місце, де можливе божество за Гераклітом, М. Гайдеггером). Доведено, що сакральне як присутність божественного дає можливість людині розгорнути естетичний простір свого самоздійснення, бути поруч з Абсолютом, естетичною цілісністю культури, що осмислюється в дискурсі сакрального;

- представлено соціопрагматику сакрального мистецтва як лінгвосеміотичну єдність дискурсів сакральних текстів, поведінки, етосу й естезису; прагматичний вплив на людину сакрального простору розкрито у єдності паралельних процесів сакралізації та секуляризації (десакралізації) культури; відзначено, що сакральне інтегрує поняття «святого», «священного», «теофанії», «ієрофанії», визначається в рамках специфічного топосу культури, що має автентичну іконографію.

Уточнено, що:

- сакральне в межах постмодерністської культури потрапляє в складний процес пошуку новітніх форм легітимації естетичних цінностей, синкретичних реалій презентації інформацій, нетрадиційних форм функціонування релігій, мистецтва, зокрема, пошуку релігійних тотальностей, які можуть інтерпретуватися як розширення предметного поля сучасної естетики в контексті глобалізації культури;

- нетрадиційна релігійність розгортається на тлі десакралізації культури, втім, сакральне є певним горизонтом комунікативної етики (за К.-О.Апелем) та екологічної естетики. Людина реалізує себе як універсальна істота, адже її універсальність сприяє стратегіям споживання естетичних цінностей у масовій культурі.

Отримало подальший розвиток:

- розуміння глобалізації культури як генералізації традицій, актуалізації ієрофанії як тотального прояву сакрального;
- визначення сакрального як загальнокультурного феномену й ідентифікації факторів глобалізаційних процесів сучасності; сакральний хронотоп (часопростір) презентується у культурних практиках, що розгортають горизонт сакрального у вимірі духовності буття людини, межових інтенцій самоздійснення мистецтва і людського духу в цілому.

Теоретичне і практичне значення одержаних результатів полягає у тому, що у дослідженні поняття «сакральне» інтерпретовано як естетичний за походженням гармонізуючий принцип, що уможливорює визначення формотворчих процесів у культурних практиках, зокрема у комунікативній культурі. Матеріали дослідження можуть бути використані для створення навчальних курсів, програм із культурології, релігієзнавства, етики, естетики, зокрема диференційних технологій естетичного осмислення та бачення сакрального як синтетичної реальності культуротворення.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є оригінальною роботою, висновки та положення наукової новизни автор отримала самостійно.

Апробація результатів дослідження. Основні положення дисертаційної роботи обговорювалися на методичних семінарах і засіданнях кафедри видавничої справи та редагування Відкритого міжнародного університету розвитку людини «Україна», а також міжкафедрального семінару між кафедрами дизайну Національного педагогічного університету імені М.П.Драгоманова та кафедрою видавничої справи та редагування Відкритого міжнародного університету розвитку людини «Україна».

Основні ідеї та висновки дослідження доповідалися на таких науково-практичних конференціях: «Філософсько-антропологічний та естетичний сенс категорії «сакральне» (м. Київ, 12 грудня 2013 р.); «Культурний досвід сакралізації культури середньовіччя» (м.Київ, 2014 р.); «Діалектика сакрального та профанного в культурі» (м. Київ, 25–26 березня 2015 р.); «Сакральний етос та ерос арт-практик постмодернізму» (м.Київ, 2016 р.) а також щорічних звітних науково-практичних конференціях Відкритого

міжнародного університету розвитку людини «Україна» (м.Київ, 2013–2016 рр.).

Публікації. Основні положення і результати дисертаційної роботи викладені у шести одноосібних публікаціях у спеціалізованих фахових виданнях, зокрема у міжнародному, та чотирьох публікаціях в інших наукових виданнях.

Структура та обсяг дисертації. Робота складається зі вступу, трьох розділів, що містять 9 підрозділів, висновків і списку використаних джерел (262 найменування), загальний обсяг роботи – 198 сторінок, з них 178 сторінок основного тексту, 20 сторінок списку використаних джерел.

РОЗДІЛ 1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Філософсько-антропологічний та естетичний сенс категорії «сакральне»

Сакральне — це багатовимірне й поліморфне, системне й цілісне явище.

Естетичний потенціал категорії «сакральне» визначається в контексті антропологічних і культурологічних вимірів універсальності сакралізації та десакралізації в культурі в глобалізаційному вимірі. «Сакральне» є своєрідною пануніверсалією, яка презентує часопростір священного в профанному, у топосі філософської рефлексії, культурних практик. Втім перенавантаження семантичного простору цієї категорії потребує від дослідника інтегративного підходу.

Коли йдеться про філософсько-антропологічний та естетичний вимір сакрального, варто уникати як наївно-антропологічних дефініцій про природу людини, соціуму, навіть священного простору, так і трансценденталізму.

У сучасній естетичній науці поняття сакрального розглядається перш за все в аксіологічному аспекті. Воно пов'язане із загальною системою цінностей, яка існує в межах тієї чи іншої культури. Поряд з аксіологічним сенсом сакральне використовується також в онтологічному сенсі як основа буття й пов'язане з проблемою Абсолюту, яка є важливою філософською проблемою протягом усієї класичної філософії — від уявлень Афінської школи про філософського бога до уявлень про абсолютний дух Г.В.Ф. Гегеля [244].

Зв'язок сакрального й естетичного вперше акцентований у філософії культури В. Віндельбанда, який наголошував на тому, що естетичний спосіб пізнання і творчості — важлива умова осягнення тих засад, на яких ґрунтуються великі області культури [60].

Сакральне як філософська універсалія має порівнюватися з такими категоріями як релігія (або релігійне), культура (культурне), етика (етос), естетика (естезіс); вона має реконструюватися в рамках релігійних традицій, культурних практик, усього того, що зветься есенціальним та екзистенційним комплексом. Водночас В. Віндельбанд зазначав, що священне не слід ототожнювати з істинним, добрим і прекрасним. Це виводить на складні проблеми визначення філософсько-антропологічного та естетичного контексту, пов'язаного з релігійним комплексом і самим розумінням релігії в широкому сенсі [60].

В. Личковах так пише, обґрунтовуючи поняття сигнатури Sacrum: «Сакральне у світовідношенні – це свого гатунку його «екстремуми», крайні точки, що окреслюють «нижню» та «верхню» границі, це полюси напруги людського життя. У якості меж, граничних засад людського існування, сакральні позиції світовідношення можуть бути і піднесеними до «святості», і скинутими до «гріха» [125, с.139].

Д. Пивоваров в енциклопедичній статті «Сакральне» зазначав: «Сакральне (від лат. sacrum — священне) — усе те, що відноситься до культу, поклоніння особливо цінним ідеалам. Сакраментальне — священне, святе, заповідне. Сакральне протилежне світському, профанному, мирському. Те, що визнано святинєю, належить до безумовного і ввічливого ушанування й оберігається по особливому і всіма можливими засобами. Сакральне є тотожним місці віри, надії та любові, його «органом» слугує людське серце. Збереження святості відношення до предмету культу в першу чергу забезпечується совістю віруючого, котрий цінує святиню більше власного життя» [177, с.407].

Категорія «сакральне» корелюється з поняттям святості, яку можна визначити так: святість як така — це атрибут божества й божественного загалом. Святе — те, що має властивості божественного й несе в собі унікальні якості благодаті, тобто, — присвячене Богу і відмічене присутністю Бога. Саме слово «сакральне» походить від латинського sacer, яке означало

«той чи те, чого не можна торкатися, щоб не бути заплямованим чи опороченим» [137].

Святість є глибинним індикатором, який свідчить про близькість до Бога (Абсолюта) і відразу ж визначається таким предикатом як святе. Священне більше стосується артефактів культури, місць поховання, усіх тих об'єктів, що свідчать про присутність божества у світі людини.

Тобто, священне і святе — це ті реліктації (святості), які в певному сенсі є синонімічними. Але священне визначає релігійне призначення топосу, тобто, предметного або вербально означеного простору, яке свідчить про те, що божество існує у світі людини й так чи інакше оберігається людиною.

На відміну від предикацій божественного, абсолютного, ідеального сакральне характеризує більш широку сферу, яка належить і до релігійного, і до наукового лексикону, використовується для опису атрибутів будь-якої релігії. Сакральне есплікується ще з первісних релігійних вірувань (язичницької міфології).

Категорія «сакральне» визначає відношення до божества, у тому числі його етичні та естетичні аспекти, характеризує найширший контекст буття священного і святості. Сакральне — це все те, що засвідчує, встановлює або підкреслює зв'язок людини з трансцендентним.

Існує проблема топології сакрального. Науковці визначають так звані топоси, еони, об'єкти, предметні артефакти, які презентують не лише трансцендентні явища, а й реалії людського життя. Це предметні конфігурування, які виникають у контексті функціонування сакрального. Так, сакральне мистецтво втілює в собі ідеї, образи божественного. Це архітектура, живопис, ікона — весь комплекс, який унаочнює й опредмечує категорію в культових речах.

Сакральний час і простір — сакральний хронотоп — це невід'ємна частина кожної культури так чи інакше пов'язаної з релігією. Сакральне характеризується ритуальністю (ідеацією), тобто похідним від ідеального особливим функціонуванням суспільного ідеалу. Сакральні тексти закріплюють у собі хронотоп і сакральні події, що розгортають хронотоп у

ритуал. Дві межі: текст — конфігурація просторова, а ритуал — часова, визначають сакральне як феномен культури.

Сакральне як ряд культурних практик, культурних адекватій, презентацій надприродного в мирському зосереджене в контексті «Я — Абсолют», «Я — Бог», «Я — божество» так чи інакше свідчить про religare, тобто релігію в широкому сенсі, як зв'язок людини й Абсолюту.

Поняття «релігія» походить від латинського religio — встановлення або відтворення зв'язку — прагнення людини й суспільства до безпосередніх зв'язків з абсолютотом (Богом, богами, безумовним єством усього сутнього, субстанцією, головною святинею). Залежно від напрямку пошуку Абсолюту, Д. Пивоваров умовно розділяє релігії на егоцентричні, соціоцентричні й космоцентричні [176, с.75].

Егоцентрична релігія налагоджує або встановлює духовні зв'язки індивіда зі своїм справжнім «Я» як самодостатнім мікрокосмом на основі принципу «пізнай самого себе». Інколи індивідуальний мікрокосм може розумітися як вічна, історична зміна людей, починаючи з Адама і Єви. Егоцентрична релігійність, можливо, є засадою суб'єктивного ідеалізму та іманентної філософії. У ХХ столітті створені різні варіанти егоцентричної релігійності, розповсюдженню якої сприяли ніцшеанська філософія, яка виголошує смерть Бога й народження надлюдини, та екзистенціалізм із його концепціями «втраченої людини» — людини як коваля власного щастя й людини, яка бачить пекло в інших людях [180, с.406].

Розподіл релігій Д. Пивоварова, звісно, не є універсальним, але він фіксує досить важливі в контексті дисертаційної проблематики константи релігійності — ознаки модерну та постмодерну.

«Я» деперсоналізується в есенціалістському підході. В екзистенційних традиціях не варто говорити про чистий персоналізм, як це інколи вбачають, краще говорити про естетичну цілісність категорії «сакральне». Екзистенціалізм є надзвичайно «самотнім» за своєю сутністю, за переживаннями одного анонімного «Я». Екзистенціалістський світогляд свідчить про сакральні топоси, які імпліцитно існують як виявлення

втраченої святості, знуцання з Бога, світу без Бога, біля Бога, у Бозі й Бога в людині. Усі ці, так звані, каскади священного так чи інакше пов'язуються із сакральністю як такою. Тому сакральне як загальна категорія, з одного боку, асимілює й поєднує в собі всі предикації священного, дає можливість об'єднання в релігійних межах соціуму й людини, соціуму й космосу, космосу й людини, абсолюту й космосу, абсолюту й людини, що свідчить про те, що сакральне є метакультурною, метаантропологічною, філософською універсалією, яка допомагає сформувавши концепцію цінностей людського існування не лише в культурі, релігії, а в тому онтологічному просторі, який не вичерпується абстракціями «буття», «культура», «людина», але свідчить про те, що вони всі разом мають свій епіцентр, який визначається як теофанія, ієрофанія, за М. Еліаде. Але це епіцентр відношення «Я» й Абсолюту, «Я» й Бога.

«Соціоцентрична релігія — це намагання родової людини або будь-якої частини суспільства, — пише Д. Пивоваров, — до всеїдності своїх суттєвих сил і до втілення бажаної духовної цілісності в обраному духовному об'єкті. Розподіл праці і вузька спеціалізація зводить людину до особливих функцій. Архитип соборності поступово втрачається; встановлення втраченої соціальної єдності — основна мета соціоцентричної релігії. Основні різновиди соціоцентричної релігії: культу особистості, держави, партії, обраної народом або соціальним класом, техніки, науки. Залежно від канонів вона або сприяє, або заперечує досконалість індивідуальності людини» [180, с. 406 — 407].

Так звані світські релігії або соціоцентрична релігія пов'язують текст культури (за постмодерністською термінологією) з різними засобами самовираження людини, що підносять державу (етатизм, суперетатизм як державотворення) або особистість (культ особистості) чи народ (всі націоналістські, нацистські й інші, — навіть расистські міфологеми), які так чи інакше намагаються поєднати та консолідувати соціум. Це також техноцентристські, саєнтистські тенденції, які можна визначати як своєрідні квазі-релігійні течії, що мають власні соціовимірні параметри *religare*, які

поєднують людей у тих чи інших спільнотах — комунікативних, дискурсивних, рекламних та інших. Усе це пов'язується з практиками культури.

Як відзначає Д. Пивоваров — «Космоцентрична релігія — це встановлення або відтворення зв'язку людини з Богом (богами), енергетичним центром всесвіту, зосередженням усіх космічних сил. Характерним прикладом такого роду є християнство, іслам, буддизм... Космоцентричні релігії існують у формах теїзму, пантеїзму й атеїзму» [180, с.407].

Ця структурна типологія релігій наведена нами для того, щоби показати, що існують дві традиції розуміння категорії сакрального: онтологічна та антропологічна. Вони дають досліднику можливість описати весь контекст сакрального в контексті як космологізму, так і соціовимірних культурних реалій, які з одного боку, тяжіють до антропологічного натуралізму, тобто значення роду людини як субстанції, яка, у свою чергу, є засадою виникнення соціометричних констант сакрального, а з іншого — космос, всесвіт теж обожнюється і стає тим недосяжним абсолютом, який, за Кантом, розриває дихотомію зіркового неба й морального закону всередині людини. Це протиріччя можна вирішити лише вірою й запитанням: «На що я можу сподіватися?».

Фактично, це і є запит сакрального хронотопу, який супроводжує існування людини одвіку, але в різних філософських та релігійних традиціях він переформулюється по-різному (онтологічні, антропологічні та теологічні предикати). Сакральне концентрується в рамках кожного окремого «Я», яке може бути універсалізовано до людського роду людини, соціуму, космосу. Також, космос персоніфікується (визначається) як абсолют, носій святості, який є квінтесенцією священного, сакрального.

Естетичний вимір сакрального визначається тим, що соціум як проміжна реальність завжди тяжіє як до тотальної адекватності всіх сакральних культурних артефактів, визначених у культурних реаліях, — письмі, танку, вокалі, музиці та іншому, а також намагається сформулювати сутність

сакрального в ідеалах, нормативах, цінностях, незважаючи на те, що сакральне як феномен принципово має суто духовну природу, обтяжену всіма тими інгредієнтами, які визначаються суто містично, духовно.

Категорія «сакральне» є перенавантаженою як у науковому, так і в релігійному дискурсах. Вона є універсальною не лише для релігії, але і для будь-якої форми свідомості як індивіда, так і спільної свідомості того антропологічного топосу, у якому й можливі релігія, культура й Абсолют.

Філософсько-антропологічний та естетичний сенс категорії сакрального неможливо визначити без дефініцій поняття «абсолют», яке походить від латинського *absolutus* — безумовний, необмежений. Це філософське поняття, що позначає всезагальну основу світу, повноту буття й досконалість. Абсолют мислиться як творчий першовитік усього сутнього, як гармонійна злитність суб'єкту й об'єкту. Абсолют — єдиний, вічний і протистоїть усьому відносному й обумовленому існуванню.

У філософію термін «абсолют» був введений у кінці XVIII століття М. Мендельсоном і Ф. Якобі як синонім пантеїстично визначеної філософії Б. Спінози (безособистісного Бога). Пізніше, завдяки філософським системам Шеллінга й Гегеля «абсолют» перетворюється в категорію, котра узагальнила такі межові поняття як «єдине», «апейрон», «нус», «логос», «дао», «все», «субстанція», «всезагальний субстрат», «незмінне», «невпізнан», «безодня буття», «досконалість», «максимум» і «мінімум». Давні ідеї про «прахі», «ці», «браhme», «порядок», «морфе» та інше близькі за своїм сенсом до поняття «абсолют» [179, с. 5].

Абсолют постає як межова абстракція, що є суб'єктним і об'єктним синтезом, певним синкретизмом, який поєднує в собі й егоцентризм, і соціоцентризм, і космоцентризм. Це та імпліцитна релігійна конструкція, де *religare* визначається як єдність між надприродним і людиною. Людиною, яку розуміють натуралістично, феноменологічно, тобто в ознаках натуральної антропології з пошуком незмінної природи людини, що було характерно для Просвітництва, людини як «Я», як соціуму, людини, яка фактично є тим ментальним космогонічним еоном, що можна порівняти з раннім

християнством, з тим народженням світів, у яких народилася Софія, нова релігія, яка ще не мала своїх координат, тобто, свого власного космічного топосу.

Тут виникає конфігурація культурних, соціометричних, релігійних, філософських, естетичних інсталяцій сакрального, яка в культурі сьогодення, просторі глобалізації культури не просто потребує своїх паралелей, але і своєрідних топологічних визначень універсалії «сакральне» як святості, що презентуються тим чи іншим абсолютом.

На нашу думку, специфічним виміром релігії філософії, є питання про зв'язок людини й Абсолюту, що має три аспекти:

1. Чи існує абсолют?
2. Як його пізнати?
3. Як потрібно себе поводити, виходячи зі своїх уявлень про абсолют?

[179].

Важливо зазначити, що сакральне широко варіюється від світської сакральності до сакральності релігійної, є тим епіцентром і узагальнюючим категоріальним конструктом, що допомагає зрозуміти можливості всіх культурних проектів, які формуються в сучасному світі.

Щоб вийти на методологічні проблеми вже поставлених і достатньо топологічно описаних у рамках традиційного релігієзнавства, філософії й культурології конструкцій сакрального, потрібно визначити певні підстави експлікації відношення людини і світу. Відношення в контексті онтологічної й антропологічної традиції, де сакральне є своєрідною конструкцією, яка, з одного боку, онтологізується, і все більше й більше космізується (усувається) від людини, а, з іншого, — усе більше стає екзистенційною, іманентною людській свідомості.

Щоб позначити диспозицію сакрального, наведемо дві яскраві есенценції, які І.Сірін визначав так: «Був час, коли в Бога не було імені. Наступлять такі часи, що в Бога не буде знову ніякого імені». Святий І. Кронштадський казав, що «Ім`я Бога — є сам Бог» [93].

Феномен імені, іменування, письма, занурення в соціум (а ім'я є там, де є соціум, де є імення, визначення особистості на тлі іншої особистості) також є визначенням абсолюту. З одного боку, ім'я є сам Бог, тобто, Бог живе у світі, просторі людей і буквально є людиною, як це існує в християнстві, а, з іншого, — Бог не має ніякого імені, існує поза цим світом, він не мав імені й не буде мати, бо весь цей світ — соціометричний і, як завгодно соціально-позначений, — є примарою в рамках тих лігатур і арок, які існують над соціумом, але вони зв'язують «Я» й абсолют, людину й Бога.

Втім, сакральне як предмет культурно-історичної реконструкції, філософської рефлексії, а також антропологічної рефлексії, потребує самовизначення його в контексті соціального ідеалу, тобто тих засобів ідеації (відмінювання ідей), які мають ритуальний, панрелігійний, тобто пов'язаний з усіма типами релігій, характер.

Ю.Івонін, характеризуючи регулятиви сакрального, пише, що «соціальний ідеал — це той широкий конструкт, що поєднує всі інші варіанти ідеалу (пізнавальний ідеал, релігійний, естетичний, етичний, художній тощо)» [91]. Автор також висуває припущення, що в основі філософського пізнання про естетичний, етичний і інші ідеали, визначаються дві традиції: онтологізм і антропологізм. Онтологічна — свідчить про певну субстанціалізацію буття й походить від космоцентричних типів *religare*. Антропологічна походить від егоцентричних і соціоцентричних типів релігії.

Якщо йдеться про філософську традицію, рефлексію, то саме філософсько-антропологічний сенс сакрального полягає в тому, щоби поєднати наївний онтологізм давніх греків, онтологізм і космологізм елінізму з теоцентризмом середньовіччя, а також антропологізмом німецької класичної філософії, феноменології та інших філософських течій у контексті тих широких узагальнень, які можливі як культурний, антропологічний синтез або сімбіоз.

До традиції онтологізму, за Ю. Івоніним, належить багато шкіл (матеріалізм, натуралізм і ін.). Однак, скрізь домінує концепт: «Бог — це

найпослідовніша логічна формула онтологізму, і тому є найпрезентативнішою для нього» [91].

Йдеться про те, що все, що зветься самоствердженням людини у світі (актуалізація, діяльність, досягнення ідеалу) — у контексті релігійної філософії розуміється як атрибути тваринного світу, що ніяким чином не свідчать про Абсолют.

Така демаркація свідчить, що онтологічно первинним є те, що створює опір усім проектам, духовним намаганням, і всім реаліям цілепокладання, які здійснює людина. Тобто, ширшим є онтологіям як принцип інтерпретації, аніж антропологізм, бо він виходить за межі будь-якого антропоцентризму й антропологізму, починає з космоцентризму, з поняття «абсолют», «Бог», який може й не мати антропоморфного втілення.

Включення тварної обмеженості у філософську свідомість диференціює блага, єдине як засади людської діяльності, бо повнота божественного існування перетворюється для людини в множину окремих теофаній (істину, добро, красу) [91].

Для людської свідомості теофанії зберігають абсолютний характер, але гармонійність їх поєднання втрачаються. Абсолютність їхніх стверджень як межових засад діяльності можна помислити лише в порядку конфлікту онтологій. «Істина, добро і краса не поєднуються як життєві орієнтири, — пише Ю.Івонін, — радикальний онтологізм космоцентричного зразка, однак, є водночас радикально апофатичним. Він заперечує будь-яку тварність як таку, а це накладає абсолютно нові горизонти буттєвості на світ людини. Це свідчить про те, що будь-які визначення «Я й Абсолют» вимірюються лише теофанією, засобами обожнення світу людини, але вони не підвласні саме цим апофатичним реаліям абсолюту, які не можна описати у світі людей» [91].

Онтологізм, зазвичай, є антиперсоналістичним, утверджує пріоритет космічного й соціального існування перед власне людським. Суспільство в цій філософській традиції не може розглядатися як проекція людської сутності, оскільки джерела соціальності мисляться поза антропологічними

умовами діяльності індивідів, що складають значну частку соціальної реальності.

Всі окремі сфери рефлексії, культурні практики і, навіть, ставлення до абсолюту визначають диференційну онтологію.

О. Лосєв визначає естетику як диференційну онтологію [129].

С. Рубінштейн визначає етику як диференційну онтологію, тобто онтологія як вчення про буття стає горизонтом сутнього, яке субстантивується, вбирає в себе людину, світ і все інше [193].

Цей аспект важливий, але він занадто універсальний для того, щоби відійти від дефініції диференційної онтології й перейти до конкретних культурних практик. Якщо рухатися гегелівським шляхом від абстрактного до конкретного, то знову прийдемо до тої рефлексії, де засадою є ідея або абсолют. Втім, його треба визначити.

Цей контекст наводить на думку, що категорія сакрального визначається в рамках ідеальних конструкцій, зокрема соціального (естетичного) ідеалу, який у філософській рефлексії стає межею, горизонтом осмислення цього ідеалу або абсолюту в рамках відношення «Я й Бог», «Я і всесвіт», «Я й космос». Тобто, цей набір імплікацій має як філософський, так і культурологічний характер. Абсолют, який виникає як певний ейдос — образ, що формується в релігіях і в певних канонах, так чи інакше, може бути визначений як соціальний ідеал.

«Всезагальний соціальний ідеал, — відмічає Ю. Івонін, — відображає мисленнєву досконалість соціального буття, тобто родові ознаки суспільства. Родові ознаки суспільства — це кооперація людей із метою відтворення штучного зовнішнього середовища, що компенсує тварну обмеженість людини і представляє об'єктивні умови її існування. У термінах релігії, філософії як найбільш послідовних традицій онтологізму соціальний ідеал обмежений горизонтом людського існування, смертності» [91]. Саме такий ідеал, якщо і свідчить про смертне, мало характеризує сакральне, яке є певною гармонією теофанії.

Якщо говорити про протилежний вектор, то антропологізм можна розуміти або натуралістично, говорячи про певну вічну природу людини, або знову-таки культурологічно — визначаючи антропологію як культурно-історичну, як певні образи людини в просторі культури. Також є й космоцентричні характеристики антропології, адже сутність філософської антропології визначив ще Кант, який писав, що філософія — наука про відношення будь-якого знання й будь-якого використання розуму до кінцевої його мети, котрому, як вищому, підкорені всі інші цілі і в якому вони повинні отримувати єдність [98].

Таким чином, Кант вважав, що такі категорії, як релігія та інші, є похідними; на перший план виходить метафізика, на другий — мораль, на третій — релігія та антропологія. Фактично всі сфери діяльності сконструйовані в трьох його критиках — теоретичного розуму, практичного розуму, здібності судження. Останнє питання, за Кантом: «На що я можу сподіватися?». Це антропологічне питання. Так, усі конструкції, які він відзначає як практичний, теоретичний, естетичний розум можна звести до антропології. Усі вони відповідають на антропологічне питання [102].

О. Кожев слушно стверджував, що коли в німецькій класичній філософії виникають такі конструкції як трансцендентальний суб'єкт, то «доступ» до нього людина має лише із середини власної свідомості, а ця свідомість стає тим місцем (одиночною всезагальністю духу), де гіпостазування абстракцій набуває абсолютного характеру й певною мірою є антропологічним феноменом. Так, антропологізується космічна свідомість, яка не має персональних форм існування [102].

Радикальний антропологізм свідчить про поворот, який здійснився як визначення онтологічних предикатів абсолютного не в рамках тварного світу, а в рамках іншої онтології, яку М. Хайдеггер назвав «Dasein» — тут-буття, фундаментальною онтологією. Сутність його полягає в тому, що вчений усунув категорію «Бог», змінив її категорією «буття». Горизонт уже стає не абсолютним. Існування буття і є тим аксіологічним ідеалом, суспільним

ідеалом, який має свій етос. Звідси і всі дифініції етосу, які він здійснив [233].

Йдеться про те, що антропологізм як засіб бачення, на відміну від онтологізму, продукує інші наукові виміри пізнання світу — етику та естетику — як диференційну антропологію. Тобто, соціальна реальність має лише примарність об'єкта в рамках історичного буття людини доби відчуження, а для радикального антропологізму М. Хайдеггера є неможливою досконалість суспільства як космічно автентичного буття, що підкоряється наявності Бога.

Ю. Івонін стверджує, що філософська антропологія, яка вивчає природу людини, є набагато старшою, аніж антропологізм філософії [91]. Так, концепція природи людини опрацьовувалася у філософській традиції онтологізму, але була пов'язана зі складнощами онтологічного визначення первинних історичних форм і онтичною специфікою діяльності людини, людського існування, що поділяються на космічні і природні складові.

Антропологізм філософії пов'язаний не просто з визнанням специфічного людського існування, а і з діяльністю людини як привелігійованого ества, бо антропологізм приписує родовому людському еству субстанційне існування. Таким чином імпліцитно виголошується антропоцентризм, який маскується теоцентризмом, теріоморфізмом — тобто зануренням у тварний світ, що свідчить про природу людини та тварини, природу звіря і природу Бога, або надлюдини.

Антропологічна традиція філософії демонструвалася досить ретельною диференціацією буття та існування. Втім, онтологічна конфігурація рефлексії притаманна для певної ідеалізації реальності, до формування суспільного ідеалу як межі або певного горизонту людського світу. В антропологічній традиції це пов'язано з етикою та естетикою.

Однак, виникає ще одна конструкція, яка намагається позбутися антропоцентризму. Так, у рамках релігійної філософії пізнього часу її можна зазначити як конструкції метаантропології, яка має зв'язок між релігійною філософією і традиційною антропологією й уникає зайвого натуралізму,

антропоцентризму, іманентного антропологічного буття всього людського у світі.

За словами С. Хоружого, — феномен людини не можна звести ані до природних, ані до соціальних ознак. Глобальна криза набуває нової природи — антропологічної, її витoki потрібно шукати на антропологічному рівні в процесах, що відбуваються з людиною [236].

Ясно позначається антропологічний поворот, втім ця ситуація не є новітньою натуралізацією доби модерну, рецидиву Просвітництва, а, навпаки, — це проблематизація антропологічної межі, антропологічної реальності як такої, що позбавляється своєї сакральної сутності. Адже, втрата сакрального не завжди пов'язана з тим, що втрачається Абсолют. Абсолют може існувати у вигляді суспільного ідеалу, може функціонувати як квазі-релігія, або соціоцентрична релігія. Адже за всім цим ховається те, що сакральна функція існує на правах певної соціопрагматики. Тобто функція є, прагматичні цілі визначені, але абсолют не задіяний у єднанні людини та релігії.

С. Хоружий зазначає, що в цьому антропологічному пошуку може бути корисною інтуїція центру людяності як такої, що нав'язана класичною європейською антропологією, яка походить від Арістотеля, є метафізикою, що розглядає людину як сутність і систему різноманітних сутностей, намагається виділити із неї певні витoki або ж базові складові людської природи, свого роду незмінне породжуюче ядро, котре визначає собою складну різноманітність людського існування у всіх його проявах [236].

Він формулює свою парадигму таким чином: відбувається переорієнтація антропологічної свідомості, яка свідчить про те, що людина втрачає свої пріоритетні засади бути центром і шукає межу людяності сама в собі. Шукає її у відношеннях «Я й абсолюту», «Я й іншого світу», «Я й космосу», «Я й Бога» і виводить цей перманентний пошук у контекст мета-антропології, тобто всіх можливих і неможливих людських світів. Це вже рецидив конструювання, за Шеллінгом, як проекція на свій світ усіх можливих і неможливих світів [236]. Ця проекція може визначатися як

religare, зв'язування, може визначатися як мистецтво, філософська рефлексія, але в ній імпліцитно завжди існує і функціонує категорія сакрального.

Власне сакральне маркує нову онтологію, тобто ту антропологічну межу, яка формується в широкому діапазоні від «Я», «мета-Я», соціуму й абсолюту. В онтологічному підході до феномену людини — людина розглядається як певний рід, або горизонт буття. Класичним прикладом є філософія М. Хайдеггера, де людина існує як буття-присутність. Цей приклад ще раніше демонструє християнська думка, для котрої людина існує як мікрокосм, тварина. Буття створене з нічого. У такому випадку інша людина, інший образ або горизонт буття, інше буття як Dasein у Хайдеггера, Бог як Присвята Трійця в християнстві є еквівалентними, скрізь межа людини визначається як енергійне третє, що є сукупністю проявів людини, у котрих «Я» завершується її перетворення в інше буття. Так, відбувається онтологічне трансцендування, що позначає актуальні зміни, трансформацію онтологічних характеристик людини, на передусім, фундаментальних предикатів кінцевості і смерті [235].

Так, у православ'ї призначення людини визначається як обожнення, енергійне єднання з Богом, що досягається на верхівці шляху духовного сходження. З позиції антропології межі, православ'я стверджує якості антропологічної межі як онтологічне трансцендування, тематизуючи його у формах аскетичної практики й богослов'я обожнення [235]. Отже, ми потрапляємо в досить складну класичну, традиційну схему пошуку антропологічної межі саме в рамках відношення «Я» й Абсолюту. Але це знову призводить до пошуку посередників.

Як це відбувається? У православній традиції — шляхом літургії, причастя, синергійного єднання з Абсолютом, тобто обміну натурами. Усе це і створює духовні практики, що свідчать про розгорнутий простір сакрального. Але не самі практики визначають антропологічну межу, і не культура визначає її. Антропологічна межа, за С. Хоружим, якщо її визначати суто онтологічно, характеризується Абсолютом, а не функціонуванням

абсолютного як суспільних ідеалів. Межа визначається теофанією, або інтерофанією, богоявленням, одкровенням, усім тим, що можна характеризувати як феномен святості, присутності абсолюту в людському просторі, який може визначатися як етос.

С. Хоружий чітко формулює онтологічні предикати антропологічної межі, він її вписує в горизонт онтологічного й онтичного. Якщо онтологічне свідчить про космоцентризм, про відчуженність від людського «Я», то антропологічне — про прототилежний модус — зануренність у людське «Я», свідомість, у тварний світ, який належить власне людині. Але науковець розшукує ще один вимір. Це те, що характеризується як «віртуальна реальність» [236, с.23]. Канонічна діада онтологічне-онтичне повинна бути доповнена. «Існує, і при тому дуже важливий для сучасного досвіду такий вид реальності, котрий не можна ототожнити ані з буттям, ані із сутнім. Це віртуальна реальність, що представляю собою недоздійснене, не повністю актуалізовану сутність. Існують широкі класи людських проявів, у котрих здійснюються виходи у віртуальну реальність, вони представляють собою межові прояви, тому віртуальна реальність також породжує певний ареал межі, або ж топіку віртуальності» [236, с.23].

Якщо в космоцентричному онтологізмі відбувається позбавлення від онтичного, бо він позбавлений особистості (античний космологізм і античний онтологізм), варто говорити про те, що тут проблема актуалізації особистості фактично не стоїть, а там де вона актуалізується, — це все посткритичний досвід Нового часу — виникає проблема недозавершеного, не повністю актуалізованого «Я», яке в певній мірі зберігає свій безперервний зв'язок з абсолютном. Це і є та віртуальна (естетична) реальність, той преформізм, де абсолют інтуїтивно знаходиться на екрані як у своїй свідомості, констатується екранними засобами, але позначається як феномен свідомості, як міфотворчий простір. Втім віртуальний доступ до Абсолюту створює ще одну сферу, яка є дуже важливою для сучасної культури, або для постреальності культури постмодернізму.

Принциповим у контексті дисертаційного дослідження є те, що сакральний топос стає прафаним, занурюється в технології віртуального зразка, а сакралізація *virtus* виглядає як техноценоз, хоча він не помічається, свідчить про ту нову ідентичність, яка виникає як феномен сучасного сакрально-буденного простору. Тобто, віртуальна реальність у більшій мірі — це реальність, яка ще не має естетики й поетики, не має своєї власної онтології, яка формується суто як феномен онтичної, як самообраз, за М.Носовим [166]. Саме тому вона свідчить про ще одну антропологічну межу, яка знову-таки актуалізує проблему сакрального як не об'єктивованого, але актуально потенційного простору самовираження людини у світі. Цей світ містить у собі абсолют, але він містить його імпліцитно.

Тема онтологічної трансформації, намагання до зміни горизонтів буття, онтологічного статусу виникає в самому висхідному пріоритеті людського існування. Вона вкорінена в смертності людини, де висхідним є відношення до смерті. Це відношення утворює розгорнуту ієрофанію, ядро якої є первинно-негативною реакцією свідомості організму, усього єства людини на власне знищення, не сприйняття смерті як власного абсолютного небуття, тотальної анігіляції суб'єктного світу.

Ми потрапили в ту ситуацію постмодернізму, де смерть є єдиним нормуючим та організуючим онтологічним епіфеноменом, який вносить порядок у світ. Саме вона – смерть — розставляє крапки, обмежує людську діяльність взагалі, навіть інтелектуальну, творчу, художню тим, що жоден твір не є вічним. Але людина змагається з часом і простором, опрацьовує свої концепти, патерни, образи, ідеали.

Важливість функціювання сакрального є експліцитною та імпліцитною. Експліцитна визначається в предметних культурних артефактах, а імпліцитна — як певне прадистанціювання, за М. Бубером, як досвід спілкування з Богом, що є запорукою всіх людських вчинків, будь-якого людського етосу.

Ще одна категорія, яка допомагає осмислити досвід сакрального — це благодать. «Коли ми говоримо про онтологічне сходження, ми маємо на увазі

саму зміну способу (образу, горизонту) буття людини. І воно справді не може бути здійсненим із середини. Зрозуміло, є обширний діапазон змін, цілком радикальних, але тих, що залишаються в рамках горизонту буття, що належить людині. Такі зміни називаються у філософії онтичними. Є сфера онтологічного, що відноситься до буття й область онтичного, що відноситься до сутнього. І та висхідна онтологічна сила може належати тільки іншому, нетварному плану буття. Православ'я оперує саме цією логікою, воно говорить про те, що ту силу, що підіймає, дає людині божественна енергія. У цих термінах завдання знаходження онтологічної дієвої сили позначається як бажання благодаті.

Благодать — це божественна енергія, стягання благодаті — поєднання людських енергій із божественними. Благодать не може не мати абсолютно інших якостей, а про них не можна говорити тією ж позитивістсько-описовою мовою, у тому ж самому дискурсі, у якому ми говоримо про наші власні людські енергії. Але це не визначає, що ми взагалі нічого не можемо сказати про благодать», - констатує С. Хоружий [236, с. 129 — 130].

Отже, у контексті завдань дисертації принциповим є те, що сакральне конститується в діапазоні святості і благодаті. Святість є апіорна передумова присутності божества у світі людини, а благодать це — життєве, активне, енергійне включення людини в потік богооткровення, богоспівкування в літургії. Воно вписано в контекст культурних та релігійних практик, у мистецтво. У наступних підрозділах ми будемо розгортати всі інші предикації сакрального, але найголовніше виявити його антитетику. Сакральне не може існувати поза відношеннями «Я» і «Абсолют», може існувати як діалектика сакралізації й секуляризації, як відношення божественного та профанного світів. Втім усі ці дефініції й антитетика не вичерпують зміст сакрального. Сакральне є тим горизонтом, який виходить за межі будь-якої релігії, святого та священного, релігійного, культурного, духовного досвіду й наближує людину до можливості духовних узагальнень, порівнянь як культурно-мистецьких, так і антропологічних релігійних артефактів.

В цьому полягає евристична роль категорії «сакральне», її потреба для сьогоденного аналізу глобалізаційних проблем культури і, світу людини в умовах екологічної, антропологічної кризи та інших кризових явищах, які потребують знаходження універсальних інтерпретативних парадигм і матриць щодо осмислення гармонії людини і світу.

1.2. Діалектика сакрального та профанного в культурі: естетичний аспект

Найбільш повне втілення естетична культура має в художній культурі (сукупності всіх мистецтв) свого часу, тим не менше її аура охоплює практично всі основні сфери життя і, особливо, творчої діяльності людини.

За думкою Т.Андрущенко, — практично все буття людини в культурі, її діяльність у цій сфері, а інколи навіть і в більш широкому контексті буття виявляються пронизаними естетичними інтуїціями. Однак, квінтесенція естетичних відносин зосереджена у сфері мистецтва, де естетичне функціонує у вигляді художнього, художності, художньої форми. Мистецтво — головний, але далеко не єдиний носій естетичного в культурі. Естетичне практично охоплює тією чи іншою мірою всі феномени культури, більше того, естетичний початок пронизує всю цивілізацію, тобто супроводжує фактично будь-яку діяльність людини [5].

Сакральне як певна єдність культурних практик, єдність рефлексивних інтерпретативних парадигм, як метауніверсалія культури, філософської антропології та естетики має свою динаміку, логіку самовираження в контексті перманентної сакралізації та десакралізації реальності. Ці масиви культури позначаються як профанне (сфера десакралізації або секуляризації), а все те, що вже набуло ознак сакрального, як священне, абсолютне.

Отже, сакралізація — це перманентний процес, що відбувається в культурі. Десакралізація відбувається паралельно з ним, адже діалектика сакралізації й десакралізації створює динаміку самоздійснення абсолюту,

який начебто не прикладає до цього жодних зусиль, ніби це суто людська справа. Проте, людина весь час апелює до нього і свідчить про те, що він здійснює сакральний часопростір, він апріорі існує як місце, де можливе божество. При цьому ми потрапляємо в контекст європейської парадигми місця та обміну місць і дискурсу, що пов'язується з категорією «місце». Важливо, що етичні та топографічні категорії в даному контексті корелюються.

Етос — це місце, де можлива присутність божества. Саме так позначає етос Геракліт і для цього існують вагомні культурологічні підстави. Втім, М.Хайдеггер реконструює парадигму обміну місць і конструює метаантропологічний модус, визначає категорію етосу, де місце й божество поєднуються літургійно, у просторі великої євхаристії причащення до абсолюту, яка здійснюється імпліцитно й експліцитно.

М. Хайдеггер визначає дефініції дому, буття тощо. Розглянемо їх докладніше, щоби з'ясувати, наскільки цей дискурс є актуальним для осмислення категорії сакрального не предметно-ритуально, а цілісно, з урахуванням усього обігу антропологічних, онтичних, естетичних проблем. М. Хайдеггер надзвичайно гостро ставив питання співвідношення онтології й етики. Він наголошував на тому, що якщо похитнулися онтологія й етика разом з усім мисленням, що рухається в колі філософських дисциплін, то це потребує від нашого мислення ще більшої дисциплінованості [232, с.214].

Не втрачає актуальності те, як М. Хайдеггер інтерпретував залежність етики й онтології. Він писав: „Висловлювання Геракліта говорить: „Свій особливий норів — це для кожної людини її даймон». У такому перекладі, однак, не грецький хід думки. «Етос» означає місце перебування, помешкання. Словом „етос» іменується відкрита місцевість, у якій мешкає людина. Відкритий простір її місця перебування дозволяє з'явитись тому, що стосується людського ества, захоплюючи його, перебуває поблизу. Місцеперебування людини приховує в собі і зберігає явище того, хто така людина у своїй сутності. Це, за словами Геракліта, її „даймон», Бог. Мислитель визначає: «Людина мешкає, оскільки вона людина, поблизу

Бога». З цим висловлюванням Геракліта пов'язується одна історія, котру повідомив Аристотель („Про частини тварин» А5, 645, А17): «Промовляють о слові Геракліта, сказаному чужоземцям, що бажали зустрітися з ним. Коли вони приїхали, то побачили його, що той грівся в печі. Вони зупинилися в розгубленості <...>, а він ще й підбадьорював, запрошуючи їх увійти такими словами „Саме тут перебувають боги!» [227, с.215].

Як стверджує М. Хайдеггер „якщо ж визначити сутність поєднання основних значень слів «етос» назва „етика», то потрібно зазначити, що вона осмислює місцеперебування людини. Думка, що рефлексує істину буття в сенсі визначальної стихії людини, як екзистуючого ества, є сама по собі етика в її вищості. Думка ця, разом із тим, є також і не тільки етика, вона є онтологія. І справді, онтологія завжди осмислює лише суще в його бутті. Поки, однак, не осмислена істина буття, будь-яка онтологія залишається позбавленою своєї засади. Тому думка, яка намагалась у „Бутті й часові» увійти в істину буття, назвала себе фундаментальною онтологією. Фундаментальна онтологія намагається повернутись до тих сутнісних засад, з яких виростає осмислення істини буття. Уже через цю постановку питання — це осмислення виходить за рамки „онтології» метафізики (також і кантіанської). Але „онтологія», будь то трансцендентальна, або докритична, підлягає критиці не тому, що продумує буття сутнього і при цьому занурює буття в поняття, а тому, що не продумує істину буття, і тим самим, випускає із зору, що є більш строге мислення, ніж понятійне. Думка намагається увійти в істину буття...» [232, с.216].

Спираючись на концепцію М.Хейдеггера, можна стверджувати, що абсолют залишився в бутті, поруч із нами і примушує людину існувати поблизу Бога. Філософія схильна до того, щоби саме існування Бога визначити як загальне буття всього сутнього, у тому числі й людини. При цьому виникають усі проблеми, які так гостро засвідчує культурний досвід секуляризації і, навпаки, сакралізації простору людського існування, у якому без кінця існує напружена динаміка обожнювання і профанації святинь.

Неможливо обминути в контексті завдань даного дослідження доробок М. Еліаде, який визначає етику як диференційну онтологію. Проте, це зовсім інша онтологія, ніж гайдеггерівська. У ній чітко проводиться демаркація онтологічного й онтичного. Людина є сутнісною, коли входить у більш широке сутнє, але її сутність полягає в тому, що вона є універсумом, лише вона єдина може фіксувати в собі оптику всебачення, всезагального розуміння сутності. Тобто онтологія завжди є антропологією.

Про це говорить і С. Рубінштейн, оскільки диференційна онтологія є диференційною антропологією, тобто — частково визначеним феноменом людяності в універсумі людяного буття як такого [193]. У своїх працях вчений проблематизує етос не менше, а ніж М. Хайдеггер, вказує на труднощі його здійснення в просторі локалізації людських сутністних сил. Варто зазначити досить цікаву констатацію. «Ідея небуття як ідея уявного пов'язується лише з явленим буттям, з його пізнанням людиною, явленим людині, що пізнає. Адже небуття завжди є небуттям чогось особливого, одиничного, кінечного. Ідея небуття має передумову всього сутнього, сукупності сутнього. Небуття як уявність імпліцитно набуває буття» [193, с.263].

За М. Хайдеггером, буття — це жах, смуток, це той екзистенціал, який провокує в людині темні сили, що спонукають до неадекватних рішень і виводять її із казуальних детермінант людської діяльності, де все визначено як мета й доцільність існування [232]. С. Рубінштейн, на відміну від М.Хайдеггера доводить, що буття, як і в Пармініда, існує поза всіма можливостями, його не можна девальвувати провокаціями, маніфістаціями, рухом.

С. Рубінштейн не акцентує на непорушності буття, адже він імпліцитно засвідчує, що воно є фундаментом етосу. Але етос за Гераклітом, розуміється як місце перебування абсолюту. Йдеться про категорію «світ». «Світ — це сукупність людей, що спілкуються один з одним і речами. Точніше, сукупність речей і явищ, що співвідносяться з людьми. Іншими словами, світ

є організованою ієрархією різних способів існування. У цій характеристиці визначним є людський всезагальний спосіб існування» [193, с. 264].

Ця констатація є суто феноменологічною. Світ є тим, що дається людині як образ Бога та людини. І на межі діяльного, активного, продуктивного, більше того, практично-доцільного перетворення світу й людини, що є фактично наріжним каменем марксистської філософії, формується феноменологічне, естетичне споглядання дбайливого відношення до продуцента. Навіщо людина це робить? Тому що вона має ідеал: етичний і естетичний. Має свою домівку, розмовляє своєю мовою. Про все це говорив і М. Хайдеггер.

С. Рубінштейн пише: «Жоден предмет, взятий сам по собі, не може з'ясувати свою родову сутність. Загальне проявляється в одиничному через відношення одиничного до одиничного, коли одне одиничне виступає в якості еквівалента іншого. Категорія роду визначається через категорію відношення в її зв'язку з категорією речі» [193, с. 333]. Важливо зазначити, що С. Рубінштейн певною мірою естетизує етику, тобто, ми бачимо радикальний підхід. Якщо визначити весь окреслений контекст в егоцентричному просторі *religare*, то ми так і будемо визначати наші намагання еквівокації (двоосмислення) або єднання з іншими категоріальними системами, іншими матричними дисциплінарними практиками різних культур. Логіка абсолютного формується як єднання одного одиничного з іншим. Категорії окремих дисциплін універсалізуються, а потім знову, проходячи універсалістський іскус метафізичних імплікацій, повертаються у свою попередню стихію.

Так, у культурології категорія «діалог» із суто лінгвістичної сфери чи лінгвістичного досвіду в контексті універсалізованої метафізики феноменологічної естетики М. Бахтіна стає пануніверсалією [17]. Категорія «полілог» у Ю. Крістєвої свідчить про діалог культур [111]. Діалог набуває явища комунікативно зазначено топосу як безкінечного рефлексивного відзеркалення етосу.

Категорія «ейдос» у О. Лосєва теж рефлектується таким чином, що вписується в ноєматичний простір, де ім'я, весь міф, весь задіяний естетичний апарат О. Лосєва так чи інакше пов'язаний із «розумним видом» як цінністю культури [129]. Цей контекст імпліцитно існує в теорії С.Рубінштейна, М. Бахтіна і в О. Лосєва, але варто виявити, на яких підставах ця категоріальна конструкція залишає свою ідентичність. На нашу думку, саме сакральне виконує важливу роль, свідчить, що є сакральність діалогу — універсалізованого, піднесеного і здійсненого в просторі культурних візаві, усіх інших можливих світів культурних універсумів як проекція на свій світ усіх можливих культур.

Отже, ми потрапляємо в ситуацію, коли диференційна онтологія як реконструктивна парадигма, має свій етос, про що свідчить С. Рубінштейн. Це нашоєму нас на думку, що всі інші онтології теж етично позначені.

Ця межа (етично-естетична) розмивається, або піддається гострій критиці, як це відбулося у Ф. Ніцше й інших філософів, у яких аполонівський виток культури та діонісійський екстаз раптом розводяться й поєднуються в одному й тому ж просторі трагедії. Втім, народження музики з духу трагедії або, навпаки, народження трагедії з духу музики — це та єдність буття й небуття, що здійснюється у відношенні «Я» й іншого одиничного «Я», яке свідчить про те, що може бути все загальне, але будь-яке узагальнення є проблематичним. Саме цю проблематичність всезагального відмітив С.Рубінштейн. Так, традиційне уявлення про божество, про існування його в найближчому буденному просторі проблематизується, коли оточуюче людей сакральне, стає буденним, повсякденним сакральним. Ця феноменологія сакрального ще не достатньо розкрита, але вона вводить людину в простір секуляризації, десакралізації, коли канонічний сакральний етос, який описується в рамках суто релігійних канонів, раптом розмивається по горизонту культури повсякденного.

С. Рубінштейн міркує так: «Людина виступає як частина буття, суцього, що осмислює в принципі все буття. Цей капітальний факт у структурі суцього в його загальній характеристиці: той, що пізнає — нібито охоплює все буття,

що визначається в спогляданні, і що входить у кожну його частину, яка здійснює цілісність. У цьому своєрідність людини, її місце й роль у Всесвіті, включаючи її саму» [193, с. 341].

Що таке становлення? У контексті гегелівської діалектики несакральне заперечує сакральне, а перехід із сакрального в профанне зазначається діалектичним епіцентром духовних формоутворень. Тобто, нікого не цікавлять антропологічні межі, культурологічні, космологічні та будь-які інші теологічні обрії буття людини. Цікавим є сам перехід — настільки, що його міфологізували.

Скільки б ми не намагалися переінсталювати перехід маркерів цінностей культури як втілення буття в ніщо, або, навпаки, перехід із ніщо в буття, він не має ніяких предикацій у реальному світі. І це примушує людину раптом спромогтися та проблематизувати саму ситуацію діалектичного переходу з небуття в буття, або, навпаки, із буття в буття.

Перехід із небуття в буття визначається як креація, яка почалася із середньовіччя. А перехід із буття в буття є творчістю. Перехід із буття в небуття є деградацією [160]. І коли це все це потрапляє в контекст межових антропологічних маркерів, то онтологічно-антропологічна межа цієї демаркації визначається як сакральне, яке тут же самопрезентується як буттєве, небуттєве — наявне, як субстанція.

Етика та естетика визначає це в рамках існуючого й того, що має існувати. А те, що має існувати, тобто етичний, соціальний ідеал — це той маркер бажаного світу, до якого маємо тягтися. Так, уся людина, людська реальність вписується в цей перехід із небуття в буття, із буденності в трансбуденність, або надприродний світ. Цей світ не можна визначити лише в релігійні рамках. Він може бути визначеним у рамках того ж соціального ідеалу, але цей ідеал як ідеал світської релігії нехтує сьогоденням, бо воно є для нього небуттям, а сам креативний вибух переходу із небуття в буття ставить його на п'єдестал діалектики сакрального та профанного.

Інше буття презентується як наявність, а справжнє буття не дооцінюється. Наведемо досить широку сентенцію з трактату С.Рубінштейна,

щоби поставити крапку в темі онтологічного тлумачення етики, або етики як диференційної онтології. Але перед тим як визначити етику як диференційну онтологію, потрібно зазначити передумови цієї диференціації. За думкою С.Рубінштейна, людина — це єство, що рефлексує світ і його безкінечне буття, як: 1) буття, яке перетворює реальність та 2) те, що переходить у форму ідеального існування [193].

Процес переосмислення буття — це процес перевтілення буття поза людиною в ідеальну форму сутності суб'єкта (перехід «речі в себе» в «річ для нас»). Ця проблема свідомості, свідомого способу існування виступає як проблема залучання крайнощів людини до безкінечного буття ідеального презентування буття в людині, перехід першого в друге. Друга проблема (дії, свідомої події) виступає як проблема змін, переутворення буття свідомо діючим єством. Так, ідеальне безкінечне буття включається в кінечне — людину, а реальне кінечне — у безкінечне. Одне й інше існують у русі становлення. Конечне людське буття виступає як ковчег, з котрого виходять вибухові реакції, що розповсюджуються на все буття. Лише у відношенні людини до буття може бути зрозумілою вся діалектика людського життя, її кінцевість і разом із тим, безкінечність.

Своїми діями людина безперервно змінює, зламає ситуацію, у якій знаходиться, разом із тим, виходить за межі самої себе. Цей вихід не є запереченням її сутності, на думку екзистенціалістів, це є становленням і реалізацією її сутності. Не заперечення і становлення самої себе, а становлення й реалізація. Заперечується лише її наявне буття, її завершена кінцевість. Структура людського життя, таким чином, визначає свої складності у її динаміці. Дії людини заперечують її саму в якомусь одному аспекті, а в якомусь перетворюють, виявляють і реалізують. Відповідно до цього можуть бути зрозумілими різні аспекти «Я» людини.

Поняття наявного буття людини (Dasein, Existenz) у кожному моменті її життя може бути визначено та зрозуміло лише в його відношенні до всього сутнього, відношення буття людини до його майбутнього опосередковано в

кожен момент до всього сутнього: матеріального та ідеального, до всього народженого людиною — наукою, мистецтвом та всім іншим» [193].

Це твердження не є революційним, а лише повторює те, що визначив М. Бахтін, а до нього — М. Хайдеггер. Це є констатація того, що *Existenz* людини є вихід за межі особистості, без втрачання свого «Я», є його трансцендування задля зреалізування, задля свого самозбереження.

С. Рубінштейн констатує, що: «...в онтології людини є присутність не лише дієвого, а й пізнавального, споглядального відношення до світу, що складає найважливішу характеристику людини. Ця характеристика ніяк не може бути втрачена в етиці як у диференційній онтології. При розгляді відношення людини до людини повинен бути збережений цей бік її відношення до світу, котрий дає змогу розуміти інший бік відношення людини до людини, як, зрештою, одухотвореної частки — природи, як до краси, до єства з визначеною архітектонікою, гамою почуттів, пластикою й музикою, позою й рухом, мімікою, пантомімікою, тембром голосу й мелодикою промови. Це необхідно для того, щоби людина розуміла і впізнавала себе, як частку природи» [193, с. 347].

Отже, визначається відношення природи та онтології. Частка природи й будь-яка дія як диференційна онтологія, свідчать про загальний антропокосмізм. Феномен антропокосмічної та космоцентричної релігій презентується етикою. «Етика, — пише С. Рубінштейн, — внесена в онтологію, є вираженням включення моральності в життя. Це означає, що добро, моральність повинні бути розглянуті не лише у векторі відношення до інших людей, а й як зміст життя людини. На питання про сенс життя кожної людини не можна відповісти сказавши, що ця людина робить щось для інших людей (любов до іншого, добро або зло по відношенню до іншого). Сенс життя кожної людини визначається лише співвідношенням змісту всього її життя з іншими людьми. Саме по собі життя такого сенсу не має. Звідси специфічний характер моральності, котрий розглядається у всезагальному, вселюдському співвідношенні характерів моральних положень, моралі

взагалі, котра не існує по відношенню до життя одної конкретної людини» [193, с. 348].

Можна створити всезагальні максими, які враховують Всесвіт, враховують усіх, але не є обов'язковими для одної конкретної людини, і навпаки. Тут і починається та проблема, яку спровокував Ф. Ніцше: етика землі і хліба, *penisment*, рабів, людей, занурених у землю, етика людей, які змушені домовлятися, щоби вижити й етика вільних, нерабів — це різні етики. Ф. Ніцше створив ідеальний конструкт, який не зміг замінити собою абсолют, він стає ще однією потугою стати поряд із буттям, з абсолютотом, з Богом (за М. Гайдеггером), але не замінити його. Усі нігілістичні контраверзи, створені людиною протягом століть, свідчать про те, що обезцінювання категорії «сакральне» є тим паліативом, нелегітимним маргінальним засобом бачення всезагального, що елімінує особистість як ідеал, абсолют.

Особливо актуальним стає антихолізм всередині будь-якого холізму і, навпаки. Ця антиномічність, діалектика, яку так легко пов'язують як діалектику сакрального і профанного, не є єднанням священного й не-священного. Вони не існують самі по собі, як не існують «Я» й «Ти», а є «Я — Ти», за М. Бубером [33].

На цьому можна закінчити аналіз онтології С. Рубінштейна, яка дозволяє нам зрозуміти, що сакралізація й десакралізація є не лише феноменологічними (естетичними) даностями культуротворення, процесу продукування або деструкції цінностей культури.

Виходячи з вище зазначеного, задаємося питанням: «А чи не теж саме вимагають сучасні «геополітики» від культури, що тяжіє до екуменізму? Висновок С. Рубінштейна цілком підлягає критиці: з одного боку, людина прагне духовності: іконології, іконографії, іконографічних систем, побудови храмів, ікон, насичення цього простору сакральними артефактами, а, з іншого — свідчить про її тотальну розгубленість, неміч, коли вона, як і Мікеланджело у свої дев'яносто років запитує, що ж я ще зможу, я все зробив... І Богоматір — не Богоматір, Христос — не Христос, і все живе в

якомусь кривому дзеркалі поруганого соціуму, у зворотному просторі титанізму, за О. Лосєвим [129].

Ці питання не є риторичними, вони мають свої риторичні імплікації лише в політичному дискурсі. Це риторика-постфактум, коли вже надруковані всі творіння Мікеланджело, коли вся його спадщина постала перед нами як один величезний архіпелаг могутнього духу: розпис Страшного Суду, капели Паоліна, вітхозавітний образ християнства в розписі стелі, раптом, постає домінантним у капелі Паоліна Савл, перетворюється в апостола Павло, з гонителя християн в апологета християнства.

Коли Мікеланджело в сімдесят п'ять років створює геніальну містерію «людського втілення» абсолюту у фреску, зображення, це і є сакралізація, яку не можна піддати банальним фактам усього того секулярного кодексу, який визначається лише на рівні предметних об'єктивацій артефактів культури. Сакралізація є перманентним процесом перетворювання реальності у святість, яка наділена священним змістом і цінністю потойбічного світу.

Це починається з первісних культур, витоки сакралізації можна побачити навіть у культурі верхнього палеоліту, що вказує на формування первинних примітивних культів, які закладають в основу дивергенцію й різноманітність духовної культури, тобто первісних популяцій, тієї артикуляції сакрального, що пов'язана з полівалентністю всього сутнього. Чоловіче чи жіноче — не помічається, життя чи смерть — також, перед нами одна величезна літургія переходу з небуття в буття, або з буття в небуття, які навіть ще не визначаються як антитеза.

Усе це створює ту величезну міць міфу, міфогенного простору, що переходить у наступну культуру і стає засадою всіх інших культуротворчих та релігійних і мистецьких реалій. Цікаво, що в культурі XIX, а згодом і XX століттях починають осмислюватися всі ці категорії, які ми зараз визначаємо як релігієзнавчі, адже вони завжди мислилися ширше, аніж релігійні. Вони свідчили про екзистенціальні витоки людського існування, про благоговіння перед абсолютом. Так, Е. Дюркгейм у його роботі «Елементарні форми релігійного життя» стверджує, що поняття божества не є унікальним для

пояснення всієї багатоманітності релігійного життя. Поняття надприродного виникає пізніше, за межами класичної античності, але в ранніх релігіях [81]. При цьому головне визначення не дихотомії профанного та священного, котрі є контрпозиційними, а табу — заперечення як сакральний акт, який не можна перейти, що ставали фактично моральними парадигмами, які були надзвичайно важливими для структурування соціуму й культурного універсуму.

Такий же підхід, який визначив Е. Дюркгейм (його можна інтерпретувати як соціологічний, етнічний тощо), був підтриманий М.Моосу, який знов-таки починає редукувати святе, священне, сакральне до соціального (і презентує цю соціальність як певну емпіричну даність), до того абсолюту, що пізнає людина в досвіді. Соціологічні інтерпретації релігійного досвіду призводить до того, що всі інтерпретатори вимушені поєднувати крайнощі емпіризму та радикального есхатологізму, профетизму [159].

Так, Р. Отто засновує теорію, яку він номінально визначає як нумінозну (від лат. *numen* — знак божественної могутності), що визначає найважливіші психологічні складові нумінозного почуття [170]. Це почуття міста, містерії, тобто почуття, що забезпечує трепотіння перед таїною, священним іншим світом. Цей комплекс нумінозних почуттів перетворюється на нумінозний абсолюту, тобто самі почуття, стан, нумінозність, екзальтація, екстатична реальність визначаються як сакральне.

Так, сакральне визначається як певне ірраціональне явище. Таким чаном, апіорізм сакрального є ірраціоналізмом, який зосереджений у природі людини, що не можна редукувати. Адже, наскільки ця екстатична і водночас естетична доктрина сакрального переходить межу етосу, благоговіння і презентує діонісійський порив, екстаз, що дає можливість свідчити про *religare* як про зв'язок з абсолютом, який не можливий без експресії й динаміки.

Дослідження Р. Отто містять ґрунтовний аналіз естетичного простору сакрального, нумінозності синтетичного, чи етико-естетичного комплексу

репродукування сакрального. Його не можна цілком суб'єктувати чи цілком об'єктувати, коли сакральне лише зводять до звичаїв, чи обрядового комплексу. Це більш складна й більш драматична метафізика. Її намагався охопити в дискурсі багатьох релігій релігієзнавець М. Еліаде, який свідчить про метафізику святого як кінцеву мету теосу, божнення, теофанії (він ще вводить термін — ієрофанія) [255]. Це окрема диференційна теофанія, яка онтологічно вкорінена в тій чи іншій культурній практиці, у тому чи іншому культі, тій чи іншій релігійній місцевості.

Профаний світ існує не сам по собі, а знаходиться поблизу буття (Бога), поблизу сакрального, а воно теж ніколи не існує само по собі, завжди проростає в профанне, існує в ньому як самодостатній довершений універсум. Важливо, що теза про універсум сакрального і профанного як певний диспозитив є своєрідною позицією примирення соціологізму Е.Дюркгейма та імперсоналізму Р. Отто, а також усіх інших феноменологічних містичних і над релігійних інтерпретацій нумінозного досвіду.

Однак, термін «нумінус» прижився в науці й навколо нього виникає багато спекуляцій. Необхідно визначити етико-естетичні амплікації. Вони пов'язані з тим, що етос втілюється в кожній окремій ієрофанії, а це вже естетичний досвід, який актуалізує чуттєвість як певну вістку абсолюту. Виникає питання, чи можливо визначити естетику також як диференційну онтологію? Фактично, це зробив О. Лосєв, який присвятив певний розділ визначення онтичної естетики неоплатонізму як диференційної онтології. Звичайно, усі ці конструкції в рамках космологізму й у рамках естетики не позбавлені персональності. Тобто, йдеться про те, що естетичний локус сакрального все більше й більше пов'язаний із конкретним носієм чуттєвого досвіду.

Він саме тоді стає естетичним, коли конкретний учасник обрядового дійства вступає в синергійне відношення з абсолютном, актуалізує в собі досвід родового чуттєвого світовідношення. Тобто, естетичний суб'єкт — це індивідуалізований родовий досвід, який конденсується тут і зараз, у цьому

окремому індивіду, саме так активізує свою чуттєвість [89]. Можемо сказати, що діалектика сакрального і профанного неможлива без індивіда, естетичного суб'єкта й неможлива без етичного суб'єкта, який продукує всезагальні реалії щодо визначення сакрального як етосу. Проте, цей етос в антропологічному вимірі фіксується такими координатами як жаль, сором і благоговіння, за Вол. Соловйовим. Як відомо, ця тріада Вол.Соловйова свідчить, що людина має мати жаль до братів наших менших — тварин, сором до людини, благоговіння перед Богом. Його трактат «Виправдання добра» є зразком розуміння новітньої сакральності модерного типу [197].

Зрозуміло, що Вол. Соловйов «вертикалізує» етику. Він вибудовує ієрархію, на зразок гегелівської, де сором займає серединну позицію, благоговіння — верхню, а жаль — нижню. Можна здійснити інверсію цієї схеми і сказати, що первинним є благоговіння, а так воно і є по відношенню до первинної міфології, табу, а жаль є та верхівка страждання людства, яка ще й досі є недосягнутою. Це жаль до самого себе, до інших, Всесвіту, до інших всесвітів, а сором — серединна позиція, яка лишається тим непохитним серединним стрижнем, який поєднує всі ці можливі інверсії.

Дескриптивний опис моральності, етичного, естетичного, визначення сакрального в певній мірі залежить від того, на якому ґрунті ми починаємо розбудовувати метафізику сакрального. Так, якщо, за Вол. Соловйовим, то починаємо з жалю, якщо за сучасною екологічною метафізикою, то виток є благоговіння, благоговіння перед ситуацією, у якій знаходиться все людство.

«Почуття сорому в його кінцевому сенсі є вже визначенням, яке відрізняє людину від нижчої природи, — стверджує Вол. Соловйов, — так як ні в яких інших тварин цього почуття немає ні в якій мірі, а в людини воно з'являється з незапам'ятних часів і потім належить подальшому розвитку. Адже цей факт за своїм змістом має ще більш глибоке значення: почуття сорому не є лише тією ознакою, яка вирізняє людину для зовнішнього наглядача з іншого тваринного світу. Саме тут людина виділяє себе з іншої матеріальної природи й не лише зовнішньої, але і власне своєї» [197, с. 123].

Сором — епіцентр сакрального, сакральне без сорому неможливе, а сором без сакрального виглядає оманною й абсолютно неадекватним терміном, який не може витлумачити, безкінечний обмін верху й низу, Бога і тварини.

Не існує визначення благоговіння, у цьому і проблема виправдання добра. Його не здійснилося. Той вищий виток, з котрим пов'язує нас релігійне почуття, не є лише ідеальна досконалість. «Досконалість в ідеї, доступній самій людині, але людина є безсилою дати своїй досконалості дійсність, зробити своє добро справжнім благом. Тут найглибшою засадою є залежність її від того, у кому досконалість дана як одвічна дійсність, хто є нероздільна тотожність добра, блага і блаженства. Поєднуючись із нею добром, чистотою намагань, ми отримуємо міць виконання, силу перетворення в дійсність потенціальної цілісності нашого вселюдського єства. От чому нам так соромно чи совісно від кожного дурного вчинку», — констатує Вол. Соловйов [197, с. 130].

Це не випадково: етичні й естетичні максими є, передусім, містичним досвідом, який так чи інакше інтерпретується і визначається. За Вол.Соловйовим, історичний процес є довгий і тривкий перехід від звіролюдства до боголюдства, і хто ж стане серйозно стверджувати, що останній крок уже здійснений, що образ і вподоба звіря внутрішньо усунутий і замінений образом і подобою Божою, що ніякого історичного завдання, що потребує історичних дій суспільних груп, більше немає, і що нам залишається визначити лише той факт, засвідчити цю істину й потім заспокоїтися? Отже, не дивлячись на незграбність такого погляду просто і прямо вираженого, до нього головню зводиться достатньо розповсюджена на сьогодні проповідь суспільного розкладення індивідуального квієтизму, котрий видає себе за сповідання безумовно морального витоку» [197, с. 257].

Ми зараз знаходимось у стані виборювання святинь, знаходження святості в окремому індивідуальному поруганому світі, у тому раї, який не здійснився в посткомуністичних реаліях, але ж його потрібно знайти. Усі наші намагання будуть пов'язані з тим, щоби регенерувати культуру-

історичний потенціал сакрального в посттоталітарних суспільствах, які теж мають свою заповітну зону святості.

1.3. Соціопрагматика культурних практик сакрального

Сакральна практика - це завжди подія або комплекс подій, які мають ритуальний характер та орієнтовані на зустріч людини з абсолютом. Ця зустріч може регламентуватися за допомогою тих чи інших ритуальних, канонічних визначених форм, або вона здійснюється індивідуально людиною. Практика сакрального — це розмаїття можливостей входження у світ священного зі світу профанного, і, навпаки. Це своєрідна циркуляція цінностей, яка відбувається на межі сакрального і профанного. Якщо йдеться про прагматику, тобто орієнтацію на функціональність, або про соціопрагматику, орієнтацію на певний соціум, на коло тих, хто має бути задіяні в цій практиці, то це вже певна технологія, так чи інакше орієнтована на інтенсифікацію функціональності сакрального в тому чи іншому соціальному топосі.

Здається, що прагматика є не природною для сакрального: будь-який прагматизм, соціологічна домінанта в рамках сакрального призводить до критичного ставлення, до святинь, а водночас до їх неналежного використання. Проте, цей аспект варто визначити поза межами утилітаризму, більше того, реконструктивного прагматизму різних релігійних спільнот, а саме в контексті, який походить від етико-естетичного сенсу діалектики сакрального та профанного.

Соціопрагматика — це є концентрована етико-естетична реальність діалектики сакрального та профанного з центром у тому чи іншому локусі соціуму. Цей локус є не обов'язково релігійним, він може бути орієнтований на молодь, паломництво, туризм, на заняття сучасними медитативними практиками, на вправи в так званому, «сакрального письма», сакрального танку вокалу тощо. Інколи це призводить до треш-культури, до молодіжних

«клубних» угруповувань, які формуються навколо тих чи інших модних практик ретрансляції квазідуховного досвіду.

Існує розгорнута індустрія «сакралізації» та «десакралізації» соціуму, у якому так звана «сакралізація» здійснюється як «десакралізація» автентичної йоги, автентичного досвіду, пов'язаного з буддизмом. Якщо сакральне як практика транслюється в неприродне середовище, як це часто буває, коли в соціокультурний простір слов'янських культур приходять місії нетрадиційних релігій, ми потрапляємо в ситуацію штучної регламентації й управління практиками ретрансляції сакрального. Тобто, йдеться про менеджмент та маркетинг культурного зразка.

Це культурні практики, що мають свій маркетинг і менеджмент, як і сучасне паломництво, туризм та інші клубні форми роботи. Ці реалії стають частиною соціуму, глобалізації культури. Дану проблему потрібно розгорнути під кутом зору ретрансляції досвіду актуалізації сакральних цінностей у культурі саме в контексті глобальних інтенцій, конструкцій, культурних артефактів. Сакральні інтенції здійснюють той альтерглобалістський топос, який заперечує уніфікацію, а інколи, навпаки, — саме сакральні практики в їх квазірелігійній формі так званих новітніх релігій дають можливість легко адаптувати топос соціокультурного простору.

Головне коректно визначити ситуацію в рамках інтенсифікації функціонування сакрального в індустріалізованому й технологізованому топосі сучасної культури.

Поняття «практика» походить від гр. *praxis* — діяльність, це власне діяльність людини, яка орієнтована на свідому мету, що здійснює перетворення дійсності, також і самого суб'єкта діяльності. Отже, практика є двояко направленою, перетворює реальність і людину. Виникає питання: «В чому полягає сенс сакральної практики?». Адже, переутворювати абсолют не можна, шлях до абсолюту канонічно визначений.

У чому полягає сутність сакральної практики? А в тому, що вона канонічно завдана, є оформленим коридором проведення дій або форматом,

який не підлягає змінам. Так, ритуал завжди — і в давніх культурах, і в сьогоденні є клішованим і архетипово зазначеним. У сакральних практиках основний вектор їх самовираження орієнтований на переутворення людиною себе. «Практики себе» — це той шлях, який свідчить про те, як людина може створювати своє «Я» в контексті завданих норм та ідеалів, як вона розшукує гармонію свого «Я», яке змінюється в цьому контексті, як бачить абсолют.

Сакральні практики розгортаються як своєрідна соціальна структура, де конкретний історичний суб'єкт взаємодіє із завданим колом засобів здійснення практики і, адаптуючи їх, стає активним провідником їх самоздійснення, потрапляє в ситуацію, яку можна назвати «синергійною», «богоодкровенням», «богоспілкуванням» тощо. Це та соціальна практика, яка має підрозділи: учбовий тренінг — переддія, коли людина лише навчається входити в простір, який пов'язаний, наприклад, з кодексом молитви, причащення, сповіді; це, власне, практика естетична, етична, коли людина не просто діє в рамках ритуалу, а й отримує насолоду, відчуває сходження, злет до абсолюту...

Така практика є надзвичайно важливою й цікавою. Втім прагматичність її полягає в тому, що людина сама навчається, навчає інших, отримує досвід духовного сходження. Так, прагматичний фактор сакрального релігійного топосу визначається тим, наскільки ефективно та інтенсивно діє сам феномен святості в тому соціумі, де він має себе репрезентувати. Тут є багато обставин: національних, етнічних, екологічних. Усе залежить від місцевості, громади та від досвіду виховання: чи має людина ранній релігійний досвід, і не лише релігійний, а й культурний. Усі ці нюанси має враховувати доктрина, орієнтована на соціопрагматику.

Американські дослідники визначають комунікативну сферу як проксеміку, тобто просторові зони, які так чи інакше структуруються для повноцінного контакту — комунікативного єднання з тим чи іншим продуцентом, реципієнтом практики або абсолютотом. Сама актуалізація терміну «прагматика» щодо категорії «сакральне» є виправданою тому, що

сакральне тут презентується на рівні предметних, зображувальних, вербальних артефактів, тобто текстів, іконографії, іконології, презентації священного образу в іконі, фресці, картинах, а також усіх тих предметних реаліях, які пов'язані з увіковіченням і закріпленням пам'яті сакрального. Вони мають знакову функцію, свою мову трансляції ціннісних станів людини, бо людина, діючи певним чином, отримує певний стан свідомості. Цей стан є надцінним, і тому можна говорити, що його потрібно певною мірою формалізувати як канон, іконографію, у вигляді письмових, зображувальних текстів, дискусів.

Прагматика сакрального як орієнтація на людину — це не просто споживання культури, не просто звернення до реципієнта, це «пробудження» активного учасника тієї події, яка визначена як святість, сакральне. Соціопрагматика має бути формалізованою у вигляді семіотичної інформації [172]. Ця потреба актуалізує проблеми верифікації, проблеми втрати денотату. Так, дуже часто паломництво перетворюється на «культурний туризм» і люди стають «паломниками», не маючи ніякого інтересу до предмету, до якого рухаються [84]. Втрата верифікації й денотату, не говорячи про абсолют, визначається на рівні комунікативних ознак, на рівні семіотичних субструктур комунікації, що потребує особливої сфери аналізу, яку так чи інакше пов'язують із прагматикою.

Звернемося до статті «Прагматика» в «Словнику театру» П. Паві, де відносно театру визначаються проблеми вивчення прагматики [172]. Спробуємо спроектувати театральні концепти в контекст дисертаційної проблематики та інсталювати цей простір як уже семіотично зазначений у рамках семіотичного дискусу. Дані з лінгвістики допомагають визначити не просто текст, мову, письмо священного простору (будь-то святе письмо, чи текст у вигляді предметних артефактів), а дозволяють зрозуміти його сугестію, яка спонукає до віри.

Це і є надзавданням введення цього терміну як спроби експлікувати його в просторі культури, просторі *religare*, який ми попередньо описали, щоби підійти до проблематики сучасної комунікації. Сакральна комунікація

має величезне значення не як один із дискурсів, із кодів, паралельних іншим типам передання комунікації, знань, вірувань тощо, а як глибинний фундаментальний підтекст, без якого не може здійснитися будь-який дискурс, промова, артикуляція сенсів, образів і повідомлень.

Прагматичні виміри мови — це урахування інтенцій усіх учасників дискурсу. Як зазначив П. Паві, що прагматика в сфері лінгвістики не так давно отримала великий розвиток і стала однією з домінуючих областей семіотики. За часів Пірса або Морріса вона розділялася на семантику, синтакс і прагматику. На думку вченого «цей неконтрольований розвиток відбувся в різних напрямках і згідно різнорідним методологіям, бо прагматика стає зажорстким, але неоднозначним визначенням італійського дослідника Кербрата-Ореккіоні «лінгвістичним смітником» [172]. Класифікація прагматики складна й широка, але варто акцентувати увагу на декількох розділах, кордони яких є досить розмитими:

- «філософія дії й американський прагматизм (Пірс, Морріс). За Моррісом, прагматика — це частина семіотики, котра займається співвідношенням знаків і споживачів знаків;

- теорія мовних актів (Стросон, Остен, Сьорль);

- теорія способів «діалогу» з ЕВМ (Гофман, Вацлавік, Грайс);

- теорія ефектів дискурсу (Діллер, Реканаті): «Прагматика вивчає використання мови в дискурсі та специфічні ознаки, котрі в мові свідчать про її дискурсивне направлення (Діллер, Реканаті);

- прагматика розмови у Ф.Жака, котра «підходить до мови як до феномена одночасно дискурсивного, комунікативного й соціального»;

- проблематика процесу виказування (Бенвеніст, Кербрат-Ореккіоні, Менгено). Вона розрізняє результат повідомлення й акт повідомлення, спосіб говоріння;

- «семантична прагматика» або «лінгвістична прагматика» (Дюкро), предмет якої — людська дія, що здійснюється за допомогою ознаки зі вказанням його умов, позначень» [172, с. 242].

Можна навести ще декілька розгорток цього складного й цікавого семіотичного механізму презентації дискурсу або його інтерпретації, але в завдання дисертаційного дослідження це не входить. Зазначено, що прагматика — це підхід, коли всі артефакти, у тому числі й сакральні, визначаються не лише в рамках їх матеріальності і предметості, тих слідів духовного, що залишаються в профанному топосі, а й інтерпретуються як певний дискурс. У комунікативному полі вся інформація, у тому числі й сакральна, має свої дискурсивні практики, стає повідомленням, формою артикуляції сенсів, потреб, мотивів поведінки, станів тощо.

Можна стверджувати, що різниця прагматичних підходів, має епістеміологічну, естетичну й етичну домінанти. Втім, несумісність різних підходів до предмету аналізу, у даному випадку — до сакрального, описується в полісистемному полі. Тобто, сакральне в рамках ритуалу, дестинації, тобто означеного поля, у якому воно представляє свою цінність, презентується як тексти, зображення, мистецтво, як естетичний феномен. Усе це має свій топос комунікації, прагматику комунікації, яка так чи інакше призводить до «змагання дискурсів», що відбувається в просторі комунікації.

Відбувається гомогенізація, спрощення й намагання донести сучасною мовою ті святині, як це, зрештою, доносилося й у середньовіччі мовою оповідань, орієнтованих на простий люд, на взірець, на зразок, приклад. Отже, прагматика не є винаходом нашого часу, вона є засобом адаптації святинь до того топосу соціуму, у якому вони розкривають свою святість. Мірою цього розкриття може бути суто провокативно-інформативна реальність тексту, що може бути поверховою, або зануреною. Так, відбувається, говорячи християнською мовою, «воцерковління», яке здійснюється через чужорідні дискурси, практики. Ці практики є тією соціальною реальністю, яку пов'язують із соціопрагматикою.

Орієнтація донесення священних, сакральних сенсів, образів і текстів у просторі суто профанному, просторі культури, просторі, адаптованому до того чи іншого реципієнта, у прагматиці сакрального чітко прослідковується механізмом цитування. Так, усім відомі стромати Давньої Греції, еллінізму та

середньовіччя, набір цитат-кліше, які створюють перенапружений топос дискурсивного впливу на реципієнта. Прагматика повідомлення орієнтована на текстуальну ефективність донесення повідомлення.

Визначають такі механізми функціонування сакрального:

- «зціплення» (як своєрідні сценічні позиції, визначенні грою, особистісних саіменників, просторово-часових відсилань або слів);
- модальності (яке положення прочитується в тексті у світлі одиниць повідомлення; згідно якому зразку здійснюється розгляд дій);
- організація промов (яким чином актор показує, що він цитує той чи інший текст або здійснює повідомлення);
- дискурсивні стратегії (референтні віднесення до процесу виказування і їх вплив на сенс результатів повідомлення); прийняття або відмовлення пресумцій супротивника, факт, що в діалозі можна визначити, що «атакувати презумцію ворога — позначає набагато більше, ніж заперечення того, що він стверджує, — це атакувати самого ворога» (Дюкро);
- визначення орієнтації дискурсу в системі аргументації персонажа;
- те, що мається на увазі як гра суб'єктів виказування в іронії», — констатує П. Паві [172, с. 244].

Дискурс сакрального, потрапляючи в комунікативне поле різних модальностей повідомлення: образних, вербальних, інтонаційних тощо, потрапляє й у контекст конфліктних онтологій, сфер буття, де будь-яка інформація так чи інакше мусить бути адекватно сприйнятою, визначеною в тому чи іншому контексті як сакральна, а не як елемент звичайного повідомлення. Це є найскладніше питання і, особливо, у сучасному перенапруженому комунікативному просторі, де всі ті, хто доносять своє повідомлення, мусять враховувати його прагматику.

Так у рекламі, за Котлером, з'ясувалося, що із усіх повідомлень доходить лише 50 %. Але, які це 50 % — рекламіст, тобто автор рекламного повідомлення, визначити не може, тому рекрама працює в надлишковому режимі, де замість 100 % рекламної інформації, дається 200 %. Втім, якщо рекламодавець-інформатор дає ще свої 200 %, тоді ми потрапляємо в

перенапружений топос рекламних повідомлень, у якому майже не залишається місця для інших повідомлень, для нормального комунікативного спілкування в режимі, позбавленому надмірності інформації.

Сакральна інформація завжди працювала у сфері інтенсифікації, а не екстенсивного самовизначення, хоча будь-яка релігія в процесі свого становлення радикально завойовувала географічний простір. Цей період вже давно пройдено світовими релігіями, виникає зовсім інша ситуація, яка пов'язується із секуляризацією, коли релігія перетворюється на своєрідні світські клуби (католицька інкультурація). Так, західні релігії визначають східне християнство ортодоксальним і, у певній мірі, вони праві.

Виникає маса світських релігій, які, на відміну від класичної релігії, здійснюють свої стратегії. Соціоцентричні релігії працюють у режимі надлишку інформації. Вони продукують уже не вдвічі більше, а в п'ять разів більше образної інформації.

Чи може бути конкурентоздатною класична релігія в рамках такого розмаїття дискурсів? На це мусить відповісти так звана соціопрагматика сакрального, що орієнтована на культурні практики, на перероблення себе, «технології себе», за М. Фуко, що є надзвичайно важливими для того, щоб у різних контекстах (семіотичному, семіологічному, етичному, естетичному), у рамках порівняльного релігієзнавства визначити значущість символічного знаку, етичного, естетичного образу святості, образу абсолюту, образу священного.

М. Фуко в останні роки свого життя звернувся до важливої для нього, знакової проблеми, яку він зазначив як «практики себе» або «технології себе» (немає адекватного перекладу, але сутність полягає в тому, що технології себе або практики себе — це і є, фактично, та прагматика дискурсу в комунікації, яка орієнтована на те, щоби внутрішньо змінити реципієнта [228]. Коли людина, сприймаючи будь-яку інформацію, намагається змінити соціум, вона так чи інакше, завдяки адаптації (адаптація розуміється в широкому сенсі) змінює себе. Цей аспект помітив С. Хоружий і прокоментував книгу М. Фуко «Герменевтика суб'єкта» і ціле поле

публікацій, які вийшли вже після смерті Фуко [229]. У контексті практик себе на підставі реконструкції цього дискурсу, який здійснює М. Фуко, можна визначити евристичний сенс соціопрагматики як практики себе в рамках тих механізмів і дискурсивних систем комунікації, які існують у сучасній семіології, у етичному та естетичному дискурсі.

М. Фуко запитує: «М. Вебер поставив питання: якщо хтось хоче діяти раціонально й побудувати свої дії у відповідності з істинними принципами, від якої частини себе він повинен відмовитися? Яка аскетична ціна розуму? Якого роду аскезу необхідно практикувати? Я б поставив протилежне питання: як трапилося, що певні види заборон почали вимагати специфічного знання про себе? Що необхідно знати про себе, щоби виникло бажання звільнитися від себе? Так я прийшов до герменевтики технологій себе в язичницьких і ранньохристиянських практиках. У процесі досліджування ми зіткнулися із певними труднощами, оскільки про ці практики мало відомо. По-перше, християнство завжди більше цікавила історія його вірувань, а ніж історія реальних практик. По-друге, подібна герменевтика ніколи не мала форми доктрини, на відміну від герменевтики тексту. По-третє, герменевтика себе була помилково прирівняна до теології душі — вождіління, гріху та падіння. По-четверте, герменевтика себе розповсюдилась у західній культурі в множині каналів і була інтегрована в різні настанови, у досвіди, так що її дуже складно виявити і виокремити від інших власних спонтанних переживань» [228, с. 99].

Власне, автор накреслив програму своїх аналітичних студій. Варто зазначити, що це, фактично, був заповіт М.Фуко. Він намагався переробити себе хворого, зрозумів, що порятунку не буде і, звертаючись до Платона, до його діалогу «Алківіад», причастився до невідомого абсолюту. М. Фуко досить критично ставився до християнства. Він писав, що протягом двадцяти років його метою було написання історії різними способами, засобами небагатьох людей опрацювати знання про себе в нашій культурі: економіці, біології, психіатрії, медицині, теорії покарання. Головне не стати заручником цього знання, а аналізувати так звані, науки в якості досить специфічних

«ігор істини», пов'язаних з особливими техніками, що використовуються людьми для розуміння себе [235].

Вчений стверджує, що «в якості контексту ми повинні розуміти, що існує чотири типи подібних «технологій», кожна з яких презентує матрицю практичного мислення: 1) технологія виробництва, що дозволяє створювати, трансформувати або маніпулювати речами; 2) технологія знакових систем, що дозволяє використовувати знаки, значення, символи або сигніфікації; 3) технологія влади, що визначає поведінку індивідів і підкоряє їх певним цілям або силам, засобам об'єктивації суб'єкта; 4) технології себе, що дозволяють індивідам самим, або за допомогою інших людей, здійснювати певне число операцій на своїх тілах і душах, думках, поведінці і способах існування, переутворюючи себе заради стану щастя, чистоти, мудрості, досконалості або безсмертя» [235, с. 99 — 100].

Це висловлювання достатньо красномовно презентує проект соціопрагматики, який існує як лінгвістична парадигма, що цілком є слухним і вписується в технологію практики себе, яку намагається визначити М. Фуко. Виникає досить цікава проблема, Мішель Фуко все життя, як пише С. Хоружий, змагався з категорією суб'єктності, він заперечував категорію «суб'єкт» і вважав, що продуцент, тобто діяч культури, «помер» у тексті [235]. Про це свідчив і Р.Барт [14]. Це є загальним місцем постмодерністської соціології та семіології, тобто знань, орієнтованих на знакові системи. Об'єктивація перемагає. Це, начебто, і не погано, якщо йдеться про абсолют, де суб'єкт підкоряється його впливу.

Ми потрапляємо в досить цікаву ситуацію: прагматичний аспект перетворення себе усувається есенціалістським аспектом, фактично гносіологізується. «Пізнання» усуває «волю», хоча це в більшості термінологічний хід, який лише свідчить про те, що в грецькому розумінні пізнання розумілося суто праксіологічно, воно не було таким абстрактно гносеологічним, яким стало в Новому часі.

М. Фуко стверджує: «Сократ говорить про три важливі речі з приводу його пропозицій іншим піклуватися про себе: 1) Його призначення

низпослано богами, і він буде виконувати його до останнього подиху. 2) За це йому не потрібно ніякої винагороди, він не шукає вигоди для себе, їм рухає любов до людини. 3) Його призначення корисне для міста, воно навіть більш корисне, ніж військова перемога Афін в Олімпії, оскільки він, навчаючи людей, піклуватися про себе, вчить їх піклуватися про місто» [228, с. 101].

Тут ми потрапляємо в цікавий комплекс пайдея — виховання, де мистецтво завжди було невід’ємним від праксису культурного комплексу перетворення себе. Виховання як античний принцип, як вміння, як змагання не є творчістю, бо це вже посткрещіаністська парадигма, яка виникає в середньовіччі і говорить про те, що виховання (пайдейя) орієнтовано на практику себе.

Цікаво, що Фуко визначає ще й еротичний підтекст, який виникає в контексті вчителя й учня. Сократ — вчитель, Алкавіад — учень, який збирається займатися публічною політичною діяльністю, але відчуває, що його досвіду ще не достатньо, щоби вийти на публіку. Він звертається до свого коханого — вчителя. Таким чином, ми бачимо, що перед нами вимальовується явно грецький тип любові, який не приховується. Гомосексуальний тип кохання не заперечувався, бо це було нормою соціуму. М. Фуко педалює цю еротіку, визначаючи її самобутньою, але пов’язує її з естетичною компонентою виховання. «Алківіад підкоряється своєму коханцю Сакрату, але не у фізичному сенсі, а в духовному, турбота про себе розташовується на пересіченні політичних амбіцій і філософської любові» [228, с.104].

Піклування про себе завжди спрямовує людину до активної політичної й еротичної позиції. «*Epimelesthai*» дещо серйозніше, аніж простий факт уваги. Він позначає турботи про своє майно, здоров’я. Це завжди реальна дійсність, а не просто настанова. Даний термін використовується для опису діяльності того, хто обробляє землю, що ходить за своєю худобою, своїм домом, або служить своєму господареві, що піклується про своє місто й

мешканців, або повага до своїх предків або богів, або як медичний термін, що позначає «лікування» [228, с.104].

Ми знову потрапляємо в синкретизм, у той цікавий простір, де турбота про себе, перетворення себе — це і є перетворення космосу, суцього, онтологічного, яке людина не помічає, бо воно є універсальним, космічним як висхідний принцип існування людини. Проблематичним виступає сам суб'єкт, бо він є проблематичним не лише у Фуко, а й і в античній культурі. Цікаво, що піклування про себе в Алквіада на пряму співвідноситься з кепським вихованням, пов'язане з політичними амбіціями й зі специфічним моментом життя, тобто еротичним.

Як це не дивно, але ці аспекти зараз є актуальними для європейської культури.

Хто, як не європейці, є прихильниками нетрадиційної орієнтації і, взагалі, у рамках своєї віртуальної свободи ввели пошану до сексуальних меншин; хто, як не європейці, — перевели політику на еротизм, який свідчить про кепське виховання політичних лідерів, ідеологів, які проводять лінію індивідуалізму поза сакральним теосом культури.

Ці проблеми визначає Фуко імпліцитно, він не хоче їх педалювати, хоча експліцитно визначає в роботах про владу й сексуальність, про покарання та в'язниці. Втім, у своїй останній роботі, уже на порозі смерті, «сидячи на санях», як говорили в Давній Русі, він приховує цей аспект, розуміючи, що не влада тут є головною, і зовсім не секс, а саме погане виховання, тобто втрати гармонійної пайдеї, яка рухає людьми для того, щоби досягти певної досконалості. Проте цією досконалістю володіють боги.

В цьому дослідженні ми знову потрапляємо на терен сакрального в соціопрагматиці культурної практики себе, — як ми можемо піклуватися в будь-якій діяльності про душу? У чому таке піклування полягає? Чи необхідно знати, що таке душа? Душа здібна пізнати себе лише тоді, коли можна побачити її в подібній субстанції, у дзеркалі. Таким чином вона повинна прагнути божественного. У результаті цього прагнення, душа може вималювати правила, які послугують засадою справедливої поведінки,

політичних дій. Зусилля душі пізнати себе — засада, на котрій може будуватися політична діяльність, й Алкавіад стане хорошим політиком лише тоді, коли почне відчувати себе в божественному.

Діалог не рідко повертається до дельфійського принципу «Пізнай самого себе». Піклуватися про себе, значить — пізнавати себе. Це стає метою пошуку в процесі піклування про себе. Заняття собою й заняття політичною діяльністю взаємопов'язані. Діалог закінчується, коли Алкавіад усвідомлює, що має піклуватися про себе, досліджуючи свою душу [228, с. 105].

Ми бачимо, наскільки античність була далекою від абстрактного гносеологізму пізнання. Це практичне зондування досвіду, а політичні амбіції, намагання є лише маскою, соціоморфною моделлю володарювання собою, своїм тілом, тілом космосу та своєю душею.

На думку М. Фуко, «християнство — це не лише релігія спасіння, а й релігія сповіді, вона покладає досить строгі обов'язки по відношенню до істини, догми й канони є більш строгими, ніж у язичницьких релігіях. <...> Борг приймає ці обов'язки, визнає певні книги в якості джерела істини, погоджується з авторитетними рішеннями в питаннях істини, не лише вірить у певні речі, але й демонструє свою віру, а також признає інституційну владу — усе це є невід'ємний комплекс християнства» [228, с. 115].

Конституція віри, влади, боргу — так вчений визначає християнство. Можна, звичайно, сперечатися, і цим, у певній мірі й займається С. Хоружий. Ми не хочемо входити в цю дискусію, головне зазначити, що тут існує досить цікава культурно-історична розмітка. Мотив каяття, сповіді не одразу сформувався в християн як інституція перед причащенням. Спочатку він пройшов стадію удосконалення абсолютно гріховної людини в кожному християнині, або того, що визначається словом *Echomologesis*. Отже, людина мала повністю зректися своїх гріхів, а *Echomologesis* — це ритуал визнання себе грішником. Каяття має бути вербалізованим: грішний має пройти через інституції сповіді і, таким чином, публічно визначитися під час спілкування зі святим отцем, який приймає сповідь.

За словами М. Фуко — «різниця між стоїчними християнськими традиціями полягає в тому, що стоїчні традиції випробування себе, роздум і дисципліна вказують шлях до самопізнання, поєднуючи істину про себе з пам'яттю, тобто з нагадуванням правил. У практиці *exomologesis*'а той, хто розкаюється, сприймає істину про себе з насильницьким розривом і відмежуванням. Важливо підкреслити, що *exomologesis* — не є вербальним, не виражається в слові, він носить символічний, ритуальний і театральний характер» [228, с. 118].

Якщо звернутися до інших дослідників, які аналізували сповідь, зокрема, А. Уваров у роботі «Архітектоніка сповідального слова», то можна побачити, що сповідальний дискурс є шаблонованим, непоетичним і однотипним протягом свого існування [214].

На нашу думку, це є перебільшенням. Так, наприклад, «Сповідь» Льва Толстого — це цілком поетичний і надзвичайно відвертий документ естетичного характеру. Адже головне зазначити, що відбувається роз'єднання між практикою себе й зовнішньою функцією того, хто приймає сповідь і цілком володіє сповідником. Навіть, якщо той, кому сповідуються, не слухає сповідника, то це виглядає як злочин.

Так, І. Кассіян (святий) повторює старий принцип східної традиції: «Все, що здійснює чернець без дозволу свого наставника, є крадіжка». Важливо підкреслити оцей момент, «крадіжка» — це не простий феномен у християнстві. Іуда був крадієм, він носив за Христом касу — гроші, пожертвування на общину і викрадав їх звідти; зрештою він продав і Христа. Крадіжка як емблема або символ заперечення сповідника й непідкорення йому — це вирок практики себе або християнської соціопрагматики як внутрішньої інтенції, яка не підлягає ніякому сумніву.

М.Фуко стверджує, що чернець не може нічого зробити без дозволу наставника, навіть померти. Усе, що він робить без дозволу, є крадіжкою. «Чернець ні на мить не може бути самостійним. Навіть тоді, коли він сам стає наставником, він повинен слідувати духу послухання, постійно

жертвуючи собою й повністю віддаючи себе в руки наставника, конструювати своє «Я» необхідно через послухання.

Друга частина чернецького життя полягає в тому, щоби найвищим благом вважати споглядання. Чернець зобов'язаний думками звертатися до Бога й думати про те, чи достатньо чисте його серце, щоби споглядати Господа. Його мета — постійне споглядання Бога» [228, с. 119].

Технології себе, які виростають із послухання і споглядання, диференціюються, перетворюються в молитву, пов'язану з мовчанням і сам суворий досвід християнського послуху — це одна із цікавих духовних практик, що існують у монастирі. Але ж монастир — це не єдине місце духовних практик, де здійснюється сакральний вчинок. Сакральне тільки тому живе, що виходить за межі монастиря, хоча монастир є його ідеальною моделлю. Самоздійснення сакрального, тобто спілкування з абсолютним, коли людина відмовляється від усього й повністю присвячує себе Богові, є верхівкою практик себе.

«В християнстві перших століть є дві основні форми критики себе, демонстрація істини про самого себе, перша — *exomologesis*, або драматичне вираження положення того, хто кається, грішника, що маніфестує свій статус грішного. Друга — те, що в духовній літературі називається *exagoreusis*. Це аналітичне й безперервне аналізування думки, що здійснюється в рамках відношень повного підкорення кому-небудь. Ці відношення моделюється на основі відмови від своєї волі і від самого себе» [228, с. 121].

С. Хоружий, коментуючи дослідження останніх років М. Фуко, зазначає їх приналежність до постмодерністського дискурсу. По-перше, у якості базового філософського дискурсу використовується поняття «практика», замість будь-якої системи сутності або абстрактних понять, тобто зберігається та особливість, котру Фуко задав першими своїми роботами, відмовившись від класичної метафізики, здійснюючи вихід у простір некласичного філософствування. Друга риса — це зануреність в історичний матеріал, поєднання філософського дослідження та історичного

дослідження. Втім, Фуко це стверджував, що філософ зобов'язаний не довіряти історикам, не брати в них готові рецепти [235].

Тут суб'єкт дискурсу визначається як об'єктивований у тексті, спонукаючий до принципу експлікації сакрального. Суб'єкт дискурсу стає візаві абсолюту, має всі предикації сакрального. С. Хоружий вказує, що для Фуко головне не «Я», не суб'єкт, а «самість», тобто суб'єктність як така, що він позначає грецьким висловом «само є само» [235].

Отже, соціопрагматика культурних практик сакрального свідчить про те, що загальна криза семіологічного повороту, яка була стимульована втратою референції й переходом до знакових конотативних систем, усуненням денотату, долається саме в сакральних практиках, бо денотат тут є абсолютом. Його предметні предикати, що описується топосом сакрального, який є надцінністю буття, звести до знакових конотацій у принципі неможливо. Але тут виникає досить цікава ситуація, — знакові конотації апелюють до того, що у М. Фуко позначилось як втрата суб'єкта, перетворення реального продуцента цінностей на суб'єкта дискурсу. Отже, важливо відійти від антропоцентристської, фактично античної, іудейсько-християнської традиції й побачити ще один бік радикальної втрати суб'єкта або особистості, яка відбулася на багато раніше, ніж в античності. Буддизм показав, що виникають зовсім інші ситуації, де духовні практики, пов'язані із сакральним, переінсталюють акценти культуротворення. Так, стан є домінантою досягнення істини, нірвани, більше того, очищенням карми. Усунення власних зазіхань, намагань, самості, про що говорить С. Хоружий, є запорукою єднання людини з абсолютом.

Цей приклад демонструє, що практика себе, за Фуко, у європейському ареалі її номінації є практикою іншого, практикою страждання за іншого, практикою співстраждання, спокутування гріхів, яке здійснює кожен християнин. Так, той, хто приходить до сповідника, сповідується, причащається й намагається не грішити. Як би це не перетворювалося в автоматичний код літургії, що спирається на соціопрагматику власного гідного життя, варто сказати, що відношення людини й абсолюту є знаковим,

символічним, осяяним у тисячоліттях вчинками людини, яка надає всім іншим можливість так само страждати, як страждає інша людина. Тому буддійський та християнський досвід, а також досвід стоїків античності, як показав Фуко, є безцінним практик сакрального, що мають власну соціопрагматику.

Висновки до першого розділу

В результаті проведеного дослідження, можна стверджувати, що сакральне як інтегративна інтерпретативна парадигма, як єдність святості, святого, священого поєднує в собі багато сенсів, які походять від релігій, культури, від досвіду, спілкування і, водночас, виходять за межі будь-якої релігії, культури. Сакральне — це достатньо пізній термін, що позначив досвід пошуку святості, абсолюту.

Релігії несуть у собі сакральне і фіксують його у відношеннях «Я» й абсолюту, «Я» й Бога, «Я» й надстану, «Я» й ідеалу. Усі ці диспозиції «Я» і «Іншого», «Великого Іншого» перетворюються на нескінченність світовідносин, де лише сакральне як теофанія, ієрофанія дає можливість коректного аналізу Богоспілкування.

Філософсько-антропологічний сенс сакрального визначається в рамках, диспозиції його онтологічного й антропологічного виміру. Антропологічний вимір часто пов'язують із грецькою культурою, з тілесним (соматичним) досвідом. Етико-естетичний сенс діалектики сакрального полягає в тому, що сакральне занурюється в соціум, здійснюється як етос, ерос, у платонівському розумінні, як естезіс.

Досвід ідеації сакрального свідчить про те, що відбувається безкінечний обмін святостю, буденність вищого й нижчого рівня «обмінюються», а святість високого й низького ототожнюється в точці зустрічі людини і «Великого Іншого».

Все це дає можливість зазначити етос сакрального як місця, де можливе божество, де воно може бути побаченим, здійсненим як абсолют.

Так, етика свідчить про онтичні та естетичні сенси буття, що здійснюються в діалогі з Великим Іншим.

Наступною сходинкою визначення сакрального є соціопрагматика. Соціопрагматика — це лігвістичний термін, який визначає знакові, симіологічні характеристики дискурсів сакрального, що функціонують у дискурсивному полі практик культури. Саме практика як певний дискурс турботи про себе є, за М. Фуко, певним епіцентром здійснення «технології себе» як носія сакрального.

РОЗДІЛ 2 ЕСТЕТИЧНІ ВИМІРИ САКРАЛЬНОГО В КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ КУЛЬТУРИ

2.1. Естетичний досвід сакралізації культури середньовіччя

Завданням цього розділу є — визначити загальний контекст культурної глобалізації під кутом зору сакрального як ітерпретативного фактора, що дає можливість позбавити уніфікації та всіх інших вад процесів глобалізації культури, що визначаються в різних контекстах осмислення.

Поняття «культура» потребує додаткових визначень, які так чи інакше зводяться до двох формул: культура як набір інституцій, як опредмечена діяльність і культура, і як суб'єктний потенціал, поле проектних можливостей самовираження людини, яке характеризується такими чинниками як здібності, уміння й навички.

На межі XIX — XX століть гостро визначатися дихотомія культури й цивілізації. Культура відтепер пов'язується з внутрішнім духовним змістом, а цивілізація — із зовнішньою, матеріальною формою і визначається як обездушена, знекровлена культура, яка втратила свій гармонійний і креативний потенціал. Таку позицію обстоювали О. Шпенглер, М. Бердяєв та інші [24; 248].

М.Вебер також поділяв цю думку, виокреслюючи в історії три процеси: соціальний, цивілізаційний та культурний. Соціальний — формує соціальні інститути та структури; цивілізаційний — адаптується до зовнішніх умов за допомогою техніки, винаходів та природознавства; культурний — за допомогою філософії, релігії та мистецтва визначає мету життя людей [44]. Адже йдеться про феномен глобалізації культури, який поки що недостатньо досліджений.

Є тлумачення і свідчення глобалізації як перманентного процесу в культурі, який відбувався ще з давніх часів, і в цьому нічого особливого немає. Так, культура формувалася, трансформувалася під впливом розвитку світових релігій, під впливом революцій, які відбулися в добу модерну, тобто

в Новому часі, що пов'язано із секуляризацією культури. Сьогодні новітня хвиля глобалізації визначається як певний перерозподіл сфер впливу комунікативних технологій, масової культури, які змінюють культуру інтелектуальну і витончену.

Виділяють декілька тлумачень поняття культури: субстанційне і феноменологічне. Субтанційне — походить від того, що культура є носієм духовності, духу, а продуцентом духовності є Великий Інший, тобто Абсолют. Якщо культура втрачає «Великого іншого», вона стає, за В.Бичковим, «посткультурою», тобто переходить у стадію стагнації духовного потенціалу або цивілізації, що не має духовного потенціалу [39]. Коли культура втрачає субстанцію духовності, вона вже не є культурою, її можна визначати як посткультуру, хоча ця дефініція не є коректною. Ще її можна визначати як цивілізацію. Однак, це також є достатньо проблематичною номінацією. Втім субстанційний підхід свідчить про те, що культура має бути запорукою людяності, духовності, усього того, що ми пов'язуємо із сакральним та з тими цінностями, які тяжіють до надцінностей людського існування у Всесвіті.

Феноменологічний та естетичний підходи до культури характеризують її не як сферу діяльності, а як той світ, у якому людина має великі можливості до самопізнання, саморозуміння й самоусвідомлення себе в просторі культури. Культура є тим праґрунтом, у якому людина знаходить себе як людину. Ця самоданість світу культури формується в просторі традицій, наслідування, неперервності росту цінностей культуротворчості тощо.

Глобалізація, у широкому контексті, свідчить про те, що утворюються складні реалії, які поєднують глобальні, локальні, транснаціональні контексти. Тобто, на перший план виступають політичні, комунікативні, економічні аспекти, які так чи інакше характеризують вплив однієї культури на іншу, визначають їх діалог або полілог, або просто ізоляцію одної культури від іншої.

Глобальний контекст комунікацій, який є наслідком сьогоденних реалій планетарного соціуму, що формується в різних соціально-політичних, релігійних реаліях, конфліктах та пошуку гармонізаційних моделей, є іманентним гармонізуючим фактором, що притаманний усім культурам та релігіям. Потрібно визначити його як феномен гармонізації, а не конфліктології. Проблеми в соціології культури, психології, етнопсихології, естетиці, культурології, релігієзнавстві свідчать про те, що культурні практики, про які вже йшлося, не вичерпують весь контекст планетарної динаміки культурних інтеракцій, а в більшості вона описується під кутом зору засобів комунікації, електронних засобів, носіїв інформації тощо. Туризм, міграція, міжетнічні й міжкультурні контакти — усе це призводить до ствердження транснаціональних ідентичностей, які дуже важко описати як адекватні реалії сьогодення.

Щоб окреслити хоча б приблизну модель глобалізації, потрібно визначити певну стратегію. У своєму дослідженні ми не можемо розглядати контекст сакралізації культури середньовіччя без попереднього визначення феномену глобалізації культури та гармонізуючої ролі сакрального. Вкажемо ті інтенції культуротворення, що походять від середньовіччя і формуються, за М. Бердяєвим, як нове середньовіччя, а також — не менш гострий вектор проблемного поля глобалізаційних вимірів взаємодії культур, який визначається як модерний, що бере свій початок від буржуазних революцій [23].

Формування модерного мислення походить від новітнього часу, від реформації, контрреформації, взагалі, усього комплексу, який сформувався в просторі протестантизму та індивідуалізму й тієї стратегії, яка зараз входить у кодекс глобалізаційних інтенцій провідних діячів культурних експансій, починаючи від атлантизму й закінчуючи європоцентристським вектором. Важливо відмітити, що сакралізація й десакралізація були перманентними процесами культуротворення доби й такими ж залишаються й у нашому часі. Але змінюється вектор їх модальності. Якщо в середньовіччі гомогенізація культури в плані утворення світових релігій формувала однонаправлений

вектор теоцентризму, а все, що протистояло йому, визначалося як антисистема, — доба модерну усунула цю дихотомію. Про це свідчать у своїх працях Ю. Лотман та М. Бахтін [17; 135]. Так, антисистемою були карнавали, юродиві на Русі, апокрифи. Вони лише закріплювали порядок, лад, який формувався в рамках монолітної цілісності системи теоцентризму.

Втім, у контексті революцій Нового часу відбувається інверсія: те, що було антисистемою, стає системою, а теоцентризм, як такий, якщо — не антисистемою, то маргіналізується з такою швидкістю, що лишаються його редуktivні залишки після злету індивідуалізму, який виникає за доби модерну. Можна стверджувати, що постмодерний час поєднує інтенції. Виникає складний симбіоз, який знаходить своє вираження в релігійному екуменізмі. Екуменізм диференціюється, стає політичним, ідеологічним, естетичним, навіть етичним. Це свідчить про те, що ми можемо визначити актуальність ретрансляції сакрального із середньовіччя в Новітній час як певні інтенції, впливи, що дають можливість вказати на ту цінність досвіду культуротворення, яку має та чи інша доба.

У своєму дослідженні ми характеризуємо сам вектор глобалізації культури в контексті провідних настанов досліджень, які визначають глобалізацію культури як своєрідну проблему людства. Глобальні соціальні реальності мають характерні особливості: вони розмивають межі національних культур, а також девальвують етнічні, релігійні традиції, що потрапляють під пресинг масової культури. Гомогенізація прогресує як пошук одного простого ясного порядку для єднання культур, тобто для «глобалізації». Це свідчить про те, що, так звана, глобальна культура моделюється як певна можлива фаза тотальності культури.

З вдалого вислову В. Хлебнікова про Атлантиду, виникає запитання: «Загибель Атлантиди була, чи буде?». Якщо Атлантида як глобальна культура, гомогенна, і як цілісна цивілізація розпалася на частини, то виникає питання, чи можливе повернення ідеалу глобальної культури світового зразка, чи це є глухий кут її розвитку? Це питання достатньо просте, якщо розглядати його з погляду тих інгредієнтів аналізу, які зосереджені на

засобах комунікації, трансформації, образного передання формації. З'являється «світовий уряд», «світова цивілізація», тобто мережеві агломерації, які одночасно виникають і зникають протягом тижня, двох. Це є фантом віртуалізації реальності.

В своїй роботі ми акцентуємо особливу увагу на дослідженні сталого досконалого соціуму, у якому зберігаються традиції, наслідуються зразки, у якому є свій локус сакрального, що стає епіцентром культуротворення, не обов'язково центрованим, він може бути й маргінальним, але впливати на всі реалії культури, які неможливі без сакрального. Виникають співтовариства, гурти, спільноти й ті реальні агломерації, які протистоять ідеологічному пресингу головних діячів глобалізації, що вже чітко зазначені, — це Північна Америка, Європа, Тихоокеанський регіон.

Існує декілька концепцій глобальної культури, культурної глобалізації, яка запропонована в працях Р. Робертсона, Б. Бергера, А. Аппадурія. Вчені презентують два протилежні локуси наукових конфронтації щодо розподілу глобалізаційних інтенцій [191; 22; 6]. Перший напрям — ініційований, за Р.Робертсоном. Феномен глобальної культури визначається як органічний наслідок універсальної історії людства, що фактично з доби модерну визначається як певна глобальність, тотальність, як процес, що свідчить про те, що світ є компактним і що людина загубилась у величезному Всесвіті. Виникає глобальна інституалізація життєвого світу й певна локалізація глобальності або тотальності в рамках тих чи інших традицій та культурних презентацій абсолюту, що свідчать про наявність сакрального в глобалізаційних процесах.

Інший вектор зазначається в рамках ідей Е. Сміта й А. Аппадурія, які тлумачать феномен глобальної культури як позаісторичний, штучно ідеологізований фактор, що активно пропагується і стає засобом колонізації однієї культури іншою. Зрештою, європоцентризм бере своє й намагається, у всякому разі, здійснити реванш проти світового товариства, зокрема, інтенцій Заходу. Так, нав'язування мусульманству тотального тероризму, неадекватних форм поведінки, не лише культурної, але й політичної,

ідеологічної, економічної й будь-якої іншої реальності, має опір із боку східних культур.

Р. Робертсон і його прихильники вважають, що запорукою глобальності культури є свідомість людини, яка універсалізується в комунікативному просторі тотальності, культура стає пустою формою, яку можна заповнювати будь-якими письменниками, текстами, образами, але сутність її полягає в співіснуванні дискурсів. Р. Робертсон вважає, що питання культури не актуальним. Виникає проблема соціокультурних епох глобалізації, де фактично поняття «культура» замінюється цивілізацією, а в більшості це та форма культурності, яка чітко використовує масову культуру. У центрі вивчення Р. Робертсона глобалізація культури. Процеси глобалізації він пов'язує з розвитком європейської цивілізації та виділяє фази розвитку глобальних процесів, а саме:

- зародження;
- початкова;
- фаза злету;
- боротьба за гегемонію;
- фаза невизначеності [191].

Як бачимо, ця схема частково модифікує схему М. Данилевського, який вважав, що культура проходить стадію первинної простоти, квітучої складності, а потім вторинного спрощення [71]. Звичайно, будь-яка схема може бути результативною, і навпаки. Але виникає питання, — що вона додає для осмислення реальних процесів? Так, перша початкова фаза, за Р.Робертсоном, виникла в XV — XVIII століттях і характеризувалася формуванням європейських національних держав. Саме в розквіт модерну культурні домінанти виникли як концентрація індивідуального й гуманістичного злету культури, що визначалися як розповсюдження григоріанського зчислення часу [191].

Друга початкова фаза, пов'язана із серединою XVIII століття до 1870 років. Вона характеризувала зсув культурних акцентів у бік гомогенізації та унітарної державності. У цей час формалізуються міжнародні відносини і

формується стандарт громадянина, індивіда й людства, увага акцентується на правах людини. Ця фаза характерна проблемою адаптації неєвропейської спільноти, достатньо гострою інтеракцією з ними й зазначенням теми національно ідентичності як засади культури в цілому [191].

Третя фаза злету відбувається від 1870-го до середини 1920-х років. Вона позначає диференціацію та концептуалізацію національних спільнот, а також, тематизацію ідеї національної особистості, ідентичності, широку інтерактивну демаркацію з неєвропейськими спільнотами та виникнення всезагального інтернаціонального співтовариства, що починає усвідомлювати ідею людства [191].

Четверта фаза, — це боротьба за гегемонію, яка позначається у 20-х роках ХХ століття й закінчується в середині 60-х років. Сутність її полягає в тому, що виникають антисистемні вибухи, які пов'язані із молодіжними субкультурами та міжнародними конфліктами. Виникає перспектива загрози ядерної війни як нового Апокаліпсису. Ця фаза свідчить про історію глобалізації як певний екологічний вектор створення екологічної свідомості, розвиток гендерних, етнічних, расових інтерпретацій активного визначення людини як такої.

Глобалізація знаходиться в контексті медіа, масмедіа й масової культури, яка фактично приводить геополітичний локус у локус екзистенційний. Визначимо, наскільки ця інтерпретація є стверджуючою. Вона визначає два локуси гомогенізації, тобто розшуку глобальних інституцій життєвого світу; характеризується намаганням знайти всезагальний порядок, який би об'єднував різні культури, утворював нові макро-, мікроструктури; контроль за розвитком різних національних і інших ідентичностей. Інша конфігурація — це гетерогенізація, альтерглобалістські рухи, які засвідчують те, що будь-яка глобальність завжди потребує доповнення, антисистеми.

Зазначимо, що місця для культури середньовіччя не знайшлося в цій схемі. Втім, як не дивно, усе це актуалізує досвід культуротворення середньовіччя. Холізм і антихолізм, система й антисистема стають моделлю,

яка потребує визначення «вершини й підземелля» сучасної культури, за М.Бахтіним [17], як гротескного тіла культури, яке мало змінюється з часів середньовіччя. Важливо зазначити сутність самого поняття «глобалізація культури», яке фіксується у двох напрямках — гетерогенізації й гомогенізації. За цим стоять холізм і антихолізм як предикати, або маркери соціокультурної інтеграції.

Ми бачимо еkleктичну, неструктурну, більше того, утилітаристську у своїх темпоральностях концепцію, коли поділ культурно-історичного процесу, його динаміки відбувається суто поверхово й маловизначена методологічно в плані розуміння культури. Тут не прослідковується ані субстанційне розуміння культури як носія духовності, ані об'єктні предикації, що зазначаються як похідні засади інституалізації культурних цінностей.

Культурні параметри глобалізації більш коректно були визначенні в концепціях П. Бергера і С. Хантінгтона [22; 234]. Ця концепція націлена на виявлення культурних параметрів глобалізації, але вона теж є сумативною, еkleктичною й мало в чому допомагає розібратися. Розробка поняття глобальної культури і відповідно доказ його правомірності підмінюються усталеному в соціо-гуманітарних науках визначенню поняття «культура», яке не має нічого спільного з дискурсом про глобалізацію, із самим феноменом глобалізації.

Глобальна культура визначається як плід еліністичної стадії розвитку англо-американської цивілізації. Такий еkleктизм мало що додає для визначення культури. П. Бергер і С. Хантінгтона визначають у культурі елітарні й егалітарні прошарки, що свідчить про поп-культуру, етнокультуру, професійну культуру, але для глобалізації цього замало. Складність полягає в тому, що ці автори намагаються характеризувати культуру в її електоральному прошарку інтелектуальних хакерів, які здатні спілкуватися в засобах масової інформації й частково підкорюють собі той електорат, який не може легко вступати у відносини зі ЗМІ [234].

Глобалізація деякою мірою виглядає як вестернізація, гібридизація, як синтез західних і регіональних культурних особливостей у сфері бізнесу, економічних практиках, релігійних віруваннях, семіотичних кодів тощо. Це набір еkleктичного підходу до культури, яка розуміється як низка співскладених дискурсів. За нею існує тенденція — побачити гармонію, що тлумачиться як мас-медійний фактор.

Можна стверджувати, що суперглобалізація, яка здійснюється в рамках регіонального стримування є міфом, який політично уквітчується так званими кольоровими революціями, впливом наддержав на інші держави, внутрішнім переструктуруванням політичних режимів, їх змінами тощо. Але все це не має відношення до культури.

Концепція культурних параметрів глобалізації, що запропоновано П.Бергером і С.Хангтінгтон, — це приклад ідеологічного моделювання, де ідеологія підмінює культуру. Е.Сміт і А.Аппадурай визначають феномен глобальної культури в контексті конструкцій, що пов'язані з економікою й політикою [6]. Тобто, концепція глобальної культури розбудовується через змістовні протиставлення наукового визначення поняття «культура» та образу глобальної культури, що ідеологічно сконструйований і пропагується в ЗМІ в якості реальності глобального масштабу.

Ці автори свідчать, що глобальна культура як штучне середовище людського існування є фантомом, а моделі соціокультурної історії, її глобалізації завжди повинні бути геоцентричними, тобто пов'язані з певним локусом, ландшафтом і з певною національною ідентичністю та етнокультурною цілісністю, яка формується історично. Глобальна культура є еkleктичною моделлю універсальної спільноти, яка позбавлена часу. Це є сконструйований продукт, ідеологічний фантом, що так чи інакше здійснює ті чи інші презентації власної культурної аури, культурної ментальності як глобальної або тотальної.

П. Сорокін, який намагався визначити сутність культурогенезу в роботі «Соціокультурна динаміка» пише: «Будь-яка велика культура є не просто конгломерат різноманітних явищ, що співіснують, але ніяк одне з іншим не

пов'язані, а є єдність, або індивідуальність усіх складових частин кожного, що пронизані одним висхідним принципом і виражають одну й головну цінність. Ті риси, що домінують у вишуканих мистецтвах і науці такої єдиної культури, якими є філософія релігії, етики і право, є основними формами соціальної, економічної й політичної організації більшої частини її вподобань і звичаїв, образу життя й мислення (менталітету) — усі вони по-своєму виражають той висхідний принцип і головну цінність. Саме за цих обставин найважливішою складовою частиною такої інтегрованої культури визначається взаємозалежність: у випадку змін в одній із них, інші непомітно піддаються схожій трансформації.

Візьмемо, наприклад, культури Заходу середніх віків. Її головним принципом або головною істиною (цінністю) був Бог. Усі важливі поділи середньовічної культури виражали цей фундаментальний принцип або цінність, він формулювався як християнський *Credo*. У всіх взаємопов'язаних компонентах середньовічна культура виражала: *credo in unum Deum...* Віру во єдиного Бога, Отця-вседержителя, Творця неба й землі, видимим же всіма й невидимим; і во єдиного Господа Ісуса Христа, сина Божого єдинородного....» [200, с.439].

Догмат віри є засадою архітектури, скульптури і взагалі всіх інших мистецтв і культурних практик. За висловом П. Сорокіна — архітектура, та скульптура середніх віків були «Біблією в камені [200] . Література була наскрізь пронизана релігією та християнською вірою. Живопис виражав ті ж біблійні теми в лінії й кольорі. Музика майже виключно носила релігійний характер: *Alleluia, Gloria Kurie eleisos, Credo, Agnus Dei, Mass, Reguiem* тощо. За висловами вченого, — «філософія була практично ідентичною релігії та теології й концентрувалась навколо тієї самої основної цінності або принципу, яким був Бог. Наука була всього лише прислужницею християнської релігії. Етика і право представляли собою лише подальшу розробку абсолютних заповідей християнства. Політична організація в її духовній і світських сферах була безпосередньо теократичною й базувалась на Бозі й релігії. Сім'я як релігійно священний союз виражала все ту ж

фундаментальну цінність, навіть організація економіки контролювалася релігією, що накладало заборони на будь-які форми економічних відносин, котрі могли б здатися доречними й доцільними, заохочуючи водночас інші форми економічної діяльності недоцільні й часто — з утилітарної точки зору» [200, с. 430].

Отже, ми бачимо, що це надзвичайно гомогенний світ, чуттєвий, який розглядався лише як часткове або тимчасове помешкання людини. Християнин був вічним мандрівником, який намагався досягти обителі Бога, шукав свій шлях. «Уніфікована система культури, що заснована на принципі надчуттєвості й надрозумності Бога, — зазначає П. Сорокін, — як єдина реальність і цінність може назватися ідеаціоанальною» [200, с. 430].

Ідеаціональність створювала двоосмисленість (еквівокацію) реальності, часо-простір культури переобтяжений чуттєвою ейдетикою, унаочненням. Світ переповнений образами, засобами візуальної ідентичності або ідентифікації. Але виникають запитання: «Що дає досвід сакрального в середньовіччі нашої реальності, як він регенерується, існує у світі вже Новітнього часу, у чому полягає сенс сакральності, яка належала гомогенному простору середньовічної культури, де єдиною висхідною засадою був Бог, а все інше смислювалося, як продекати Абсолюту».

С. Неретіна в роботі «Тропи й концепти» засвідчує: «Я виокремила основні принципи нового порівняння з античним мисленням, головним із яких вважаю:

- 1) ідею любові, волі, випадку, що сприяють будь-якому творінню;
- 2) ідею кріаціонізму, перехід із небуття в буття, на відміну від ідеї породження, що має засади перехід із буття до буття, або із буття до небуття й пов'язану з нею ідею есхатології, оскільки світ створено як твір, тобто як унікальний особливий світ повинен бути кінцевим;
- 3) ідею еквівоканцію, двоосмислення світу;
- 4) пов'язану з цим ідею концепту, орієнтовна на суб'єктність будь-якої речі і її інтенції;
- 5) модальні знання у зв'язку з цим;

б) пріоритетні знання діалектичного, один зі способів вираження якого є тропи» [160, с. 8].

Вчена характеризує риторичну і тропи в культурі середньовіччя як онтологічний феномен. Тварність світу покладалася на засади принципів, які не підлягали критиці та тих догматичних констант, у яких передумовою були тропи як звороти промови. Фігури риторичні: метафора, метонімія, синекдоха, іронія, оксюморон, гіпербола тощо ставали засадою стилістики й утворення тексту, який формувався якщо не еkleктично, то у творчості нагадував стромати, тобто мозаїчне ціле із широкими цитуваннями, посиленнями, алюзіями тощо.

Як зазначає дослідниця, — «тропізована промова відноситься до непрямой промови — саме це й мав на увазі Августин, говорячи про недостатність мови для вираження і віри, пов'язаною з творінням. Я ж, звертаючи увагу на виключну ідею тропів для середньовічного й сучасного мислення, хочу через цю ідею запропонувати саму ідею концептів, передусім, через тропи іронії, оксюморона (поєднання протилежних значень, що з'єднують те, що не можна з'єднати, у логіці це приводить до ідеї рівносильності висловлювань), метонімії (перейменування, що складається з переносу слів з одних об'єктів, видів знань, предметів на інші, пов'язаних один з одним за суміжністю або включенням у певну ситуацію); видом метонімії є й синекдоха — акцентування частини замість цілого й навпаки; метафори, тобто механізму промови, котра, як будь-який троп, складається з використання слова, що позначає певний клас предметів або явищ для найменування об'єкта, що входить в інший клас із будь-якими відношеннями, аналогічно першому.

Іронія, метонімія й синекдоха — це види метафори. Вони розрізняються між собою видами редукції або інтеграції» [160, с. 9].

Можна стверджувати, що риторика стає одним із найцікавіших механізмів сакралізації. Так, Ю. Кагарлицький, аналізуючи фундаментальну роботу М. Живова, Б. Успенського «Цар і Бог: семіотичні аспекти сакралізації монархів Росії», засвідчує, що риторичні приклади цитування

або посилення на священні тексти стають важливими для монарха в так званій синодальній період, протягом якого цей тип сакралізації вступав у конфлікт із традиційною релігійною свідомістю [95].

Доба бароко, яка формується в Давній Русі аж до XVIII століття, культивує словесні ігри тощо. Це визначається як еквівокація (двоосмисленість), коли річ, слово, або будь-яка реальність може бути осмислена в локусі профанного, або сакрального.

«Концепція сакралізації, — відмічає Ю. Кагарлицький, — вільно або невільно має передумову наскрізної системи уявлень, особого типу культурної цілісності: фігура співставлення монарха із сакральним образом сприймається як одна зі свідків цілісності. Ми ж цю фігуру розглядаємо для того, щоби визначити її в іншому аспекті, не як симптом, а як відповідь, як елемент власної стратегії інтерпретації нової імперської реальності в термінах християнської традиції. Ця фігура сприймається і в традиційному, і в новому секулярному вимірі свідомості як блюзнірство; вона перебільшена, натягнута саме тому, що із самого початку позбавлена будь-яких ознак цілісності. Не лише цілісності світоглядної, але хоча б цілісного відношення до влади. Навпаки, вона якраз відображувала спробу використовувати традицію для засвоєння нових, що не вписуються в традиційні уявлення ситуації. Таке використання традиційної топіки має свої внутрішні межі після чого культурна свідомість вимушено розшукуватиме нові засоби інтерпретації дійсності» [95].

Важливо зазначити, що класично в риторичній теорії використовують той феномен, який зветься кризою комунікації між королем і радником, політичними, релігійними партіями або угрупованнями, особистостями і ворогами, які потребують звернення до авторитету, до носіїв християнської істини, щоби хоча якось примирити опонентів. Так, барочна риторична словесна культура створювала, з одного боку, високу піднесену піїтику (поетику), риторичний штамп, а з іншого — своєрідне улещення будь-якої топіки сакрального до авторитету, сакрально священного топосу.

Таким чином, риторизація й онтологічна канонізація у вербальному дискурсі передувала справжній топологізації царської персони у вигляді сакрального об'єкта. Ю. Кагарлицький відмічає, що реальний монарх може ототожнюватися з персонажем сакрального тексту. Ці співставлення зустрічаються в таких кількостях, що множити приклади не варто. Приведемо лише один приклад, де Петро співставляється з Ноем у проповіді Стефана Яворського: «Тримає нас Ной російський (Петро) у кораблі своєму — у царстві своєму поїть, годує, одягає й ні в чому не відмовляє, хоча інколи й убогість була й потреби, <...>, Бог так хотів і жорстко заповідав, даби були під началом Ноя свого, його єдиного знали як господаря, от Бога даного, йому лише підкорялися та повинувалися» [95].

Тобто, можна стверджувати, що риторичний механізм, який використовували С. Яворський та Ф. Прокопович, був одним зі справжніх ресурсів сакралізації, влади, а ця сакралізація мало суто середньовічний характер як онтологізація тропів. Більше того двоосмислення, еквівоканція, бачення у двох вимірах — сакральному і профанному стає фігурою легітимації влади та взагалі культурної реальності. Тоді, як профанне не помічалось, сакральне онтологізувалось й будь-яким чином визначалось як єдино можливий шлях до істини. Втім онтологізація риторичних засад як трансформація тексту — не просте явище, вона легко переходить у політичний дискурс, і її можна побачити в будь-яких політичних імплікаціях, так звану, «зміну риторики», тобто соціопрагматику риторичної комунікації, коли сакралізація легко відкидається, а замість неї виставляються профанні «чорні діри» політичного олімпу і, навпаки, коли персону політика підміняється риторичним флеш-іміджем. Усе це свідчить про те, що риторична школа середньовічної культури онтологічно вкорінилася як засіб сакралізації влади і продовжує існувати.

Варто зазначити систему й антисистему як взаємодоповнювані механізми адекватності реальності, коли онтологічні горизонти сакрального не можуть бути здійсненими без діалектики сакрального і профанного. М.Бахтін описує цей феномен словом «гротеск».

Гротескний образ — це поєднання вершини й підземелля, динамічний потік, який характеризує час-стрілу середньовічного світогляду, що розгортає нові горизонти. Людина закинута в радикальний потік змін і шукає себе на обрядах вічного становлення, вічних катаклізмів. Як зазначає М.Бахтін: «Гротескний образ — характеризує явище становлення та змін, метаморфоз у стадіях смерті й народження, зростання і становлення. У відношенні до часу, до становлення необхідна конститутивна визначна риса гротескного образу» [17, с. 31].

Потік (час) береться в рамку, визначається як фіналізм, що має початок і кінець. Усі витoki та завершення отожднюються в одному керованому згорі абсолюті риторика, який проектує риторичні максимуми на звичайні тексти. Так, профані тексти сакралізуються завдяки тому, що вони зсилаються на глибинний сенс, який продукує риторика та метаболі — риторичні фігури риторика.

Ці реалії середньовічної культури так чи інакше характеризують амбівалентність, стихійність, драматизм культури модерну й постмодерну. М. Бахтін констатує, що система руху гротескного тіла орієнтована на співвідношення високого й низького. Це злет і падіння, рух колеса життя, безперервне переміщення тілесного знизу вгору і навпаки.

Надзвичайно важливо визначити, що антропологія як визначення зв'язку людини й Бога стає метаантропологією в її синергічному вимірі, що фіксується обміном енергіями. Енергії виходить за межі релігійних ознак, за рамки будь-якого сценізму (театрального, карнавального, майданного). Сцена стає комунікативним феноменом, а метаантропологія, за С. Хоружим, перетворюється на універсальну парадигму обміну не лише натурами, промовами, дискурсами, мовами, і культурними кодами високого й низького.

Так, єднання в гібридному сакральному тілі стає гротескним, що несе в собі святість єднання високого й низького, інколи — осміювання святинь, провокацію, їх возвеличування, руйнування й заперечення антисистемою, що використовується у вигляді сміху — тієї сміхової карнавальної культури, яка дозволяється лише раз на рік для закріплення усталеного порядку соціуму.

Час середньовіччя — це час-стріла відмінна від часу античності як замкнено одвічного колювання. Д. Ліхачов у дослідженні «Поетика Давньоруської літератури» свідчить: «Час у художній літературі сприймається завдяки зв'язку подій — причинно-наслідкових або психологічних, асоціативних. Час у художньому творі — це не лише й тільки календарні відрахунки, скільки співвідношення подій. У літературі є свій принцип відносності. Події в сюжеті передують одна одній і слідуєть одна за одною, розбудовуючи складний ряд, і завдяки цьому читач має хист помічати час у художньому творі, навіть якщо про нього — час, нічого спеціального не говориться. Де немає подій, там немає й часу» [124, с. 213].

Д. Ліхачов, А. Панченко, В. Понирко так відзначають антисистему, що заперечує сакральний (літературний) час: «Нагота — це, передусім, неодрягненість, голод, що протистоїть ситості; садинокість — це покинутість друзями; безродність — відсутність батьків; бродяжність — відсутність самого дому, рідних. Кабак протистоїть церкві, кабацьке весілля — церковній службі. Втім позаду осміюваного світу весь час майорить і позитивне, відсутністю якого і є той світ, у якому живе добрий молодець, герой твору.

Позаду світу навиворіт завжди знаходиться певний ідеал, нехай навіть саий ганебний у вигляді почуття ситості й задоволення. Антиствіт у Давній Русі протистоїть не звичній, а певній ідеальній реальності, яка є кращим проявом її. Антиствіт протистоїть святості, тому він є богохульним. Він протистоїть багатству — тому є бідним. Протистоїть церемоніальності, етикету — є безстидним, одягненому і пристойному — тому він роздягнений, голий, босий, непристойний. Антигерой цього світу протистоїть родовитому — тому він безродний, протистоїть степенному — тому він стрибає, співає...» [124, с.18].

Цікаві слова, цікавий образ героя й антигероя, які потрібні один одному. Ідеальний герой не може відбутися без антигероя, як і ідеал — без антиідеалу, справжній янгол без падшого янгола, а абсолют без антиабсолюту, антихриста або іншого антиподу духовності як такої.

Антиреальність культивувався, була антисистемою, більше того, була єдиним засобом визначання вільного слова, вільної думки. Вона притягувала до себе не лише тим, що культивувала низьке. Це була єдина можлива стихія антиреальності, де культивація низького стала можливістю бути сама собою.

Юродивий балансує на межі між смішним і серйозним. Це визначає трагічний варіант сміхової культури, а також єдино можливої волі, яка дається як спасіння, але спасіння вже не релігійне, а світське.

Д. Ліхачов, А. Панченко, В. Понирко відмічають, що «однією з найважливіших прикмет юродства є оголення. Так, задумавши стати юродивим, людина оголюється. Таким є перший крок на цьому поприщі Андрія Царгородського, який узяв ніж і порізав свій одяг перед тим, як його зняти і промовляв слова точно так, як вчинив ісихаст Сава Новий, котрий почав юродствувати в Кіпрі. Втікші від спутників, він скинув весь одяг тілесний <...>. Так приходить на острів, виголошує відомі слова Іова: «Наг вишел я из чрева матери моеи, наг я и повернусь туди». І починає обходити міста й села з непокритою головою, босий, абсолютно оголений, для всіх чужий, нікому абсолютно невідомий і незнайомий» [124, с. 92]. Він засуджений і покинутий соціумом, але це не означає, що його залишає Бог. Юродивий — це обранець божий, той, хто наближений до нього. Біблія стає багатством духовної поведінки та духовного подвигу.

Антисистема культивується і стає найголовнішим рушійним засобом синергії, синергійної антропологічної аскези, яка й робить людину людиною за нелюдських обставин, у яких вона може виконувати релігійні справи, здійснювати ритуали, але все далі й далі віддалятися від Абсолюту.

Динаміка профанно-сакрального, як єднання системи та антисистеми холізму й антихолізму має синергійні ознаки, де синергія як енергетичний, екстравагантний, видовищний, гротескний і водночас, динамічний, надзвичайно експресивний обмін натурами, інформацією визначається як соціопраматика, яка здійснює символічний обмін натур і уособлює

можливість метаатропологічного здійснення абсолюту в контексті неможливого.

В своїх дослідженнях С.Хоружий стверджує те, що можлива інша антропологія, у якій будуть провідними два принципи. Але це буде лише за умови, якщо повернутися до загальних наслідків, які ми знайли на базі духовних практик. «По-перше, це енергійна антропологія, вона не бере на себе роздуми про сутнісність людини, а звертається лише до можливих проявів енергії. Енергія розуміється досить широко — як інтелектуальна, психічна, соматична енергія. Саме з енергійною людиною ця антропологія і працює.

По-друге, це межова нова антропологія: вона стверджує, що серед усіх енергій та проявів людини, саме людина грає певну роль і формує ідентичність — межові прояви, ті, у котрих вона відкрита для впливу «іншого» (тобто того, що існує поза горизонтами існування) і згодна зіткнутися з «іншим». Ми помічаємо і враховуємо, що «інше» в людині це те, що існує поза горизонтом існування, й існує не як єдиний вид, воно набагато різноманітніше. Це не тільки Бог. Людина має здібності по-різному дивитися на себе, на своє «інше». Коли вона дивиться на себе як на певний рід буття, то осмислює й реалізує себе в духовній практиці, розбудовує, драматизує...» зазначає науковець [236, с. 159 — 160].

Ця констатація підкреслює те, що такий підхід неможливий без досвіду гротескного тіла, еквівокації, двоосмислення «Я» і «Іншого», тобто без досвіду тропізації, риторізації сакрального, що приходить у наш світ, так чи інакше відповідає ідеалам або ідолам глобалізації культури, де одна гомогенна, тотальна, «ідеальна» культура залишається антисистемою у світі цілісного, завершеного духу людини як продуцента всіх можливих систем і антисистем.

2.2. Досвід секуляризації культури та мистецтва модерну як феномен естетичного та художнього універсалізму митця

Секуляризація, як відомо, обожнювалася в часи панування атеїзму. Вважалося, що Новий час радикально «звільнив» культуру та мистецтво від запеклої опіки релігії, і це «звільнення» дало великий «розквіт» культури й мистецтва, що певною мірою сприяло розвитку універсальної творчості, яка характеризує добу модерну. У цей аспект входить і Відродження як той мистецький титанізм, де людина автоматично займала місце Бога. Антропоцентризм у сучасності проходить активну фазу розвитку, але вже в зовсім інших конфігураціях. Це зовсім не неоплатонічна модель Відродження, яку описує О. Лосєв [128].

Секуляризація — це процес звільнення суспільної й особистісної сфер від контролю релігії; це характеристика культуротворчості, що протиставляє буття сакральному, божественному і вічному. Почитаючи з Августина, секулярне визначається як світське. Отже, секулярність визначається як певна межа між сакральним і профанним за домінантою профанного. Коли святе протиставляється не святому, більше того, потрапляє в простір профанізації й заперечення святинь, то філософська раціоналістична критика сакральних інститутів міфології набуває пріоритетного значення. Сакральне інвертується. Відбувається перекомбінування релігійного потенціалу як систем зв'язування людини й людини, людини й Абсолюту. Космоцентричні релігії переходять у розряд якщо не маргіналій, то в розряд спільної діяльності. Це надзвичайно чітко прослідковується в католицтві і в протестантизмі, а соціоцентричні релігії переважно стають світськими ідеологіями.

Лібералізм ще за часів М. Бердяєва критикувався за втрату онтологічної єдності людини й Абсолюту. Адже соціоцентрична релігія, яка заміняє релігію космоцентричну, не може виконати ту роль, яку вона виконувала раніше: людина не має впевненості, що вона є чимось більшим, аніж соціум. Від релігійної опіки звільняються філософія, судовиробництво,

освіта, медицина, що в певній мірі сприяло їх розвитку. Стає стимулом диференціація цих сфер культури і водночас їх наступної універсалізації, коли кожна практика культури стає окремим універсумом і починає у своєму локальному світі відтворювати ту саму реальність, що існувала до секуляризації. Це найперше, що потрібно помітити і визначити в процесі секуляризації як складному й одночасно логічному напрямку розвитку культури загалом.

В сучасному розумінні секуляризація — це процес, якщо не послаблення взаємодії релігії, церкви та суспільства, то переакцентація впливу релігії й церкви на всі сфери життя, передусім, поведінку, побут, стиль життя людей. Відбувається активізація в контексті *religare* сфер, форм діяльності, які раніше не були релігійними. Це підтверджує і трансформація, що відбулася в сучасних культурах. Так, паломництво індустріалізується, перетворюється на культурний туризм, втрачає персональний досвід тієї людини, яка несе пальмову гілку і здійснює вчинок Богослужіння.

Проща стає комфортним типом приєднання до сакральних дестинацій і не більше того. Втім релігійні образи вже інакше входять у побут, потрапляють в інші культурні дискурси, починають модифікуватися та модернізуватися. Широкий потік друкованої продукції, де замість ікон, написаних на левкасі, презентується наклеєний папір, взятий у рамочку, спонукає до того, що розхитуються засади релігії.

Отець Павло Флоренський [220] наголошував на тому, що в іконі найголовніше — образ метафізичного світла, що не дає тіней, а набіл гіпсу (паволока) має походження від давніх мумій у Єгипті, коли померлий перетворювався на бога Озіріса. Так, коли робили мумію, на неї, на полотно, наносили слой гіпсу.

Погребальні практики Єгипту через фаюмські портрети, за П. Флоренським, інсталювалися в ікону. Якщо ікона втрачає магічний присмак єднання з Абсолютом на дотик, вона втрачає сакральне. Святість ікони заперечується підробками техногенної цивілізації. Тобто, секулярність як вивільнення від релігійної детермінації найважливіших сфер життя в

суспільстві — це не лише законодавча ініціатива, що призводить до ринкової економіки, розквіту природничих, соціальних, гуманітарних наук, мистецтва, а й деградаційна стратегія культуротворчості. Редукція й деградація культури, компенсується універсалізмом культурних практик, кожна з них стає окремим культурним універсумом, який своїм духовним потенціалом так чи інакше корелює з релігією, хоча й піддає її сумніву [220].

Це провокування святинь чітко визначилося в релігієзнавчій літературі. У дослідження Е. Дюргейма та інших вчених говориться про те, що можна мислити релігією без Абсолюту. Але ж втрачається сам сенс сакрального, сенс святості. Релігія, яка тлумачиться як розв'язування проблем, позбувшись Абсолюту, стає чисто культурною практикою. Звичайно, цей аспект є важливим, потрібним, але зрозуміло, що в рамках тотальної секуляризації, *religare* перетворюється на квазірелігійні практики: політичні, ідеологічні, психотерапевтичні агломерації, які зводять релігію до одної з форм спільної роботи, «терапевтичного» піклування про себе, якщо використовувати термін М. Фуко.

Складність полягає в тому, що секуляризація релігійного потенціалу з одного боку, а, з іншого — універсалізація культурних практик і збільшення ступенів свободи в рамках цих практик створюють нові синтези, симбіози, які закінчуються трансформаціями релігійних інституцій і трансформаціями культурних практик.

Важливо зазначити, що секуляризація — це домінанта людського фактору культури. Змінюється життя як релігійний універсум і людина в усіх реаліях культури визначається антропогенною домінантою, що натуралізується, а діалектика сакрального і профанного проходить під домінантою профанного.

Не можна говорити про те, що ця позиція є радикально хибною: вона радикально змінює космоцентричні релігії, їх космоцентричний імпульс. Так, на кожному етапі розвитку культури процеси секуляризації й сакралізації в тій чи іншій мірі потребують своєї компенсаторної домінанти, яка повертає людину до пошуку Абсолюту.

Парадигмічним для всіх змін, які характеризують добу модерну в контексті пошуку втрати сакрального є роман Джона Мільтона «Втрачений рай». Історія Адама і Єви стає символічним образом, у якому протистоять два стани людства: райське існування в тих ідеальних умовах, які не вимагали від людини активності, не потребували активної діяльності, й інший світ - гріхопадіння, коли людина втрачає все те, що було раніше створене для неї й починає сама відповідати за свої вчинки.

Ця проблема в більшій мірі символічна, адже вона починає перекладати всі відповідні чинники історії культури на плечі людини. Джон Мільтон наприкінці роману, описуючи як Янгол виганяє Адама і Єву з раю, буквально свідчить, що вони стають людьми. Ми занотуємо цей фрагмент у перекладі українською мовою:

«Одно відповів Ангел наостанок:

"— Збагнувши це — знанням оволодів

Ти повністю й не питай надій

На більше, хоча б імена

Всіх зірок дізнався і всіх ефірних сил,

Всі таємниці безодні, усе, що створила

Природа, усе, що в Небі, на Землі,

У морях і повітрі витворено

Всевишнім; і хоча б цей світ

Усі блага й радощі дав тобі

І ти б самовладно правив ним,

Як царством власним. Але ти справи,

В межах знання твого, додай,

До них віру, стриманість, терпіння,

І чесноту додай до своєї доповіді,

І ту любов, що буде надалі зватися

Любов'ю до ближнього; вона — душа

Всього. Тоді не будеш тужити,

Втративши Рай, але знайдеш інший,

Всередині себе, стократ блаженний Рай.

З вершини споглядання нам час

Спуститися. Настала урочиста година

Піти звідси. Варта, подивися,

Залишена мною на пагорбі,

Чекає наказу рушити в похід» [156, с. 364 — 365].

Змальовуються цікаві картини переходу ідеального стану в неідеальний. Стократ блажений рай у душі людини, викликає блаженство відповідальності до себе. Любов до ближнього переосмислюється в протестантиському поетичному універсумі. Це переосмислення святинь знаходить місце вже в іншому егоцентричному топосі *religare*.

В XVI столітті країни Західної Європи шляхом Реформації здійснили переворот, який модернізував християнство і спрямував їх до нових християнських цінностей. Лютер, Цвінглі, Кальвін та інші реформатори вважали, що їх розвідки щодо розбудови новітнього християнського топосу в контексті реформацій — це лише правильне тлумачення змісту християнського писання. Важливо зазначити, що вони звернулися до раннього християнства й намагалися саме в ньому знайти «незамутнений» компонент віри, і саме в Біблії побачили його головну засаду, яку не хотіли затьмарювати ніякими іншими вченнями.

Цей тип рефлексії фактично є радикальним і одночасно потребує певного коментару. Сутність полягає в тому, що не можна обпертися лише на одне джерело і відкинути святоотецький досвід Абсолюту, досвід набуття святості, зустрічі із сакральним. Так, у певний час цей досвід модифікувався, люди намагалися його активізувати в рамках більш простих, ясних, наївних, а інколи просто у відверто прагматичних істинах. Це не раз відбувалося в історії релігії та культури, адже саме Реформація дала можливість розвитку протестантизму, який став універсальним, фактично соціоцентричним досвідом християнства.

Індивід має спиратися сам на себе (за Дж. Мільтоном), розкривати у своїй душі стократ блаженний Рай. Людина змагається за цей рай, за свою

душу всіма силами свого буття. Д. Фурман відмічає: «Євангеліївський міф був осмислений Лютером не як щось абстрактне, що відноситься до людини взагалі, а як те, що відноситься безпосередньо до нього, Лютера. Після мученицьких хвилювань за протиріччя церковної доктрини, осмислення парадоксу євангеліївського міфу принесло йому почуття звільнення: Бог помер за нього, Лютера, він врятований, і тому йому не є страшними ані його особиста гріховність, слабкість, ані недосконалість, диявол. Йому вже не потрібно побоюватися всіх перешкод, пов'язаних із формалізованою католицькою етикою: що він раптом порушив якесь чернецьке правило, забув або не осмислив якийсь гріх, не покався в ньому й не отримав прощення і т. п. Тепер йому ніхто не може вказувати. Авторитет людей, церковного керівництва не має сили над тим, хто знає, що він врятований, що за нього помер Бог!» [230, с.70].

Ми спостерігаємо, що тут є певне перебільшення: уже сама персоналізація спокутування гріхів, буквальна ідентичність гріха людства зі своїм гріховним єством — це повернення в раннє християнство. Так, М.Фуко зазначав, що каяття кожного було перманентною засадою причащення, яка потім стилізувалася в сповіді [228].

Реформатори осмислювали стиль життя в релігійному топосі як зовнішній. Вони хотіли змінити його й досягти наївного глибинного онтологічного абсолюту. Фактично вся протестанська релігія живиться цією таємницею та думкою безпосередкованого Богоодкровення. У цьому є велике надбання секуляризації, яка тяжіє до визначення метафізичних засад релігії. Вона персоналізує спокутування гріхів і спасіння не як спасіння всього людства в абстрактному топосі церкви або в її символічному тілі, що єднає всіх ненароджених і тих, що живуть, померлих, а в окремому власному тілі. Пряме звернення до власної душі, звичайно, стилізується в ідеологічних імплікаціях персоналізму, лібералізму тощо, ідеологій, які виносять простір *religare* у топос світських релігій. Таким чином, розмивається саме сакральне в просторі ідеологічних спекуляцій і боротьби за владу.

Д. Гелд, Е. МакГрю, Д.Голдблатт, Дж. Перратон, досліджуючи культурну глобалізацію, відмічають, що в сучасних дискусіях викрилося три типи обґрунтування характеру і впливу культурної глобалізації: «Різного роду гіпер-глобалісти пояснюють або прогнозують глобалізацію світу під тиском американської поп-культури та всієї системи західного конс'юмеризму. Як і стосовно решти форм глобалізації, гіпер-глобалісти протистоять скептикам, котрі визначають поверховість і штучний характер глобальних типів культур порівняно з національними культурами, а також дедалі більшого значення надають культурним відмінностям і конфліктам поряд із геополітичними прорахунками головних світових цивілізацій. Прихильники трансформаціоналістської позиції тлумачать переплетення культур і народів як появу культурних гібридів та нових культурних глобальних мереж» [53, с.385].

Отже, гіперглобалізм, альтерглобалізм і трансформативна платформа свідчать, що культура не стільки глобалізується, скільки трансформуються, утворює три локуси змін, у яких секуляризація, на наш погляд, відповідає трансформаціоністській парадигмі. Втрачається минулий глобальний імпульс космоцентризму; альтерглобалістські інтенції розхитують космоцентризм, призводять до трансформативних процесів, які в історії визначаються як поляризація тощо Суть полягає в тому, що це і є модернізація, а доба модерну, за цитованими авторами, визначається основною для розуміння глобалізації культури.

Середньовічна парадигма культуротворчості як домінантна холізму та антисистеми цими авторами визначається як «протомодерн» [53]. Наскільки це вдала позиція? Вона відома ще за дослідженнями Ю. Хабермаса, коли він протиставляє добу модерну, тобто Нового часу, і постмодерну [231]. Втім ця дихотомія, на наш погляд, є культурно редуکتивною, тобто радикає всі проміжні стилі, естетичні та онтологічні ознаки антропологічного топосу. Бінарна схема «модерн — посмодерн» не потребує деталізації, стилю, сповіді. Релігія визначається суто прагматично в її рамках або натуральності, про яку так мріяли реформатори, або в контексті абстрактного універсалізму.

Ці крайності прийшли в наш час, їх потрібно помічати, бо вони потребують більш детального й більш прискіпливого аналізу феномену сакрального саме в рамках модерної й постмодерної парадигми.

Д. Гелд, Е. МакГрю, Д.Голдблатт, Дж. Перратон зазначають проблеми глобалізації так: «По-перше, існування міжрегіональних, трансцивілізаційних культурних потоків та інституцій — культурна глобалізація — має глибокі та історичні коріння. Справді можна довести, що історичний пік культурної глобалізації з погляду її здатності формувати суспільство та відчувати ідентичність відбувся значно раніше, у добу модерну у вигляді світових релігій та культур імперських часів По-друге, ми стверджуємо, що, починаючи приблизно з кінця XVIII століття, ці старі форми культурної глобалізації поступилися місцем, з одного боку, новоутворюваним націям-державам, національним культурам та національним культурним інституціям, а з іншого — розвитку й поширенню на Заході нових секулярних ідеологій та методів мислення: переважно лібералізму, соціалізму, та сцієнтизму. По-третє, попри космополітичні та інтернаціоналістські умови в цих ідеологіях і методах мислення та розвиток нових технологічних засобів передавання артефактів культур з II пол. XIX століття (телеграф, повітряне сполучення, кінематограф, тощо) співвідношення щодо ефективності культурного впливу впродовж майже двох століть залишилося на користь націй-держав, національних культур. По-четверте, у наш час певні технічні та інституціональні зміни знову порушили це співвідношення. Нові телекомукаційні технології й утворення міжнародних медіакорпорацій та інші чинники спричинили глобальні культурні потоки, зони дії, інтенсивність, різномайття та швидке поширення яких, перевищують динаміку культурних явищ у попередній епосі. Відповідно змінилась ситуація, коли національним культурам належали центральні місця у визначні національної ідентичності та її інституції. По-п'яте, такі зміни почасти зумовлені продуктами й символами, поп-культур та проникливою й неоднозначною культурною сферою конс'юмеризму та культу речей. Внаслідок цього, постає й комплексне і вельми складне завдання точно

визначити вплив цієї нової форми культурної глобалізації. Це такі явища: політична ідентичність, національна солідарність, культурні цінності тощо» [53, с. 386 — 387].

В цьому твердженні досить докладно описується процес партикулярного перевтілення космоцентричних релігій у соціоцентричні, підміну спокутування гріхів кодексам ліберального самоствердження або самостановлення людини у світі. Ця підміна відбулась у рамках західного простору цивілізації, і починає прищеплюватися східній християнській церкві. Наскільки це вдалий проект? Втім, він відбувається в рамках так званої «модернізації», «транзиту» цінностей західної цивілізації в простір пострадянських країн, які так ретельно заперечували релігію й насаджували атеїзм, не дивлячись, що це був новітній тип соціоцентричної релігії. Адже всі ці складні деформації, трансгресії, трансформації свідчать про те, що космоцентрична релігія розгубила свій потенціал і пасує перед соціоцентричною релігією.

Формуються світські релігії, які мають форму ідеологічних кліше, ідеологічних міфів, але їх потенціал є досить не ефективним. Він інколи виглядають як треш-культура, як гламур-культура, адже в тій чи іншій мірі цей вимір *religare* ідеологічно загострений, орієнтований на політичній екуменізм. Потрібно зазначити, що світські культури є важливою реальністю. Так, є декілька матричних схем утворення світської релігії.

Ю. Латиніна пише: «Ми живемо в час світських релігій. Що таке світська релігія? Звичайна релігія представляє собою суму тверджень, що не можна піддати перевірці досвідом. Наприклад, католики вам скажуть, що хліб і вино фізично перетворюється в плоть і кров Христову, адже якщо ви запропонуєте провести хімічний аналіз, вам пояснять, що це відбувається засобом, що перебільшує людське розуміння. Таким чином звичайно релігія ставить себе поза досвідом. Світська релігія представляє собою суму тверджень, що легко перевіряється досвідом. «Американці самі підірвали Башти-Близнюки», «прокляті вчені травлять нас ГМО», «леді Ді вбили

британські спецслужби», «капіталісти-забруднювачи влаштували нам глобальне потепління», «українські фашисти самі збили «Боїнг» [113].

На відміну від тези про перевтілення вина, ці твердження легко підтвердити, адже ніхто не збирається перевіряти досвід створення новітніх міфів. Отже, світська релігія — це є один із фантомів ідеологічної міфології. В ідеології фактично експлуатується феномен віри, а сакральне як феномен будь-якої віри, як топос, де присутні святе, святість, усувається. Замість нього панує маніхейський принцип, де існують злі та добрі боги.

Тоталізація простору новітнього маніфейства свідчить про те, що лібералізм у чистому вигляді стає новітньою релігією, бо він використовує ідеологічні технології маніфейського типу на підставі абсолютизації і, більше того, демонізації злих богів. Цей підтекст не є простим, коли мусульманству нав'язується радикальна теза про те, що це є терористична релігія. Це виглядає не просто безглуздою маніфейською ідеологією, а є слушною старателією так званої, глобалізації, за атлантичним зразком.

Теорії маніфейського типу домінують, а всі позитивні боги покинули землю. Цей спосіб пов'язаний із зомбуванням свідомості завдяки запереченню будь-якої логіки, верифікації та символічної реальності *religare*. Існують самостійні інформаційні канали, які незалежно один від одного розповсюджують інформацію, а споживачі цієї інформації мусять обирати різні версії цієї інформації. Це і є той феномен, який свідчить про тотальний індивідуалізм, лібералізм, коли інформація подається як універсальна, безособистісна, не пов'язана з тим чи іншим продуцентом або реципієнтом. Ідеологія, яка сприймається на віру, стає демонічною.

Розглянемо наступне питання секуляризації релігії — наскільки релігія може бути екстримальною, і чи існує релігійний екстремізм? Це не просте питання, воно виникає з тим, що лібералізм заявляє на свої права. Так, якщо в демократії права у всіх однакові, то чому б не дозволити гомосексуальні шлюби й не підняти планку демократії вище? Якщо звернутися до культури Давнього Риму, то побачимо, що там ніхто не спокушався на інститут шлюбу. Новітня демократія як світська релігія це зробила. Демократія стає

релігією маніфейського типу. Усе було б гаразд, якби в одностатевих шлюбах народжувалися діти. Але ж демократи-гомосексуалісти цього не можуть зробити, вони беруть дітей із нормальних сімей (відносно нормальних, які все-таки здатні продуктувати людську природу).

Ми потрапляємо в хибну ерархію religare ідеологічного змісту, коли секуляризація застає абсолютною. Тобто, сакральне різних релігій визначається як завідомо «терористичний сакрум», а це свідчить про те, що релігія входить у зв'язок ідеологічних та політичних пріоритетів. Політика, як відомо, — це диктат влади, яка не має нічого спільного з Абсолютом. Секуляризація релігії й культури, культурних практик, науки, мистецтва тощо — це два направлених процеси, де універсалізація ідеалізує ці практики, робить їх самодостатніми. Вона редукує людину як цілісність культури й релігії.

За іронією долі там, де американці побудували башти-близнюки, що були знищені представниками «Аль-Каїди», була ідея побудувати висотку в стилі модерн. Її запропонували спроектувати Антоніо Гауді, відомому іспанському архітектору, який так і не добудував храм свого життя — церкву в центрі Барселони. Вона й зараз будується за новими проектами сучасних архітекторів, що підхопили цей проект. Навіть існує легенда, що, коли цю церкву скінчать будувати, тоді й закінчиться духовний злет модерної (від стилю модерн) архітектури, якою так переймався Гауді.

Здається, що на цей проект у Америці жоден екстреміст не спокусився б, бо це храм великого архітектора Гауді. На жаль, цей проект не був здійсненим. Ми потрапляємо у дивну ситуацію секуляризації, яка активізує храмове будівництво. Надія на те, що храм стане сакральним центром міста живе як протидія буд-якому злочину й тероризму. Ми потрапляємо в ситуацію художнього, у даному випадку — архітектурного універсалізма, коли такий митець, як Антоніо Гауді, міг би врятувати ситуацію.

Д. Гелд, Е. МакГрю, Д.Голдблатт, Дж. Перратон відмічають, що: «... люди, форми культури й ідеї поширюються в просторі через книжки, письмові пам'ятки, різного роду культурні артефакти від земних до

космічних. Нарешті, з появою комунікацій артефактний характер передавання форм культури змінився і став безтілесним — у вигляді електричних імпульсів, що миттєво переміщуються в просторі й часі. Ми можемо позначити глобалізацію культури як географічну екстенсивність цих перміщень та їхню інтенсивність або обсяг у національному та локальному вимірах. Культурну глобалізацію можна також позначити як динаміку або швидкість, з якої образи чи ідеї можуть передаватися з одного місця до іншого» [53, с. 387 — 388].

Ця цитата наведена нами для цього, щоби показати, — якщо б витвір архітектури Антоніо Гауді стояв у центрі Америки, це був би факт культурної глобалізації й художнього універсалізму. Він був би тим, на наш погляд, маркером культурного експансіонізму, який не потребує такого міфогенного пристрою як світська релігія. Америка мала б ту вертикальну вісь, опору, яка належить космоцентричній релігії, але, на жаль, цього не відбулося. Усі сучасні, протестантські, католицькі храми, які будуються в Америці, не виконують функції вертикальної інтенсифікації духу людини.

Екстенсивна метрика, імпульс захоплення нових територій переважають, і тому так складно формуються ідея художнього та естетичною універсалізму в контексті перманентного модерну як незавершеного проекту, за Ю. Габермасом. Важливо, що глобалізація культури, яка так чи інакше спиралась на національні ідентичності, культури, нації-держави, намагалася здійснити контроль над національним простором як регіональним феноменом глобалізаційних зусиль.

Ця глобалізація більш пізня, постмодерна. Вона ставить під сумнів сам національний простір. Потрібно делегувати частину своїх потреб, прав, норм, а також економічних ресурсів іншому, іншим країнам, щоб увійти в агломерацію ЄС, наприклад, для того, щоби досягти гармонійного стану розвитку. Ця кооперативність має різнобічний характер. Проблема полягає в тому, щоби універсалізм практик культури знову набув еквівалентного й делікатного співвідношення сакрального і профанного в контексті секулярних цінностей (цінностей вкрай поляризованих), які не піддаються

ніякій секуляризації того ментального, духовного потенціалу, який належить етнокультурі та національній культурі.

Проте, на жаль, на нього посягають наддержави, які намагаються нав'язати ярлик тероризму тому ж мусульманському світові, інколи безпідставно здійснюючи військові експансії. Людство знаходиться в стадії парманентних війн, миру, перманентному виборюванні своєї ідентичності в рамках несталого порядку, спокою. Космоцентризм *religare* давно знищено, але космоцентричні релігії не завжди виконують свою функцію в глобальному порядку людської цивілізації.

Д. Гелд, Е. МакГрю, Д.Голдблатт, Дж. Перратон чітко розводять немодерні й модерні принципи культурної цивілізації та глобалізації. Вони зазначають, що домодерн у більшості орієнтувався на комунікації, які пов'язані, наприклад, у Давньому Римі, з дорогами, а модерні — визначалися появою телеграфу, радіо, електронних комунікативних засобів. Виникає, так звана, «музична індустрія», поп-культура, з розповсюдженням екранних, візуальних типів інформації й комунікації створюють новітні практики, що індустріалізуються, набувають швидких обертів. Інтенсивно розвивається туризм, який існує як у рамках фізичного пересування, так і в чисто візуальних формах «культурного туризму», коли обмін культурними цінностями здійснюється на підставі елементарного ознайомлення в екранному просторі з іншою культурою [53].

Туристичний підхід, коли суб'єкт культури стає туристом, домінує. Людина сприймає артефакти культури в обмеженому діапазоні часових рамок, зменшених для того, щоб досягнути цілісності новітньої культури. Це призводить до виникнення експрес-інформативного комунікативного простору. Так, формується той простір культури, який дає можливість потрібної й необхідної компенсації цього транспартикулярного динамізму. Усі люди, так чи інакше, стають туристами в цьому світі, за З. Бауманом. Тому потрібна певна метакультурна компенсація, всезагальний екран *religare*, який би актуалізував Абсолют, сакральне і став абсолютним візуальним, якщо не віртуальним.

Порівнюючи історичні форми культурної глобалізації, Д. Гелд, Е. МакГрю, Д.Голдблатт, Дж. Перратон визначають етапи передмодерну (до 1550 року), раннього модерну (приблизно 1550–1580 роки), модерну (приблизно 1580–1945 рік) і сучасності (від 1945 року). Вважається, що постмодерн — це фаза, яка сформувалась у 1949 році, зокрема в архітектурі.

Головні чинники культурної глобалізації передмодерну визначаються культурним поширенням та змаганнями, що відбуваються шляхом міграції та вільної торгівлі. Це відбувається й у ранньому модерні. У ньому домінують європейські глобальні імперії, транснаціональні, секулярні ідеології (соціалізм, лібералізм), транснаціональні секулярні дискурси (наука, медіакультура). У добу сучасності визначаються формування великих державних і приватних корпорацій, медіа-бізнесу, туристичних, транспортних та телекомукаційних засобів [53].

Це призводить до того, що в передмодерну добу домінують мультикультурні імперії, прагнення спасіння та політичної влади як мотивації. У ранньому модерні мультикультурні імперії спасіння та політичної влади залишаються ключовими мотиваціями. У модерні прагнення спасіння політичної та економічної влади як ключові мотивації теж зберігаються. За добу сучасності транснаціональні, секулярні ідеології та дискурси, глобальні експортні мережі домінують як прагнення до прибутків та бізнесу. Бізнес як ключова мотивація стає пріоритетним. Достатньо збагнути, як радикально змінюється локус культуротворчості від сакрального, орієнтованого на міфологему спасіння, досягнення влади заради спасіння, власного і спасіння нації, держави, до профанного — бізнес стає ключовою мотивацією як транснаціональний, маркетовинговий набір мікс.

Це говорить про те, що секулярний вектор досягає своєї мети й соціоцентричні релігії перетворюються на світські релігії, ідеологічно механізовані комплекси, що слугують геополітичним амбіціям, розподілу влади. Це спостерігається й у третьому тисячолітті, коли виникає проблема домінантної цивілізації, на яку претендує США. Америці протистоїть лише Росія, яка заважає цим амбіціям розвиватися. Саме так оцінують цю

диспозицію російські дослідники. В Україні превалує зовсім інший підхід, який намагається ідеалізувати ЄС, коли його образ як світська квазірелігія стає буквально релігією української молоді.

Втім останні події війни, яка відбувається на сході України, складні обставини економічної, ідеологічної та політичної гібридизації й навіть гібридизації війни всіх проти всіх, яка не може закінчитися перемогою, її не можна пояснити агресією Росії чи Америки, формують плуральну масову свідомість, де буйно квітують світські релігії. Усе це формується на ідеологічному фронті, і прикладом того є книга О. Дугіна «Моя Війна» з абсолютно аморальним підтекстом геополітичних політичних міркувань [79].

Проходять абсолютно аморальні конференції новоявленого політолога й геополітичного-анархіста Гірка-Стрілкова, що широко тиражуються в Інтернет-мережі, новітніх «рятівників України», вчорашніх корупціонерів уряду та Верховної Ради України. Усе це створює сучасний простір *religare*. Світські релігії, на жаль, є фантомом тієї секуляризації, коли вона сама призводить до ідеалізованого, міфологізованого комплексу маніпуляції масовою сідомістю, що потребує гармонізації на підставі актуалізації новітнього космоцентризму всього людства.

Можна позначити й тенденції звернення до метафізичних витоків культур цивілізацій, які сягають міжнаціональних спільнот та ідентичності, визначають глибинну ідентичність, власне цілісність слов'янського світу, Давньої Русі, зрештою давньоруська, давньо-українська, церковно-слов'янська мова побутують у просторі *religare*.

Не менш ностальгійними є ноти пошуку американської ідентичності у С. Хангтінгена [234]. Це є запорукою того, що консенсус слід шукати в метакультурному, метацивілізаційному просторі людського духу. Якщо цього не відбудеться, тоді важко сподіватися на гармонію, на успіх будь-якої програми, проекту, нових геополітичних ігор у розподілі світу.

Д. Гелт, Е. МакГрю, Д. Гольбладт, Д. Перантон констатують: «Сучасна культурна глобалізація відрізняється від попередніх форм набагато вищою інтенсивністю практики, більшими масштабами та швидкістю поширювання,

ніж у попередньої епохи. Як у національному, так і на міжнародному рівні економіка й культура стають інформаційними, більш щільними, роль маніпулювання символами й контролювання прикладного та стратегічного знання зрізко зросла, і не тільки на Заході» [53, с. 428].

Найголовнішим є не засоби, не інструментарій набору технологічного виміру тотальності, а метафізичні засади. Тобто, спільна метальність, духовність, релігія, глибинні інтенції, що походять із прадавніх коренів і існують на генетичному кодовому дереві тих чи інших народів, є засадою глобалізації культури. Ці засади в умовах глобальності намагаються, адаптувати під інші ідентичності, нав'язати новий код, втратити пам'ять і поретворити людей на манкуртів, які не знають своєї історії. Це наводить на думку, що глобалізація не є сучасним явищем, її не можна абсолютизувати.

Два вектори — сакральний и профанний — слугують одній меті гармонізації глобалізаційних процесів. Глобалізація є перманентним явищем комунікативного зв'язку, діалогу культур і не піднімається вище цього діалогу. Зрозуміло, комунікація здійснюється не лише шляхом діалогу, що фактично є прерогативою давньогрецької культури, а й розсіюванням, що домінує в культурі християнській. Саме діалог, змагання, культивувалися в Давній Греції, зокрема в діалогах Платона, а Євангелія спонукає до дива, дива вчинку.

Комунікація, що здійснюється шляхом розповсюдження, де центральною фігурою стає Ісус Христос, який захоплює не етосом, не словом, а дивом (Він промовляє притчу й робить дива, виганяє бісів із людини, Він може воскресити Лазаря тощо) потребує новітньої легітимації поза межами світських та соціоцентричних релігій. Але проблема віри в дивом, сам код розсіювання постійно проблематизується.

Найбільш гостро це зрозумів Федір Достоевський, коли в романі «Брати Карамазови» він створив ще один тескт, роман, «легенду про великого реквізитор». Усі діячі срібного віку відгукнулися коментарями на цю легенду. Це не наївна казка, її можна називати чи не називати легендою, тим паче легендою про «великого інквізитор». Мовиться про те, що

провокування святинь, сама спокуса вбити святого, того, хто є носієм святості, ніколи не пропадала в житті. Саме вона є основою секуляризації, основою виокремлення і відразу ж універсалізацією всієї культури практик.

П. Сорокін показує, що шляхом секуляризації мистецтва все більше й більше вимивається сакральне. Сакральні сюжети, мотиви, образи займають лише частку в просторі середньовіччя, вони зменшуються в добу Відродження, хоча традиційно вона залишається в сакральному топосі, а вже в пізні часи сакральності залишається «три відсотки» [200].

П. Сорокін пише: «Почнемо з анатомії кризи в мистецтвах. Вони є найбільш чутливим дзеркалом, що відображають суспільство й культуру, складовою яких вони є. Якими є культура й суспільство, таким буде й мистецтво. Якщо культура переважно є чутливою, чутливими будуть і всі висхідні зображувальні мистецтва. Якщо культура не інтегрована, хаотична, то такими будуть і її види. Так як західна культура є переважно чутливою, а криза полягає в руйнуванні її висхідної надсистеми, то й сучасна криза зображувальних мистецтв демонструє руйнування чутливої форми нашого живопису і скульптури, музики, літератури, драматургії й архітектури» [200, с. 435].

П. Сорокін свідчить про ідеацію в мистецтві. Ідеацією є відмінювання ідеї, ідеалу і трансцендентного абсолюту як певного ритуалу за домінантою надчутливого. «Як за своїм змістом, так і формою ідеаційне мистецтво виражає загальне посилення на ідеаційну культуру. Головна реальність-цінність є Бог. Тому теза ідеаційного мистецтва — надчутливе царство Боже. Його герої — Бог та інші божества, ангели, святі та грішники, душа, а також таїна світозабудови, втілення, спокутування, розп'яття, спасіння та інші трансцендентальні події. Мистецтво вздовж і впоперек релігійне» [200, с. 436].

Цікаво, що саме цей локус ідеаціональності мистецтва й культури в цілому втрачається, замість нього приходять те, що П. Сорокін називає «чутливим мистецтвом». Його типові риси абсолютно протилежні ідеаційному мистецтву.

Та чи інша домінанта (чутливість, надідеація, естетичне як таке) є перманентними, зокрема в сучасності актуальним є повернення до сакрального мистецтва. Якщо раніше малювали доярок, трактористів, згадаймо суворий стиль 60–70-х років, то зараз малюють знову ангелів; християнський кітч набирає обертів. Чи свідчить він про сакральне? Зовсім ні! Відбудовуються храми, які були зруйновані за часів тоталітаризму, атеїзму. Але чи розписуються вони гідно? Напевно, що ні. Ремесло втратило свою актуальність, не існує артілей, що мали запас сакрального, ідеаційний комплекс і кодекс вміння розписати храм.

Якщо архітектура просто калькує й робить макети попередньої архітектури, то ці розписи просто нищать простір у середині цих храмів. Не існує традиції храмового розпису, вона вже втрачена. Отже, художній універсалізм митця не досягається шляхом лише селекції сакрального або секуляризацією. Він потребує оновлення, звернення до традицій та досвіду, новітнього простору святості, якого не вистачає в сучасній культурі. А це можливе не шляхом реконструкції Гірка-Стрілкова, який «реконструює» Новоросію шляхом аморального вбивства невірних і розстрілів (розстріли й польові суди часів Другої Світової війни). Ця реконструкція є аморальним жестом, експансією духовного утилітаризму «російського світу», яка утворюється на українській землі. Важлива не культурно-історична атрибутика (хоча вона теж потрібна), а важливим є набуття того сакрального досвіду, який оновлюється, регенерується. Він мусить мати школу й бути здійсненим у рамках регенерації святості.

Святість як ментальне не втрачається, воно лише трансформується, потребує нових форм, презентації й самовираження. Не можна знаходити прямих аналогів, паралелей, але, якщо позбавити сучасну рекламу, поп-культуру, масову культуру величезної ролі естетизму, за Платоном, який диктується практиками як «турбота про себе», експлуатацією ментального, духовного, то культура стає пустою формою. Те ж саме можна сказати про сучасну поп-культуру, яка надмірно працює в екстенсивному вимірі ескалації низьких почуттів, еротики й того естезису, який досить легко назвати

римським, неонатуралізмом *virtus*. Це засвідчується, так званим, «візуальним поворотом», тотальною ідентичністю людини й зображенням, що Р. Барт називає «вторинною міфологічною системою», яка схожа на «вторинні моделюючі системи» М. Лотмана, а Ж. Бодрійяр назве її симулякром [14].

Не можна стверджувати, що десакралізація є симуляцією абсолюту та псевдокультурою, але не визначити цей феномен також не можна. Тому наступний розділ, який свідчить про пошуки гармонії секулярного та сакрального в релігії та в мистецтві варто зазначити як пошук усунення кризи референцій у культурі.

2.3. Пошук нетрадиційної релігійної тотальності як апофеоз десакралізації культури

Екуменізм — це рух, який визначається сучасним кризовим станом релігійної свідомості. Під час складних трансформацій культури, особливо після розпаду СРСР, у так званих пострадянських країнах, виник вакуум духовності і сформувалися ті екуменістичні версії релігійних синтез, що пов'язувалися з активною діяльністю місіонерів, які приходять із Заходу, з азіатського регіону. Так, сформувалася реальність, яка перепліталася з екуменістичним рухом.

Екуменізм існує як у політичному просторі, міжконфесійній і міжрелігійній сфері, так і у світських релігіях. Він тяжіє до толерантності щодо тих релігій, які вступають, якщо не в діалог, то, у всякому разі, у складні ідеологічні взаємодії.

Екуменістичний рух є носієм, передусім, ідеологій, що сприяють виникненню єдиної релігії або всезагальної релігійної організації. Отже, релігійна реальність, яка тяжіє до об'єднання християнських конфесій у єдину церкву, здійснюється в різних регіональних проектах помістних церков або тяжіє до всезагального синтезу, який виглядає інколи утопією, але так чи

інакше створюється в рамках духовних практик, хоча всі вони носять занадто ідеологізований характер, є більш світськими, аніж релігійними. Тому актуальним залишається визначення соціоцентричного локуса релігійних взаємозв'язків, а також ще одного аспекта, який достатньо чітко себе зазначив — так званий політичний екуменізм, коли релігійні діячі виступають у ролі політиків.

Більше того, політичні відносини ієрархій церков стають еквівалентними тому культурному діалогу, який здійснюється в рамках діалогу Сходу й Заходу, Європи і країн посткомуністичного табору. Не менш актуальним є визначення участі таких транснаціональних агломерацій як Римський клуб у формуванні екуменістичного руху.

Цікавим є вплив екуменістичного руху як своєрідного посередника між ідеологією, політикою й культурою загалом. Екуменізм модернізується, несе в собі модерні тенденції, які пов'язані з тим, що виникає надзвичайно агресивний, ідеологізований інструмент впливу на людину засобами мас-медіа і всієї маніпулятивної сфери комунікативної культури, що знаходить собі гарну огортку глобалізації в плані спільної духовної ойкумени.

Про якість цієї духовності не йдеться, але релігійне життя осмислюється саме в рамках соціоцентричних релігій. Ситуація свідчить про нестабільність конфесійних регіональних відносин, тому екуменізм стає спонуканням до пошуків гармонізації.

Виникає цілий вектор альтернативних моделей екуменізму, який формується як своєрідна реальність диспозитиву, за М. Фуко, тобто диспозиції релігії визначаються в рамках концептуальних, ідеологічних, геополітичних і інших форматів, що свідчать про той чи інший синтез. Втім ідеї екуменізму не є новітніми, вони знаходилися в центрі уваги різних філософів, богословів, починаючи зі срібного віку. Виникали проекти, так званих, нетрадиційних квазірелігійних угруповань, які були певними симбіозами християнства й індуїзму — це відомий синтез агнійоги Олени й Миколи Реріхів, також синтез, який здійснений у колі індуїзму в Рене Генона, антропософія Р. Штайнера, теософія О. Блаватської.

Так, екуменізм виглядає не як організаційна ідеологема, а як імпліцитний квазітеоретичний синтез (теорія утворюється за межами раціонального, швидше, використовуються іраціональні мотиви), де не створюється модель єдиної церкви або всезагального руху, а в певній мірі намагаються знайти домінанту культуротворчості, якою виступає або міфіголізований традиціоналізм індуїстського зразка, за Р. Геноном, або модифіковане християнство з допомогою індуїзму в О. Реріх і ін. Можна вважати, що цей рух знаходить своїх опонентів і прихильників.

Звернемося до версії єдності індуїзму і християнства як певного симбіозу, який формується в рамках традиціоналізму Р.Генона і його ярого апологета — російського дослідника О. Дугіна. Також розглянемо ще один диспозитив, де агні йога стає середохрестям «зустрічі» індуїзму та християнства.

Не менш цікавим є політичний екуменізм, коли політики залучають до свого кола релігійних діячів, а ті, у свою чергу, із задоволенням йдуть у неприродне для себе середовище.

Втім екуменістичний рух сьогодні продовжує існувати у вигляді різних систем трансформованих релігійних концепцій, настанов, сприяє політизації релігії, коли світова релігія втрачає свій світовий лад. Можна стверджувати, що мета екуменістичного руху свідчить про те, що міжрелігійні складні відносини потребують певної домовленості. Сучасний екуменізм стає ідеологією глобалізації культури та суспільства в цілому, яка призводить хоча б до умовного консенсусу. Так, екуменізм як політика та ідеологічна доктрина звертається до релігії не з позиції пошуку авторитету, а з позиції застосування релігійних цінностей для вирішення тих чи інших політичних проблем. Тому екуменізм не завжди в ладах із моральними та естетичними імперативами.

Екуменістичний рух показує, що будь-які спроби ліберізації або політизації релігії, утворення певних синкретизмів, так званих, християнських демократичних рухів та партій, експансія філософсько-містичних вчень, окультних теорій різних сект у релігійній традиційній сфері виглядає як

явище культурної експансії за рахунок деградації духовності. Важливо, що дестабілізація політичного, соціального і психічного стану суспільства, а також руйнування релігійних засад, розпалювання міжнаціональних, міжконфесійних тощо конфліктів, ставить під загрозу систему національної ідентичності, національної безпеки.

Так, штучне щеплення народам релігійних експансій провокує до міжнаціональних та міжрелігійних, етнічних конфліктів, що пов'язують із різними формами, так званого, релігійного естремізму. Тобто, міжрелігійний міжкультурний діалоги завжди є проблематичними, коли в глаболізаторському вимірі визначається одна домінанта, яка намагається визначити будь-яку релігію як недостатній у сучасній ситуації духовний комплекс. Тому будь-яка система надбудови над релігією політичних, ідеологічних, міфологічних структур екуменістичного зразка виглядає достатньо проблематичною, але все ж таки достатньо симптоматичною реальністю сьогоденної ситуації.

Твердження, що в рамках традиційних конфесій, зокрема в християнській православній церкві, важливо налагоджувати досвід міжконфесійного й релігійного діалогу потребує достатньо розгорнутого і водночас толерантного осмислення. Не завжди політизація релігійних відносин сприяє нормальному функціонуванню духовного досвіду в сучасній культурі. Це особливо помітно в Україні, де відбувається боротьба двох патріархів. Один — намагається націоналізувати літургію, мову, служіння, а інший тяжіє до традиціоналізму. У рамках військових обставин це набуває складних і драматичних реалій.

Замість традиційних культурних відносин пропонуються ідеологічні рішення, ідеологічні ідентичності, політично-суспільні й релігійні лозунги, які спрощують релігійний досвід, прищеплюють штучні механізми та засоби вирішення національних та міжрелігійних конфліктів. У контексті зростання екстремізму і волюнтаризму політичного, ідеологічного, глобалізаційного зразка «війна» церков стає абсурдним заняттям. Важливо зазначити, що

активність єкуменістичної діяльності релігійних спільнот у пострадянському просторі особливо залежить від фінансової підтримки із-за кордону.

Широко залучаються ресурси таких сект, як брати Іегови, бабтистів, хоча їх на Україні існувало багато ще з давніх часів. Створюються неформальні альянси релігії та влади, коли пастир бабтистської церкви є ієрархом політичного синадріону української культури. Така злука репресивних органів і релігійних нетрадиційних сект може призвести до вибуху, якого не очікує Україна.

Політичний єкуменізм — це своєрідна платформа культурних та політичних впливів, яка засвідчує, що є тяжіння до вирішення проблем шляхом політичного консенсусу. Ця платформа знаходить позарелігійні та позаконфесійні сцени, у цьому сценічному театралізованому просторі вибираються представники різних конфесій, напрямків *religare*, які здійснюють той чи інший коментар ситуації взаємин у культурі. Таким чином, виникає достатньо складна конфігурація ідеологічного, політичного й релігійного симбіозу.

Все це має назву «політичний єкуменізм». Так, газета «Глаз православного народу» у 2008 році висловлює радикальну критику зустрічі ієрарха Української православної церкви митрополита Сабодана Блаженнішого з іншими конфесіями, які огульно називаються «еретиками». Назвемо хоча б частку з тих, хто брав участь у міжконфесійних зборах: Андрій Гамбург — президент синода німецької євангелічної лютеранської церкви, Ахмед Тамім — муфій духовного управління мусульман України, Василій Ганчинець — старший просвітитель ССЦЄВУ, Володимир Крупський — президент української церкви адвентистів 7 дня, В'ячеслав Горпинчук — єпископ української лютеранської церкви, В'ячеслав Нестерук — президент всеукраїнського союзу об'єднаних християн-баптистів, Григорій Комендант — Президент українського біблійського суспільства, Григорій Боннатян — голова української ієпархії апостольської армянської церкви, Аміралі Аблаєв — муфій духовного управління мусульман Криму,

Любомир Гузар — верховний архієпископ Києво-Галицької української греко-католицької церкви, кардинал, Маркіян Трофим'як — замісник голови конференції єпископату римо-католицької церкви в Україні, єпископ Мефодій — представник української автокефальної православної церкви, митрополит Київський і всієї України, Михаїл Панночко — єпископ церкви християн віри євангельської України, Руслан Абдикеев — голова духовного центру мусульман України, муфій, Філарет — представник української православної церкви київського патріархату, патріарх київський і всієї Русі-України, Шандор Зан Фабія — голова консисторії закарпатської реформаторської церкви, єпископ, Яков Дон Блайх — головний равін міста Києва в Україні, президент об'єднання іудейських релігійних організацій України [185].

Ми представили цей список для того, щоби показати наскільки різноманітний і представницький собор усіх церков і конфесій зібрався для того, щоби визначити проблеми сучасного світу. Але комусь це розуміється як розкол, як певна злука й щось нашкалт політичного екуменізму.

Екуменізм не може бути суто ідеологічним, політичним, міфологічним, він може бути експліцитним і імпліцитним. Експліцитний екуменізм має завданням побудову екуменістичним рухом всезагальної церкви, або конфесійного центру, установи з певною неовсесвітньою релігією, що є абсурдним і достатньо неадекватним кроком у нікуди. Імпліцитний екуменізм — це намагання на підставі нестачі духовності в сучасних умовах (так визначають екуменісти стан традиційних конфесій) доповнити традиційні релігії, зібрати всіх до купи, утворити композитну суміш різних конфесій і створити «гармонійну» церковну громаду або гурт, який поєднав би різні конфесійні громади в одне ціле.

Досвід України показує, що не можна поєднати православних християн у рамках двох патріархатів. Це виглядає досить проблематично, не говорячи вже про єднання православних християн і грекокатоликів. Якщо вести мову про баптистів, іудеїв та інших, то це виглядає суто зовнішнім політичним

союзом, який є тимчасовим і організаційним заходом щодо рішення того чи іншого питання.

Отже, будь-який екуменізм призводить до десакралізації, руйнації традиційної релігії, визнання її як «недостатньої» в сучасному комунікативному соціумі й намаганні «удосконалити», при цьому виникають новітні симбіози або синкрези religare, які розшукують свою домінуючу поза релігійним, призводять до редукціонізму, дають алібі десакралізації культури в цілому, традиційних конфесій і релігій.

Р. Генон у своїй роботі «Криза сучасного світу» стверджує, що сучасний світ знаходячись у стані кризи, дійшов тієї стадії, коли потрібна його тотальна трансформація. Як бачимо, це глобалізаторські інтенції, які приходять не з політики та ідеології, а з потреби пошуку певних сакральних засад, тяжіють до імпліцитного екуменізму, що формуються як певна проекція на свій світ усіх можливих світів. Передусім йдеться про те, що в Європу потрібно перенести досвід Сходу, досвід індуїзму, традиції. Така трансформація має передумови радикальних змін розвитку європейського суспільства. Для цього треба передбачити та уникнути тих катастроф, які можливі, а також актуалізувати досвід гармонізації світу, який існує в інших релігіях, навідмінних від католицької, протестантської та інших.

Р. Генон пише: «Індуїстська доктрина вчить тому, що людський цикл, названий «манавантарами», ділиться на чотири періоди, протягом якого примордіальна духовність поступово затемнюється. Ці періоди давньої традиції Захід назвав золотим, срібним, бронзовим, залізними століттями. У теперішній час ми знаходимося в четвертому періоді або темному столітті, причому, згідно індуїстському вченню, ми перебуваємо в ньому вже шість тисяч років і декілька століть із часів набагато давніх, аніж ті, що відомі класичній історії. Поступово істини, які були доступні всьому людству, стають усе більш прихованими й недосяжними. Число тих, хто ними володіє, з часом зменшується. І хоча скарбниця нелюдської предвічної мудрості ніколи не може бути втрачена безповоротно, вона не знаходить себе, оточує

себе темним вкриттям, що ховає від людських очей усе, затемнює доступ до неї» [54, с. 14].

Ми потрапляємо у традиційну доктрину герметизму, так званого, «прихованого вчення», яке існувало у віках і потрібно лише відкрити його в сьогоденні. Більше того, нам подається індуїстський масштаб зчислення часу, який є надмірно монументальним, у якому людська доля й навіть доля культур, цивілізацій виглядає крихтою й абсолютно не визначною. Цей масштаб, який здійснює космічні цикли, зачаровує циклопізмом і гігантизмом. Це все для європейської людини виглядає як своєрідний катаклізм, у якому вона має знайти хоч якусь засаду своєї самостійності у світі.

Ми знаходимося в гігантському циклізмі і холізмі як відлунні системного цілого в кожній частині. У кожному циклі є засади вертикального співвідношення часу і простору. Р. Генон визначає, що саме в VI столітті до Різдва Христова відбулися зміни у всіх народів. Так, в Індії дивним чином не збереглося архітектурних пам'яток, які відносяться до часу, що передує саме цьому періоду. Це свідчить про те, що виник вісьовий час — константа, яку з певною долею вірогідності намагаються зазначити як точку підрахунку, або нульовий ступінь. Р. Барт допомагає здійснити селекцію релігійного топосу, селекцію сакрального як такого [54; 14].

Як зазначає Р. Генон, вчення філософів мали екзотеричний і езотеричний бік. «Езотеричний бік філософії складала відкриття, можливості переходу до більш вищої точки знання, що стало особливо очевидним хоч, можливо, і не повною мірою. Щоби профанічна філософія могла остаточно скластися, необхідно було зміцнювати екзотеричний бік, повністю відкинувши езотеричний. Саме до цього результату привели тенденції, що проявилися в давньогрецькій думці. Пізніше їм потрібно було досягти своїх останніх меж» [54, с. 29].

Якщо на рівні егоцентричної релігії все зводилося до примату практичного та гносеологічних аспектів, то на рівні мегакосмічної релігії, у рамках монументальної космічної панорами визначався період редуції, коли

надраціональне містичне знання, що пов'язано з прямим або таємним знанням абсолюту, втрачалося й заміщалося блідою раціоналізованою схемою. Цього вже достатньо, щоби згадати настанову екуменізму, коли грецька культура, як і будь-яка релігія, є недостатньою й потребує саме цього масштабу, ґрунту, езотеричної прареальності, яка продукує традиціоналізм.

За думкою Р. Генона, потрібно було рятувати ситуацію, і цю рятівну трансформацію здійснило християнство. Він наголошує, що доба Відродження була не чим іншим, як смертю багатьох речей. Видаючи себе за Відродження, культура поверталася до греко-римської цивілізації, хоча увібрала в себе лише поверхову її частку. Ми бачимо певний ретро-архаїзуючий хіт, завданий масштаб, після чого вже не складно конструювати новий світ, і ця конструкція легко вдається автору. «Хіба ми ще не досягли упомянутої у священних книгах Індії циклічної стадії, коли всі касти зміщуються й навіть традиційна сім'я зникає. Достатньо поглянути навколо, щоби впевнитися, що саме це відбувається сьогодні й замість розповсюдження ознак глибинного вираження, що позначається Євангелієм, виникають мерзотні запусіння. Нам не можна недооцінювати серйозності подібних ситуацій. Слід ситуацію розглянути такою, якою вона є — без оптимізму, але і без песимізму, тому, як ми вже зазначали, кінець старого світу буде й часом його нового народження» [54, с.25].

Р. Генон говорить про сакральні та профанні науки і причиною їх виникнення є те, що «сакральна наука походить із фактора інтелектуальної інтуїції, котра є найвищою формою знання, такого досконалого, що не залежить від будь-яких видів чуттєвого сприйняття та від сугубо раціонального мислення. Щоби бути дійсно сакральними, науки повинні створюватися лише тими, хто має знання принципів повною мірою й може застосувати ці принципи» [54, с. 61].

Постулюється сакральне знання, що пов'язане з інтуїцією та прозрінням суті без чуттєвих реалій. Це знання характеризується тим герметизмом, який має власно релігійний характер. Отже, ми потрапляємо в

досить цікаву ситуацію. Релігія розуміється як редукована цілісність, яка вписується в повсякдення як комплекс ідеації, що втратив своє значення, тому можливі будь-які відхилення, будь-яка форма творчого бачення реальності за умови застосування того масштабу циклізму в індуїзмі, який «розширює» обрії religare.

В своєму дослідженні ми набагато спрощуємо ситуацію, у наше завдання не входить описати вчення Р. Генона. Ми акцентуємо свою думку на тому, що герметизм, який формується як щеплення східної релігії з західною, починається з того, що західні релігії втратили свою регулятивну суть, позбулися того потенціалу, якій існував у ранньому християнстві. А саме з цього починали реформатори за доби Реформації. Отже, потрібно знов реформувати релігію вже на підставі новітніх синтез. У тому числі завдяки єднання індуїзму і християнства. Наскільки це вдале поєднання? Виявляється, що не вдале. Знаходяться такі апологети, як О. Дугін, який йде набагато далі Р. Генона. Він постулює необмежену часом і простором «традицію», яка на відміну від обмеженої традиції конфесій або релігійно зазначених релігійних еонів, має бути універсальною.

О. Дугін зазначає, що: «Рене Генон є найправильнішим, нарозумнішим і найголовнішим чоловіком ХХ століття, такого не було й мабуть не буде. Невипадково французький традиціоналіст Рене-Але в одному зі збірників, присвяченому Рене Генону, порівняв Генона з Марксом. Здавалось би, абсолютно різні протиполежені фігури. Генон — консервативний гіпернаціоналіст, Маркс революційний новатор радикальних традицій. Але Рене-Але абсолютно правильно подав революційний посил кожного твердження Генона» [78, с. 21 — 22].

Такий панегірик традиції, мови традиції, системних зв'язків, традиціоналізму свідчить про те, що опрацьована «мова традиції», яка створює рівень дескрипції, що підіймається над будь-якою філософією. Цей апологетизм і абсолютизація традиції як метафізичного ґрунту не є випадковим, він дозволяє тому ж О. Дугіну займатись геополітикою абсолютно в абстрактних вимірах, позбавленої будь-якої моралі. Це свідчить

про те, як він інтерпретує війну на сході України. Її варто «довести» до того «гармонійного» кінця, коли Новоросія знов стане реальністю, а «фашисти» й «націоналісти» повинні померти, бо вони «застаріли» як геополітичні динозаври.

Ніхто не очікував такого повороту, що із твору Р. Генона можна зробити такі радикальні висновки; ніхто навіть гадки не мав, що «традиція», як «буття» в Гайдеггера, відкидає всі максими, моральні та етичні настанови, традиційні абсолюти, робить замість них пустелю. Чи варто субстанціоналізувати абстракцію, обрати її як новітню (світську) релігію в провідники, щоби спускатись у сучасне пекло аморальності й бездуховності, того екуменізму, який нікого не рятує, а лише здійснює нові моделі, що не природні сучасному простору культури.

В своїй роботі О. Дугін пропонує ввести термін «постгенонізм» для того, щоби «виокремити дискурс Генона від простого повторення з різними варіаціями, його традиціоналізм як метод, метамову традиції. У цьому слід розуміти глибинне засвоєння традиціоналізму Генона, коли генонізм стає засвоєнням мови метамовою: методологічною й онтологічною одночасно парадигмальною структурою, а не окремим дискурсом. Це може дати абсолютно неочікуваний ефект. Постгенонізм це не просто позиція, це ще й місія, імператив, дія, та процес» [78, с. 444].

Втім явно виникає бажання підмінити сутність мовними артефактами, а культуру визначити на підставі мовного дискурсу, який універсалізується до певної надсистеми. Йдеться про холізм, про те, що характеризує універсальність світу, адже саме слово «сакральне» використовується як герметична традиція прихованого досвіду, як надання знань не для всіх. Щоб увійти в цей простір традиції, потрібно лише знати про темплієрів, масонів, чашу Грааля та про весь набір герметичного гербарію, який у контексті поп-культури перетворюється в поп-символи, як, наприклад, інтерпретація долі Леонардо де Вінчі в абсолютно нетрадиційних, незаквітчаних християнських тонах.

Ми не звинувачуємо в цьому ані Р. Генона, ані О. Дугіна, але й Дугін, і Генон існують у цьому поп-світі масової культури, де й чаша Грааля, і грот Адольфа Гітлера, і свастика, і факельні шествування міфологізуються. Зараз вони використовуються як ідеологічні міфологеми й символи, що чіпляються за ґрунт братовбивчих війн. Це і є той праґрунт ідеологізованої релігії, яка починає вбирати всі ті нісенітниці, які в поп-культурі набувають ознак сакрального і священного.

Під кутом зору обраного шляху Росії, її місії регенерації «справжнього» православ'я можна просто знищувати тисячами своїх братів-українців, не говорячи вже про грузинів, вірменів і всіх інших. Хіба це не втрата сакрального, радикального гуманізму, що з'єднувало людей у релігії християнської ойкумени? Це питання не риторичне. Цей аспект «сакральних наук» О. Дугіна різко контрастує із сучасною наукою, котра ніколи не ставила перед собою подібних цілей, що вважалась у сучасному світі виключно прерогативом релігії, магії тощо. Якщо це не еклектика й не переспів індуїзму, на манер тотальної сакралізації або квазісакралізації будь-яких практик, будь-якого пероутворення, не задумуючись, що переутворюється, то що це?

Це навіть не переутворення себе, про це мова не йдеться: потрібно перетворити Україну, Грузію і взагалі весь пострадянський світ за допомогою зброї, найманців і бандитів. Потрібно ще трохи додати сюди екзетерізму і взагалі традиції, того гігантизму мислення, де комаха-людина нічого не вартує. Людина не потрібна у великому діапазоні геополітичних змін, місії, великої країни, минулої Імперії. Намагання знайти виток, засаду тотальної ідеологізації і впевнити людей, що ця ідеологізація, що відбувається, має підґрунття великого сакрального знання і є спробою легітимації політики. Не потрібно себе удосконалювати й чекати ще декілька тисячоліть, щоби ці знання відкрилися, така перспектива здається не актуальною.

Цей еклектизм можна назвати втратою метафізичних засад із величезним намаганням досягти їх, розшукати прагматику сакрального.

Застосовуючи досвід екуменізму, О. Дугін постулює «ідеал активного православ'я», що фактично є повним його запереченням. Стадія всесвітньої катастрофи просунулась уперед, щоби позбавитись закономірного фіналу через виправлення окремих деталей. За кожним негативним нюансом сучасності стоїть основа глибинних метафізичних злочинців. Якщо це не еkleктика й насильницьке впровадження в аскізу православ'я індуїзму і волевої сатанинської засади, то що це?

Очистити світ завдяки тому, щоби спалити його — ця ідея вже давно пройдена. Протягом всесвітньої історії, таких намагань було багато. Екуменізм як радикальна десакралізація виявився новітнім месіанізмом пророків, які хочуть змінити світ за допомогою радикальної метафізики та соціопрагматики сакрального. Але це не пошук Абсолюту, божества, не молитва, не прощення, не все те, що зветься каяттям. Це не характерно для традиціоналізму, що так радикально прищеплює європейській культурі Р.Генон і його «темне дзеркало» із російської регіональної глибинки — О.Дугін. Ми можемо лише констатувати, що саме виправдовує індуїський масштаб: люди-комахи, люди-піщинки в пустелі величного духу Брахмана, Атмана, але не того Абсолюту, що спокутував гріхи, не тих Адама і Єви, що знайшли у своїй душі стократ блаженний рай.

Реформація виглядає романтичним проектом у порівнянні з проектами Генона-Дугіна. Вона є автентичним, моральним і водночас європейським феноменом, на відміну від синкретизму й синтетизму квазірелігійного метафізичного досвіду, який нам намагаються прищепити.

Досвід Олени та Миколи Рерихів у порівнянні із сучасною апологетикою традиціоналізму виглядає найбільш моральним, естетичним і мистецьким вчинками. У своєму дослідженні ми не будемо його аналізувати та інтерпретувати; ми зсилаємося на цей досвід як вдачу величезного художника, великого вченого, сини якого теж були надзвичайно цікавими вченими й художниками. Це місія, яка формувалась шляхом справжнього подвигу життя, а ті наслідки, які лягли в основу вчення Агні Йоги, — це, швидше, містичний досвід О. Ререх, який вона сформулювала остаточно.

Досвід Миколи Рериха перетворився на величезні чудові полотна, на гори Гімалаї, на містичний жах перед скелею людського духу, чудовий колорит холодної пустелі неба, яке то запалюється синіми, зеленими, ультрамаріновим кольорами, то вибухає стронціановими жовтими каміннями землі.

Ми бачимо Схід у романтизованому, піднесеному й абсолютно не в тому холодному індійському масштабі безодні, який нам малює Р. Генон. У радості, простоті й новоочікованості звучать дуже багато прозрінь. М. Ререх пише: «Епіка, спокій, простота, тиша й безпосередність» [190]. Це говорить про те, що розкривається інший світ — світ Гімалаїв, світ неба. «Колись звернення починалось зі многозначного вітання: «Радій!», і в цьому наказі про радість звучало побажання очистити серце для кращого сприйняття. Семе в ранковому чистому повітрі, у радісному чистому серці можливі великі споглядання... Надзвичайно багате низьке сонце над землею, яке обпалює серце, обтяжує його, одурманює. Не дарма говориться, що ранок вечора мудріший. Хіба не будуть вираженням істинної мудрості високі миттєві осяяння істини, і буде таке осяяння приносити мудру радість, адже краща радість завжди буде зберігатися в якості простоти. Від складних протиріч радість не виникає, вона передусім, має якість безпосередньої прямої, посмішки у всьому сутньому. Саме радість допомагає переступити через перепони ворожнечі, є однією із кращих умов заперечення ворожих нападів..., вона завжди буде найближчим шляхом для сходження», — пише М. Реріх у «Щоденнику» [190, с.101].

Цього достатньо, щоби збагнути, що це не лише екуменізм, це інтенсифікація локального як радощів Богоспількування та радощів відкриття. Розкривається образ мудреця Лами, де не важливо з яких рук, з яких уст зриваються слова, і які руки ведуть вас шляхом радості. Радощів так мало в житті, що ніяка абстрактна геополітика, ніякі абстрактні «каліюгі» не допоможуть людині, яка стає на шлях, де будь-яке вітання з зустрічною людиною, починається зі слова: «Радій!». Важливо зазначити, що давні греки саме так вітали один одного: «Радій, що ти вічний! Радій, що в тебе є акме!

Радій, а не вітай!». Можна радіти, а не здоровствувати, а можна здоровствувати, а не радіти.

Не хотілося б поєднувати, інтерпретувати та протиставляти ці синкрези, але синкретичні теорії виникли на підставі індуїзму. Якщо один синтез є мистецьким вчинком, що несе в собі вміння бачить життя як мистецтво, то інший орієнтований на герметику, на все те, що збуджує, приваблює. Саме так масони шукали алхімічний камінь, намагались трансформувати нижче у вище, шукали символічне осяяння в простих і ясних істинах, у тих людях, що будували храми. Ми можемо лише стверджувати, що образ храму, образ книги, письма, образ святості — це унікальні образи, які належать усім культурам і релігіям.

Не потрібно їх змішувати, підкоряти одне одному, як це робили алхіміки, які в загальній колбі утворювали якусь нову, ще незрозумілу суміш, яка мала стати надцінністю людського буття. І як патетично говорив М.Рерих, що «погано заперечувати мудрість свята, також точно не припустимо утемнювати світосприйняття, коли темні думки можуть розгорятися, входить навіть у середину дійства святкового лікування. І буває особливо погано, коли посеред величної симфонії молот впаде на струни. Знову ж не подумаємо, що велична симфонія вітає поза хмарами, а ми мешкаємо в бруді земних відходів. Як на небі, так і на землі, тут серед побуту роздаються відгуки найвищих піснеспівів; не затьмаримо ці світочі, не погасимо світло полум'я над чашою» [190, с. 134].

Дотик до справжньої високої сакральності, звідки б вона не походила, тільки свідчить про те, що можна знайти високу й низьку сакральність. Можна одну визнати недостатньою, а іншу — як донора, що дала подолати цю недостатність. Це є профанне мислення, мислення людей, які живуть маніпулятивним розумом компенсацій та обміну, вироблення місць, дестинацій, обміну місцями, бажанням наситити своє єство.

Але ж існують потреби, які не можна наситити — це потреби духовні. Вони стикають людину з Абсолютом і змушують Абсолют ставати в метапозицію до всіх можливих «Я», які не можна наситити. Вони несуть у

собі досвід служіння, неба, скель, землі дихання та тих субстанцій, які еквівалентні ї у Давній Греції, Давній Індії та в християнській культурі.

Один з архітекторів сучасності, В. Глазичев, констатував, що місто отримує ще одну субстанцію паралельно з повітрям, акваторією, зеленню — це натовп. Місто переповнюється креативною силою натовпу, що стає ще одною субстанцією, мовчазною і страждальною, яку не можна наситити. Її вічно урізноманітнюють видовищем, як у Давньому Римі, візуальним паноптикумом сьогоднішнього візуального повороту, культури, мас-культури, мас-медіа, гаджетами комунікативних візуальних пристроїв, віртуальною реальністю. Але натовп усе поглинає й завжди є вічно голодним і таким, що ніколи не може насититися. Але ж Упанішади свідчать, що все має свою повноту і все можна наситити.

З цього випливає, що М. Реріх аж ніяк не є системотворчим мудрецем. У меншій мірі він є оракулом. Його дружина Олена Реріх не намагалася утворити певний симбіоз і заперечувати християнство. Той синтез, який вони створили, був чисто мистецьким, естетичним виявом власного досвіду людей, які існували між небом і землею, між горами, під містичним осяянням гір і далекою батьківщиною, яка залишилась у понівеченому більшовицькому пеклі.

Ми детально зупинимося ще на одному постулаті зі щоденника Миколи Реріха і приведемо декілька ремарок із твору «Сатанізм для інтелегенції» діякона Курасва, щоби показати, наскільки неадекватно інколи сприймається високий штиль, небо й піднесена реальність, яка інтерпретувалася в зовсім інших, не природніх для неї вимірах.

«Випробування. Запитаєте, як примиритись з усвідомленням про постійність і безкінечність випробувань. Де знайти ту бодрість духа, яка дозволила б прийняти всі випробування й повсякденність. Таке усвідомлення, між тим, є сама очевидність і дійсність, що навіть у всіх буденних проявах свідчить про незбагненність випробувань. Так, навіть будь-який неживий предмет випробовується. Коли будується дім, то за ним стоїть архітектор або інженер, який спостерігає за його будівництвом. Кожен корабель перед

новим рейсом повинен бути перевірений обов'язково; машина, що запускається в дію — обстежуватись, щоб уникнути помилки від недбалості. Такі повсякденні приклади цілком підтверджують, що й духовний стан людини має мати систематичне випробування. Фізичний стан випробовується лікарем. Сім'ї мають своїх домашніх лікарів, а ті у свою чергу пояснюють, що стан організму повинен бути випробуваним не лише під час прояву важкого захворювання, а раніше. Для здоров'я лікарю важливо встановити попередні ознаки хвороби та заперечити можливість її викнення. Будь-які профілактичні міри застосовуються для позбавлення можливих інфекцій» [112, с. 527].

В метафоричній формі йдеться про те, що світ переповнений спокусами, хворобами, духовними й не духовними інфекціями і всі випробування очищають людину, але тільки частково. І перед тим, як стати на шлях очищення, потрібно спроектувати у своїй уяві ефективний шлях цього очищення. Це східна мудрість, яка так чи інакше притаманна християнству в усвідомленні життєвого шляху.

Варто згадати відомий роман Бен'яна «Шлях паломника», де християнин-паломник на шляху свого життя справді має випробування й досягає абсолюту. Це потребує, і, разом із тим, не потребує синтезів, синкрез, діалогу, розсіювання й інших комунікативних реалій, які виникають у душі людини під час мандрування світами, культурами, існування на межі — антропологічній, культурній, духовної, межі сакрального і профанного.

Складно уникнути девальвації духовного та не піддатися спокусі, заперечити будь-яку синтезу й не назвати її «єрессю», хоча софілогічні синкрези П. Флоренського, С. Булгакова такими і визнали. Не складно за ортодоксальними догматами уникнути будь-якої модернізації християнства, яка лягла в основу роботи «Стовп і ствердження істини» П. Флоренського. За цим стоїть недалекий інструментальний розум охоронців догматів, які заперечували справжній етичний і естетичний пошуки й намагалися увіковічнити статику *religare*. Тому, інколи сентенції дьякона А. Кураєва виглядають неадекватними в духовному пошуку реалій духовного життя.

«Сатанізм для інтелігенції» — таку назву має двохтомник д'якона А.

Кураєва, де досвід Рерихів інтерпретується як заперечення автентичного християнства. Автор у гіпертрофічних тонах намагається заперечувати будь-яку філософему й міфологему, що навіть імпліцитно сповіщає про окуменізм.

«Якими б песимістичними, а інколи й безлюдними не були б кармічні філософії, у них є один великий ідейний аргумент. Чому люди різні? Чому один народжується в хорошій родині, а інший у людей, що деградували? Чому один народжується рабом, а інший — багатим? Чому одне немовля хворе, а інше — здорове? Це вічні, серйозні питання. Не серйозно лише одне — мати передумову, нібито християни ніколи самі про це не задумувалися. Не серйозно мати передумову, наче лише кармічна філософія ставить ці питання й лише вона має відповіді на них», — пише А. Кураєв [112, с. 5].

Отже, бачимо конфронтацію, знову конфлікт релігійних онтологій, де карма, істина, спокутування гріхів існують у різнорідному топосі. «Перед тим, як висувати будь-які претензії до Біблії або до християнської думки, треба серйозно осмислити одну очевидну обставину — нам, християнам, уже дві тисячі років і ці дві тисячі років західне людство виборює ідею справжнього месії. Знов нагадаю, Захід — це від Персії до Британії. І це людство не було збіднене талантами, у тому числі й талантами філософськими. Багато філософськи обдарованих людей свідомо були християнами. Дві тисячі років християни вчитувались у свою книгу, дві тисячі років найкращі розуми людства думають над нею, тому в Біблії знаходять незрозумілі місця. Говорити про знайдені протиріччя є дурістю» [112, с.24].

Хотілося б, щоби цей гіперкритичний дискурс не кинув тінь на досвід Рерихів. Наведемо декілька аргументів: Олена Реріх пише про те, що вчення Христа мало в собі ті ж самі істини, але свідомість його сучасників не була готова їх сприйняти. Це стосується сприйняття пантеїзму, моралізму, до сприйняття реінкарнації й космічного матеріалізму. А. Кураєв також зазначає, що сучасники Христа ще не готові були сприймати ідеї й у них (в ідеях) не було нічого для них (сучасників) нового. Він доводить, що: «По-

перше, агностицизм виник раніше християнства і його спробували асимілювати. Ювенальні християнські общини були оточені щільним кільцем язичницького гносісу, який складав одну з основних гілок античного синкретизму. В агностицизмі язичницького світу була зроблена справжня спроба переінтерпретувати християнство. Саме в цих термінах породилися сотні гностичних сект, кожна з яких по-своєму жонглювала астраліями, планетами тощо. Це схоже на метод роботи Реріхів.

В кінці першого століття Святий Ігнатій Богоносець зазначав: «До свого вчення єретики приписують Ісуса Христа, чим і набувають собі довіри. Але вони подають смертельну отруту в підсолодженому вигляді». У постулатах, які гностики намагалися видати за тайне вчення Христа, не було нічого такого, що могло б бути радісно сприйняте язичницьким світом.

Окультизм завжди був популярним ринковим товаром. Апостоли були б приречені на успіх, якби склали хоч якусь таємну доктрину з кармою, астралом і ярмарковим надлишком еонів. Якби християни погодилися з білою, а при потребі — з чорною магією окультизму і прийняли модну у філософських колах ідею реінкарнації, признали, що всі боги — це проявлення Єдиного, то вони тріумфально і швидко увійшли б у римський іштаблемент» [112, с. 23 — 24].

Досліджені праці і виявлені думки вчених наводять нас на те, що палкі дискусії розгорталися й розгортаються навколо екуменізму. Експліцитно й імпліцитно точиться розмова про повноту й таїну світу. Наше дослідження не є безпристрасним. Ми намагаємось показати, що постгеноїзм, геноїзм, дугенізм — той самий «сатанізм для інтелігенції», за А. Кураєвим і вчення Реріхів ніяким чином не є окультизмом.

Підводячи підсумки, варто зазначити, що потрібно читати не тільки «Листки саду Морії» Олени Реріх, а щоденники Миколи Реріха, який не намагався перейти до системотворчості, не пробував створити ще одне вчення екуменістичного типу, він свято вірив, що сакральність є єдиною, бо джерело в ній одне. І це не будь-яка примарна традиція, не метафізичний еон,

не синкритизм та герметичне знання, а це те, що є радістю, випробуванням, святістю й довірою.

Висновки до другого розділу

Проведене дослідження показало, що фактор культурної ідентичності є висхідним. Але глобальна культура як певний фантом лише свідчить про широке розповсюдження електронних засобів зв'язку, міграцій, передавання інформації тощо. Феномен глобальної культури може бути лише тоді більш-менш конкретно осмисленим, коли процеси гомогенізації та гетерогенізації (на системному рівні — холізм і антихолізм) будуть чітко визначені як система й антисистема в культурних реаліях, які вже людство пройшло у своїй історії. Тут надзвичайно цікавим є звернення до історії, зокрема до середніх віків.

Так, дуже багато дослідників, зокрема, О. Лосєв, трактували, що метафора середніх віків ніскільки не свідчить про те, що це є темна пастка, прірва перед Відродженням. Навпаки, це був злет духовного гомогенного простору, де людина вертикалізувалася і функціонально визначала своє самовираження у світі як тяжіння до Абсолюту, богооткровення й богоспілкування. Цей сакральний вектор вертикальної осі самовираження людини розкиданий по периметру земної кулі в різних віруваннях, образах, у різних дистинаціях, архітектурних пам'ятках, що свідчить про ту гомогенність та еквівалентність образних і парадигмальних формотворчих засад, які притаманні середньовіччю як радикальному теоцентризму.

Релігія несе в собі певний моральний та естетичний ідеал, до якого слід прагнути й повністю досягти якого в цьому житті впринципі є неможливим. У кожній релігії це свій ідеал. У християнстві — це Ісус Христос, в ісламі — пророк Мухамед. Втім у кожному окремо взятому віруючому релігія проявляє свої ідеальні форми настільки, наскільки він сам здібний їх прийняти. Чим вища здібність людини ідеалізувати вимоги до себе, тим ближче вона до того, що в релігії зветься святістю й навпаки, — чим менше

вона може змінити себе згідно з релігійними ідеалами, тим далі вона від релігії. Але при цьому мало хто з людей здатний критично поглянути на свою відповідність нормам віри. Як правило, ми просто підганяємо релігійний та естетичний ідеал до своїх уявлень, релігію підганяємо під себе, залишаючись тими ж людьми, які не здатні зрозуміти цілісність і цінності цієї релігії.

Екуменізм як система, що намагається гармонізувати релігійний простір, тяжіє до гуманізації відносин людини. Адже екуменізм намагається охарактеризувати будь-яку релігію як не достатню для сучасного функціонування, тому виправдовує будь-які релігійні синтези і, так званий, релігійний діалог, що, начеб-то, компенсує цю недостатність. Адже недостатність визначається саме в рамках ідеалізованого релігійного контексту, який зазлагодідь потрапляє в простір екуменістичних настанов як редукований комплекс практик ідеації, що позбавлена справжньої святості.

РОЗДІЛ 3 САКРАЛЬНЕ ЯК ЕСТЕТИЧНЕ В КОНТЕКСТІ ЖАНРОВО-ВИДОВИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ СУЧАСНИХ КУЛЬТУРНИХ ПРАКТИК

3.1. Сакральне у вимірі комунікативної етики та екологічної естетики

Сутність постмодерної трансформації категорії «сакральне» пов'язане з тим, що набуває універсалізації етична та естетична компоненти. Фактично сакральне як інституативна знака *religare* розчиняється в етичних та естетичних імплікаціях. Це об'єктивний процес, що починається рано, з так званої етики благоговіння перед життям Альберта Швейцера, яка в певний час стала одним із могутніх злетів духу пацифізму, гуманізму і своєрідно оптимістичного прогнозу людства обмеженій території планети Земля. Сама категорія «благоговіння» була актуалізована Вол. Соловйовим і вже на пряму пов'язана з абсолютом. Вол. Соловйов писав, що людина має мати жаль перед твариною, сором перед людиною і благоговіння перед Богом.

Отже, «провина» філософії полягає в тому, що вона начебто призводить до занепаду культури загалом. А. Швейцер пише: «Протиріччя зосереджені в неповноті. Етичне є в тому, проти чого Кант висуває заперечення в етиці раціоналізму, і в тому, що він висуває замість нього; у тому, що кантівське поняття моралі заперечується А. Шопенгауером, і в тому, що останній висуває замість нього. Шопенгауер є етичним саме в тому розумінні, що йому перечить Ф. Ніцше, а також є етичним Ф. Ніцше у своєму бунті проти А. Шопенгауера. Необхідно знайти величний висхідний акорд, у якому всі дисонанси багатовимірних і складних проявів етичного об'єдналися в гармонію.

Таким чином, етична проблема — це проблема закладеного в мисленні основного принципу моралі. Що можна вважати загальним для всіх наших багатовимірних уявлень про добро? Чи існує поняття добра? Якщо так, то в

чому воно полягає й наскільки є реальним і необхідним для мене? Який вплив має на мої міркування й події?

Замість імперативної кантівської етики, етики Ф. Ніцше та А.Шопенгауера, що тяжіли до найменшого імперативного поштовху, виникає бажання знайти ті засади, які є сакральними як всезагальні образи ідеалу й абсолюту морального імперативу, які є більшими, ніж імператив. А. Швейцер говорить про волю до життя. Категорія «життя» стає антиімперативізмом, що свідчить про головну максиму моралі — не нашкодити життю. Втім, як веде себе етика благоговіння перед життям у конфліктах, які виникають між внутрішніми спонуканнями до самозречення й необхідністю самоствердження?

Вчений відзначає те, що дюдина потрапляє під вплив подвійної волі до життя. Існує багато форм, коли життя людини вступає в конфлікт з іншими життями. Якщо знищувати життя або наносити шкоду живому — це означає — нищити людину. «Коли я йду по дорозі, яка прокладена зненацька, мої ноги знищують маленькі живі істоти, які живуть там, або спричиняють їм біль. Щоби зберегти своє життя, я повинен берегти себе від інших; так я можу переслідувати мишу, що живе в моїй кімнаті, можу знищувати бактерії, які наносять шкоду моєму життю. Я знаходжу собі їжу шляхом знищення рослин і тварин. Моє щастя будується на шкоді іншим. Як ж етика виправдовує цю жорстку необхідність, котру я сповідую?» — пише вчений [243, с.314].

Звичайно, етика шукає компромісів. Вона намагається встановити — наскільки людина повинна пожертвувати своїм життям і щастям, заради щастя інших. Таким чином вона створює прикладну, відносну етику. Те, що в дійсності не є етичним, а лише суміш'ю неетичної необхідності й етики, сприймається за етичне. Тим самим призводить до вразливого забобону, сприяє більшому затемнюванню поняття естетичного.

«Етика благоговіння перед життям не визнає відносної етики. Вона визнає добром лише те, що слугує збереженню й розвитку життя в цілому» [243, с.314].

Ми спостерігаємо цікавий проект героїчного ентузіазму етосу, закинутий у світ відносних етичних максим, категоричного імперативу та інших постулатів, що потребують універсалізації. Ця універсалізація паралельно з релятивністю сучасної культури все далі й далі відсуває пацифізм благоговіння, жалю, сорому і все більше тяжіє до нормативних транскрипцій або до інструктивних максим, які не завжди потрібно виконувати. І тут включається той імператив, який є більшим, аніж життя окремої людини, що всіх урівнює, а будь-який релятивізм перетворюється на егалітаризм екологічних максим і порятунку людства загалом.

Отже, етика благоговіння перед життям, нормами, соціумом, космосом, перед усім, що дає порятунок від загроз самознищення, — це етика десакралізації, що залежить від того, як вона входить у життя, презентує свій евристичний аксіологічний і відразу ж людиновимірний потенціал, що не може бути пов'язаний суто з антропологічними канстантами. Ці канстанти більш широкі, зосереджені на вертикалі теріоморфізму (обоженні звірів), обоженні соціуму, усіх соціометричних релігій і теозісу, тобто космосу як певної точки Омега, за Тейяр де Шарденом, ноосфери, за В. Вернадським.

Людина, що розбудовує всі ці моделі, так чи інакше намагається прийти до консенсусу з життям у цілому, з іншою людиною, культурою, з цивілізаційними викликами, які пропонують різні сценарії розвитку. Екологічна регенерація й позбавлення ентропії — це ті сценарні проекти, що вписуються в культуру постмодернізму. Втім, наскільки вони є культуроцентричними, настільки цей культурний вимір стає сакральним, тобто ціннісно зазначений як горизонт буття людини.

«Засновники вчення про ноосферу, — пише А. Толстоухов, — вірили, що людський інтелект перетворить цю планетарну геологічну силу, яка призведе до впорядкування соціальної діяльності, до більш досконалих форм буття. Ноосфера виникає як результат планомірного свідомого перетворення біосфери, її переходу в якісно новий стан. Цей процес розглядався як безсумнівне благо, що несе людству вирішення його важливих проблем» [208, с. 282].

Риторика нових базових цінностей не є виправданою, бо вони є такими як і попередні. Так, якщо категорія «сакральне» починає функціонувати в контексті будь-яких базових цінностей (старих або нових), то вона мусить визначити головні метабולי: метонімію, метафору, синекдоху. Тобто, ми бачимо інструментарії, які дають можливість зазначити, що функціонування категорії «сакральне» потребує все більшої й більшої презентації культури.

Тому, так важливо зазначити соціометричний проект виникнення моделі відношення до природи серед культурних рухів (тоталітарних, посттоталітарних, неототалітарних проектів), де будь-яка експансія людського розуму починаючи від межової, як ноосфера, і, закінчуючи вже обмеженою ділянкою паралелізму біоетики й геополітичної, соціальної етики тощо в контексті екологічної ситуації призводить до експансії стратегії реабілітації практичного розуму, за Кантом.

Це свідчить про рекреативні пошуки можливостей реабілітації, оновлення й ініціюванні систем будь-яких техногенних, культурогенних, цивілізаційних, технологічних інновацій, пов'язаних зі зверненням до витоків і перекомбінування в будь-якому просторі нового базового виклику ціннісних засад, тобто пошуку нових базових конфігурацій звернення етики до техніки в постіндустріальному просторі. Людина несе в собі техне, тобто весь образ технопопуляцій, що так цікавлять сьогодишню етику, естетику як можливість вийти з екологічної кризи і здійснити легітимацію можливості цього виходу.

Така легітимація відбулась у контексті комунікативної практичної філософії в Німеччині. А. Єрмоленко, аналізуючи концепції К.-О. Апеля й Ю.Габермаса, засвідчує, що ці автори намагалися визначити мовленнєво комунікативний, інтерсуб'єктивний аспект будь-якої комунікації, можливості здійснювати інтерактивну активність. Адже цю активність вони пов'язували з універсальністю трансцендентальної або ідеальної комунікації, що витлумачується як не обмежена комунікативна спільнота. Не обмежена саме в рамках сьогодишніх ланцюгових технологій усіх тих інновацій, які дають

можливість створення стільникових комунікативних спільнот, що віртуально виникають і знищуються щодня, щохвилини, щомиті. «Ідеальна (трансцендентальна) комунікація уявляється як абсолютна інстанція, що задає достоменність і об'єктивність смислу і значущість згоди, отже, достоменність і значущість комунікації взагалі» [83, с. 31].

Такий новітній пацифізм комунікативного гатунку є новітньою моделлю благоговіння перед мережевим універсумом, що виглядає як дискурсивний універсалізм техногенного зразка. Можна погодитися з тим, що людина вже жити інакше, без пристроїв, не може. Якщо їх визначати суто як редуکتивний засіб, то це замало, як за мету — забагато. Потрібно знайти середину, де вони визначаються не як матеріальний носій, а як ідеальний, трансцендентальний, завданий техногенозом, культурою, цивілізацією.

Ю. Габермас, характеризуючи універсум ідеальної комунікації, пише, що умови здійснення такої комунікації виникають, коли:

«1. Кожен здатний до умови та діяльності суб'єкт може брати участь у дискусії.

- 2.а) кожен може проблематизувати будь-яке твердження;
- б) кожен може вступати в дискурс із будь-яким твердженням;
- в) кожен може висловлювати свої погляди, бажання, потреби.

3. Ніхто з тих, хто бере участь у дискусії, не має зазнавати ніяких внутрішніх і зовнішніх перешкод у вигляді зумовленого відносинами панування примусу, використовувати свої, встановлені в першому і другому пунктах, права» [83, с.38].

Цього достатньо, щоби збагнути, що така універсалізація й лібералізація можливостей, коли кожен здатен, може і здійснює свої можливості призводить до виникнення нової моделі хаосу, що проявляється в сучасних комунікаціях і мас-медіа, а, з іншого боку, до опрацювання простих, ясних, формульних схем, шаблонів, форматів, маркерів ідентичності, які вже не мають нічого спільного ані з планетарною, ані з екологічною, імперативною етикою благоговіння.

Етика, взагалі, нівелюється, замість неї виступає кодекс норм, прав користувача. Реципієнт, продуцент, користувач і одночасно споживач інформації стають синонімами в одному ж і тому просторі маскульту, культури широкого вжитку, вподобання й масової ідентичності «Я» й «Ти». Проблема сакральності, якщо не нівелюється й не усувається, то активізується імпліцитно, як вимоги, норми, які є горизонтами комунікативних відносин.

Якщо кожен може робити все, то чого він не може робити? Якщо здатен на все, то на що — не здатен? Якщо — вирішує всі проблеми, то що він не може вирішити? Селекція можливості владних і будь-яких інших трансформацій інформації, її сегментація, консенсус, визначення електорального поля мусять бути або закамouflьованими, задекорованими, або презентованими як певний ідеал. Як новітня базова цінність *religare*, зв'язування кожного, здатна на все й може зробити все в просторі загальних спільних можливостей.

Комунікація досі визначається як романтична модель універсуму з необмеженими можливостями інтеракції. Виникає лише проблема, а навіщо людині тисяча каналів інтеракції, якщо вона вже стомлюється після трьох-чотирьох? Навіщо такий інформативний потік, коли людська природа може сприймати лише обмежене коло інформації? Втім детермінанти — психологічні, соціометричні, соціологічні, етичні, естетичні співпрацюють. У першу чергу важливо відмітити, що можливості людей мають бути подібними божественним.

Коли ми потрапляємо в поле адекватії потреб, можливостей, здатностей і всього того, що Ю. Габермас описав як комунікативний універсум, то розуміємо, що людина сама по собі не на що нездатна. Їй потрібно зіслатися на досвід людства, абсолюту, гармонії, що не руйнує дискурс, а робить єдино можливим, гармонійним шляхом не лише спілкування, а й консенсусом комунікацій у широкому сенсі цього слова.

Ю. Габермас відмічає, що застосовуючи поняття «соціальної дії» чи «інтеракції» як комплексне, його слід аналізувати за допомогою

елементарних понять дії й мовлення. В опосередкованій мовою інтеракції (надалі ми маємо на увазі лише мовлення) ці два типи діяльності поєднуються один з одним. Вони, за думкою вченого, постають у різноманітних констеляціях, залежно від того, беруть на себе роль у кординації діяльності іллокутивні зусилля на основі мовленнєвих актів, чи мовленнєві дії підпорядковані позамовленнєвій динаміці взаємодії целераціональнодіючих суб'єктів таким чином, що об'єднуюча енергія, властива мовленню, лишається не використаною.

Інтеракцію слід тлумачити, як розв'язання проблеми. Таким чином плани багатьох суб'єктів діяльності можуть бути скоординовані так, щоби дії Alter стикувалися з діями Ego. Під стикуванням мається на увазі, передусім, редукція ігрового простору можливостей вибору, що контингентно стикається один з одним і доходить до такого рівня, що уможливорює радикальне сплетіння тем і дій у соціальному просторі й історичному часі [83, с. 292].

Тут визначається досить проста система здійснення акту, де дія не завжди інтерпретується як подія, тобто опосередкована дискурсом та тими матанаративами або всезагальними схемами вербалізації інформації, що здійснюють мовленнєвий акт на підставі цілераціональних діючих суб'єктів. Цілераціональний комплекс як комплекс комунікативної стратегії стає горизонтом, що уможливорює свідчення про загальність мети, телеологію дії в цілому, про те, що суб'єкт дії здійснює свій план у контексті іншого суб'єкта та опановує ситуацію діяльності.

Цей момент так чи інакше визначається культурними модусами діалогу, інтеракції й можливістю співвідношення дискурсів, по-іншому — всезагальним функціонуванням дискурсивних практик у контексті комунікативного простору. Адже за цим знову таки виникає та етична детермінанта, яка так чи інакше шукає свої горизонти.

К.-О.Апель свідчить про певну модель універсальної макроетики, яку він пов'язує з комунікацією. Він протиставляє етноетику, тобто етику малих і широких спільнот, універсальній етиці, яку визначає як «комунікативну» [7].

Етика, у якій домінує універсалістський макрорівень є привабливою моделлю, але наскільки цей універсалізм виправдовується в плані культури, релігії, тобто об'єднання людей за інтересами, принципами, цінностями, відношенням до абсолюту (абсолютів різних: сакральних, соціальних та ін.), настільки він свідчить про не просто розмаїття мікросвітів, а один макросвіт.

Ці питання й обстоює К.-О. Апелъ. У більшості вони існують імпліцитно й підмінюються цілераціональним комплексом, а етика стає казуальною моделлю інтеракції й тим самим раціоналізм, так чи інакше, визначається як концептуальний вимір засобу комунікації. Хотілося б, щоби було щось більше, але ми не маємо програми більш широкого універсалістського виміру поза цілераціональним, подієво та функціонально визначеним простором комунікацій.

К.-О. Апелъ пише: «Якщо слідом за Арістотелем тлумачити етику як загальну теологічну перспективу оцінювань у сенсі (для мене чи для нас) доброго життя, тобто евдемонії, то сьогодні, здається, існують лише дві альтернативи: або етика автентичного самостійного вибору (радикально індивідуалістична етика постає в екзенстіціалізмі, скажімо у Ж.-П. Сартра), або етика, що ґрунтується на належності усталеної системи культурних цінностей чи певної соціокультурної життєвої форми [7].

Насправді, сьогодні для окремого індивіда безсумнівність традиційних (конвенційних) цінностей набула проблемного характеру, квазіекзистенційна етика самостійного автентичного вибору стає кінцевим свідомо обраним орієнтиром. Проте, останнє має сенс лише для, так званої, ясперівської «межової ситуації» — ситуації радикальної самотності, у якій, якщо брати термін «Буття та часу» Гайдеггера, людина через «буття-до-смерті» передбачає можливість власного буття (Dasein)». Однак, загалом ці акти самостійного автентичного вибору пов'язані з приналежністю до певної соціокультурної життєвої форми» [83, с. 358].

Міркування, які наводить А. Швейцер та будь-яка диференційна етика, у даному випадку етика Канта як імперативна, Шопенгауера — як воля до життя, Ніцше — як заперечення життя і висування на перше місце влади, а

також комунікативна етика, так чи інакше не можуть знайти одну загальну детермінанту — добро, і тим самим потребують квазіекстенсивної ейдетики. Квазі — тому, що існування ідеалів, норм так чи інакше визначаються як тезаурус, як певна іконографія донесення тих чи інших мовленнєвих актів, нарацій, дискурсів і актів комунікацій.

Здається, що ці безкінечні трактати свідчать про потребу багатьох етосів наблизитися до абсолюта, актуалізують презентацію абсолюту й сакрального, яка має бути ідентичною, тобто образно презентативною реальністю. Це має мати поетику образного самовираження. Етика вчинку, здійснення вчинку шляхом дива — це вже не діалог, не квазіраціональний або цілераціональний комплекс, що стає горизонтом комунікативної етики К.-О. Апеля і Ю. Габермаса та всього розмаїття дискурсивних практик, а є потрібним інтерпретативним регулятивом комунікативних відносин.

Ці відносини поєднуються в цілераціональному комплексі, а етика дива та донесення до іншого надцінності людського існування в рамках простих і ясних максим у рамках вчинку є міфом; є тим, що людина може стати ідентичною зі світом, який завжди для неї був недосяжним, далеким і який не асоціюється з власним світоустроєм. Чим більше дослідники проявляють увагу до феноменологічного аспекту виявлення, наявності, імагінації комунікації, тим більше вони входять у проблематику власне естетичного. Не етичного, а саме естетичного, що стає детермінантою імпліцитно існуючого горизонту сакрального, який спочатку помічається як феноменологічний, а потім набуває ознак етосу, естезісу, тобто сакральне презентується як етос і естезіс. Такий шлях редукції сакрального до його перформативного образного функціонування легко побачити в ситуації, яка може характеризуватись як парадоксальна. Вона презентується в етиці К.-О. Апеля, як апріорі комунікативних суспільств.

К.-О. Апель розглядає одну сторону цієї парадоксальної ситуації — актуальну потребу в універсальній етиці, — у макроетиці людства на кінцевому етапі. Вчений акцентує увагу на тому, що технологічні наслідки в науці наділили сьогодні людські вчинки такою значущістю і важливістю, що

більше не можна задовольнятися моральними нормами, які управляють людським життям у малих групах і зводять відношення між групами до боротьби за існування в дарвінському сенсі [7, с. 264].

Цю думку розділили А. Швейцер і Ф. Ніцше, але в іншій інтерпретації. Якщо за Ф. Ніцше ситуація радикального естетизму етики виглядає як заперечення етосу, то в А. Швейцера, навпаки, — винесення на перший план феноменологічного естетизму, який свідчить про те, що калокагатія завжди є невід'ємною, вона є благоговінням перед красою, як цілісним універсумом, всесвітом. Ми потрапляємо в ситуацію детермінації — хто надає інформацію, та той, хто її сприймає на рівні макро- та мікрогруп. У своїй комунікативній етиці К.-О.Апель визначає комунікативну спільноту, яка віртуалізується та естетизується.

Людина потрапляє в простір культури, який визначається як віртуальний, а сутність його полягає в тому, що реципієнт стає епіцентром або носієм артефактів культурних цінностей. Так виникає той тип аудіо-візуальної реальності, який характеризує комунікацію як синкретичну. Людина і продукує інформацію, і сприймає її. Цей артефакт тотальної віртуалізації характеризує так звані постмодерністські сімулякри або ситуації, у яких тотальна естетизація світу стає реальністю віртуального повороту.

«Віртуальний артефакт, — констатує Н. Маньковська, — це атомізований сімулякр, чия уявна реальність, відсуває образність і повністю існує диференційно. У ній ніби-то матеріалізується ідея Жака Дерріда про зникнення означування, його заміну правилами мовних ігор. У віртуальному світі ця тема має своє логічне продовження. Означуване також зникає. Його місце займає фантомний об'єкт, позбавлений онтологічної засади, він не відображає реальності, але усуває й заміщує її гіперреальним дублем. Принципово естетична новизна пов'язана з тими можливостями, що відкривають здатність відчутти світ мистецтва зсередини завдяки просторовим алюзіям трьохвимірності й дають можливість тактильним ефектам зануритися в нього, перетворитися зі спостерігача в протагоніста.

Візуальні авторські перевтілення, статтеві й інші зміни в акті контакта між віртуальними й реальними світами, голографічні, комп'ютерні, проєкції частин тіла як і їх штучне зростання тощо, підсилюють особистісну волеву домінанту художніх експериментів» [145, с.311 — 312].

В зазначеному прямим текстом визначається не етос, а естезис та вольова, активна естетична трансформація реальності, яка здійснюється шляхом віртуалізації екранних можливостей і тотальної візуалізації комунікативного простору. Сакральне приручається, більше того — без апеляції до сакрального віртуальне, естетичне в широкому розумінні неможливе. Сакральне стає запорукою легітимації *virtus*. *Virtus* як доблесний, активний, потрібний, значущий — це предикації, що належать агонічному простору *virtus*, а в сучасному віртуальному просторі презентуються шляхом його сакралізації та зв'язку з абсолютотом. Абсолют, як і істоти, що не мають смертної форми існування, залучаються до всесвіту, до глибинних, фундаментальних буттєвих реалій. Вони презентується у вигляді кіборгів. Отфотошоплені хлопці в масхалатах виглядають героями, якщо не комп'ютерних ігор, то у всякому разі віртуальної реальності, яка не має нічого спільного з реальністю крові, війни і вбивства.

Героїзація кіборгів не є фантомом сьогоденної війни на Сході України. Вона почалась у Давній Греції і продовжує своє існування саме в такому, як сьогодні, рекламному слензі соціального прогнозування війни. Можна зазначити, що відбуваються війни естетичних світів, реальностей, конфлікт онтологій. Так, можна відійти від слова «війна» й замінити словом «конфлікт», а реальність замінити більш загальною номінацією — «онтологія». Це свідчить про те, що людина в контексті паритетних реальностей, якщо не має сакрального як горизонту, комбінації, трансформації композиційних, або композитних реалей, при їх зіткненні губиться. Людина сама перетворюється у фантом і кіборга, або хоче ним стати.

Стає на часі й підлягає візуальним трансформаціям соціальна й несоціальна реклама. Комунікативне поле, у якому кібергалактика або кібер-

панк сучасної *virtus* є не лише актуальним, а єдиним можливим способом комунікації. Реальність *virtus* не має нічого спільного з демократичним дискурсом, де суб'єкт дискурса здатний до трансформації реальностей. Так, кіборги вже заздалегідь сформульовані як абсолют, як псевдосакральні реальності, істоти, які не мають смертної форми, є моделлю або війни, або перерозподілу територій, геополітичних інтенцій, зазіхань, конфлікту, онтології, цивілізації. Вони потрапляють у контекст глобалізаційних трансформацій, потребують своєї гармонізації.

Так, гармонізація здійснюється шляхом естетичної віртуалізації й сакралізації профанного простору, якій потрібно героїзувати, романтизувати, піднести над полем крові, побуту, злиденності, втрати дітей і батьків. Це здійснюється шляхом, так званих, позитивних і негативних сімулякрів ігрових компонентів, що існують як рекламний дискурс. Дискурс комунікативний, — коли на зупинці на плакаті ми бачимо молодого хлопця в камуфляжі з гвинтівкою, про якого повідомляється, що він загинув, йому було стільки-то років, він є патріотом; він вірив у те, що необхідно виборювати незалежність України, але його вже немає. Пізніше, у передачі Савіка Шустера бачимо його маму, яка говорить в ефірі, що за цього хлопця держава не виплачує відповідної «компенсації», вимагаючи все нових і нових довідок. І на кожній зупинці — по новому хлопцю. Ця реклама абсурду свідчить про те, що не може існувати дискурс патріотичного та імагінативного абсолюту, якщо він має свою сакральну реальність, має батьківщину. Ми живемо у світі *virtus*, тотальної брехні, тотального навіювання. Але він існує саме так. Ми бачимо країну внутрішніх мігрантів, країну внутрішньої війни, віртуальної реальності, що поєднується із сакральною реальністю, політичною та естетичною. Усе це обертається навколо людини й ми в силі назвати цю культуру постмодерністською.

В своїх дослідженнях ми можемо свідчити про те, що сакралізація війни як віртуалізація східного регіону в західній експансії і глобалізаторських впливів є своєрідною формулою етичного детермінізму, коли сама детермінація потребує детермінативів, пояснювальних ознак

самовираження окремих культурних практик, будь то реклама чи дискурс політичного гатунку, віртуальний простір у військових іграх тощо. Усі ці детермінативи, тобто піктографізація і, у всякому разі, розширення модусу візуального, дають можливість відчутти цілісність сьогоднішньої культури як комунікативний ідеал, комунікативну стратегію самовираження візуального універсуму.

Н. Маньковська відмічає, що є багато аспектів віртуальної реальності, які свідчать про перехід постмодерністських естетичних меж. Але вони є розмитими. Створена нова естетична картина віртуального світу, яка різниться відсутністю хаосу, ідеальною упорядкованістю, що змінює постмодерністську гру з хаосом. Але ця ігрова і психоделічна лінія постмодернізму, за словами науковця, не лише не зникає, але й підсилюються завдяки «новій тілесності». Сучасна трансформація естетичного сприйняття, в основному пов'язана з його рефлексуванням, естетичним тілом (скафандр, окуляри, датчики, вібротажери тощо), але при цьому відсутні власні тілесні контакти» [145, с. 312].

Ми бачимо широкий спектр думок, які дають можливість компенсувати те, що Ю. Габермас і К.-О. Апель називають трансцендентальним, або ідеальною комунікацією. Вони утворюють соціопрагматику комунікації як певної орієнтації на заздалегідь здійснену пермонізацію тілесного та комп'ютерного досвіду, як інтеракцію й підсилений пресинг віртуальної реальності в екранному світі. Стає зрозумілою стратегія експліцитного визначення категорії «сакральне» в просторі постмодерністської культури і всіх тих динамічних культур, які зараз переживають складні процеси, пов'язані з гармонізацією їх внутрішніх засад, а також глобалізаційними інтенціями позакультурних, надкультурних та докультурних впливів країн, які взаємопов'язані. Це пов'язано як з інтеракцією, комунікацією, діалогом, так і з розсіюванням, тобто нав'язуванням норм, які виглядають як вестернізація, нова міфологія, нове диво.

Можна також визначити, що означає слово «симуляція», але воно мало що додасть. Це слово лише орієнтує нових міфологів і реципієнтів у тому

соціо-культурному полі широкого комунікативного пресингу, який пов'язаний із соціальною, політичною, віртуальною в широкому сенсі, рекламою, яка так нав'язливо оточує людину. Втім, уже цей контекст свідчить про те, що людина піддається випробовуванню як продуцент і реципієнт реальності. У цьому просторі презентації, трансформації, змін, радикальних вигуків, викликів і одночасно паліативів усіх стратегій, які призводять до часткової гармонізації, симуляції, експлуатації симулятивних кодів етичного й естетичного, сакральне залишається непохитним.

Воно експліцитно й імпліцитно є тим горизонтом, який дає можливість зберегти людські цінності на рівні *religare* та абсолюту. Відношення до абсолюту, до цінностей і норм людяності, що осмислюються в цілісному досвіді людського буття, відбувається як ідеація. Тому гармонізацію процесів комунікації треба вписувати в контекст сакралізації й десакралізації як перманентні системи переконфігурацій функціонування цінностей людського буття в тому чи іншому контексті: антропному, цивілізаційному, природному, екологічному тощо.

Головне зазначити, що сам феномен і фактор регуляції цінностей не є загальнорегулятивним. Він актуалізується в перехідних епохах, у процесах культурної розбудови і, звичайно, у контексті постмодерністської культури, контексті пострадянських країн і особливо гостро визначає свої межові домінанти. Сам феномен трансцендування не завжди є аксіомою, яку піднесла екзистенційна філософія. Цю аксіому руйнує естетика. Тим паче естетика свідчить про те, що людина повинна бачити гармонію, а не трансцендувати її. Втім, у наш час реципієнту надається можливість бути активним володарем інформативного поля як на суб'єктному рівні, коли він використовує той чи інший канал інформації, так і на рівні об'єктному, коли людина включається в потік інформативних повідомлень і продукує інформацію.

Це є мережеве спілкування, що здійснює широкий комп'ютерний тиск он-лайн ігор і комунікації як такої. Слід наголосити на тому, що зараз багато людей працюють на дому й подають інформацію лише за допомогою Інтернет-мережі: ця інформація обробляється, трансформується, генерується.

Цей широкий тиск технологічних змін людського буття змінює парадигму, але не змінює її. Так, залишається непохитною парадигма символічного та образного обміну європейського типу, парадигма еквівалентності й еквівокації, двосмисленності сутності, а також залишається непохитною парадигма децентрованого й центрованого простору.

Децентрований простір пов'язується з європейською парадигмою, орієнтованою на те, що зветься лібералізмом, а моноцентризм, так чи інакше, залишається прерогативою східних держав. Виникають буферні зони, такі, як Китай, Індія й ін., де традиційна моноцентрична парадигма корелює з поліцентричною й адаптує її. Особливо, це можна прослідкувати на прикладі Японії. Якщо ми застосовуємо парадигму модернізації культури в глобалізації як багатовекторний процес, то всі сподівання на те, що в кінці ХХ століття, Японія буде все більше набирати обертів модернізації і в ХХІ столітті, за певними прогнозами, світ повинен був бути «жовтим» стали хибними. Японія більше не модернізується, не змінює свою моноцентричну парадигму, їй і того достатньо, що є.

Китай ще не зазначив локусу векторів модернізації, бо це більш складна й багатовимірна країна з погляду виробничої, технологічної й іншої інфраструктури. Але зрозуміло, що цивілізація й культура східного типу теж стоїть перед вибором — прийняти поліцентризм, або адаптивну стратегію, зазначити пріоритети, або йти своїм шляхом. Це свідчить, що сакральне, тобто внутрішній стержень орієнтації, є домінантною парадигмою, яка в даному контексті визначається як східна або західна.

За нашими дослідженнями, у більш складному положенні знаходяться країни посткомуністичного простору. Це Китай, пострадянські країни, які виникли після розпаду СРСР, де спокусливий крок застосування західних технологій виглядає як одна із пріоритетних моделей. Тут присутня і своя специфіка. Так, ті країни, що мають багаті природні ресурси, орієнтовані на східний тип розвитку — Казахстан, тобто каспійський регіон у цілому, усе більше шукають свою альтернативу модернізації і вестернізації, яка нищить їх самобутність. Ті країни, що знаходилися на межі Сходу й Заходу, зокрема

Україна й Білорусь, знаходяться в стані вибору або, іншими словами — моноцентризму, де старший брат, великий сусід нав'язує парадигму колонізації і стає домінантною аксіологічних орієнтацій, або потрібно шукати інший паліатив.

Україна знаходиться в найскладнішому положенні, вона майже не має вибору, вимушена виживати, тому тут надзвичайно актуалізуються сакральні інтенції. Якщо не глибинні інтенції українства й української релігійності, то у всякому разі, регіональні духовні цінності, які так чи інакше потрапляють в обійми конфесійних, релігійних угруповань.

Сакральний етос політизується, етичне презентується в політичних упаковках, більше того, у комунікативному полі, яке утворилося між Росією й Україною утворюються широкі діапазони інтерпретації політичної реальності з певними білими плямами, лакунами й ідеологічними кліше, що перетворюють країни на війну світів. Так, простір десекралізації національних культур і всього досвіду, який сформувався протягом десятиліть існування в складі СРСР і століть існування в інших угрупованнях, у Російській імперії проблематизується. Можна все це пов'язувати із синодальним та перед синодальним періодом, але це вже буде диференціація сакральних означень.

Це не є проблемою нашого дослідження, ми лише повинні визначити, що політична, ідеологічна, етична, естетична конфігурації не існують самі по собі. Вони тяжіють до сьогоднішніх максимум глобалізації, що пов'язані з комунікативними спільнотами, а також із лінією орієнтації на дискурс, на технології мовленнєвих актів семіології, що походить від французької школи, яка презентує рефлексивний міф, за Р. Бартом, як конотативні зв'язки, як тотальний дискурс функціональних складових культури, де культура є фактично низкою співскладених дискурсів [14].

Цей підхід відрізняється від універсалістського підходу німецької практичної філософії. Але вони наближені в одному полі рефлексії ХХ століття: культурологічної, філософської й релігієзнавчої.

Отже, можна підсумувати етико-естетичний контекст глобалізаційних впливів комунікації на культуру сьогодення. Важливо відмітити, що відбуваються подвійні процеси — естетизація етики й естетики. Ці трансформації позначаються тим, що учасник глобалізаційних процесів стає синкретичним носієм дії або події. Тобто, продуцент інформативного повідомлення є реципієнтом, і навпаки. А якщо це так, то виникає спокуса: усі норми й максими етичного зразка перевести на мову дискурсів, промов, тобто донесення інформації, імагінації, якщо не симуляції й зазначити сам процес комунікації як середнім домінантним у культурі. Частково це зробив Кант, поєднавши практичний і теоретичний простір зі здатністю судження (естетичним відношенням). Це відбувається і в сьогоdnішній культурі, реаліях, нових метаморфозах та конфігураціях надзвичайно технологічно оснащеного й перенасиченого віртуальними технологіями світу. Можна лише відмітити, що ці технології дають можливість усунення реальності, заміни її псевдоцінностями, що і призведе до естетизації *virtus*. І навпаки, локалізується зворотний процес регенерації, актуалізації, знаходження рекреації духу, визначення сакральних епіцентрів у їх локальних, етнокультурних або екзистенціаліційних, естетичних, художніх та інших реаліях.

Все це, так чи інакше, описується в постмодернізмі поняттям «артефакт». Поняття «арт» — мистецтво, «факт» — наявність несуть у собі не лише мистецький аспект, а й естетичний аспект трансформації реальності в контексті техноценозу або тих технологій, що перетворюють реальність у надреальність. Присутність сакрального в будь-якій точці будь-якого виміру здійсненого абсолютом може відбуватися як експліцитно, так і імпліцитно. Імпліцитно ми маємо справу з естетичними істотами, що не мають смертної форми існування. Те ж саме відбувається в рекламному дискурсі, шоу-бізнесі. Експліцитно ми в пошуках різних релігійних синтез, про які вже йшлося.

Домодерні, модерні та постмодерні алгоритми глобалізації мали і мають величезний вплив щодо осмислення універсальності людини, її місця

в бутті як єдності з Абсолютом, а також щодо перспектив існування цивілізації. Зараз широковідома концепція С.Хантінгтона «зіткнення цивілізацій», що піднімає проблему втрати ідентичності. Так, передусім, виявляється, що загублена антропологічна константа культурного будівництва.

Криза цивілізації, криза антропологічна, криза культури – це ті гасла, які свідчать про те, що проблема *religare*, зв'язування, є надзвичайно важливою і релігія, яка розуміється в широкому сенсі як зв'язування схожа на *compositio*, на єднання всіх артефактів культури. Адже єднання вже в іншому світі, який можна позначити таким чином, що людина не є одинокою, має вісь свого самостояння в світі. Цей вертикальний центрзм самостояння забезпечує Абсолют. Це може бути традиційний абсолют як великий Інший, це може бути ідеал, той самий комуністичний ідеал, може бути віра в проект свого самоздійснення, який рухає великими проектантами, мистцями, філософами. Це благоговіння перед іншим Ego, бо це Ego людина знайшла в собі і намагається його «утилізувати». Людина намагається вступати з ідеалом в змагання, діалог, у всякому разі, здійснити тоталізацію кращих рис людяності в діалозі, який можна визначати як теофанію або ієрофанію, за М. Еліаде .

Можна побачити два аспекти культурної інтеграції: традиційно-цивілізаційний, де релігія розглядається в плані інших інститутів, а сама глобалізація визначається як укрупнення, збільшення, як проект, що призводить до великих систем, великих релігійних відкриттів (універсалізація релігії), зрештою, до виникнення світових релігій. Світові релігії розділяють людей по лінії димаркації їх проектного самобуття в тому чи іншому світі самоздійснення божественної ієрофанії. Можна по-різному відноситися до С. Хантінгтона з його ідеєю цивілізаційної ідентичності, але єдине, що кидається в очі в цьому кризовому полі зіткнення цивілізації, – самотність цивілізаційної людини, або людини як учасника цивілізаційних зіткнень та катастроф, цивілізаційних війн.

Власне релігія заперечує такий конфлікт, з самого початку усуває його на периферію людського існування. Власне religare як союз з Богом, який втрачено, поновлюється як Новий Заповіт, нове звернення до божества, як благоговіння, відчуття у собі тих сил, що призводять до самоактуалізації, консенсусу, єднанню втраченого союзу з Абсолютом, – це той великий могутній імпульс, що свідчить про те, що ідея religare вже є ідеєю глобалізації як тотальності, тоталізації духу, душі, зустрічі з великим Іншим.

Глобалізація цивілізаційних акторів поглинання одної системи іншою, геополітика хижаків втрачає коріння religare, воно їм вже не потрібне. Religare – це той простір культуротворення, де фактично усувається антропологічна катастрофа, усувається катастрофа цивілізаційна, вони вже не є можливими.

Можна стверджувати, що на горизонті тієї глобалізації, що існувала в домодерний період, – це архаїчні культури з їх загадками цивілізації мая, ацтеків, китайської, японської адаптивної стратегії виникає поштовх всесвітніх релігій, що володіють світом, тобто здійснюють гармонізаційний поштовх інтеграції за презумпцією віри.

Глобалізація в культурі – складний процес самореалізації в просторі religare, коли можна лише стверджувати, що будь-яка релігія будь-яка зустріч з Іншим на рівні міфу (примітивного, далекого), на рівні Іншого як маленьких богів, за Фрезером, – богів зерна, хліба, богів першого сорту – і зустріч вже з персоніфікованим Абсолютом, який став жертвою, спокутуючи людські гріхи, – це релевантна зустріч з абсолютно іншим світом. Якщо така зустріч вимивається з культури, то культура деградує.

Отже, цю реальність не можна визначити етичними, естетичними чи антропологічними рисами, всі релігії є самодостатніми, самоцінними. Їх тотальність однакова, є тотальністю зустрічі і втрати, жертви і підйому вгору, в смерть, у вічність, є тотальністю долання часу і простору. Так, «червона трійця» часів неоліту, де в геніталіях були знайдені ніж і кіл, свідчить про те, що ці жертви говорять нам про якийсь таємний обряд єднання з Абсолютом, єднання через вбивство, через втрату кращих людей. Це свідчить про вічну

жадобу тієї тотальності, яка може бути, про гармонію, яка або втрачена, або є неможливою.

Тобто ми повинні зафіксувати досить простий факт: *religare* не є прогресом, не є збільшенням ступенів свободи, вони (ступені свободи в душі) однакові в будь-якому культурі – великому чи малому, в будь-якому ритуалі – розгорнутому чи згорнутому. Ритуалі всередині себе, в одній душі чи на площі, чи в містерії. Все це є те *religare*, яке поєднує в світі можливого екзистанційного, публічного, в сфері розгорнутого соціуму і топосі сакрального. *Religare* зв'язує з Абсолютом, цей зв'язок є сакральним, священним, несе в собі теофанію та ієрофанію, дає можливість свідчити, що людина перестає бути самотньою.

В комунікативному вимірі це знаходить свого продуцента й реципієнта, який стає комунікантом, модератором комунікації як можливого виміру спілкування. Важливо також відмітити, що етизація естетики, тобто регенерація, ретрансляція, актуалізація сакрального і, навпаки, — естетизація етичного як імагінація, як певна дискурсоподібна симуляція сакрального стає функціонально діючим заміником абсолюту. Ці реалії не існують в абстрактному полі можливостей комунікації, які зазначив Ю. Габермас, як здатність суб'єкта, його універсалізація, що не обмежена нічим, окрім універсалізму засобів комунікації. А існують вони в полі культури, діалогу культур, культурної інтеракції, культурної глобалізації, колонізації, щеплення, боротьби, культурно-інформаційного пресінгу, який можна назвати інформаційною війною, що, зокрема, ми зараз бачимо в просторі між Росією та Україною.

Бажаний консенсус на рівні сакрального є необхідним і важливим виходом, який, якщо використати термінологію Е. Морена, потрібно шукати шляхом петлі рекурсії, зануренням у метафізичні засади, у даному випадку — занурення в давньослов'янську мову, яка є основою української й російської мов і тим джерелом, яке живить ці мови не заперечуючи, не редукуючи мови співрозмовника, як це робиться зараз у російському імперському дискурсі безграмотними пропагандистами. Важливо показувати

загальне коріння, загальні цінності, сакральні витoki, що засвідчують ідентичність культур, учасників глобалізаційних процесів, які проходять через межу кривавих війн на терені можливої гармонії, на осяянні тих світів, які потрібно легімітизувати як можливі, а не зводити їх до політичних протиставлень картинок, симулякрів війн, віртуального й тотально реального вбивства, яке ми зараз бачимо в екранному, позаекранному, буденному, позабуденному, політичному й інших світах пострадянських країн.

Отже, можна розширити поле двоосмисленості сакрального та його функціонування в сучасному просторі культури. З одного боку, — це етизація естетичного, а з іншого — естетизація етичного, а також політизація етичного й естетичного та ідеологізація політизованого етосу. Ідеологічні максими визнаються як ідеологічний імператив, як образ ідеалу і краси, флеш-іміджи політики. Так, поп-зірки, фото-моделі, шоумени, стають індикаторами та модераторами реальності сакрального. Ця чотирьох-векторна матриця політики, ідеології, етичного й естетичного виміру своїм епіцентром і має локус сакрального. Сакральне виноситься за межі цього культуротворчого чотирикутника, семітичного простору або, навпаки, вноситься всередину, коли виникає потреба в консенсусі, генералізації стратегій та ідеологем, міфологем, політичних конфігурацій взаємодії або потреби зупинити війну, знайти спільні регулятиви пошуку людяності в розрішенні ситуації.

Так, процеси сакралізації й десакралізації стикається з поліцентризмом, моноцентризмом, імагінацією, пошуком етосу як місця, у якому можливе божество й пошуком тієї єдиної засади, де можлива людина, цілісність людського існування поза будь-якими схемами і трансформаціями буття. Так чи інакше, цей пошук пов'язується зі сприйняттям сакрального, абсолюту, *religare*, *virtus*, комунікації, естезису, та етосу. Це не просто слова, а набір матричних підходів, інтерпретативних ходів, які допомагають осмислити не просту ситуацію культуротворення сьогодення.

3.2. Теріоморфізм, антропоцентризм і теоцентризм як настанови естетичного синтезу культурних практик постмодернізму

Культурні практики не повною мірою належать людині, і цей, на перший погляд, парадокс завжди спіткається на думці про прості й висхідні конотації. З одного боку, те, що вже матеріалізувалося, і стало результатом практичної дії людині, яка його створила. Ця річ уже належить культурі в цілому, людству, цивілізації, часу, адже, якщо це надцінна річ, вона підіймається над часом, виходить із нього й утворює свій власний час. З іншого боку, людина не завжди творить так, начебто вона є самотньою в цьому світі: вона є або абсолютотом (субститутотом абсолютоту), або тим, хто уособлює свою богообраність, і таким чином те, що вона утворює, не є повністю її творінням. Так, у східному ареалі в більшості вважається, що образ приходить згори, а людина лише його втілює. Є багато різних підходів щодо осмислення практики в цілому, культурних практик, але давньогрецьке походження поняття «праксис» свідчить про те, що це не лише дія, а — акт, процес, темпоральність, вміння, майстерність, творчість.

Контекст культуротворчості апелює до цілісності людини і світу, людини й іншої людини, людини й абсолютоту. Апелює до горизонтоту сакрального, який актуалізує глибинні виміри теріоморфізму, тобто зануреність у низьке, це є тваринним витотком людини (людина ніколи не переставала бути звірем); апелює до антропоцентризму, до власне орієнтацій на людське тіло, розум, дух, душу; до теоцентризму — надлюдського буття, до надцінного. Але ж високе й низьке завжди об'єднуються.

Одного співака запитали: «Чому невелика арабська гітара, яку він використовує для супроводу, коли декламує легенди, має лише дві струни?». Він відповів досить просто, що третя струна була б зайвою. Чому? Якщо додати третю струну до цього інструмента, то це був би крок до ересі. Бог створив душу Адама, коли душа виходила з тіла, вона намагалась як птах кружляти у своїй клітці й Бог наказав ангелам грати над ними на двох струнах, які називались «чоловік» і «жінка». Ця легенда свідчить про те, що

має бути мінімум засобів, лише необхідна палітра фарб, щоби зобразити повний світ, і вся його повнота обмежується необхідним мінімалізмом, який належить пантеону сакрального, тобто, божественному виміру.

Ангельське походження мистецтва — це прерогатива не лише християнства, коли вважається, що спів є аналогом ангельського співу. Так, в інших релігіях вважається, що ангельське походження мистецтва сформульовано в індуїстських традиціях таким чином, що кожен твір мистецтва так чи інакше створений завдяки наслідуванню мистецтва «дева», це може бути бронзова річ, предмет одягу, орнамент чи щось інше. Дева — це образ буття, який має певні функції універсального духу, несе в собі темпоральність, акт самоздійснення або самовираження божественної волі в культурних практиках людини. Тобто, сакральне мистецтво повинне наслідувати божественну волю, спів, акт, божественну реальність як таку.

Так, людина, яка стає на шлях низького — стає твариною, це робить її сакральною. Ми хочемо досягнути високе, позбавити себе статі і всіх ознак людини, це теж не позбавляє нас сакрального. Адже, коли ми потрапляємо в контекст сучасних практик, таких як реклама, дизайн, мода, мас-медіа, екранне мистецтво, у всі візуальні і віртуальні версії сучасного світу, то вертикаль, про яку свідчать релігії і філософія, порушується.

В релігії мімесис є висхідною естетичною категорією — наслідування, на відміну від одивнення (остранение — рос.) розуміється як трансформований світ. У культурі ХХ століття мімесис і одивнення стають еквівалентними. Це спонукає до того, що практика стає не лише амбівалентною, а полівалентною. Сакральне і профанне без кінця змінюють одне одного. Це й утворює той складний образ, де виникають місця для їх обміну, а після будь-якого обміну (візуального, оптичного, тактильного) знову з'являються нові місця.

Екстенсивний вибух обміну місць шукає свої горизонти в теорії сакрального. Так, якщо її (практику) розглядати як амбівалентну й полівалентну цінність, то вона вже не буде сакральним як таким. Сакральне

перетворюється на аналог обміну, тоді як обмін — аналог абсолюту, сакрального.

Найбільш дивні метаморфози відбуваються в рекламі. Так, коли ми бачимо рекламні ролики, де корівка така чудова, з такими гарними губками, виходить на галявинку, і говорить: «Їж мене!» і раптом на екрані з'являється біфштекс — смачний бутерброд, від якого виходять струмені світла. Корівка танцює навколо біфштексу, ми відчуваємо радість вічного життя, візуально поїдаючи ейдос вічно живої корівки, яка вже не є нею, а є біфштексом. Виникає питання, що це? Причащення до вічності поїдання як такого, що поєднує всіх людей у якості поїдання, причащення до почуття ситості. Отже, ми задоволені, радісні й після смачної їжі в нас зовсім інший настрій, ніж тоді, коли були голодними, стурбованими. Відбувається причащення завдяки використанню коду їжі.

Якщо в релігійному просторі причащення — це поїдання символічної плоті і крові Христової, то в рекламному дискурсі — це зовсім інше. Тут є важливим не абсолют, а процес поїдання. Але цей процес не є темпоральністю, актом переживання їжі, а є привабливим, спокусливим образом самої їжі. І ця привабливість предмету споживання маскується кодом поглинання, який трансформується в спокусу й потребу все більше й більше бачити цю корівку, струми цього біфштексу. Отже, усі ці реалії є достатньо грамотним, структурним і водночас семантично визначеним кодом використання простих потреб (органічних потреб) для здійснення тотальності ідентифікацій, тотальності поєднання людей у контексті зазначеного рекламного продукування або здійсненні рекламного повідомлення.

Якщо ми поглянемо на політичні акти, де використовуються стандарти, символи, геральдика, гімни, то вони несуть у собі глибинний, якщо не тотемізм, то у всякому разі зв'язок із релігійними культами, з релігійними фантомами, що спонукають до вбачання заведеного механізму стародавнього культу, який починає розкручуватися в нових реаліях. Так, не є секретом, що Гітлер, коли побачив у музеї спис, яким проколювали Христа, увірував, що

якщо він буде володіти цим списом, то буде володіти всім на світі. Тому перша країна, яка потрапила в його «обійми» — це була Австрія; спис було вивезено, фактично сформувався так званий масонський орден СС, де в спеціальному замку здійснювали тайні зібрання з використанням ритуальних жертв.

Можна стверджувати, що ця «алхімія» — перетворення звичайного масонства в незвичайну політичну практику, а фактично в практику культури, є стародавнім кодом наслідування. Саме так християнство наслідувало язичництво, адаптувало язичницькі свята, а євхаристія і причащення до тайн Христових були наслідуванням давніх практик, зовсім не християнських і навіть не язичницьких. Їх можна побачити в глибинних ритуалах індуїзму чи інших релігіях.

Справа в іншому, не можна присвоювати святині, трактувати, що вони всі подібні, кожна виростає у своєму священному ареалі, має свою мову, святості, землю і свої священні образи. Але така хірургічна імплантатія, яка відбувалася у світі Третього Рейху, коли фанат «глобалізації» Адольф Гітлер використовував походи зі смолоскопами в іранських монастирях, свастику як глибинний символ солярного культу для своєї політичної, брутальної машини, — не є актом суто утилітарного наслідування або застосування сакральної символіки й літургії. Це естетичний феномен, або парафеномен, коли використовується сугестія, емоційний струс навколо вогняних світлодій для політичних акцій. Теж саме відбувається зараз в Україні, коли російська пропаганда говорить, що в країні існує фашизм, абсолютно не задумуючись, що це індуїзм, це іранська міфологія, де є злі й добрі боги, де є світлодія.

Так, якщо поглянути на Ападану й побачити ворота всього світу та птаха над цими воротами, то це є протообразом, що став символом влади Третього Рейху. Усе так просто й навпаки. Сутність полягає в тому, що утилізація святинь завжди відбувалася, але вона, використовуючи протосемантику і протосимволи первинного культу, позбавляла їх глибинної сакральної суті, тоді, як залишалася естетична енергетика, яка діяла також активно як і раніше. Естетика без етосу, а етос без усього того, що пов'язане

з абсолютном, сакральним, призводить до відчуження, починає інсталювати сакральне або перетворювати його на симулякри або на ейдос, на естетичну реальність, яка, маючи всі ознаки сакрального, є лише порожньою перевтіленою формою.

Отже, головне, що всі практики постмодерну, а це переважно — техногенної культури, пов'язані з візуальним поворотом та візуальними мистецтвами. Передусім, — це дизайн, реклама, мода, — уся інфраструктура світлодії великих міст. Ці практики експлуатують екстатіку та естетику попередніх культур та сакральних еонів, але ніхто із мешканців сучасних великих міст не помічає, що ці практики є великою руйнацією такого міфу як праміф єдності людини й абсолюту, людини і природи, людини й неба.

Говорячи про використання простих і зрозумілих потреб, власне про код поїдання, К. Сальнікова пише: «Красуні і красені всіх мастей їдять, закриваючи очі, і замираючи начебто в екстазі. Крупні плани осяяні насолодою облич, що перемежуються з крупним планом еротично розгорнутих губ. Персонажі інших ампула, особливо диваки й дивачки, їдять смачно й радісно — з артистизмом, поміркованим і надмірним фізіологічним оптимізмом. Родини їдять у гармонічному мінорі або мажорі, ідеально спільно. Їжа — це насолода, котра доступна всім. І тому їжа — це єднання, яке охоплює всю аудиторію, як людей рівних від народження по відношенню до їжі. Люди з різною зовнішністю, статтю, віком, соціальним положенням, характером, професією, інтелектом, виявляються людьми в рівному ступені створеними для того, щоби щось їсти.

Поглинання в якості дії й необхідності існування походить ще від початків створення світу, до формування суспільства, культури і специфічної людської психіки. Тому, у відношенні до їжі людина отримує шанс розслабитись, звільнитись від усіх нашарувань соціально-культурного характеру і прорватися до першозасад життя, до першовитоків людського існування як просто живого організму» [194, с.18].

Це надзвичайно важлива констатація: реклама звільняє людину від соціуму, від табу й дає насолоду прориву в першовитоки буття людини як

такої. Вона занурює її в метафізичне дитинство людства, де людина була дикуном, твариною. І в цьому екстазі самозанурення в метафізичне дитинство людства рекламний реципієнт стає й суб'єктом реклами, тобто він уособлює собою рід «людина» як звільнений від усіх моральних, етичних, естетичних, навіть релігійних забобонів і суб'єкт має лише волю до життя, до райської насолоди.

Хіба це погано? Хіба це не образ нового едему? Хіба це не новітня сходинка до бажаного вільного, розкутого й самодостатнього у своєму героїчному вчинку споживання? Споживання стає ерзац-культурою, яка шукає свої обрії, обрії ціннісних адекватій. А ці цінності адекватії сакралізують акт, темпоральність поглинання, поїдання. Так, органічні акти доступні всім. Отже, статтевий акт у рекламі прямо не використовується, а лише символічно. Людина вступає у відношення з візуальними агенціями рекламних повідомлень, і цей акт підбурює і все більше набирає обертів. Виникає фактично гаптичне сприйняття єдності, що пов'язане з дотичною синестезією: усі образи перетворюються у феномен дотику, а тактильність стає внутрішнім імпульсом звільнення від моралі, вербального досвіду, досвіду візуального, — потрібно лише заплющити очі й бути дотичними до абсолюту, який маркується ідеально красивим жіночим або чоловічим тілом.

Важливим є те, що якщо запущений механізм ідентифікування, то всі інші фактори, які заперечують його, виглядають не суттєвими. Так, К.Сальнікова пише: «Заперечуючим фактором у даному мотиві (йдеться про їжу) не можуть слугувати навіть природні хвороби, при яких не можна стільки з'їсти саме того, що пропонується, яке так смачно й естетично виглядає. Заперечення процесу споживання для реклами — річ заборонена. Комерційна (не соціальна реклама) ніколи не стане впевнювати саме в тому, що не потрібно їсти певні продукти, котрі можуть бути шкідливими. Реклама пояснить, якими «протияддями» треба себе озброїти для того, щоби шкідлива, але смачна їжа була позбавлена негативних наслідків. Як правило, для такого випадку використовується жувальна гумка, кисломолочні продукти, м'ятні цукерки, лікувальні таблетки, напої тощо. Іншими словами,

треба їсти ще більше, перетворюючи цей процес у більш функціональний; з'їсти один продукт, щоби перемогти інший, залишатися повноцінною людиною, яка живе в людському співтоваристві» [194, с. 15].

Згадаймо заборонену, у так званих демократичних країнах, рекламу горілки — «Казьонка для справжніх чоловіків». На плакаті намальована людина, яка з пляшкою «казьонки» лізе на скелю вертикально, як альпініст. Більшої нісенітниці уявити не можна, — ну хто ж «під рюмкою» полізе на вертикальну скелю з альпіністським знаряддям? Але цей рекламний образ прижився. Згадаймо ковбоя, який із пачкою «Мальборо» стрибає по всіх плакатах великих міст. Втім, зараз уже не стрибає, а раніше його можна було ідентифікувати з героїчним вчинком ковбойської, так званої, культури, яка без пачки «Мальборо» не обійдеться.

Те ж саме робить і мода: купляйте саме цю сукню і ви будете абсолютно красивою, а після цієї шубки у вас закохається мільярдер тощо.

Теріоморфізм, тотальне зомбування, перетворення унікальної, красивої індивідуальності на родову істоту, яка має лише одне почуття задоволення і використовує для цього лише природні почуття, такі як їжа, секс тощо, що здійснюється у вигляді фізичного поглинання або символічного статтевого акту. Усе це призводить до того, що світ сповнюється порнографією, працює безліч сайтів порнопродукції, що є прямим, справжнім зомбуванням психіки людини. Відбувається бульварне входження в інтимне життя, але все це подається як нормальний, цілком комерційний ерос, що знову таки перетворює людину на тварину.

Так, сакралізація статтевого акту, яка відбувається в порнографії, — це один із сучасних кодів, який знову-таки використовує коди ідентичності з Давньої Індії. Загадаймо храм любові, абсолютно унікальний голос, де людина вступає в статтевий акт із твариною, одна з іншою, уже не говорячи про стать. Якщо подивитися на це з позиції християнських заборон, то це, звичайно, аномальне видовище, якщо з позиції традиційної індуїстської релігії, то ми не спостерігаємо ніяких забобон. Якщо поглянемо з позиції професійного культуролога, то це є космологізм — єдність людини з

Всесвітом. Так, статтевий акт стає глибинним актом ідентичності зі всім світом. Ерос у порнографії стає ритуально-сакральним. Не потрібно забувати, що в Індії існувала так звана храмова проституція, що зберігалася майже тисячоліття.

Цей цікавий феномен, свідчить про те, що сучасна культура, культура мас-медіа, віртуальна, екранна використовує прості і ясні коди їжі, сексу, дотику, тобто тактильного спілкування, апелюючи до клішованих реакцій і емоцій, редикуючи складне поле культурних імплікацій людей, які шукають відносини сакральності. Але не може їх знайти в цьому редукованому просторі, тому змушена використовувати старі кліше, буквально цитати, видаючи їх за новітній образ супермодних і суперцікавих технологій. Отже, ми потрапляємо в поле, яке зазначає семіотика як татальні конотації, тобто денотат усувається і криза референції призводить до того, що так легко можна маніпулювати свідомістю.

Втім, це маніпулювання підтверджується активною агресією візуальної ідентичності, що подається на екрані ТБ. Це призводить до того, що людина живе у фантомно-умовному світі як у реальному. Так, пропаганда російських телеканалів визначає владу сьогоденної України як фашистську, знаходячи аналоги в символіці маргінальних груп, які використовують схожі на графеми СС символи. Тут же подається картинка з реальними графемами СС, концтаборами, показуються картинки з вбивствами мирних жителів та трупами на дорогах. Так, уже сформувалася стратегія сприйняття — на Україні виник новий фашистський режим, його треба долати. Для цього використовується образ або ідеалогічна схема, міфологема «російського світу», адже для того, щоби виправдати цей світ, потрібно заперечувати, що Давня Русь є колискою всіх слов'янських мов і етносів, у тому числі й російського етносу. Мова йдеться не про етнічний вимір, етнічних росіян, а — міф руськості, Росії, «російський мир», який є домінантним у сло'вянському світі. Втім ця домінанта є суто міфологічною.

Це агресивний код використання зовнішніх ознак, естетики, сугестії давніх культурних та сакральних символів, які працюють у будь-яких

обставинах автоматично, лише потрібно їх використати, вміло запустити в потік асоціацій і атракціон конотацій (символічних, образних, екранних, віртуальних) і вони будуть працювати в потрібному напрямку. Людина знаходить горизонт сакрального на тваринному рівні, на рівні тваринних адекватій, коли керується лише природними почуттями, а високі почуття (почуття інтелектуальної насолоди, любові) викреслюються, береться тільки жахливий секс у вигляді символічної, тотальної ідентичності, яка здійснюється в рекламі, моді, політиці.

Так, флеш-імідж політика виглядає надзвичайно еротичним, привабливим і інколи навіть естетичним. Прикладом у цьому аспекті може бути імідж Юлія Тимошенко, що був створений завдяки використанню національної ознаки жіночої цнотливості — коси. Так, вона вдало досягала ефекту, навіть певного шарму на деякий час. Ми не будемо вдаватися до детального аналізу реалії флеш-іміджу, головне вказати, що сакралізація буденності шляхом ТБ та сакралізація політики має свої формати: ігровий, інформаційний, видовищний тощо.

Цей контекст свідчить, що теріоморфізм як код сакрального є затребуваним, важливим, надзвичайно агресивним і актуальним у просторі сучасних культурних імплікацій у політиці, рекламі, моді, дизайні. Відбувається певна редукція всього вищого ешелону людського духу, зведення його до органічної патетики й органічних потреб, які презентуються в контексті вже не редукованої, а візуальної, символічної надлишковості. Таке доповнення тотальної продукції потреб і почуттів культурними артефактами призводить до того, що телебачення стає надзвичайно агресивним, жорстокість уже не помічається; людей буквально розстрілюють щодня; право й мораль відступають; розмови ведуться не про права громадянина, а про права людини; відбувається знову-таки підміна поняття «громадянин» (людина суспільства) природною істотою — людиною взагалі.

Людина розглядається в універсальному просторі як тотальна, найгуманніша, найрозумніша, надлюдина — або тварина, або Бог, якщо говорити про повну матрицю сакрального. Втім, використовується факт

презентації: людина-тварина, що свідчить про права людини розумної.

Використовується образ тварини. Чому? Тому, що відкидається божественне, весь простір духовного, що характеризує людину як людину. Людина розглядається у вимірі органічних почуттів, тих родових інтенцій, які є тваринними по суті.

Сакральне в контексті культури має величезне поле модифікацій. Адже, теріоморфізм, що підживлюється геополітикою, мистецтвом постмодернізму, коли мистецтво як аналог ангельського співу усувається (цей модус локалізується, залишається лише в чернецькому середовищі, сакральному співі), стає засадою руйнації поетики, естетики, етики.

Сутність полягає в тому, що працюють два рівні — теріоморфний і теоморфний код; теріоморфний — стає теоморфним, тобто, він імпліцитно є сакральним, адже антропоморфний код культури усувається, тобто справжній антропологізм і антропні виміри редукуються, не помічаються. Виникає питання, як зробити так, щоби позбавитися цього тотального зомбування? Масова культура орієнтується на теріоморфізм і культуру повсякдення — на тотальність ідентичності, яка в більшості спрацьовує на рівні органічних почуттів. Що ж потрібно робити? Потрібно зробити альтернативу у вигляді справжнього кіно, а не «50 відтінків сірого». Герой цього фільму — хвора людина.

Легко прищепити нову дефініцію людини сьогодення. Про це говорить і К. Лоренц, австрійський етолог, який займається порівнянням людини і тварини. Він помічає, що в царстві тварин немає зла, добра, бо ці категорії існують лише в царстві людини. Людина проектує на тварину універсум своєї культури, людську природу й намагається побачити себе як тварину. Тому теріоморфний код не потрібно принижувати, він завжди існував і буде існувати. Але важливо визначити міру теріоморфізму, якому потрібно протиставити не просто насолоду й поглинання, а жаль, сором, благоговіння: жаль до братів своїх менших, жаль як спосіб занурення в низьке, бо іншого способу вже не існує. Адже, якщо ми тільки позбавляємося жалю, ми стаємо богами насолоди, вічної насолоди поглинання їжі або сексу.

Якщо розглянути психологічні детермінанти спілкування людей, то тут існує дистантцепція, пов'язана з тим, що людина ідентифікує себе на відстані з кимось: рецепція дотична, інтероцепція (зондування підсвідомого), пропрорецепція (гравітаційний гомеостаз). Людина завжди відчуває своє місцезнаходження у світі, бо вона є вертикально-існуючою істотою. Якщо цей вертикалізм вимивається із культури, то ми вже не помічаємо, що знаходимося в низькому.

Потрібно визначити, що будь-який теріоморфізм культури, культурних практик не може існувати без антропоморфізму. Тобто, теоцентризм як тваринний центризм обов'язково ховається за маскою централізованого суб'єкта акту ідентифікації, а суб'єкт, який знаходиться в центрі світу, не може бути якоюсь примарою культури. Так, суб'єкт реклами теж знаходиться в центрі світу, здійснює героїчний вчинок — поглинає, використовує тощо.

Сутність антропоцентризму виявляється не в тому, що людина займає місце в центрі світу, не в тому, що вона займає місце Бога, як нас привчали. В антропоцентризмі Бог натуралізується: від геоцентризму середньовіччя нічого не залишається, знов повертається неоплатонізм. Так, навіть розпис сикстинської капели — це звернення до Старого завіту, а не Нового. Антропоцентризм є маскою, культурним способом презентації або теріоцентризму, або теоцентризму.

В масовій культурі теріоморфізм — обов'язкова фігура в комунікативних актах ідентичності, де людина є природною істотою, родова людина презентується як та, що стоїть у центрі світу, хоча вона діє на рівні тварини, а не Бога, хоча всі кінцеві рекламації й акти культури споживання свідчать про те, що будучи твариною, людина відчуває себе Богом.

Адже це не протестантський рай, «стократ блаженний рай», за Мільтоном, це й не рай середньовіччя, а рай рекламний, віртуальний, у якому використовується маска, яка є одним із необхідних атрибутів ідентичності людини і світу. Так, єдність теріоморфізму, антропоцентризму та теоцентризму ніколи не порушується, вона лише переутворює домінанти. У

масовій культурі домінує полівалентність, тотальна множинність суб'єктного субстрату, або суб'єкту культури як такої, активізується теріоморфізм.

К. Сальнікова пише про портрет як необхідність акту ідентичності, необхідність бачити себе в просторі реклами, що свідчить про ті глибинні ідентифікації, що відбуваються на рівні візуальних агенцій. «Як ми бачимо, портрет з'являється там, де людині необхідно проявити владу, просунутися будь-куди й засвоїти щось, прихопити будь-яку територію. Фотографія, що замінює зараз живопис та скульптурний портрет, виконує ту саму функцію, до неї додається ще функції ствердження влади індивіда над часом і простором, відображеними на фото. Як правило, сучасній людині важливо не лише, як вона виглядає на фото, але й де вона сфотографована, скільки їй було років. Людина ніби закріплює за собою всі ці життєві знаменники. Намагається ввести у вічність конкретну міць земного виміру» [194, с. 54].

Влада теріоморфізму — це не просто влада справжньої людини, яка панує над часом і простором у вигляді технологічних засобів комунікації і візуальних адекватій. Річ у тім, що людина володіє світом завдяки тому, що робить цей світ таким, яким є вона: простим, ясным, зрозумілим, органовимірним, природнім. Культура з її надлишком семіозу редукується до природи. Якщо шукати релігійні конотації, то можна сказати, що в сучасну культуру повертається ранній етос, якщо використовувати його саме в енергетичному сенсі. Так, язичницькі обряди супроводжувалися виплеском надлишкової енергії ігор, співів, танку, що естетично фіксували ритм. Ця підвищена надлишковість, бадьорість відмічається в обрядах зміни сезонів спалювання або потопленням опудала Марени, Купала, Русалки, Ярини тощо; поховання забезпечувало оновлення і просування чергового ланцюга природних циклів.

Ми відмітили ще одну важливу проблему сучасної культури — ритуалізм, адже він завжди фіксує циклізм, де головним є життєвий цикл. Ця глибинна екзистенційна інтуїція, яка є міфологічною по суті, коли міфологізуються прості й ясні потреби в їжі, сексі тощо, відроджує архаїчний

коливальний час, де цикл як життєвий — має кінець, початок, має період екстесивного вибуху енергії, період її спадання і вимирання. Усі ці реалії в певній мірі створюють ту екстатичну, драматичну темпоральність відмінювання теоцентризму, антропоцентризму й теріоцентризму, яка в культурі сьогодення набуває своєї поетики в таких практиках культури, як дизайн, мода, реклама.

Всі складові масової культури ритуалізуються, уніфікуються до певних флеш-іміджів, імагінативних картосхем спілкування, що визначаються у факті імагінації як політичних лідерів, поп-зірок, так і того електорату візуальних агенцій, що зустрічається на екрані.

К. Сальнікова, роблячи підсумок щодо рекламного повідомлення відмічає, що: «у передбачені третього тисячоліття, коли майбутнє було ще майбутнім, а не теперішнім, людство активно розмірковувало, думало і прогнозувало, а як це буде? Воно випробувало свої прогнози, позицію по відношенню до майбутньої зміни епох. Тепер, коли майбутнє прийшло, людство все більш рефлексує на те, що це позиція першого і другого тисячоліття чи століття до н.е. Це питання є більш актуальним. Попереднім числом можна констатувати, що очікування міленіума було більш приємним, ніж прихід нової реальності, нового століття. До свята довго готувалися, часовий рубіж перетворився в привід для грандіозної рекламної компанії. Туризм і дизайн, індустрія розваг і мода, а також усі інші сфери споживання товарів і послуг знаходили собі відповідні слогани, ідеологічні настанови з лейблами й цифрою 2000» [194, с. 271].

Зрозуміло, що світ стає більш чужим і незрозумілим для людини. Усе більше актуалізуються політичні проблеми, набирають актуальності аналоги з початком ХХ століття. Так, 2014 рік буквально є проекцією 1914 року, коли розпочалась Перша Світова війна. Усе більше точиться розмов про третю світову війну, буквально ще не пройшло й року, а її образ стає примарою геополітичного теріоморфізму, що набуває імперсональних, навіть сакральних ознак, де центром є або Америка, або Росія, або якійсь інші учасники глобалізаційних процесів. Втім, ми помічаємо, що циклізм єднання

цих трьох великих конфігурацій є мемесісом, спілкування з абсолютотом, де відношення — людина і тварина, людина й Бог шукають аналогії.

Людина проходить крізь тотальні випробування на СНІД, вірус ЕБОЛА, вірус геополітичних пристрастей, братовбивчих війн, метафізичних пошуків витоків власного розвитку, що розшукаються в якихось хазаріях, ведах, але чомусь не в Давній Русі, бо вона знаходилася на території України.

Дивний парадокс, не позбавлений міфологічної, ідеологічної, геополітичної настанов. Це парадокс циклічного повернення до витоків творіння. Потрібна сакральна жертва, щоби повернутися в час зародження, і зараз роль цієї сакральної жертви виконує Україна. Знаходиться багато реконструкторів, торетиків, які холодними руками кладуть на камінь божественного агня, який без рук, без ніг приходить у рідне селище, або в цинковому гробі. Ми знаходимося в ситуації циклічного космологічного і відносно ще стабільного процесу, де спрацьовують традиційні механізми, які можна зазначити як трійцю — божественну чи не божественну, пенталогізм тощо. Теріоморфізм, антропоморфізм і теоморфізм так само як теоцентризм, антропоцентризм і теріоцентризм шукають свого центру і є сакральними.

Лише сакральне дає впевненість в тому, що культура існує. Культура постмодерну не є саме такою, якою її бачили в ХХ столітті; уже в ХХІ столітті вона стає іншою, її характеризує не поліфонія засобів, не цілераціональний комплекс, мета, не імагінативний абсолют, а абсолют як такий, як те, з чим має справу справжня традиційна релігія.

Словами вченої К. Сальнікової можна підсумувати наші роздуми про циклізм, культуротворчі механізми самовираження практик культури та про антропні виміри цих механізмів. Вона говорить про те, що людство перебуває у внутрішньому конфлікті між інстинктом самозбереження й потребою підвищувати драматизм інстинктом саморуйнації; людина проявляє здібності адаптуватися до найсумніших і скандальних подій буття; на початку ХХІ століття відбувається справжній прорив до небувалої толерантності, що має назву «політкоректність»; людству вдається з успіхом визнати право на існування гомосексуальної любові, наркоманії, можливих

відхилень від моральних, естетичних і фізіологічних традиційних нормативів, що ще до недавня здавалось ганьбою, злочином і несенітнецею. Однак у культурі, за словами вченої, усе більше утримується естетична реабілітація, яка проникає в якості пікантного, еротичного привабливого нюансу в рекламну образність. Як зазначає К. Сальнікова — це не патологія, а злочинність смаку. Політкоректність входить у моду, стає загальноприйнятною і престижною. Прогресуючим талантом людства є вміння приймати і виправдовувати себе цілком, з усіма своїми можливостями. Однак, життя людини є неповним, коли при розгулі політкоректності зникає й піддається фурстарції почуття катастрофізму [194, с. 272 — 273].

Отже, варто запитати, а чи має постмодернізм почуття катастрофізму? На перший погляд ні, адже, якщо подивиться глибше, то він лише має те єдине почуття, яке моделюється. Про це свідчить, передусім, архітектура постмодернізму, особливо останніх років — нелінійна архітектура; свідчить і Ароноф-центр Пітера Ейзенмана, простір якого описує один із теоретиків архітектури й говорить, що скрізь почуття небезпеки провокує намагання вийти із цього простору і швидше добратися поверхні. От що можна побачити, коли потрапити в цей чудовий, розумний і естетичний інтер'єр архітектурного коледжу — атриум, але зовсім не той, що моделює давньоримські форми або атриумф ренесансного типу. Існує базилікальний розріз, що моделює храмове склепіння в Давньому Єгипті, але ця щілина, повз яку проходить світло згорі, пригнічує своїм драматизмом, бо поруч є освітлення неонових ламп, які девальвують це освітлення. Тут є тектонічні злами, неупорядкована симетрія, і немає почуття гармонії. Тут не існує ані антропоцентризму, ані теоцентризму, ще менше тут теріоцентризму або теріоморфізму. Це мистецтво, що усуває будь-яку центрацію: тваринну, антропну, божественну. Воно пропагує, пропонує і презентує почуття неспокою. Це мистецтво втраченого світу, втраченого простору й часу, мистецтво людини, яка втікає від себе. Людини, яка шукає себе. Людини, яка знаходить себе, але знаходить себе не такою, яка вона є.

Так, проблематизуються всі засади традиційних культур: теріоморфізму, антропоморфізму, теоморфізму. Усі вони стають зайвими, людина апелює до розламів тектонічних зсувів землі. І цей глибинних хтонізм міфологізації землі, за О.Лосєвим, вражає. Пізніше метаморфоз міфологізації землі здійснює М. Гайдеггер у «Витоці творіння», де земля тріскається, зі щілин виходить світло [233]. Це вже той синкретизм, де не можна чітко вичленити тваринний, людський, антропний і божественний образ. Порядок, лад, устрій світу стали іншими.

Ми підійшли до розуміння того, що гармонія проблематизується, будь-яка її модель є дефіренційованою по вертикалі, структурованою в культурі та у філософії. Гармонія проблематизується, але естетично вона знаходить себе розчиненою по горизонталі. Знов домінує пошук новітнього циклізму, нових тисячоліть, століть, тобто тих циклів, у яких живе людство, окрема культура.

3.3. Сакральний етос та ерос арт-практик постмодернізму

Сакральний етос та ерос арт-практик постмодернізму — це завершальний підрозділ, що концентрує роздуми про сакральне саме в контексті категорії «етос», яка, починаючи з Давньої Греції, стає головним інтерпретативним категоріальним простором щодо осмислення культуротворчості. Якщо ми говорили про культурні практики, то мала на увазі широка сфера будь-якої діяльності людини, що набуває ознак окремого праксису — це дизайн, мода, реклама, арт-практики, сучасні практики, які ще не набули видових ознак мистецтва, але стали широко вживаними, розповсюдженими і стають своєрідними елементами художнього самовираження митця.

Починаючи з поетики постмодернізму, яка позначається такими категоріями, як подвійне кодування, коли мистецький об'єкт осмислюється у двох контекстах: природньому, звичайному, де він функціонує як елемент середовища, і мистецькому, включеному в ту чи іншу рамку мистецького

середовища. Це обов'язкові елементи, такі як еkleктика, дискретність, перервність, тобто своєрідна елементарна реальність. Це ад хок, орієнтація на споживача, що є характерною для мистецької культури, бо цей прийом орієнтований на різні верстви реципієнтів, що утворюють своєрідний конгломерат зацікавлених естетичністю цієї інформації. Це колаж, бриколаж це як своєрідний іронічний підхід, коли монтуються різні елементи і здійснюють своєрідний ресентімент, тобто відношення іронії до певного піднесення композитної системи, її іронічного осмислення.

Постмодерністська іронія та іронія взагалі є поліваріантною: існує у двох, трьох світах і в безкінечній інтертекстуальності, що змінює тектонічну та образну архітектуру тексту. Це пастіш — пародійне папурі стилізація з відтінком травестії.

Так, пастіш — це певна вподоба пародії. Інтертекстуальність як поетичний прийом актуалізує маргінальність існування між світами. Це палімпсест, фактично той генеративний принцип, який виникає як ефект специфічної взаємодії фрагментів, переплетення голосів різних дискурсів, а також просвітлення одного шару через інший. Палімпсест виникає тоді, коли на те, що існувало раніше, накладають інший шар і ми можемо в цьому накладеному шарі побачити елементи першого. Це цитування як широкий прийом, де гіпертекст виникає як певна алюзія, єдність різних типів посилань, цитат як частинка культури загалом.

В такому контексті, де етос як місце, в якому можливе божество, реальність, цілісність образу, людини й абсолюту підпадає під сумнів. Саме тут сакральне стає тим бажаним, необхідним горизонтом, який потрібно побачити, відчути, бо без його цілісності не можливе існування. Цікаво, що поетика постмодернізму трансформується в риторику, де весь набір постмодерністських поетик стає риторичним, тобто формалізується. А сам поетичний підхід, де поетична функція, за Р. Якобсоном, стає висхідною й домінантною, перетворюється на риторичний.

Так, риторика опрацьовує метаболі риторичного зразка, які є універсальними механізмами трансформування тексту. Автори групи «Мю»,

а це Ж. Дюбуа, Ф. Менгре, Ф. Еделін, Ф. Пір. Ж.-М. Клінкенберг, А. Тринон, які є авторами книги «Загальна риторика», формулюють підходи сучасної неориторики для того, щоб осмислити поетику не як літературну дисципліну, а як широкий метакультурний підхід щодо роботи з текстом [80].

Виникає абсолютно інший тип осмислення тексту, де текстом стає все: архітектура, зображувальні конфігурації й монтаж артефактів на екрані тощо. Це утворює ту інтертекстуальність, яка відшукує ті константи, що дають можливість поєднати поетику та риторіку як необхідність знайти формалізми, паралелізми та інші функціональні образні тропи, що позначаються як метаболі. Саме ці автори вживають категорію «етос» у незвичному вигляді — «ядерний етос», тобто сугестивне ядро, яке породжує ту чи іншу реакцію та естетичну відповідь на вплив тексту.

Автори групи «Мю» відмічають: «В своїх відомих лекціях Р.Якобсон намагався виділити принцип, що лежить в основі всіх поетичних прийомів. Їм став перенос принципу тотожності на синтагматичну послідовність як прийом, що регулює її формування. Якщо у звичайній мові референційні функції, правила тотожності регулюють вибор одиниць із парадигмічного ряду, а синтагматичне оформлення підкорюється лише принципу суміжності між обраними одиницями, то в поетичній мові закон уподібнення діє також і в синтагматичній послідовності» [80, с. 44].

Йдеться про те, що синтагматика як теорія просторових зональних структур будь-якого тексту корелює з морфологією, граматиною, ситаксисом. Тобто, складовими будь-якого поетичного тексту є поетика як паралелізм та тотожність цих структур. Механізм автокорекції елімінує зміну синтагматики, це відбувається і в змінах інших структур, тобто в морфологічних, синтаксичних, навіть граматичних. Втім, сам принцип трансформації тексту та поетична функція свідчать про те, що можна формалізувати топос, тобто простір зазначити як етос, а в даному випадку — це ядерний етос, що спонукає до дії.

Ми потрапляємо в ситуацію риторичних норм: дія може бути скерованою, запрограмованою, може визначатися поетичним текстом і

поетичною функцією, яка належить тексту. Тобто, «мовний знак, — пишуть автори групи «Мю», — сприймається нами як знак у чистому вигляді лише тоді, коли він саме в прямому смислі слова є субститутом, порожньою формою, котра є «прозорою» й легко стирається саме тому, що сама по собі завжди є лише одиницею розрізнення» [80, с. 45].

Знакова функція, що поєднує означуване й означальне в риториці стає формальною й залежить від засобів трансформування означуваного та означального, тобто трансформації знаків у контексті їх співвідношень з іншими знаками. Ядерний етос можна уподобити пайдейї Аристотеля в його «Поетиці» а також *Rasas* з класичної індійської поезії.

Ми визначаємо етос як афективний стан реципієнта, що виникає в результаті впливу на нього будь-якого повідомлення і специфічні особливості, що варіюються залежно від декількох параметрів. Серед цих параметрів важливе місце відводиться отримувачу повідомлення. Значущість, що приписується тексту, представляє собою не чисту ентелехію, а реакцію читача або слухача. Іншими словами, останні не задовольняються сприйняттям певної безпосередньої статичної даності, а реагують на певні стимули, причому їх реакції несуть у собі певну оцінку» [80, с. 264].

Автори групи «Мю» намагаються в категорії «етос» описати зону зустрічі автора й реципієнта як актуальну, граматично напружену риторичну систему тексту, яку можна так чи інакше трансформувати. Втім, трансформується вона в контексті комунікації, а ця комунікація так чи інакше є риторичною.

В своєму дослідженні ми наводимо ці дані для того, щоби далі рухатися шляхом і намагатися визначити арт-практики не лише як набір сучасних трансформацій, а як певний етос, зону зустрічі митця й реципієнта, своєрідну спільну реакцію на цю зустріч, прогнози, що може здійснити художник чи комунікант інформації.

Все це спонукає до того, щоби зазначити категорію «сакральне» в рамках необхідного елемента людяності, що свідчить не просто про комунікацію, або про зустріч, а про спільну реакцію, емоцію, спільність

впливу, впливу як генеративного афективного простору, а також синтагматику текстуального впливу дискурсу на реципієнта. Це є запорукою того, що сакральне як етос, ядерний етос, несе в собі завершену цілісність текстуального повідомлення, утворює той простір, який можна формалізувати та структурувати і визначити певні нормативи трансформації тексту. Ці норми в різних культурних практиках можуть виглядати як юридичні, політичні, ідеологічні, естетичні, етичні, лінгвістичні, граматичні, — адже сутність не в цьому, головне, що вони утворюють зону зустрічі, ядерний етос як спонукаючий простір, що несе в собі абсолют.

Абсолют у значенні характеристики як цінність культури, як те, що дає людині впевненість, що вона є культурною людиною, живе у світі людей. Отже, теріоморфізм, антропоморфізм, теоморфізм синтезуються й мають підстави певного синкретизму, що позначається як антропний вимір тексту або інтертексту. Це свідчить про те, що риторична або поетична функція тексту презентує зону зустрічі, презентує етос як синтагматичну структуру тексту, у якому можливе божество.

Говорячи про ядерний етос, а саме риторичну формалізовану зону зустрічі, автори групи «Мю» пишуть: «Вже Р. Якобсон уточнював, що поетична функція виходить далеко за рамки того, що називають поезією; між іншим умісно згадати, що найбільш яскраві його приклади було взято із жанру інвективи й політичної пропаганди. Досі риторичний аналіз висловлювань не дозволяє виявити специфічність поезії, котра в будь-яких своїх вимірах протиставлена арго та рекламі. Таким чином, метабола — це необхідна умова породження етосу, але не достатня» [80, с. 266].

Автори групи «Мю» подають цікаву таблицю, де порівнюють поетичну функцію літератур, реклами, арго, мови кросвордів, літургії. Таким чином ми бачимо, як мова літургії синтезує всі наведені артефакти. Вид мовної діяльності літератури (функція лірична), реклами (функція впевнення) арго(функція юмору), мовної еволюції (необхідність створення нових знаків та стирання знаків), кросвордів (ігрова функція), мови літургії (сакралізація)

прокладають шлях до мови літургії, яка є генеративним синтезуючим принципом усіх інших мов.

Можна розширити поняття літургії до поняття синтематики сакральних текстів, тобто зони зустрічі. А ще подальше розширення інтерпретує зону зустрічі поняття «етос» як місця, де здійснюється прояв сакрального. Це і є тим чинником, що дозволяє описати сучасні арт-практики як дієві поетичні механізми. Так, арт-практики є тими формами самовираження художника, які в сучасній постмодерній культурі визивають надзвичайно гострий етос, викликають шокуючу зону зустрічі, більше того, призводять до надзвичайно гострих алузій.

Боді-арт (тілесне мистецтво) використовує різні тілесні артефакти як певні жести конотації знакових алузій: татуювання, трансформації тіла тощо. Тобто, береться візуально реальність тіла, на якому у фотошопі наносяться розрізи, надзвичайно гострі злами. Усе це призводить до того, що виникає єднання кордонних екзистенційних ситуацій між життям і смертю. Об'єднуються свідоме й несвідоме, мистецтво й немистецтво. Боді-арт стає тим епіцентром зіткнень, що свідчить про надзвичайно гострий тілесний код саморегресії й агресивного самознищення. Наскільки це адекватно в сучасному просторі культури та самосвідомості людини? Це складна ситуація, але така практика існує.

Ленд-арт теж є своєрідною гострою грою з ландшафтом. Реальність, яка трансформується в ленд-арті, здійснюється в надзвичайно сучасних технологічних алузіях: розфарбовуються скелі, утворюються своєрідний островний ландшафт, здійснюється інсталяція величезних масштабів на рівні гірського ландшафту.

Перформанс — це візуальна драматизована реальність, яка може залишитися на рівні ігрової події, а може набути ознак зображальних практик. Енвайронмент — це мистецтво середовища. Так, відомий енвайронмент, коли будинки закидали сотнями покришок і люди не могли вийти з дому.

Всі ці практики ще не є видами мистецтва, вони експлуатують поетику різних мистецтв, але лише на рівні риторичних трансформацій. Трансформують театральний дискурс, але в контексті іншого природного середовища, не в просторі рампи, а на рівні міського середовища, трансформують дискурс ландшафту, але вже в іншому штучному контексті. Усе це призводить того, що виникають проміжні форми культурних практик, які фіксуються поняттями «артефакт» та «артноменклатура».

«Артефакт — у сучайній естетиці й мистецтвознавстві використовується для узагальнення та позначення творів сучасного мистецтва. Як правило вони виходять за рамки традиційних сучасних арт-практик, арт-проектів. В естетику термін увійшов з археології, де позначаються будь-які штучно створені об'єкти. Артефактами, як правило, називають візуальні й аудіозальні просторові об'єкти, інсталяції, асамляжі, акції тощо» [115, с. 38].

Арт-номенклатура — це споріднення сучасних елітарних співтовариств, що складається з провідних галеристів, кураторів, художніх критиків, мистецтвознавців, а також тих арт-конфігурацій, куди входять пост-артисти — люди, які беруть участь у створенні артефактів, що просуваються на арт-ринок.

Етос цих арт-конфігурацій надзвичайно насичений, драматичний і виробляється як сучасна технологія. Ж. Бодрійяр фіксує головні з означуваних культурою споживання, масові культури, що стають контекстом створення ядерного етосу, зони зустрічі, яка дає можливість відчутти, що вона створюється не зненацька, а є своєрідною зоною виокремлення потреб людини у вигляді симулятивних алюзій [25].

Симуляція потреб, образів досягає такого значення, що стає риторичними образами, які легко замінюються в трансформативних популяціях комунікації. Єднання з денататом стає проблематичним, тому втрата референції є загальним місцем, але не втратою абсолюту, не втратою того, що можна назвати «новітнім сакральним», «прирученим абсолютотом» віртуальної реальності, що обслуговує технопопуляції чи арт-популяції.

Культура сповнена арт-практиками, фіксується на межі мистецтва, атр-технологій і тих риторичних метабол, формул набору поетичних фігур, які потребують лише одного — поетичної функції.

За висловом Жана Бодрійяра — «проблема споживання культури не пов'язана із власне культурним змістом і з культурною публікою та брехливою проблемою вульгаризації мистецької культури, жертвами якої одночасно є практики аристократичної культури й чемпіони масової культури. Суттєвим є не те, що тільки декілька тисяч або мільйонів беруть участь у цій справі, а те, що культура, як автомобіль року, як природа зелених просторів присуджена бути тільки ефемерною тому, що створена, обдумана в тому ритмі, який сьогодні є універсальним ритмом виробництва. У ритмі циклу й повторної обробки, культура більше не створюється для довгого існування, вона зберігається, звичайно, як універсальна інстанція, як ідеальний еталон тим більше, чим більш вона втрачає свою смислову субстанцію» [26, с.143].

Феномен споживання — це знакова конотація, порожня форма, риторична фігура знаходження зони зустрічі. Перед нами досить цікавий факт того, що ядерний етос завжди презентує сакральне, але це сакральне щиро мімікрує від теріоцентризму до теоцентризму.

В екстремальних функціях із тваринного або божественного ества виникають елементи людської гармонії. У цьому полягає сутність постмодерністської культури. Її можна любити, або не любити, але той факт, що в ній немає шедеврів, свідчить про те, що вона є трансформативним конгломератом риторичних поетичних функцій, де ядерний етос продукує зону зустрічі. Втім, ця зона зустрічі не завжди орієнтована на людяність, тому В. Бичков і говорить про так звану пост-культуру, яка втрачає людиновимірні ознаки й константи.

Реклама як своєрідний носій ядерного етосу є найяскравішим засобом масового інформування нашої доби. Вона свідчить про будь-які предмети, будь-яку марку, усі предмети разом або про цілісний всесвіт предметів і марок. Вона помічає, маркує кожного зі споживачів, імітуючи споживацьку

тотальність, знову-таки, організовуючи споживачів. Кожен образ, кожна поява інформації пропонує консенсус усіх реципієнтів, які покликані декодувати послання, приєднатися до створення в цьому коді образу.

Відбувається те, що саме група «Мю» фіксує образ комунікації таким чином, що реклама і вся сфера медіакультури орієнтована на коди комунікативні та споживацькі. Ці коди несуть певний словник споживання інформаційного повідомлення. Адже, щоб актуалізувати інформацію, потрібно весь час тримати код у напрузі, тобто актуалізовувати зону зустрічі та підживлювати етос і афект. Афективний стан дає межовий трансцензус — перехід за межі антропного простору культури в теріоморфний і теоморфний вимір. Втім саме ці зони свідчать, якою зараз стала людина? Або вона повністю перетворилась на тварину, або — у Бога.

Ж. Бодрійяр говорить про процес сакраалізації масової культури, що пов'язаний із тими чи іншими комунікативними артефактами. Так, зокрема він пише, що в процесі сакраалізації тіла як експотенціальної цінності функціонального типу, де не домінує ані плоть як релігійний фактор, ані робоча сила, що диктує індустріальну логіку відмінювання цінностей, визначається матеріальність ідеальної наявності тіла як об'єкта нарцистичної культури [26, с.173].

Сакральне мислиться як публічне, а публічне не може бути десакралізоване в принципі. Якщо існують елементи усунення сакрального, то вони компенсуються утворенням нової сакральності. Нова сакральність виникає в рамках кібер-панк, взагалі руху панків, який набув надзвичайної актуальності в плані того, що це молодіжний, гострий, достатньо архаїчний, пов'язаний із тотемами, розфарбованими зачісками, з драматичною мелодикою музичного інструментування рух. Це ювенальна культура молодіжних груп.

Феномен споживання масової культури існує в різних формах, зараз він набуває експотенціальності інтенсивної метрики, розгорнутої як по вертикалі, так і горизонталі. До того ж у панк-русі вертикалізм досягається тим, що високе й низьке інвертуються.

К. О'Хара констатує, що під панк-рухом розуміється найбільш політизована та активна частка багатовимірною явища, що зветься панком. Як явище воно почало формуватися з кінця семидесятих років на ґрунті перших нігілістичних та (само)руйнівних хвиль англійських та американських панків. Цей панк уособлює в собі життєву позицію (з музичним і літературним супроводом), яка переростає за рахунок активності людей у масовий міжнародний рух [171].

«Панк-рух є всесвітнім андеграундським ланцюгом, він протистоїть і складає альтернативу масовій культурі. Користувачі комерційних ЗМІ й інші структури шоу бізнесу, «панк-групи», а також їх прихильники до панк-руху не відносяться, вони належать до панк-субкультури або, у більшості випадків, є псевдопанками, дискредитуючими сам рух. Втім панк — це не лише форма, стиль, музика, зовнішній вигляд, а й певні ідеї, котрі, потрапляючи на екрани телевізорів і інші засоби масового інформування, обов'язково викривлюються, позбавляючи панків бунтарського змісту», — зазначає науковець [171, с. 9].

Присмак анархізму асимілює в собі політичні, ідеологічні та інші типи поведінки. Важливо зазначити, що панк-рух у контексті панк-культури набуває ознак кіберкультури. Це агресивний, жорсткий і водночас своєрідний простір зустрічі радикальних талановитих людей. К. О'Хара дає декілька ключових термінів панку:

«Лейбл — компанія, що випускає аудіозаписи на різних носіях (може складатися з одної людини, яка записує касети або нарізає CD вдома на власній апаратурі).

Меджор-лейбл — крупна транснаціональна фірма грамзапису; у світі їх залишилося всього декілька — Sony / BMG, EMI й ін., однак вони контролюють більшу частину музичного ринку, напряду або через підрозділи й дистриб'ютори компанії.

Дистро — система дистриб'юції в панк-русі, гілка розповсюдження різної DIY-продукції; аудіо відеозаписей груп, друкованих видань (фензіни, книги, брошури), атрибутики (футболки, нашивки, значки, наклейки тощо).

Фензін — самовидавничий журнал. Зіни — некомерційні, непрофесійні, дрібномасштабні журнали, котрі, як правило, видаються й розповсюджуються безпосередньо редакторами.

Реліз — музичний матеріал, на будь-яких носіях, випущених певним лейблом або виконавцем самостійно» [171, с. 10].

Можна додати ще термін «кібер-панк», що свідчить про анархістно орієнтовану культуру агресивного кіберпростору, їх повз'язують інколи з хакерами, але це не зовсім так. Кібер-панк — це культивований, навіть рафінований простір зустрічі різних акторів кібер-комунікацій, що свідчать про радикалізм естетичних, етичних, політичних та ідеологічних настанов.

Без сумніву панк несе в собі сакралізацію саме тереоморфного типу, яка з зачісками, закульопками, шкірою говорить про те, що на мотоцикли сідають кіборги, якісь люди-звірі, які епатують і вибухають абсолютно новітньою гармонією, що не властива пересічному мешканцю великих міст.

К. О'Хара зазначає, що «філософія панку» охоплює велику його частину й поділяє рух на розділи, які розуміються й аналізуються. Усі вони сповнені чистої енергії та задору, що робить панк живим і зростаючим рухом. Ця філософія охоплює велике коло проблем, що починається з фемінізму, рівних прав для гомосексуалістів і лесбійок, екології, насильництва й наркотиків, взаємовідносин у суспільстві й закінчує вегетеріанством [171, с. 36].

Панки протистоять скінхедам — політизованому й орієнтованому на насильництво руху, хоча зовні вони дуже схожі. Ми не дарма приділили багато уваги панку, щоби показати, що цей новітній анархізм корелює з репом.

Як відомо, чорний реп — це надзвичайно гострий рух, який з антисистеми перетворився в мейнстрім. Мейнстрім як офіційна система розповсюдження мелсу, відеоінформації створює своєрідну хіп-хоп культуру, яка несе в собі межові інтонації, — це й гангст-реп і більш поміркований реп. Реп стилізований, культивований, де насильство перетворюється на певний ритуал або культ.

Ми бачимо своєрідні версії сакралізації теріоморфізму, які свідчать про те, що арт-практики гостро реагують на сучасний локус священного, пов'язаного зі злом — насильством, розбратом у суспільстві, що потрібно нормалізувати. Адже, як і панк, чорний реп стає моделлю тотального розбрату, війни й тотального вбивства людей, яке робиться цивілізовано, гарно навченими військами і призводить, як наслідок, до гарно прибраних могил.

Вивчаючи рейв-культури, К. Гібсон і Р. Паган зазначають, що в Британії та в Австралії в 1990-х, танцювальні вечірки стали асоціюватися з тропами молодіжної девіації й нелегальності. Засоби масового інформування почали конструювати в громадській свідомості образ рейв-простору як місця, що знаходиться за межами мейнстріму, провокуючи міцну зворотну реакцію з закликами підсилити контроль над тим, що відбувається [56, с. 254].

Рейв-культура — це танцювальна культура, що входить в область хіп-хоп, але більш радикалізована, концентрує сакральні інтенції переходу межі, коли спонтанно збирається декілька тисяч учасників, їдуть у якесь умовне місце й під техно-музику проводять всю ніч у реів-екстазі. Наскільки це актуально для осмислення сучасної новітньої сакральності? Звичайно, актуально — це ті ж віртуальні суспільства, які утворюються на одну річ, виникають у певному коридорі форульних схем маргіналізації, що їм нав'язується. Сакралізується екстатичний простір вечірки, що стає надціністю існування.

Не менш актуальною в плані сакралізації простору повсякдення є реклама, яка робить споживача героєм, заробляє собі майбутнє, героїзуючи сьогодення в споживанні.

Отже, сакралізація як певна героїзація, як вчинок, екстатична поведінка, винесення реальності спілкування за межі повсякдення, мейнстріму — це надзвичайно потрібний для молоді і взагалі для сучасної пост-культури код, який є важливим і актуальним як можливість самоздійснення й зондування майбутнього, його провокування.

Якщо в семидесятих вживали наркотики, то зараз уже вони вживаються рідко, але психодилічний дизайн поєднує в собі транс, що здійснюється на тлі музики, танку, алкоголю. Сакралізація простору продовжує існувати не в таких широких масштабах рейв-культури, а в більш камерних молодіжних тусовках.

Так, за даними ЗМІ 1995 року надається тезаурус слів, що вживаються найчастіше: «Наркотики — 534, екстазі — 237, рейв/наркотики — 97 рейв — 97, танцювальна вечірка — 89, героїн — 48, маріхуана — 42, клуб — 38, нелегальний — 30, амфетаміни — 29, темп — 21, жертва — 18, ЛСД — 13 тощо» [56, с. 257].

Тобто, ми бачимо, що цей тезаурус характеризує достатньо гострий бар'єр, на якому формується й балансує молодіжна культура. Це не андеграунд, не нонкомформізм, це маргеналізація, яка здійснюється як конфліктна онтологія культури, що намагається опрацювати свої цінності і зробити їх священними. Весь цей контекст допомагає осмислити шлях продукування сцени сакрального молодіжної культури. Сцена тут розуміється в комунікативному розумінні. Панк-сцена, рейв-сцена, рок-сцена об'єднують людей у віртуальні спільноти біля екрану, у камерні угруповання, або в більш широкі агломерації, як це відбувається в рейв-культурі, на стадіонах або в інших більш легалізованих місцях.

Втім, сутність полягає в тому, що весь цей контекст тяжіє до гостро зазначеної публічності, простору публічного. Так, сакральна презентація неможлива без естетичного, екстазу, зриву почуттів, тому вона має свою поетику, риторику, свій етос, свою синтагматику (просторові зони), які функціонально діють і розгортають тексти як центрований, поліцентрований, позбавлений будь-якого центру, лінійний, багатолінійний, нелінійний простір. Це свідчить про поетику постмодернізму, починаючи від од хок, колажу, палімпсесту до політекстуальних субкультур, що є мімікрією естетичної та етичної свідомості.

К. Андреева в книзі «Постмодернізм» намагається показати, що поетика постмодернізму передбачалася в авангарді, порівнюючи «Чорний

квадрат» К. Малевича, 1915р. і картину Е. Уорхола «Перша людина на місяці», 1997р. Вона знаходить багато типологічних спільних прикмет: поперше, і там, і там квадрат [4]. Квадрат Малевича не зроблений під лінійку, він має відхилення від геометричної форми, є своєрідним пульсаром, що випромінює космічну енергію. Презентується «пекло», яке несе людину в потік енергетичних вихрів. Отже К. Малевич хотів говорити про безсмертя, супрематизм, але говорив різними мовами: вербальною, філософською, геометричними зображеннями. Е. Уорхол — теж своєрідний філософ: у натуралізованих інсталяційний тонах доводить приблизно те ж саме. Е.Уорхол стверджує, що світ вибуховий. Вражає межовість інтонацій, трансцензус переходу, намагання знайти метафізичні засади, те сакральне, що є непохитним, незмінним, як чорний квадрат.

Отже, сакральне існує, трансформується й модифікується. Якщо ми поглянемо на автопортрет Уорхола, 1968 р., то побачимо, як шість квадратів негативно чергуються з позитивами різного кольору, де один із квадратів є абсолютно чорним. Що це? Свідома цитата, алюзія, посилення до відомого прототипу? Швидше, — до надреальності супрема, що визначив К. Малевич.

Ми підходимо до розуміння мистецького акту як вчинку, етосу, зрештою ядерного етосу як сакрального. Етос — це місце, де можливе Божество, адже воно не обов'язково експлікується в наявних формах презентації священного, воно може мати іконографію священного писання, а може і не мати її, адже все одно реалізується як проект, утопія, антиутопія.

Так, Е. Уорхол, котрий був визнаним професіоналом у рекламній графіці й міг на свої гонорари купувати дороге актуальне мистецтво, показує тридцять дві банки супу «Кемпбелл» однакового формату, розміщених чотирма рядами по вісім штук у кожному з рівним інтервалом на кожному полотні. Зображена банка консервованого супу цієї фірми, точніше одна із серій банок, оскільки зміст супу вказано на етикетці всякий раз новий: курячий із лапшою, цибульний, м'ясний, томатний, овочевий і тому подібне. Втім ідея перемалювати розрекламований продукт була засвоєна Ф. Леже, С.Девісом, Д. Мерфі в 1920-ті роки. Е. Уорхол використав якості прототипу,

але в уявленні цього образу була новою своєрідна «сакралізація» відомого продукту. Художник нібито ставить пам'ятник банці.

Ми потрапляємо в той простір, який важко визначити лише як серійність, він несе в собі ще один модус унікальності трансформативності як універсалізацію відомого бренду. Це і є тією сучасною культурою, яка знаходить своє нове сакральне, що визначається як бренд, незмінний алгоритм того глибинного фундаментального витоку, який не може існувати інакше як трансформативна реальність.

Риторика відроджується не для того, щоб загострити код трансформацій, а щоби показати, що вони нічого не варті; поетика стає орієнтованою на споживача не тому, що він вирішує, якою вона має бути, а тому, що споживач може бути будь-яким, він нічого не вартий. З рештою, відомий бренд — образ електронного кролика, 1986 р., говорить про те, що перед нами новітнє божество — електронний, динамічний, надзвичайно яскравий, привабливий поп-звір і одночасно персонаж коміксів і своєрідним фантомом.

Якщо переглянути ці артефакти, яких уже накопичено безліч, то вражають такі, наприклад, як губна помада у вигляді величезного фалоса поставленого на лафет для танка. Це своєрідний войовничий фалоцентризм, який начебто розвінчав у свій час Ж. Дерріда. Втім, нові артефакти свідчать про те, що війна арт-фалосів продовжується. Це бездумна, важка і драматична війна. Така конвенція знаків і одночасно метафор, гострий метаболізм образу в риторичній трансформації призводить до гострих аллюзій, цитат, вибухів, прориву в безсвідоме, підсвідоме й одночасно кітчеву бездуховність. Це й характеризує сучасну пост-культуру, культуру постмодернізму, де гострі аллюзії профанного та сакрального є імпліцитно визначеними.

Чого вартий такий експеримент, як «останнє дихання художника», коли П'єро Манцони надуває білі шарики й розвішує їх у вигляді артефактів. Або ще один чудовий артефакт — він бере банку з тушонкою й робить зовсім іншу етикетку, надруковану гарним поліграфічним засобом із назвою «Гавно

художника», 1961 рік. Це скандальний художник, скандальні 60-ті, адже його роботи розкупуваються, він стає відомим і створює такі артефакти, симулякри, які дають можливість відчутти хиткість людського світу. Так, Г.Данелія у фільмі «Кін-дза-дза» обіграв мотив «останнього подиху», він переносить подію в іншопланетний простір, де кладовище і презентується останнім подихом людей.

Хто перший сказав «А»? Чи варто гадати. Важливо, що цей артефакт став відомим. Невідомо, у кого було вкрадено цей мотив, але він обіграний досить цікаво, на іншій планеті, десь там, поза межами землі, останній подих фіксується як пам'ятка буття. Гарна метафора, на нашу думку, і вона свідчить про те, що абсурд як пошук сакрального-абсурдного абсолюту несе в собі онтологічні виміри, які не можна назвати інакше, у них немає людського світу. Це світ іншої планети. Тут немає тваринного світу, бо тварина дихає й не помічає, що вона дихає. Лише людина помічає, що в неї є дихання і вона може зафіксувати його. Але як? Його ще ніхто не фіксував. Цей артефакт є можливим лише у футурологічних фантастичних фільмах, або в постмодернізмі.

Отже, ми підійшли до найголовнішого: сакральне може бути абсурдним, може втратити сенс, людиновимірні риси, може втратити риси теоморфічні, але теоморфізму втратити не може. Абсурд є проривом у безсвідоме, у метафізичну прабатьківщину людства, яке усвідомлювало те, що в ньому є свідомість, яка існувала в горизонтальному часі палеоліту, що зображувала в печерах дивно-чудових бізонів і полювальників. Людина-полювальник, творець, філософ, художник народилася одночасно.

Зрештою, людину абсурду можна описати в рамках класичної філософської антропології. Метаантропологічний момент є й моментом прикладної антропології. Людина, яка стала звірем в абсурді, Богом — у фантастичному фільмі, є бажаною моделлю або інтерпретативною схемою. Таким чином, можна стверджувати, що сам простір поетики, риторики розгортає простір етики й естетики, просуває його далі в практиці поезії. Це і є сама практика в давньогрецькому розумінні.

Поетика — це вміння робити, здійснювати щось, естетика не може відбутися без поетики як і практика без поезісу. Це свідчить про те, що сакральне може бути центрованим у рамках класичних видів мистецтва, артефактів, арт-практик, у рамках усіх можливих подій, дій і утворень людського духу. Адже людський рух не обов'язково в них присутній. Людина може бути цілком відсутня. Втім там не обов'язкова присутність звірів, але сакральне вигнати повністю не можна. Сакральне як цитата, як знак, як посилення до переднього топосу, етосу, місця, де можливе божество, усе одно наводить цілий ряд конотацій, які в будь-якій культурі відбуваються експліцитно й емпліцитно.

Експліцитно відбуваються тоді, коли існує відпрацьована система конотативних відносин. Так, відбувається єдність іконографічна, фонологічна, естетична, етична. Імпліцитно, — коли нічого цього немає, а є лише посилення на прорив у безсвідоме, підсвідоме як інсайт, осяяння, як те Богооткровення, що дається даром поза будь-яким текстом, контекстом — центрованим або маргінальним топосом буття людини.

Постмодернізм загострив ці можливості, більше того, він їх розвів по різних просторових еонах, назвавши їх поліцентрованим простором, або двоосмисленням, подвійним кодуванням, а також загострив маргінальність і сакральність як надзначущість певних атр-акторів буття. Втім примітивні банальні схеми мейнстріму або альтернативні практики не спрацьовують. Отже, дуже швидко альтернативні практики стають мейстрімом.

Домодерні, модерні та постмодерні алгоритми глобалізацій так чи інакше пов'язуються з трьома конфігураціями: релігійною, що обумовлена теофанією, ієрофанією як презентацією сакрального, що є можливим в сучасному просторі буття; дієво-трансформативною (парадигма обміну місць), — це власне європейська парадигма обміну, що визначається модернізацією, трансформацією, транзитом цінностей культури та технологій, свідчить про прискорений розвиток країн; ціннісною, що призводить до визначення темпоральностей актів культуротворення, диференціації акторів глобалізації.

Глобалізація здійснюється на мікро- та макрорівнях. На мікрорівні відбуваються ті зрушення, котрі торкаються кожної особистості, власної національної культури, навколишнього середовища та стосуються тих трансформацій, що впливають на культурно визначений часо-простір (хронотоп). Макрорівень презентується взаємодією культур, трансформацією національних цінностей, їх адаптацією до лідера як носія культурних пріоритетів, ідеалів, за М. Данилевським. Це призводить до культурної колонізації, перетворенням культур на добриво, адаптації та наслідування провідних ідей інтеграцій. Ці чинники свідчать про те, що проблема глобалізації є надзвичайно актуальною і складною в плані культурних трансформацій цінностей і культурного збереження культурно-історичного потенціалу, що є цінністю планетарного зразка. Ми зараз знаходимось в стадії, коли глобалізація на планеті Земля є «бурею в стакані», пошуком консенсусу, драматичної ієрофанії, religare людини на планеті земля, що може перетворитись на новітню літургію.

Літургію міжпланетного «корпоративу», або якоїсь іншої агломерації, яку спрограмують, утворять лідери сьогоднішніх глобалізаційних актів. Мистецтво шукати гармонію на землі і бачити її як планетарну – це одна із гарних стратегій, яку можна визначити як альтернативу сьогоднішньому тоталітаризму, прагматизму і самогубству культури, яке здійснює людина в кожному куточку сучасного культурного Всесвіту.

Висновки до третього розділу

Сакральне в контексті жанрових, видових трансформацій сучасних практик культури зазнає гострих змін, трансгресій — переходів від одних образних конфігурацій до інших. Це, передусім, перехід у стильових вимірах. У ХХ столітті — це травматичні зсуви від деструкції біонічних орнаментальних стилю «модерн» до авангардних трансгресій, до «постмодерну».

Сакральне в постмодерністській культурі має свої ознаки. Воно потрапляє в гостру систему комунікативних відносин, пресинг технологій — візуальних, медійних, екранної культури. Тотальна ідентичність нав'язується паннатуралізмом екрану, що потребує своєї аури, ідеального образу, який раніше давався з поетикою, іконографією. Адже поетика та іконографія опрацьовувалась у просторі розвитку стилю, розвитку культури. Тут же формується перетин суб'єктно-об'єктних інтерпретацій.

В комунікативному просторі сучасних технологій продуцент інформацій та реципієнт часто виступають в одній особі. Це синкритизм продукування й рецепції позначає ще один вимір ідеації, де людина стає субституттом абсолюту і водночас є самим продуцентом. Така тоталітизація й тотальна презентація ідеального, абсолютного спонукає до девальвації абсолюту. Він не може так легко трансформуватись, бо будь-яка культура виборювала його шляхом життя великих духів, великих художників — Мікеланджело, Леонардо, Малевича та ін.

Сакральне у вимірі комунікативної етики та екологічної естетики відображує імперативи віртуальних спільнот. Естетика, що виходить на відповідальні еталони краси, — це сакральне надбудованих обставин, сакральне, що тяжіє до синкретизмів, до занурення у високе й низьке, де домінують теріоморфізм, теоцентризм. Антропоцентризм стає допоміжною фігурою риторики або поетики сакрального. Сакральне, може здійснюватися й без людини, презентує код тварності культури або код божества.

Ми знаємо, що тварина й божество в давніх культурах ототожнювалися. Цей симбіоз культурних практик презентує, передусім, симбіоз теріоморфізму, антропоцентризму та теоцентризму.

Отже, простір виборювання людяності в культурі, зокрема, у сучасній культурі, пов'язаний із тим, що частіше всього людину використовують як маркер, маску, як носія натуральних ознак родової людини. Людина має насолоду від буття, але ця насолода маркується природними почуттями — їжею, сексом тощо. Як відомо, природні почуття можна швидко наситити,

але всі сучасні практики культури, такі, як реклама, дизайн, мода, свідчить про те, що ці ці почуття ненаситні.

Код їжі й сексу об'єднує всіх. Також об'єднує всіх і мода, дизайн, реклама, надзвичайно активно інсталюючи й опрацьовуючи феномен андрогінізму, фемінізму, але лише використовуючи редукований образ людини. Образ людини пов'язаний лише паннатуральним образом людини родової, яка може й не нести духовного, сакрального та божественного витоку.

Мистецтво ще більше загострює арт-практики постмодернізму, орієнтовані на споживача, на палімпсест — просякнення шарів один через один: шарів візуальної інформації, змістовних та ін. Усі поетичні прийоми, такі, наприклад, як іронія, колаж, пастіж, лише допомагають з'ясувати крайнощі.

Етос, місце, де можливе божество в постмодернізмі може не існувати. Але посилення до стравжнього етосу ми завжди бачимо у вигляді знакових конотацій, які здійснюється в просторі естетичної реальності. Постмодерністська чуттєвість — це своєрідний фантом, який тяжіє до біополітики, до тотального документування, до намагання фіксувати мить і побачити надцінність людського буття в мікроінтервалах цього буття. Усе це свідчить про те, що етос культури постмодернізму потребує категорії «сакральне». А сакральне так чи інакше існує як посилення, ілюзія, цитата, як ті стромати, що були відомі ще в Давнього Риму, але вони активізувалися знову як дискурс, дискретна суміш, як композитна реальність, надреального, дореального й постреального буття.

ВИСНОВКИ

Здійснений естетичний аналіз соціокультурної еволюції сакрального розкриває перспективи філософського бачення гармонізації глобалізаційних процесів культури. Розв'язання поставлених у процесі дисертаційного дослідження мети й завдань дозволило зробити наступні узагальнюючі висновки:

1. Етико-естетична й філософсько-антропологічна специфіка категорії сакрального полягає в тому, що сакральне вияляється в культурі як взаємовідношення різних форм культуротворчості. Цей контекст спонукає до визначення діалектики сакрального і профанного як перманентної сакралізації реальності культури, який відбувається паралельно з невід'ємним від неї процесом десакралізації культурного простору. Естетичні виміри сакрального характеризуються тим, що релігія в широкому розумінні не є лише елементом культу, а й феноменом чуттєвого зв'язування людей із трансцендентною реальністю — *religare*.

2. Етико-естетичний сенс діалектики сакрального та профанного в традиційній релігійності полягає в тому, що етос як місце, де є можливим божество — духовне, трансцендентне, має свою топографію, топонімію, більше того, визначені іконографічні риси характеризуються естетичним виміром, що презентує наявність божества як його феноменологічний образ. Отже, «етос», «естезис» утворюють ту необхідну й достатню ауру самоздійснення Абсолюту, яка розгортається в культових реаліях як літургія, синергетичний обмін натурами, як євхаристія, Боговідкриття, Богоеднання, Богоспівкування, а також як визначення новітніх конфігурацій сакрального, що широко визначають надцінні зони формування людського духу. Втім, антроповимірні константи сакрального не є самодостатніми. Вони завжди корелюють із теріоморфізмом і теоморфізмом. Теріоморфізм, як занурення у тваринний світ, відомий із часів тотемізму. Теоморфізм визначає конфігурації потойбічного Абсолюту, який належить трансцендентному світу. Людина існує між тварним і Богом, а як носій сакрального — формує

образи, артефакти культури, релігії, що здійснюють топографію сакрального простору культури.

3. Соціопрагматика сакрального — той сенс, який визначається як самоздійснення культурних практик у контексті їх презентацій у просторі Абсолюту, божественного, надцінного. Прагматика — це надання можливості повноти самоздійснення людського «Я», яке неможливе без Абсолюту. Соціопрагматика сакрального — це визначення локального соціального простору, що дозволяє це здійснити. Соціопрагматика культурних практик сакрального розгортається в широкому діапазоні — від чернецтва до праксису духовної боротьби в культурі.

4. Так звані сучасні новітні нетрадиційні релігії, або світські релігії, у розуміні категорії сакрального та її соціопрагматики принципово відрізняються від традиційних релігій, що формуються протягом тисячоліть та існують як своєрідний самодостатній і завершений феномен взаємин людини з Абсолютом. Новітня нетрадиційна релігійність та екуменічні процеси в християнстві постають як реальність пошуку тотальності релігійного типу, що постає одним із засобів самоздійснення організаційних процесів сучасної культури. У рамках проектів єднання і формування синкретизмів релігійного типу конституюється найширша програма десакралізації традиційної культури. Йдеться про те, що із самого початку сповіщується, що провідні традиційні релігії не мають того потенціалу, який існував раніше. Потрібно їх «доповнювати» сакральним досвідом інших релігій.

5. Категорія «сакральне» у вимірі комунікативної етики й екологічної естетики характеризує ще один вимір сучасної культури. Божество в екрані, божество як ті істоти, що не мають смертної форми існування, — це феномен буття людини, позбавленої сучасних проблем. Людина прагне статусу існування між світами, існування як надіснування. Віртуальний світ дає можливість такого самоздійснення, контакту з Абсолютом. Виникає проблема формування відносин з Абсолютом, де етос як місце, де можливе божество, інколи зводиться до звичайних оптично-предметних відносин.

Етика дискурсу й естетика комунікацій є загальним горизонтом для осмислення новітніх реалій сакрального — комунікативних, віртуальних спільнот. Так, комплекс презентації імагінативного Абсолюту надається переважно в екранному просторі, що потребує диференційних досліджень нової сакралізації, нових феноменів *virtus*, які вже набувають виміру Абсолюту, але це переважно абсолютний міф, що свідчить про чудо, диво, щоденне буття Абсолюту в просторі екранних образів. Зустріч із таким Абсолютом відбувається автоматично як самообраз.

6. Охарактеризувати сакральний етос та ерос культурних практик постмодернізму можливо лише в контексті інтерпретації теріоморфізму, антропоморфізму й теоморфізму як принципів культуротворчості. Отже, теріоморфізм — це не лише подоба звіру, або наївний тотемізм, як інколи вважається (наївний тотемізм у рекламі: віртуалізовані істоти, що вступають у діалог із людиною, допомагають увійти в простір душевності, доброти, чистоти тощо), це ознаки нової сакральності прагматичного типу, де прагматика традиційного *sacrum* настільки девальвується, що орієнтована на тваринний код як ескалацію органічних потреб, які визначають людину на рівні побутових речей.

7. Актуалізація органічних потреб свідчить про те, що вони абсолютизуються, уподобнюються до образу Абсолюту. Тотальна імагінація реклами, зокрема, свідчить про те, що імагінативний Абсолют, сакральний образ споживання виглядає як необхідна й достатня умова презентації цілісної та гармонійної, самодостатньої людини. Сакральне як категорія є універсальною категорією культури, певною трансценденталією, яка впроваджує людину у світ Абсолюту. Він локалізується, презентується частково, але ця риторика часткової презентації визначається як диференційні практики сакрального в просторі тієї чи іншої культури. Ці практики можуть бути як спеціалізованими, ритуалізованими й належати релігійним громадам, так і світськими, прагматизованими. Цей комплекс є обрієм визначення самоцінності людського буття у світі природи та

культури. Гармонізуючим принципом виступає естетизація сакрального топосу в його новітніх трансформаціях та адекватіях.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин А. Исповедь / А. Августин ; пер. с лат. М.Е. Сергеенко. – М. : Канон, О.И. „Реабилитация”, 2003. – 464 с.
2. Адорно Т. В. Теория эстетики / Теодор. В. Адорно ; пер. с нем. П. Тарашук. – К. : Основы, 2002. – 518 с.
3. Алексей II, Святейший Патриарх Московскийи всея Руси. Русская Православная Церковь на рубеже веков / Алексей II // Православное паломничество. Сборник. – М. : Индрик, 2009. – С. 116 – 117.
4. Андреева Е. Постмодернизм / Е. Андреева. – СПб.: Азбука-классика, 2007. – 488 с.
5. Андрущенко Т. І. Естетичне як соціокультурний феномен (філософсько-історичний аналіз) : дис... д-ра філос. наук: 09.00.03 / Тетяна Іванівна Андрущенко; Національний педагогічний ун-т ім. М. П. Драгоманова. – К., 2008. – 371 с.
6. Апель К.-О. Ситуация людини як етична проблема // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія: підручник. – К.: Лібра, 1999. – С. 231 – 255.
7. Апель К.-О. Трансформация философии ; пер. с нем. В.Куренной. / Карл Отто Апель – М. : Логос, 2001. – 344 с.
8. Арндт Х. Vita activa, или о деятельной жизни / Ханна Арндт ; пер. с нем. и англ. В. В. Биbihина. – СПб.: Алетейя, 2000. – 437 с.
9. Арнхейм Р. Искусство и визуальное восприятие / Р. Арнхейм. – М.: Прогресс, 1974. – 392 с.
10. Астафьева О.П. Синергетический подход к исследованию социокультурных процессов: возможности и пределы / О.П. Астафьева. – М.: МГИДА, 2002. – 295 с.
11. Р. Барт Р. Избранные работы : Семиотика. Поэтика / Ролан Барт ; пер. с фр.; сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. – М. : Прогресс, 1994. – 616 с.
12. Барт Р. Camera lucida / Ролан Барт ; пер. с фр. Михаила Рыклина. – М.: Ad Marginem, 1997. – 223 с.

13. Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры / Ролан Барт ; пер. с фр. С. Н. Зенкина. – М.: Издательство имени с. Сабашниковых, 2003. – 512 с.
14. Барт Р. Мифологии / Ролан Барт ; пер. с фр. С. Зенкина. – М. : Академический Проект, 2008. — 352с. — (Серия "Философские технологии).
15. Бауман З. От паломника к туристу ; пер. с англ. / З. Бауман // Социологический журнал, № 4, – М., 2003. – С. 19 – 17.
16. Бауман З. От пилигрима к туристу, или краткая история идентичности / З. Бауман. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.leg-urbanistes.blogspot.com/2008/11/blog-post.html>
17. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / Михаил Михайлович Бахтин. – М. : Искусство, 1979. – 424 с.
18. Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма – ответы на глобализацию / Ульрих Бек ; [пер. с нем. А. Григорьев, В. Седелник]. — М. : Прогресс-Традиция, 2001. — 385 с.
19. Белл Д. Культурні суперечності капіталізму / Д. Белл // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. – К. : Либідь, 1996. – 251 – 275.
20. Бенвенист Э. Общая лингвистика / Э. Бенвенист. – М. : Прогресс, 1974. – 447 с.
21. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости // Беньямин В. Избранные эссе. – М.: Аграф, 1996. – С. 6 – 186.
22. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности.Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Медиум, 1995. – 323 с.
23. Бердяев Н. А. Духовый кризис интеллигенции / Николай Александрович Бердяев. – М.: Канон, 1998. – 398 с.
24. Бердяев Н. А. Смысл творчества / Николай Александрович Бердяев // Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1999 – 608 с.
25. Бодрийяр Ж. Система вещей. М.: Рудомино, 1995 .

26. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Бодрийяр Жан ; пер. с фр. Е.А.Самарской. – М.: Республика; Культурная революция, 2006. – 269 с.
27. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Бодрийяр Жан ; пер. с фр. С. Н. Зенкина. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
28. Бондаренко В.Н. Марксистская светская религия / В.Н. Бондаренко. – Уфа: Башкирский гос. ун-т, 1994. – 139 с.
29. Бондарук С. О. Парадокси мультикультуралізму: ліберальні свободи, рівноцінність культур і проблема визнання / С. О. Бондарук // Науковий вісник Волинського державного університету. Серія : Суспільні науки. — 1999. — № 11. — С. 51—53.
30. Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность. – М., Прогресс, 1994. – 334 с.
31. Бродель Ф. Время мира. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, 15-18 вв. / Ф. Бродель – М.: Прогресс, 1992, т. 3. – 680 с.
32. Брук П. Пустое пространство / П. Брук. – М.: Лит.Обозр., 2004. – 468 с.
33. Бубер М. Я и Ты / Мартин Бубер. — М.: Высшая школа, 1993. — 176 с.
34. Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя Мартин Бубер ; пер. с англ. и нем. М. Гутгарц; Русское общество друзей Еврейского ун – та в Иерусалиме. — М. : Мосты культуры, 2006. — 524с. — (Серия "НЛЕФ – изыскания в еврейской мистике").
35. Булгаков С. Героизм и подвижничество // Вехи: Сб. Статей о русской интеллигенции, Свердловск: Изд-во Урал. Ун-та, 1991. – С. 26 – 68.
36. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
37. Бурбулис Э.Г., Кемеров В.Е. Духовность и рациональность. М.: Знание, 1986. – 61 с.
38. Бурхардт Т. Сакральное искусство Востока и Запада. Принципы и методы. – М.: Алетейя, 1999. – 216с.
39. Бычков В.В. Духовно-эстетические основы русской иконы. – М.: Ладомир, 1995. – 336 с.

40. Бычков В. Триалог / В. В. Бычков, Н. Б. Манковская, В. В. Иванов. – М. : Прогресс – Традиция, 2012. – 840 с.
41. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социологос. – М.: Прогресс, 1991. – 480 с.
42. Вебер А.Б. Глобализация и права человека / А.Б. Вебер Людина і культура в умовах глобалізації. – К. : ПАРАПАН, 2003. – С. 13 – 22.
43. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер. – М. : Прогресс, 1990. – 808 с.
44. Вебер М. Социология религии // Вебер М. Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994. – С. 78 – 308.
45. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание / А.Вежбицкая. – М.: Рус. словари, 1996. — 416 с.
46. Вельфлин Г. Основные понятия искусства. Проблема эволюции стиля в новом искусстве / Г.Вельфлин. – М.: Л.: Академия, 1930. – 382 с.
47. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста / Владимир Вернадский. – М. : Наука, 1988. – 520 с.
48. Веселовский А.Н. Историческая поэтика / А.Н. Веселовский. – Л. : Худ. Лит. – 1940. – 648с.
49. Выготский Л.С. Психология искусства / Л.С. Выготский. – М. : Педагогика, 1987. – 344 с.
50. Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості. Дослідження категорії громадянське суспільство / Юрген Габермас ; пер. з нім. – Львів, 2000. – 265 с.
51. Габермас Ю. Дії, мовленнєві акти, мовленнєві інтеракції та життєвий світ / Юрген Габермас // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К. : Лібра, 1999. С. 287 – 324.
52. Гейне Г. К истории религии и философии в Германии. М.: Прогресс, 1994. – 227 с.
53. Гелд Д. Глобальні трансформації / Д. Гелд, Е. МакГрю, Д. Голдблатт, Д. Перратон ; пер. з англ. В.Курганського, В. Сікори. – К. : Фенікс, 2003. – 548 с.

54. Генон Р. Кризис современного мира / Рене Генон : пер. с фр. – М.: ЭКСМО, 2008. – 784 с.
55. Генон Р. Царство количества и знамение времени. М.: Беловодье, 1994. – 302 с.
56. Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию / Джон Гибсон ; пер. с англ. – М.: Прогресс, 1988. – 464 с.
57. Гибсон К. Рейв-культура в Сиднее: картографирование молодежных пространств в дискурсе средств массовой информации / Крис Гибсон, Ребекка Паган // Массовая культура: современные западные исследования: пер. с англ. Отв. ред. и послесловие В.В. Зверевой. – М. : Фонд научных исследований „Прагматика культуры”, 2005. – С. 244 – 268.
58. Ги Дебор. Общество спектакля / Ги Дебор. – М.: Логос, 1999. – 224 с.
59. Глобалізація. Регіоналізація. Регіональна політика : хрестоматія з сучасної зарубіжної соціології регіонів / уклад. І. Ф. Кононов, В. П. Бородачов, Д. М. Топольськов. – Луганськ : Альма Матір – Знання, 2002. – 664 с.
60. Головей В. Ю. Сакральне в мистецтві: проблеми образотворчої репрезентації : монографія / В. Ю. Головей. – Луцьк : Волин. нац. ун-т ім. Лесі Українки, 2012. – 420 с.
61. Горобинская Е.А. Традиция юродства и особенности творчества современной политической культуры в России // Творчество и культура : Тез. Докл. Всерос. Конф. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 1997. – С. 82-84.
62. Гофман А. Б. Классическое и современное : этюды по истории теории социологии / А.Б.Гофман. – М. : Наука, 2003. – 783 с.
63. Грек М., Преподобный. О святых иконах / Преподобный максим Грек // Православное паломничество. – М. : Идрик, 2009. – С. 59 – 62.
64. Громов М.Н. Духовное странничество / М. Н. Громов // Православное паломничество. Сборник. – М. : Индрик, 2009. – С. 110 – 112.
65. Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры / Общ. ред. А.В.Гулыги и Г.В.Раишвили / Вильгельм фон Гумбольдт. – Прогресс, 1985. – 450 с.

66. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера земли / Лев Николаевич Гумилев. – М.: ДИ – КАРТ, 1993. – 503 с.
67. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры / А.Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1984. – 350 с.
68. Гусейнов А.А. Великие моралисты. М.: Республика, 1995. – 351 с.
69. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Лабиринт, 1994. – 112 с.
70. Дамаскин И., преподобный О святых иконах и иконопочитании / Преподобный Иоанн Дамаскин Преподобный Иоанн, Преподобный Федор Студит // Православное паломничество. – М. : Идрик, 2009. – С. 17 – 19.
71. Данилевский Н. Я. Россия и Европа / Николай Яковлевич Данилевский. – М.: Книга, 1991. – 574 с.
72. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения : Анти-Эдип / Делез Ж., Гваттари Ф.: пер. с фр. – М.: ИНИОН, 1990. – 107 с.
73. Делез Ж. Складка, Лейбниц и барокко / Жиль Делез. – М.: Логос, 1997. – 264 с.
74. Демшина А.Ю. Визуальные искусства в ситуации глобализации культуры: институциональный аспект : автореферат дис. на соискание научн. степени доктора культурологических наук : спец. 24.00.01 „Теория и история культуры” / А. Ю. Демшина. – СПб. – 2011. – 36 с.
75. Десмон Дж., МакДонах П., О’Донахау С. Контркультура и потребительское общество / Джон Десмон, Пьер МакДонах, Стефани О’Донахау // Массовая культура: современные западные исследования: пер. с англ. Отв. ред. и послесловие В.В. Зверевой. – М. : Фонд научных исследований „Прагматика культуры”, 2005. – С. 268 – 307.
76. Джеймісон Ф. Постмодернізм або логіка культури пізнього капіталізму / Фредерік Джеймісон ; пер. з англ. Петра Дениска. – К. : Курс, 2008. – 504 с.
77. Ділі Д. Основи семіотики / Джон Ділі ; пер. з англ. А. Карась. – Львів.: Арсенал. – 232 с.
78. Дугин А. Философия традиционализма / А. Дугин. – М. : Арктогея-центр. 2002. – 624 с.

79. Дугин А. Украина: Моя война / А. Дугин. – М. : Центрполиграф. 2015. – 512 с.
80. Дюбуа Ж. Общая риторика / Ж. Дюбуа, Ф. Мэнгэ, Ф. Эделин, Ф. Пир, Ж.-М. Клинкаенберг, А. Тринон ; пер с. фр. Е. Разлоговой, Б. Нарумова. – М. 6 Прогресс, 1986. – 392 с.
81. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии / Э. Дюркгейм // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология; пер. с. фр. А.Н. Красикова. – М. : Канон, 1988. – 433 с.
82. Дюркгейм Э. Священные объекты как символы // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. М.: Наука, 1994. – ч.2. – 224 с.
83. Єрмоленко А. М. Комуникативна практична філософія / Анатолій Миколайович Єрмоленко. – К. : Лібра, 1999. – 488 с.
84. Житенев С. Ю. Религиозное паломничество в христианстве, буддизме и иусульманстве: социальные, коммуникационные и цивилизационные аспекты / С. Ю. Житенев. – М. : Идрик, 2012. – 263 с.
85. Житие и хождение Даниила Русской земли игумена // Православный Палестинский сборник / Вступ. ст. М. А. Веневитинова. СПб.: Императорское Православное Палестинское Общество, 1883. - Вып. 3. - № 9 . – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.palQmnic.Org/heritages/hist0rv/first/dl/1/>.
86. Забияко А.П. Образ сакрального: Бог Нового Завета и Бог Бхагавадтити // / Диспут. М., 1992. – № 3. – С. 94 – 120.
87. Иванов В. Подходы к Иерусалиму и иерусалимские впечатления / В. Иванов // Триалог. – М. : Прогресс – Традиция, 2012. – С. 617 – 620.
88. Иванов В. П. Проблема субъекта в предмете и методологии эстетики // Художественная деятельность. Проблема субъекта и объективной детерминации / В. П. Иванов. – К. : Наукова думка, 1980. – С. 9 – 40.
89. Иванов В. П. Культура и человеческая деятельность // Культура и развитие человека. – Киев : Наукова думка, 1989. – С. 13 – 67.

90. Иванов В. В. Избранные труды по семиотике и истории культуры / Вячеслав Всеволодович Иванов. – Московский гос. ун-т им. В. Ломоносова; Институт теории и истории мировой культуры. — М.: Языки русской культуры, 1998. – 912 с.
91. Ивонин Ю.П. Социальный идеал как предмет философского исследования / Ю.П. Ивонин. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://ideaidealyj.ru/socialnj-ideal-i-obshhestvennoe-soznanie/socialnyj-ideal-kak-predmet-filosofskogo-issledovaniya>
92. Игумен Иннокентий (Павлов) Человек в истории русской святости // Ежегодник философского общества СССР. М.,1990. – С.220 – 226.
93. Иларион (Алфеев) Духовный мир преподобного Исаака... / [Электронный режим] – Режим доступа : lib.pravmir.ru/library/readbook/2439
94. Ильин В. Иночество и подвиг // Путь: Орган русской религиозной мысли. Париж, 1926, № 4. – С. 438 – 449.
95. Кагарлицкий Ю. Сакрализация как прием / Ю. Кагарлицкий. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://magazines.Russ.ru/nio/1999/38/kagarlicki.html>
96. Канетти Э. Масса и власть / Элиас Канетти ; пер. с нем. Л. Ионина. – М. : Ad Marginem, 1997. – 527 с.
97. Карсавин Л. Малые сочинения / Л. Карсавин. – СПб.: Алетейя, 1994. – 532 с.
98. Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения / Л. П. Карсавин. – М. : Ренессанс, 1992. – 325 с.
99. Касирер Э. Теория символических форм / Э. Касирер // Реклама, внушение и манипуляция. – М.: БАХРА-М, 2001. – С. 382 – 397.
100. Каткова М. В. Искусство действия : Перформанс – художественное явление второй половины XX века : автореферат дис. на соискание научн. степени канд. искусствоведения : спец. 17.00.04 „Изобразительное, декоративно-прикладное искусство и архитектура / М. В. Каткова. – М. – 2000. – 19 с.
101. Ковриженко М. Креатив в рекламе / Марина Константиновна Ковриженко. – СПб. : Питер, 2004. – 253 с.

102. Кожев С. Введение в чтение Гегеля / С. Кожев. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://royallib.com>
103. Козловски П. Культура постмодерна / Петер Козловски. – М. : Республика, 1997. – 240 с.
104. Колодий В. В. Визуальность как феномен и ее влияние на социальное познание и социальные практики : автореферат дис. на соискание научн. степени канд. философских наук : спец. 09. 00.01 „Социальная философия” / В.В. Колодий. – Томск. – 2011. – 19 с.
105. Колодко Г. Глобалізація і перспективи розвитку постсоціалістичних країн / В. Колодко. - К. : Основні цінності, 2002. — 248 с. — (Серія : „Сучасна думка”).
106. Костина А. В. Массовая культура как феномен постиндустриального общества / А. В. Костина. – М. : ЛКИ, 2008. – 352 с.
107. Кочетов А.Н. Буддизм. М., 1983.– 163 с.
108. Кураев А. Традиция. Церковь. Человек // Путь: Международный философский журнал, 1992, № 2. – С.183 – 201.
109. Крейдлин Г. Невербальная семиотика / Г. Крейдлин. – М. : Новое литературное обозрение, 2002. – 582 с.
110. Кривошапова, Ю. А. Диалектная лексика и народные представления о мире / Ю. А. Кривошапова, К. В. Пьянкова // «Живая старина». 2003. -№ 10. - С. 15-18.
111. Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики / Юлия Кристева ; пер. с фр. – РОССПЭН, 2004. – 654 с.
112. Кураев А. Сатанизм для интеллигенции (о Рерихах и православии) / Андрей Кураев. – т. 2. – М. : Отчий дом, 1997. – 430 с.
113. Латынина Ю. Проповедь о светских религиях / Юлия Латынина. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.novayagazeta.ru>
114. Легенький Ю.Г. Мир как культура. Культура как мир (очерки дифференциальной культурологии) / Ю.Г. Легенький. – НПУ имени М.П. Драгоманова, 2012. – 488 с.

115. Лексикон нонклассики. Художественно-эстетическая культура XX века / под ред. В. В. Бычкова. – М. : РОССПЭН, 2003. – 608 с.
116. Леонтович О. Введение в межкультурную коммуникацию / О.Леонтович. – М.: Гнозис, 2007. – 368 с.
117. Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики / А.Н. Леонтьев. – Изд. 4-е – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1981. – 584 с.
118. Лепяхин В. Умное деяние (О содержании и границах понятия «исихазм») // Вестник РХД, 1992, № 164. – С. 5-39.
119. Лессинг Г.-Э. Лаокоон, или о границах живописи и поэзии / Г.-Э Лессинг. – М. : Гослитиздат, Ленингр. отд-ние, 1957. – 519 с.
120. Лествичник И., преподобный. Лествица, возводящая на небо. Ступень 3. О странничестве / Преподобный Иоанн Лествичник // Православное паломничество. – М. : Идрик, 2009. – С. 36 – 37.
121. Лисаковский И. Н. Глобализация: „рго” – „за” // Государственная служба. – 2000. – № 2. – С.54 – 60.
122. Лихачов Д.С. Земля родная / Д. С. Лихачов. – М.: Дет. Лит, 1985. – 207 с.
123. Лихачов Д.С. Смех в Древней Руси / Д.С. Лихачев, В. Панченко, Поньрко. – М. : Наука, 1984. – 295 с.
124. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы / Д.С. Лихачев. – 3-е изд. – М. : Наука, 1979. – 353 с.
125. Личковах В. А. Людське світовідношення як предмет естетичного аналізу : дис. ... доктора філософських наук: 09.00.08 / В. А. Личковах. – К., 1996. – 379 с.
126. Лобас В.Х. Українська та зарубіжна культура / В.Х.Лобас, Ю.Г.Легенький . – К.:ВПОЛ, 1997. – 272 с.
127. Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1993. – 958 с.
128. Лосев АФ. Эстетика Возрождения / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1978. –623 с.
129. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство / А.Ф. Лосев. — М.: Искусство, 1976. — 367 с.

130. Лосев А. Ф. Страсть к диалектике / А.Ф. Лосев. – М.: Советский писатель, 1990. – 320 с.
131. Лосев А.Ф. «Радость на веки». Переписка лагерных времен / А.Ф. Лосев, В. М. Лосева. – М. : Русский путь, 2005. – 264 с.
132. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. – М., 1991. – 268 с.
133. Лосский В. Н. Боговидение / В. Н. Лосский ; пер. с фр. В. А. Решиковой. – М. : Аст, 2006. – 759 с.
134. Лосский Н. В. Богословские основы церковного пения / Н.В.Лосский // – М. : Аст, 2008. – 178 с.
135. Лотман Ю. М. Структура художественного текста / Юрий Михайлович Лотман. – М. : Искусство, 1970. – 384 с.
136. Лотман Ю. М. Культура и взрыв / Юрий Михайлович Лотман. – М. : Гнозис, 1992. – 272 с.
137. Луговский Г. Аспекты сакрального / Г.Луговский // О природе сакрального. Саратов, 2002. - [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.filosof.net/disput/1ugovsky/sacral.htm>.
138. Маклюэн М. Понимание медиа : внешнее расширение человека / Маршалл Маклюэн ; пер. з англ. В. Николаева. – М. : «Гиперборел», «Кучково поле», 2007. – 464 с.
139. Малахов В.А. Этика / В.А. Малахов. – К. : Либідь, 2001. – 384 с.
140. Малахов В. А. Екзистенційно-етичний сенс туризму як різновиду подорожування / В. А. Малахов. – [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://www.koris.com.ua/otner/3318/index>.
141. Мамардашвили М. Как я понимаю философию / М. Мамардашвили. – М. : Прогресс, 1990. – 386 с.
142. Мамардашвили М. Лекции о Прусте / М. Мамардашвили. – М.: Ad Marginem, 1995. – 546 с.
143. Мамардашвили М.К. Символ и сознание / М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский. – М. : Языки русской культуры, 1999. – 216 с.
144. Мандельштам О. Э. Сочинения в двух томах. – Т. 2. – М. : Худ лит., 1990. – 464 с.

145. Маньковская Н. Б. Эстетика постмодернизма / Надежа Борисовна Маньковская. – СПб. : Алетейя, 2000. – 347 с. – (серия «Gallicinium»).
146. Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука / Э. С. Маркарян. – М. : Мысль, 1982. – 284 с.
147. Марков Б.В. Храм и рынок / Б.В. Марков. – СПб.: Алетейя, 1999. – 296 с.
148. Мартен Д. Социология глобализации Д.Мартен, Ж.-Л. Мецжер, Ф. Пьер ; пер. з фр. Є. Марічева. – К. : „КМ Академія”, 2005. – 302 с.
149. Масуда Й. Гіпотеза про генезис Homo intelligens / Й. Масуда // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. – К. :Либідь, 1996. – С. 335 – 362.
150. Медведев А.В. Сакральное как приобщение к абсолютному. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 1999. – 152 с.
151. Меднікова Г.С. Ціннісно-адаптаційний потенціал мистецтва постмодерну в аспекті некласичної естетики: Автореф. дис-ції...докт.філос.наук: 09.00.08/ Г. С. Медникова. КНУ ім.Т.Шевченка. – К., 2005. – 36 с.
152. Мень А. Ветхозаветные пророки. JL: Изд-во «Библиотека «Звезда», ЛО «Советский писатель», 1991. – 256 с.
153. Меркулов И.П. Истоки сакрализации теоретической науки // Вопросы философии, 1998. – № 10. – С.61-72.
154. Мерло-Понти М. В защиту философии / М. Мерло-Понти. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1996. – 247 с.
155. Мерло-Понти М. Око и дух / М. Мерло-Понти. – М. : Искусство, 1992. – 63 с.
156. Мильтон Дж. Потерянный рай / Дж. Мильтон ; пер. с. англ. А. Штейнберга. М. : Худ. Лит., 1982. – 414 с.
157. Морен Э. Метод. Природа Природы / Эдгар Морен ; пер с фр. Е. Н. Князева. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 464 с.
158. Московчи С. Мнение и толпа // Реклама, внушение и манипуляция. – М.: БАХРА-М, 2001. – С. 79 – 102.

159. Мосс М. Эссе о даре / М. Мосс // Общество. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии; пер с. фр. А. Гофмана. – М.: Восточная литература, 1996. – 384 с.
160. Неретина С. С. Тропы и концепты / С. С. Неретина. М. : ЫФ, 1999. – 278с.
161. Неретина С. Реабилитация вещи / С. Неретина, А. Огурцов. – М. : СПб. : Мирь, 2010. – 800 с.
162. Неретина С. Время культуры / С. Неретина, А. Огурцов. – М. : СПб. : Изд-во РХГИ, 2000. – 344 с.
163. Нисский Г. Об устройении человека / Григорий Нисский. – СПб. : Аксиома, Мифрил, 1995. – 176 с.
164. Нисский Г., святой епископ. О тех, которые предпринимают путешествие в Иерусалим / святой епископ Г. Нисский // Православное паломничество. – М. : Идрик, 2009. – С. 37 – 38.
165. Новикова А. Современные телевизионные зрелища: истоки, формы и методы воздействия / А.Новикова. – СПб.: Алетейя, 2008. – 208 с.
166. Носов Н. Виртуальная психология / Николай Александрович Носов. – М. : АГРАФ, 2000. – 432 с.
167. Олейников Ю.В. Ноосферный проект социоприродной эволюции / Ю.В.Олейников, А.А.Оносов. – М.: ИФРАН, 1999. – 210.
168. Оптинский А., преподобный. О почитании святых мощей / Преподобный Амвросий Оптинский // Православное паломничество. Сборник. – М. : Индрик, 2009. – С. 62 – 64.
169. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: Радуга, 1991. – 639с.
170. Отто Р. Священное / Р. Отто. –СПБ.: Изд. СпбГУ, 2008. – 100 с.
171. О'Хара К. Философия панка: больше чем шум ; пер. с англ. О.Аксютиной, А. Артюха, И. Пуховской и др. – М. : ООО «НОТА-Р», 2004. – 206 с.
172. Пави П. Словарь театра / Патрис Пави. – М.: Прогресс, 1991. – 504 с.
173. Панарин А.С. Искушение глобализмом / Панарин А.С. – М.: Рус. нац. фонд., 2000. – 380 с.

174. Переверзев М. А. Менеджмент в сфере культуры и искусства / М.А.Переверзев, Т. В. Косцов. – М. : ИНФРА-М, 2007. – 192 с.
175. Пивоваров Д.В. Вера и знание в религии и науке. Екатеринбург, 1994. – 99с.
176. Пивоваров Д.В. Религия как социальная связь. Сакрализация оснований культуры. Екатеринбург, 1993. – 97 с.
177. Пивоваров Д.В. Сакральное / Д. В. Пивоваров // Современный философский словарь. – М., Бишкек, Екатеринбург: Одиссей, 1996. – С. 407 – 409.
178. Пивоваров Д.В. Религия: сущность и обновление // Философские науки, 1992, № 2. – С.65– 73.
179. Пивоваров Д.В. Абсолют / Д.В. Пивоваров // Современный философский словарь. – М., Бишкек, Екатеринбург: Одиссей, 1996. – С. 5 – 7.
180. Пивоваров Д.В. Религия / Д.В. Пивоваров // Современный философский словарь. – М., Бишкек, Екатеринбург: Одиссей, 1996. – С. 406 – 416.
181. Пирс Ч. Избранные философские произведения / Чарлз Сандерс Пирс ; пер. с англ К. Голубович. — М. : Логос, 2000. — 412с. — (Университетская библиотека).
182. Пітерс Дж. Д. Слова на вітрі: історія ідей комунікації / Джон Дарем Пітерс ; пер с. англ. А. Іщенко. – К.: Вид. дім „КМ Академія”, 2004. – 302.
183. Подорога В. Феноменология тела / В. Подорога. – М. : Ad Marginem, 1995. – 340 с.
184. Подорога В. Выражение и смысл / В. Подорога. – М.: Ad Marginem, 1995. – 248 с.
185. Политический экуменизм. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : www.sobor2008-narod.ru/458-politicheskiy-ek.
186. Почепцов Г. Коммуникация / Г. Почепцов // Реклама, внушение и манипуляция. – М. : БАХРА-М, 2001. – С. 102 –137.
187. Почепцов Г. Г. Семиотика / Георгий Георгиевич Почепцов. – К. : Рефл – бук, 2002. – 432 с.

188. Ралдугина Е.Е. Онтологизация истины в системе сакрализованного общественного сознания // Бытие культуры: Сакральное и светское. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1994. – С. 134 – 144 .
189. Раушенбах Б.В. О логике триединности // Вопросы философии, 1990, №11. – С.166-169.
190. Рерих Н. Листы из дневника / Николай Рерих. – М. : Международный Центр Рерихов, 1995. – 672 с.
191. Робертсон Р. «Возвращение» религии и конфликтная ситуация мироустройства / Роберт Робертсон // Век глобализации. – Вып. 1 (5), – 2010. – С. 30 – 38.
192. Романов П.В. Первые исследования в ключе прикладной антропологии / П.В. Романов // Антропология власти. – Т I.– Спб.: Изд. Спб Универс., 2006. – С. 149 – 158.
193. Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии / С.Л. Рубинштейн. – М.: Педагогика, 1973. – 425 с.
194. Сальникова Е.В. Эстетика рекламы / Е. В. Сальникова. – М.: Алетейя, 2001. – 288 с.
195. Семенов В.А. Сакрализация и профанация власти // Культура и политика в современном мире. – Архангельск, 1990. – С. 40 – 43.
196. Сильвестров В.В. Философское обоснование теории и истории культуры. – М., 1990. – 239 с.
197. Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч.: в 2-х т. М.: Мысль, 1989. – С.5 – 172.
198. Соловьев Э. Ю. Время и дело Мартина Лютера // Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас. – М., 1991. – С.54 – 126.
199. Соловьев Э. Ю. Критико-верификационная функция философии // Философское сознание: драматизм обновления. - М.: Политиздат, 1991. – 413 с.
200. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество / П. Сорокин. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.

201. Табачковський В. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках „неєвклідової рефлексивності” / Віталій Георгієвич Табачковський. – К.: Парапан, 2005. – 432 с.
202. Табачковський В.Г. Світоглядно-антропологічні колізії процесу глобалізації / В.Г. Табачковський // Людина і культура в умовах глобалізації. – К. : ПАРАПАН, 2003. – С. 22 – 34.
203. Тахо-Годи А. А., А. Ф. Лосев – філософ, сосланий в ХХ век / А. А. Тахо-Годи // «Радость на веки». Переписка лагерных времен / А. Ф. Лосев, В. М. Лосева. – М. : Русский путь, 2005. – С. 3 – 18.
204. Тейяр де Шарден П. Божественная среда / П. Тейяр де Шарден. – М.: Ренесанс, 1992. – 311 с.
205. Тейяр де Шарден П. Феномен человека / Пьер Тейяр де Шарден. – М.: Наука, 1987. – 240 с.
206. Тиллих П. Избранное.: Теология культуры. М.: Юрист. 1998. – 479 с.
207. Тойнби А. Постижение истории / А. Тойнби. – М.: Прогресс, 1991. – 731 с.
208. Толстоухов А. В. Глобалізація. Влада. Еко-майбутнє / А. В. Толстоухов. – К. : Парапан, 2003. – 308 с.
209. Толстых В.И. Реформация духовная как ключевая проблема глобализации / В.И. Толстых // Людина і культура в умовах глобалізації. – К. : ПАРАПАН, 2003. – С. 5 – 13.
210. Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику / В. Н. Топоров // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках: сб. ст. / Отв. ред. Е. С. Новик. М., 1988. - С. 7 - 60.
211. Тоффлер О. Третя хвиля / А. Тоффлер // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. – Київ. : Либідь, 1996. – С. 275 – 335.
212. Тоффлер А. Футурошок / Алвин Тоффлер. – М. : Лань, 1997. – 464 с.
213. Туровский М.Б. Философские основания культурологии. М.: РОССЭН., 1997. – 439 с.
214. Уваров М. Архитектоника исповедального слова / Михаил Уваров. – СПб. : Алетейя, 1998. – 246 с.

215. Уиллок Д. Э. Реальность как предмет переговоров: хаотические аттракторы нашего понимания / Д. Э. Уиллок ; пер. с англ. Т. Вартанова // Массовая культура: современные западные исследования ; пер. с англ. Отв. ред. и послесловие В. В. Зверевой. – М. : Фонд научных исследований „Прагматика культуры”, 2005. – С.20 – 42.
216. Урри Д. Взгляд туриста и глобализация / Д. Урри ; пер. с англ. А.Шередеги // Массовая культура: современные западные исследования; пер. с англ. Отв. ред. и послесловие В. В. Зверевой. – М. : Фонд научных исследований „Прагматика культуры”, 2005. – С. 136–152.
217. Усманова А. Визуальные исследования как исследовательская парадигма / Альвира Усманова. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.viscult.ehu.lt/article.php?id=108>
218. Федотов Г.П. Святыне Древней Руси. М.: Моск. Рабочий, 1996. – 268 с.
219. Федяев Д.М. Гносеология греха: отклонение от идеала // Бытие культуры: Сакральное и светское. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1994. – С. 80 – 103.
220. Флоренский П. А. Иконостас. Избранные труды по искусству / П. А. Флоренский. – СПб, Русская книга, 1993. – 366 с.
221. Флоренский П. А. У водоразделов мысли / П.А.Флоренский. – М.: Правда, 1990, т. 2. – 448 с.
222. Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века. Париж, 1931. – Репринт М.,1992. – 240 с.
223. Франк С. Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии // С.Л. Франк Сочинения. М.: Правда, 1990. – С. 183 – 559.
224. Франк С.Л. Крушение кумиров. // С.Л. Франк Сочинения. М.: Правда, 1990. – С.113 – 182.
225. Фрейд З. "Я" и "Оно". Труды разных лет / Зигмунд Фрейд. – Тбилиси : Мерами. – кн. 1. – 1991. – 397 с.
226. Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра / Ольга Михайловна Фрейденберг. – М.: Лабиринт, 1997. – 448 с.
227. Фромм Э. Бегство от свободы. М.: Прогресс,1989. – 272 с.

228. Фуко М. Технологии себя / Мишель Фуко. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.intelros.uu/pdf/logos_02.2008/04.pdf
229. Фуко М. Герменевтика субъекта / Мишель Фуко. – СПб. : наука. 2007. – 478 с.
230. Фурман Д.Е. Идеология Реформации и ее роль в становлении буржуазного общественного сознания / Д. Е. Фурман // Философия эпохи ранних буржуазных революций. – М. : Наука, 1983. – С. 58 – 112.
231. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность : Московские лекции и интервью / Юрген Хабермас. — М. : АО "КАМИ", Academia, 1995. — 450с.
232. Хайдеггер М. Время и бытие / Мартин Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – 448 с.
233. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / Мартин Хайдеггер. – М. : Гнозис, 1993. – 464 с.
234. Хантингтон С. Кто мы? : Вызовы американской национальной идентичности ; пер. с англ. А. Башкирова / С. Хантингтон. – М. : АСТ : Гранзиткнига, 2004. – 635 с.
235. Хоружий С. С. Практики себя – духовные упражнения – духовные практики / С. Хоружий. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.antropolog.ru/doc/projects/...2/choruji>
236. Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии / С.С.Хоружий. – М.: Институт философии, теологии и истории св.Фомы, 2005. – 408 с.
237. Хренов Н.А. Зрелища в эпоху восстания масс / Н.А. Хренов. – М. : Наука, 2006. – 646 с.
238. Чаадаев П. Я. Статьи и письма / П.Я. Чаадаев. – М. : Современник, 1989. – 624 с.
239. Чаттопадхья Д. Индийский атеизм: марксистский анализ. М.: Прогресс, 1973. – 342 с.
240. Четверяков С. Из истории русского старчества // Путь. 1925.– № 1. – С. 80 – 91.
241. Чечулин А.В. Негативная антропология. СПб.: Изд-во РГПУ им.Герцена, 1999. – 160 с.

242. Шалютин С.М. Вера в бога, атеизм и проблема вседозволенности // Человек и его духовные ценности, Курган, 1995. – С.73 – 82.
243. Швейцер А. Культура и этика / Альберт Швейцер. – М. : Прогресс, 1973. – 343 с.
244. Шелюто В. М. Проблема сакрального в эстетичному процесі : автореф. дис. д-ра філос. наук : 09.00.08 / Володимир Михайлович Шелюто ; Східноукр. нац. ун-т ім. В. Даля. – Луганськ, 2010. – 40 с.
245. Шлейермахер Ф.Речи о религии. Монологи. СПб. : Алетейя, 1994.–335 с.
246. Шмейман А. Исторический путь православия. М.:Паломник,1993.–390 с.
247. Шмит Ф.И. Искусство – его психология, его стилистика, его эволюция / Ф. И. Шмит. – Харьков : Союз, 1919. – 338 с.
248. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории ; пер. с нем. и прим. И. И. Маханькова / О. Шпенглер. – М. : Мысль, 1998.– Т. 2: Всемирно-исторические перспективы. – 606 с.
249. Шютц А. Структуры повседневного мышления / А.Шютц. – Социс. – 1988. – № 2. – С. 129 – 137.
250. Щепанская Т.В. Этнография политики как проблема / Т.Б. Щепанская // Антропология власти. – Т I.– СПб.: Изд. Спб Универс., 2006. – С. 61 – 72.
251. Эко У. Постмодернизм, ирония, удовольствие / У.Эко // Называть вещи своими именами: Прогр. выступления мастеров западноевропейской лит. XX в. / Сост., предисл., общ. ред. Л.Г.Андреева. – М.: Прогресс, 1986. – С. 210 – 241.
252. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / Умберто Эко.– М.: ТОО ТК „Петрополис”, 1998. – 432 с.
253. Экология культуры. Информационный бюллетень. – 1998. – № 2 (5). – 106 с.
254. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения / М. Элиаде ; пер. с англ. Ш. Богиной, Н. Кулаковой, В. Рокитянского, Г. Старостина. – М. : Ладомир, 1999. – 488 с.
255. Юнг К. Феномен духа в искусстве и науке / К. Юнг. – М.: Ренессанс, 1992. – 320 с.

256. Юнг К. Г. О психологии восточных религий и философий / К.Юнг. – М. : Медиум,1993.– 353 с.
257. Appadurai A. The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition. Verso. – 2013.
258. Berger P. The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion. N.Y., 1967.
259. Berger P. The Social reality of Religion. Harmondsworth: Penguin books,1973.
260. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen. 1960.
261. Luckmann T. Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Freiburg, Rombach, 1963.
262. Otto R. The Idea of the Holy. L., 1956.