

УДК 130.123.1:2-562:008

Т. І. Ярошевець
здобувачНаціонального педагогічного університету імені М. П. Драгоманова,
доцент кафедри видавничої справи, поліграфії та редагування
Відкритого міжнародного університету розвитку людини «Україна»

ДІАЛЕКТИКА САКРАЛЬНОГО ТА ПРОФАННОГО В КУЛЬТУРІ

Постановка проблеми. Сакралізація – це перманентний процес, що відбувається в культурі. Десакралізація відбувається паралельно з ним, адже діалектика сакралізації й десакралізації створює динаміку того самоздійснення абсолюту, який начебто не прикладає до цього жодних зусиль, ніби це суто людська справа. Проте людина весь час апелює до нього та говорить про те, що він здійснює сакральний часопростір; він апріорі існує як місце, де можливе божество. При цьому ми потрапляємо в контекст європейської парадигми місця й обміну місць, загалом усього того, що пов'язується з категорією «місце». Важливо, що етичні та топографічні категорії, тобто топологія як просторові виміри місця, корелюють.

Аналіз публікацій і досліджень. Вивченню проблем співіснування сакрального й профанного в культурі присвячено роботи та науки розвідки таких вітчизняних і зарубіжних мислителів: М. Гайдеггера, М. Еліаде, Р. Отто, С. Рубінштейна, М. Бахтіна, О. Лосева. Категорію «сакральне» досліджували П. Бергер, Е. Дюркгейм, М. Моос, Д. Пивоваров та інші автори [1; 2; 10; 5; 7], адже її ще мало визначено як діалектику сакралізації й десакралізації культури.

Мета статті – визначити культурологічний контекст діалектики сакрального та профанного.

Виклад основного матеріалу дослідження. Етос – це місце, де можливе божество. Саме так визначає етос Геракліт, для чого існують вагомі підстави (генеалогічні, культурологічні). Однак М. Гайдеггер реконструює парадигму обміну місць та утворює власний, метаантропологічний модус, визначає категорію етосу, де місце й божество поєднуються не суто канонічно, ритуально, а інакше – літургійно, у просторі великої свхаристії причащення до абсолюту, яка здійснюється імпліцитно й експліцитно.

М. Гайдеггер визначає досить цікаві дефініції дому, буття тощо. Отже, зануримось у потік його алітерації, щоб відчутти, наскільки цей дискурс є бажаним для того, щоб осмислити сучасну категорію сакрального не предметно-ритуально, а у всьому обігу антропологічних, онтичних, естетичних проблем. М. Гайдеггер надзвичайно гостро ставив питання про співвідношення онтології та етики. Він писав: «Якщо похитнулись як онтологія, так і етика разом з усім мисленням, що рухається в колі філософських дисциплін, то це потребує від нашого мислення ще більшої дисциплінованості» [9, с. 214].

М. Гайдеггер надзвичайно сучасно інтерпретував залежність етики й онтології. Він писав: «Висловлювання Геракліта говорить: «Свій особливий норов – це для кожної людини її даймон». У такому переказі, однак, не грецький хід думки. «Етос» означає місцеперебування, помешкання. Словом «етос» іменується відкрита місцевість, у якій мешкає людина. Відкритий простір її місця перебування дає змогу з'явитись тому, що стосується людського ества, захоплюючи його, перебуває поблизу. Місцеперебування людини приховує в собі та зберігає явище того, чому людина належить у своїй сутності. Це, на переконання Геракліта, її «даймон», Бог. Мислитель визначає: «Людина мешкає, оскільки вона людина, поблизу Бога». Із цим висловлюванням Геракліта пов'язується одна історія, яку повідомив Арістотель («Про частини тварин» А5, 645, А17): «Промовляють о слові Геракліта, сказані чужоземцям, що бажали зустрітись з ним. Коли вони приїхали, то побачили його, що грівав в духовці. Вони зупинилися в розгубленості <...> а він їх ще й підбадьорював, запрошуючи увійти, такими словами: «Саме тут перебувають боги!» [9, с. 215].

Подібна метафорика, міфологічна реальність буттєвості спонукає до таких глибоких запитань: що таке буття, людина? Що таке мова, як дім, буття? Чи не можна його

порівняти з ринком буття, як пропонував Омар Хаям, який набагато раніше визначив це. Зрозуміло, що ринок буття – це та межова абстракція, яка ставить під сумнів сам антропологічний вимір усього сутнього, у тому числі людину.

Ми бачимо радикальну доегоцентричну арку єднання людини й абсолюту. Саме лігатури про те, як втілити проекти людини, є екзистенцією, тим внутрішнім тотемом і логічним витоком, який не можна звести до онтичного, як би не намагались утилізувати й характеризувати міфологеми М. Гайдеггера та його фундаментальну онтологію. Онтичне при цьому є маніфестацією того глибокого онтологізму, який є неосмисленим, істинним буттям, що намагається в бутті часу увійти в істину буття.

Фундаментальна онтологія намагається повернутись до тієї засади, з якої виростає осмислення істини буття. Уже із цієї постановки питання таке осмислення виходить за межі метафізики. Думка, що намагається вникнути в істину буття, сутність первинного пориву, є фальшивою, оскільки її не вдалося, використовуючи сутність феноменологічного бачення, відкинути як несумісну орієнтацію на науку й дослідження [9, с. 202].

Абсолют залишився тут, у бутті, поруч із нами, примушує людину існувати поблизу буття або поблизу Бога. Філософія схильна до того, щоб саме існування Бога визначити як загальне буття всього сутнього, у тому числі людини. При цьому виникають усі проблеми, які так гостро засвідчує культурний досвід секуляризації та, навпаки, сакралізації простору людського існування, у якому без кінця існує напружена динаміка обожнювання й профанації святих.

Варто перекинути арку, лігатуру до начала творіння людини та світу, де сам акт жертвовності, на переконання М. Еліаде, визначає етику як диференційну онтологію. Проте це зовсім інша онтологія, ніж гайдеггерівська. Тобто в ній досить чітко проводиться демаркація онтологічного та онтичного. Людина є сутньою, коли входить в більш широке сутнє, проте 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 також С. Рубінштейн, оскільки диференційна онтологія є диференційною антропологією, тобто є частково визначеним феноменом людяності в універсумі людського буття як такого [8]. Світ людини є олюдненим, саме це його онтологія, яку не може замінити ні певний космічний абсолют, ні наперед завдана абстракція: світовий розум, світова душа, космос або щось інше. Так, неоплатоністична премудрість набуває рис добре обжитого топосу людського світу. Однак це не зовсім так. Достатньо лише досить прискіпливо погортати сторінки праці С. Рубінштейна, щоб побачити, що він проблематизує етос не менше, ніж М. Гайдеггер, вказує на труднощі його здійснення в просторі локалізації людських сутнісних сил. Варто навести досить цікаву констатацію С. Рубінштейна: «Ідея небуття як ідея уявного пов'язується лише з явленим буттям, з його пізнанням людиною, явленим людиною, що пізнає. Адже небуття завжди є небуттям чогось особливого, одиничного, кінченного. Ідея небуття має передумову всього сутнього, сукупності сутнього. Небуття як уявність імпліцитно покладає, а точніше – має на увазі буття» [8, с. 263].

Так, традиційне уявлення про божество, про його міфологічне існування в найближчому буденному просторі проблематизується, коли оточуюче людей сакральне стає буденним, повсякденним. Цю феноменологію сакрального ще не достатньо розкрито, проте саме вона вводить людину

в простір секуляризації, десакралізації, коли канонічний сакральний етос, який описується в межах суто релігійних канонів, раптом розмивається за горизонтом буденної культури, культури повсякденного.

Чи не те саме пропонують сучасні «геополітики» від культури, які тяжіють до екуменізму? Так, на переконання О. Лосева, висновок С. Рубінштейна, з одного боку, цілком підпадає під маркери виробничого пресингу здійснення навколишнього середовища та здійснення людиною в собі духовності, іконології, іконографії, іконографічних систем, побудови храмів, ікон, насичення цього простору сакральними артефактами, а з іншого – свідчить про тотальну розгубленість її споглядання, неміч, коли людина запитує себе, як Мікеланджело у свої 90 років питав: «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».

Ці всі питання не є риторичними, вони мають свої риторичні імплікації, особливо в політичному дискурсі, адже це не що інше, як риторика постфактум, коли вже надруковано всі сонети Мікеланджело, коли вся його спадщина постала перед нами як один величезний архіпелаг могутнього духу (розпис Страшного Суду, капели Паоліна, ветхозавітній образ християнства в розписі стелі) раптом стає домінуючим. Так, у капелі Паоліна Савл перетворюється на апостола Павла, перетворюється з гонителя християн на апологета християнства. Апостол Петро розп'ятий униз головою.

Мікеланджело 75 років. Він утворює геніальну містерію «людського втілення» абсолюту у фресці, зображенні. Що це? Це і є сакралізація, яку не можна піддати банальним фактам усього того секулярного кодексу, який визнається лише на рівні предметних об'єктивацій артефактів культури. Сакралізація – це перманентний процес перетворення реальності на священну реальність, наділену священним змістом і цінністю потойбічного світу.

Це починається з первісних культур, витоків сакралізації можна побачити навіть у культурі верхнього палеоліту, що вказує на формування первинних примітивних культур, які закладають в основу дивергенцію й різноманітність духовної культури, тобто первісних популяцій тієї артикуляції сакрального, яка пов'язується з полівалентністю всього сутнього. Не помічається чоловіче чи жіноче, життя чи смерть, перед нами одна величезна літургія переходу з небуття в буття або, навпаки, події, які навіть ще не визнаються як антитеза.

Усе це створює ту величезну міць міфу, яка певною мірою оживає потім як міфогенний простір, що переходить у наступну культуру та стає засадою всіх інших культуротворчих, релігійних і мистецьких реалій. Цікаво, що в культурі XIX ст., а згодом і XX ст. починають осмислюватись усі ці категорії, які ми зараз визначаємо як релігієзнавчі, адже вони завжди мислилися ширше, ніж релігійні. Вони свідчили про екзистенціальні витоків людського існування, про благоговійне ставлення до абсолюту. Так, Е. Дюркгейм у 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, проте в ранніх релігіях [2]. При цьому головне визначення є не дихотомією профанного й священного, які є контрпозиційними, а табу – запереченням як сакральним актом, який не можна перейти; ці категорії 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, який завгодно), було підтримано М. Моосом, який знов-таки починає редукувати святе, священне, сакральне до соціального та презентує соціальність сакрального як певну емпіричну даність ставлення до того абсолюту, який пізнає людина в досвіді. Хотіли б ми чи не хотіли, проте вся соціологія навколо релігійного досвіду призводить до того, що інтерпретатори вимушені поєднувати крайнощі емпіризму й радикального есхатологізму, профетизму.

Так, Р. Отто засновує теорію, яку він номінально визначає як нумінозну (з лат. *numen* – знак божественної могутності), що визначає найважливіші психологічні складники нумінозного почуття [6]. Це почуття міста, містерії, тобто почуття, яке забезпечує тріпотіння перед таїною, священним іншим світом. Певною мірою це той жах, про який говорить М. Гайдеггер. Цей комплекс нумінозних почуттів перетворюється на нумінозний абсолют. Відповідно, самі почуття, сам стан, сама нумінозність, екзальтація, екстатична реальність визначаються як сакральне.

Так, сакральне визначається як певний ірраціональний виток. Таким чином, апріорізм сакрального є ірраціоналізмом, який зосереджується в природі людини, що не можна редукувати. Адже ця екстатична й водночас естетична доктрина сакрального переходить межу етосу й благоговіння та презентує діонісійський порив, екстаз, що дає можливість свідчити про *religare* як про будь-яку арку, будь-яку лігатуру, яка не є можливою без цієї експресії й динаміки.

Можна сказати, що дослідження Р. Отто стали дуже цікавим досвідом естетичного простору сакрального, нумінозності синтетичного чи етико-естетичного комплексу репродукування сакрального. Його не можна цілком суб'єктивувати або цілком об'єктивувати, коли сакральне лише зводять до звичаїв, літургії, усього того комплексу, який пов'язується з обрядами. Ні, це складніша й більш драматична метафізика. Її намагався охопити на перетині багатьох релігій релігієзнавець М. Еліаде, який говорить про метафізику святого як кінцеву мету теосу, обоження, теофанії (він ще вводить термін «інтерофаніє») [10]. Це окрема диференційна теофанія, онтологічно вкорінена в тій чи іншій культурній практиці, у тому чи іншому культі, тій чи іншій релігійній місцевості.

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

Однак термін «нумінус» прижився, навколо нього виникає багато спекуляцій. Необхідно визначити етико-естетичні імплікації. Вони пов'язані з тим, що етос втілюється в кожній окремій ієрофанії, а це вже естетичний досвід, який актуалізує чуттєвість як регіональну вістку абсолюту. Виникає питання: чи можливо визначити естетику також як диференційну онтологію? Фактично це зробив уже О. Лосев, який присвятив певний розділ визначення античної естетики неоплатонізму як диференційної онтології [4]. Звичайно, усі ці конструкції в межах космологізму *religare* та в межах естетики не позбавлені персональності й особистості як такої. Тобто йдеться про те, що естетичний локус сакрального все більше пов'язується з конкретним носієм чуттєвого досвіду.

Він саме тоді стає естетичним, коли конкретний учасник літургійного дійства вступає в синергічне відношення з абсолютом, актуалізує в собі досвід родового чуттєвого світовідношення. Тобто естетичний суб'єкт – це індивідуалізований родовий досвід, який конденсується тут і зараз, у цьому окремому індивіді, саме так активізує свою чуттєвість [3]. Можна сказати, що діалектика сакрального й профанного неможлива без такого індивіда, естетичного суб'єкта та без етичного суб'єкта, який продукує всезагальні реалії щодо визначення сакрального як етосу. Проте цей етос, на переконання В. Соловйова, в антропологічному вимірі фіксується такими координатами, як жаль, сором і благоговіння. Як відомо, ця тріада В. Соловйова свідчить про те, що людина повинна мати жаль до братів наших молодших (тварин), сором до людини, благоговіння перед Богом. Його трактат «Виправдання добра» є зразком новітньої сакральності модерного типу [8].

Зрозуміло, що В. Соловйов «вертикалізує» етику. Він здійснює її ієрархію на зразок гегелівської, де сором займає серединну позицію, благоговіння – верхню, а жаль – ниж-

ню. На жаль, можна все повернути, здійснити інверсію цієї схеми та сказати, що первинним є благоговіння (а так воно і є щодо первинної міфології, табу), засадою буття, а жаль є тією верхівкою страждання людства, яка досі є недосягнутою. Це жаль до самого себе, до інших, до Всесвіту, до інших всесвітів. Натомість сором – середина позиція, яка залишається тим непохитним середнім стрижнем, який поєднує всі ці можливі інверсії.

Тобто дескриптивний опис моральності, етичного, естетичного, визначення сакрального певною мірою залежить від того, на якому ґрунті ми починаємо розбудовувати метафізику сакрального: якщо за В. Соловйовим – починаємо із жалю, якщо за екологічною метафізикою сьогодишнього зразка – то витоком є благоговіння, благоговіння перед ситуацією, у якій перебуває все людство.

В. Соловйов стверджує: «Почуття сорому в його кінцевому сенсі є вже визначенням відрізнення людини від нижчої природи, оскільки в жодних інших тварин цього почуття немає, а в людини воно з'являється з незапам'ятних часів і потім належить подальшому розвитку. Адже цей факт за своїм змістом має ще глибше значення: почуття сорому не є лише тією ознакою, яка вирізняє людину для зовнішнього наглядача серед іншого тваринного світу. Саме тут людина виділяє себе з іншої матеріальної природи, причому не лише зовнішньої, а й власної» [8, с. 123].

Сором – епіцентр сакрального, сакральне без сорому не може відбуватися, а сором без сакрального виглядає облудою, оманною та певним смішним, абсолютно неадекватним терміном, який не може впоратись із безкінечним обміном верху й низу, Бога та тварини. Так, жаль і благоговіння залишаються на порозі свого самовираження.

Не існує визначення благоговіння, саме в цьому полягає проблема виправдання добра. Воно не здійснилося. Той вищий виток, з яким пов'язує нас релігійне почуття, не є лише ідеальною досконалістю. В. Соловйов констатує: «Досконалість полягає в ідеї, доступній самій людині, проте людина є безсилою дати своїй досконалості дійсність, зробити своє добро справжнім благом. При цьому найглибшою засадою є залежність її від того, у кому досконалість подається як одвічна дійсність, хто є нероздільною тотожністю добра, блага й блаженства. Поєднуючись із нею, добро, чистота намагання отримують міць виконання, силу перетворення на дійсність потенціальної цілісності нашого вселюдського ества. От чому нам так соромно чи совісно від кожного дурного вчинку» [8, с. 130].

Це не випадково: етичні й естетичні максими є насамперед містичним досвідом, який так чи інакше інтерпретується та визначається. Отже, останній каданс залишається за В. Соловйовим, який говорить: «Історичний процес є тривалим і тривким переходом від звіролюдства до боголюдства, тому хто ж стане серйозно стверджувати, що останній крок уже здійснено, що образ і подобу звіра внутрішньо усунуено та замінено образом і вподобою Божою, що жодного історичного завдання, яке потребує історичних дій суспільних груп, більше немає, і що нам залишається визначити лише цей факт, засвідчити цю істину та потім заспокоїтись? Отже, незважаючи на незграбність такого погляду, просто й прямо вираженого, до нього зводиться переважно досить розповсюджена на сьогодні проповідь суспільного розкладу індивідуального квієтизму, який видає себе за сповідання безумовно морального витоку» [8, с. 257].

Висновки. Таким чином, існує ключова максима сакрального – сповідь безумовного морального витоку, який також є сповіддю суспільного самознищення або розкладу індивідуального квієтизму. Ці слова зараз є актуальними. Індивідуалізм, лібералізм, західний вимір, західний взірєць – усе це приходить як індивідуальний квієтизм і моральна дегра-

дація. Крайнощів багато. В. Соловйов у своїх максимах був якщо не центристом, то людиною глибоко віруючою, яка покладалася на абсолют, на Бога та на провидіння.

Ми нині перебуваємо в стані виборювання святинь, знаходження святості в окремому індивідуальному, поруганому та втраченому світі, у тому раї, який не здійснився в посткомуністичних реаліях, проте його все-таки потрібно знайти.

Література

1. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Медиум, 1995. – 323 с.
2. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии / Э. Дюркгейм // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения : [антология] / пер. с. фр. А. Красикова. – М. : Канон, 1988. – С. 174–231.
3. Иванов В. Проблема субъекта в предмете и методологии эстетики / В. Иванов // Мазепа В. Художественная деятельность. Проблема субъекта и объективной детерминации / В. Мазепа, В. Иванов, В. Малахов. – К. : Наукова думка, 1980. – С. 9–40.
4. Лосев А. Бытие. Имя. Космос / А. Лосев. – М. : Мысль, 1993. – 958 с.
5. Мосс М. Эссе о даре / М. Мосс // Общество. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / пер. с. фр. А. Гофмана. – М. : Восточная литература, 1996. – С. 210–242.
6. Отто Р. Священное / Р. Отто. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2008. – 100 с.
7. Пивоваров Д. Религия: сущность и обновление / Д. Пивоваров // Философские науки. – 1992. – № 2. – С. 62–73.
8. Рубинштейн С. Проблемы общей психологии / С. Рубинштейн. – М. : Педагогика, 1973. – 425 с.
9. Хайдеггер М. Время и бытие / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – 448 с.
10. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения / М. Элиаде ; пер. с англ. Ш. Богоиной, Н. Кулаковой, В. Рокирянского, Г. Старостина. – М. : Ладомир, 1999. – 488 с.

Анотація

Ярошевець Т. І. Діалектика сакрального та профанного в культурі. – Стаття.

У статті розглянуто діалектику сакрального та профанного в культурологічному контексті. Встановлено співвідношення процесів сакралізації й десакралізації. Проаналізовано етичні й естетичні максими містичного досвіду та їх інтерпретації.

Ключові слова: сакральне, діалектика, культура, профанне, секуляризація.

Аннотация

Ярошевец Т. И. Диалектика сакрального и профанного в культуре. – Статья.

В статье рассмотрено диалектику сакрального и профанного в культурологическом контексте. Установлено соотношение процессов сакрализации и десакрализации. Проанализированы этические и эстетические максимы мистического опыта и их интерпретации.

Ключевые слова: сакральное, диалектика, культура, профанное, секуляризация.

Summary

Yaroshovets T. I. Dialectics of sacred and profane in culture. – Article.

The article deals with the dialectics of sacred and profane in a cultural context. Established the relationship processes of sacralization and desacralization. Were analyzed ethical and aesthetic maxims of mystical experience and their interpretation.

Key words: sacred, dialectics, culture, profane, sacralization.