

буття. Гайдегер, здійснивши своєрідну редукцію до буття, наполягає: цей стосунок – екзистенційний, але ніяк не теоретико-пізнавчий. Хоча, гадаємо, для обох філософів буде прийнятним твердження про те, що онтологічність світу є значимою власне як результат безперервного функціонування суб'єктивності¹. Відкритим залишається саме питання суб'єктивного. Життєсвіт розуміється як спонука до інтенційного визначення суб'єктивності. Мається на увазі той факт, що свідомість конститує предмети в інтенційності горизонту світу, хоча одночасно свідомість з необхідністю має поставати як досвід, що зв'язується горизонтами життєсвіту. «Предметність досвіду, отже, зумовлена тим, що досвід має інтерсуб'єктивний характер. У цьому ми можемо помітити глибинний зв'язок між інтенційністю та інтерсуб'єктивністю досвіду свідомості» [5, с. 162].

Оцінюючи спадщину Едмунда Гусерля, важко позбутись думки, що, мовляв, одна лише феноменологія – насправду трансцендентальна філософія. Її царина – буття як свідомість, натомість усі інші спроби мислити трансцендентально безуспішно прагнули схопити буття як таке, що оприявнює себе в свідомості. Таким чином, у Гусерля побутує сміливе переконання: трансцендентальна феноменологія – це істинна наука в сенсі власної обумовленості. Всі інші філософські науки, наполягає Гусерль, – припускають задля змоги самообґрунтування трансцендентний світ, тому їх зазіхання на граничне обґрунтування – ненаукові.

Отже – висновком – трансцендентальному конституванню (опису структури свідомості та їх змісту) передує деяка апіорна складова буття, що уможливило раціональність як таку. Як результат – практична неусуєвність онтологічних характеристик при проясненні структур суб'єктивності. Цей мотив підтверджується тим, що подальше застосування феноменологічного методу було частково проявлене у фундаментальній онтології Мартина Гайдегера, філософській герменевтиці Гадамера, феноменологічній онтології Сартра. Згадані філософи так чи інак прагнули пролити світло на фактичний бік онтологічної диференціації, тобто задатись питанням про можливість сенсу. Чого, на нашу думку, бракувало незавершеному проекту феноменологічної філософії у її трансцендентальному – найбільш звичному і доречнішому – модусі сприйняття.

Список використаних джерел

1. Ахутин А. Европа – форум мира / Анатолий Ахутин // К.: ДУХ І ЛІТЕРА. – 2015. – 88 с.
2. Богачов А. Культурна ідентичність і пам'ять / Андрій Богачов // Філософська думка. – 2013. – №6. – С.22–29.
3. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології / Бернгард Вальденфельс; [пер. з нім. Марії Култасової]. – К.: Альпрес, 2002. – 176 с. – (Сучасна гуманітарна бібліотека).
4. Гуссерль Э. Картезианские размышления // Пер. с нем. Д. В. Скляднева. – СПб.: Наука, 2006. – 316 с.
5. Кебуладзе Вахтанг. Феноменологія досвіду / Відп. ред. Анатолій Лой. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – 280 с.
6. Кошарний С. Ідея генетичної феноменології в теоретичній спадщині Гусерля // Наукові записки. Том 1, Філософія та релігієзнавство / Національний університет «Києво-Могилянська академія». – К.: Видавничий дім «КМ Академія», 1996. – С.33–40.
7. Husserl E. Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie [Elektronnyj resurs]. – Режим доступу: https://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/20Jh/Husserl/hus_kris.html.

¹ У Гайдегера суб'єктивність заміщує ось-буття (нім. Dasein).

References

1. Ahutin A. Evropa – forum mira / Anatolij Ahutin // K.: DUH I LITERA. – 2015. – 88 s.
2. Bogachov A. Kul'turna identychnist' i pam'jat' / Andrij Bogachov // Filososfs'ka dumka. – 2013. – №6. – S.22–29.
3. Val'denfel's B. Vstup do fenomenologii' / Berggard Val'denfel's; [per. z nim. Marii' Kultajevoi']. – K.: Al'tpres, 2002. – 176 s. – (Suchasna humanitarna biblioteka).
4. Gusserl' Je. Kartezijskie razmyshlenija // Per. s nem. D. V. Skljadnava. – SPb.: Nauka, 2006. – 316 s.
5. Kebuladze Vahtang'. Fenomenologija dosvidu / Vidp. red. Anatolij Loj. – K.: DUH I LITERA, 2011. – 280 s.
6. Kosharnyj S. Ideja genetychnoi' fenomenologii' v teoretychnij spadshhyni Gusserlja // Naukovi zapysky. Tom 1, Filosofija ta religijeznavstvo / Nacional'nyj universytet «Kyjevo-Mogylyans'ka akademija». – K.: Vydavnychyj dim «KM Akademija», 1996. – S.33–40.
7. Husserl E. Die Krisis des europaischen Menschentums und die Philosophie [Elektronnyj resurs]. – Rezhyim dostupu: https://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/20Jh/Husserl/hus_kris.html.

Yakusha P. O., PhD student, Department of Theoretical and Practical Philosophy Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine, Kyiv), vikpa2110@gmail.com

Phenomenology as a recriminative view on ontology

The proposed article – an attempt to delineate the boundaries of transcendental phenomenology ontological question. This methodological approach caused some controversy in the expression of the philosophical system of Edmund Husserl, which are closely related. These contradiction is considered taking into account interpretation of fundamental concepts of phenomenological theory. Among them: intentionality, consciousness, intersubjectivity, life–world, phenomenological experience. Specifies, that phenomenology of Husserl – the finishing link in the formation of transcendental philosophy as Kant thought about it. As for Kant and for Husserl controversial topic conditions scientific and philosophical knowledge – the main. That is why all the specified range of problems inclines to the view that ontology implicitly present in phenomenological doctrine, which is oriented at finding reliable and obvious truths.

Keywords: transcendental phenomenology, ontology, consciousness, life–world, phenomenological experience.

Якуша П. А., аспирант кафедры теоретической и практической философии, Киевский национальный университет им. Тараса Шевченко (Украина, Киев), vikpa2110@gmail.com

Феноменология как встречный взгляд на онтологию

Предложенная для прочтения статья – попытка очертить границы трансцендентальной феноменологии посредством онтологического вопроса. Этот методологический ход обусловлен проявлением определённых противоречий в философской системе Эдмунда Гуссерля, которые тесно связаны между собой. Найденные противоречия рассмотрены с учётом толкования основных концептов феноменологической теории. Среди них: интенциональность, сознание, интерсубъективность, жизненный мир, феноменологический опыт. Указывается, что Гуссерлевская феноменология – завершающее звено становления трансцендентальной философии как её мыслил Кант. Как для Канта, так и для Гуссерля тема непротиворечивых условий научности философского знания – заглавная. Именно поэтому весь упомянутый круг проблем поводит к обобщению, что онтология имплицитно присутствует в феноменологическом учении, которое ориентировано на поиск достоверных и очевидных истин.

Ключевые слова: трансцендентальная феноменология, онтология, сознание, жизненный мир, опыт.

УДК 130.2:2–562

Ярошевец Т. І., пошукувач, Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова, доцент кафедри видавничої справи, поліграфії та редагування Університету «Україна» (Україна, Київ), uti36@ukr.net

СОЦІОПРАГМАТИКА КУЛЬТУРНИХ ПРАКТИК САКРАЛЬНОГО

Визначено філософські та культурологічні аспекти функціонування категорії «сакральне»; характеризуються культуротворчі виміри соціопрэгматики сакрального.

Використано такі філософські методи дослідження: трансцендентальний, феноменологічний, діалектичний. Так, трансцендентальний – дозволяє

виявити феномен проявів сакрального в контексті тієї чи іншої культури. Феноменологічний метод розкриває роль сакрального в тому чи іншому культурному контексті. Діалектичний метод дає можливість визначити як сакральне втрачає свій духовний потенціал перетворюючись у профанне.

Доведено, що сакральна практика – це подія або комплекс подій ритуального характеру, орієнтовані на зустріч з абсолютном. Ця зустріч може регламентуватися у вигляді ритуальних, канонічно зазначених форм, або здійснюється самою людиною. Тобто, практика сакрального – це розмаїття можливостей входження в світ священного із світу профанного, і, навпаки. Якщо йдеться про прагматику, тобто орієнтацію на саму функціональність, та це соціопрагматику, тобто орієнтацію на певний соціум, то це вже певна індустрія, певна технологія, зорієнтована на інтенсифікацію функціональності сакрального в тому чи іншому соціальному топосі.

Ключові слова: культурні практики, соціопрагматика, сакральне, сакралізація, десакралізація.

Будь-який прагматизм, соціологічна домінанта в рамках сакрального тут же призводить до критичного відношення щодо утилізації святинь, до їх консервації в неприродному середовищі, а водночас до їх використання не так, як потрібно. Проте, цей аспект варто визначити саме в рамках поза межами утилітаризму, більше того, реконструктивного прагматизму тієї чи іншої релігійної спільноти.

Соціопрагматика – це концентрована етико–естетична реальність діалектики сакрального та профанного, яка знаходить свій епіцентр у тому чи іншому локусі соціуму. Цей локус є не обов'язково релігійним, може бути орієнтований на молодь, на паломництво, туризм, на заняття сучасними практиками, які реконструюють кодекс йоги, комплекси, так званого, «сакрального письма», сакрального танку, сакрального вокалу і т. ін. Інколи це призводить до треш–культури, до молодіжних «клубних» угруповувань, які формуються навколо тих чи інших модних практик ретрансляції квазідуховного досвіду.

Категорію «сакральне» досліджували П. Бергер, Е. Дюркгейм, М. Еліаде, М. Моос, Д. Пивоваров та ін. [2; 3; 14; 5; 7], адже її ще мало визначені принципи культуротворення, пов'язані з соціопрагматикою сакрального.

Мета статті – визначити філософські та культурологічні аспекти функціонування категорії «сакральне».

Існує розгорнута індустрія «сакралізації» та «десакралізації» соціуму, в якому так звана «сакралізація» здійснюється як «десакралізація» справжньої йоги, справжнього досвіду, пов'язаного з буддизмом. Якщо простір сакрального потрапляє в неприродне середовище, як це часто буває, коли в соціокультурний простір слов'янських культур тисячами переходять паломники кришнаїти або волонтери, які тут же утворюють свої квазірелігії, починаючи від «Білого братства» й інших, ми потрапляємо в ситуацію регламентації і водночас управління практиками ретрансляції сакрального. Це в тій чи іншій мірі говорить про менеджмент, маркетинг власне культурного зразка.

Головне визначити достатньо коректно ситуацію в рамках інтенсифікації функціонування сакрального вже в індустріалізованому і технологізованому топосі сучасної культури.

Поняття «практика» походить від гр. *praxis* – діяльність, це власне діяльність людини, яка орієнтована на свідоме цілепокладання, що здійснює перетворення дійсності, в тому числі і самого суб'єкта діяльності. Отже, практика – це той двояко направлений вітер, який, перетворюючи реальність, перетворює людину. Виникає питання: «В чому полягає сенс сакральної практики?». Перетворювати абсолют не можна, шлях до абсолюту канонічно визначений.

В чому тут полягає саме суть практики? В тому, що вона шаблонувана, канонічно завдана, є оформленим коридором проведення дій або форматом, який не підлягає змінам. Так, ритуал завжди є ритуалом, і в давніх культурах, і в сьогоднішніх він є клішованим і архетипово зазначеним. Сутність полягає в тому, що в сакральних практиках основний вектор їх самоздійснення орієнтований на перетворення себе. «Практики себе» – це той шлях, який свідчить про те, як людина може створювати своє «Я», в контексті завданих норм, ідеалів, ритуалів, як вона розшукує гармонію свого «Я», яке змінюється в цьому контексті, як вона бачить абсолют в своєму зміненому вигляді.

Так, 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 в певній мірі формалізованою у вигляді семіотичної інформації [6]. 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 того предмету, до якого вони рухаються [4]. Втрата верифікації і втрата денотату, вже не говорячи – абсолюту, визначається на рівні комунікативних ознак, на рівні семіотичних субструктур комунікації, що потребує своєї особливої сфери аналізу, яку так чи інакше пов'язують з прагматикою.

Розмаїття прагматичних підходів має епістеміологічну, естетичну і етичну домінанти. Втім несумісність різних підходів до предмету аналізу, в даному випадку вже до сакрального, описується в різному полісистемному полі. Сакральне в рамках ритуалу, в рамках дестинації, тобто означеного географічного регіону, поля, в якому воно представляє свою цінність, презентується як тексти, як зображення, як мистецтво, як естетичний феномен. Все це має свій топос комунікації, ту прагматику комунікації, яка так чи інакше призводить до «змагання дискурсів», що відбувається в просторі комунікації.

Відбувається гомогенізація, спрощення і намагання донести вже сучасною мовою ті святині, як це, зрештою, доносилося в середньовіччі мовою простих оповідань, орієнтованих на простий люд, на вірець, на зразок, приклад. Отже, прагматика не є винаходом нашого часу, вона є засобом адаптації святинь до того топосу соціуму, в якому вони розкривають свою святість. Мірою цього розкриття може бути суто провокативно–інформативна реальність тексту, що може бути поверховою, може бути зануреною. Так відбувається, говорячи християнською мовою, «воцерковління», яке так чи інакше здійснюється шляхом чужорідних дискурсів, чужорідних практик. Ці практики належать соціуму, є тією соціальною реальністю, яку пов'язують з соціопрагматикою.

Визначають такі механізми функціонування сакрального:

- «зціплення» (як своєрідні сценічні позиції, визначенні грою, особистісних займенників, просторово–часових значень або слів);
- модальності (яке положення прочитується в тексті в світлі одиниць повідомлення; згідно якого зразка здійснюється розгляд дій);
- організація промов (яким чином актор показує, що він цитує той чи інший текст або здійснює повідомлення);

– дискурсивні стратегії (референтні відношення до процесу виказування і їх вплив на сенс результатів повідомлення); прийняття або відмовлення презумпцій 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, – [6, с. 244].

Дискурс сакрального, потрапляючи у комунікативне поле різних модальностей повідомлення: образних, вербальних, інтонаційних та ін., потрапляє і в контекст конфліктних онтологій, сфер буття, де та чи інша інформація (в даному випадку – образна інформація) так чи інакше мусить бути адекватно сприйнятою, більше того, визначеною в тому чи іншому контексті як сакральна, а не як елемент звичайного повідомлення. Це є найскладніше питання і, особливо, в сучасному перенапруженому комунікативному просторі, де всі ті, хто доносять своє повідомлення, мусять враховувати цей елемент, який визначається, як прагматичний.

Сакральна інформація завжди працювала в сфері інтенсифікації, а не екстенсивного самовизначення, хоча ми можемо споглядати, що будь-яка релігія в процесі свого становлення надзвичайно радикально завойовувала простір своїх географічних координат – це і хрестові походи, і розповсюдження світових релігій і т. ін. Цей період вже давно пройдено, виникає вже зовсім інша ситуація, яка пов'язується або з культурним екуменізмом, коли релігія перетворюється на світські клуби (особливо від цього потерпають католицька церква, протестантизм). Так, західні релігії визначають східне християнство ортодоксальним і, в певній мірі, вони мають рацію.

Мішель Фуко в останні роки свого життя звернувся до важливої для нього, знакової проблеми, яку 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, щоб змінити реципієнта не зовнішнім чином, а внутрішнім) [9]. Коли людина, сприймаючи ту чи іншу інформацію, намагається змінити соціум, так чи інакше, завдяки адаптації (адаптація розуміється в широкому сенсі) змінює себе. Цей аспект помітив С. Хоружий, який прокоментував книгу М. Фуко «Герменевтика суб'єкта», ціле поле публікацій, які вийшли вже після смерті Фуко [10]. В контексті практик себе на підставі реконструкції цього дискурсу, який здійснює М. Фуко, можна також визначити евристичний сенс соціопрагматики як практики себе вже в рамках тих механізмів і дискурсивних систем комунікації, які існують в сучасній семіології, в сучасному етичному, естетичному дискурсі.

М. Фуко запитує: «М. Вебер поставив питання: якщо хтось хоче діяти раціонально і 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, щоб виникло бажання звільнитися від себе? Так я прийшов до герменевтики

технологій себе в язичницьких і ранньохристиянських практиках. У процесі дослідження я зіткнувся із певними труднощами, оскільки про ці практики мало відомо. По-перше, християнство завжди більше цікавило історія його вірувань, 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 розповсюдилася у західній культурі в множині каналів і була інтегрована в різні настанови, в досвіди, так що її дуже складно виявити і виокремити від інших власних спонтанних переживань» [9, с. 99].

Власне тут автор вже помітив і, фактично, накреслив програму своїх аналітичних студій. Варто зазначити, що в ті часи він вже був хворий на СНІД, знав, що йому залишилось небагато часу на життя, це, фактично, була сповідь. Він вже намагався переробити себе, хворого, зрозумів, що вже порятунку не буде і, звертаючись до Платона, до його діалогу «Алківіад», майже причащається до якогось невідомого абсолюту. Втім Фуко досить негативно ставився до християнства. Він пише: «Моєю метою протягом майже двадцяти років було написання історії різними способами, засобами небагатьох людей опрацювати знання про себе в нашій культурі: економіці, біології, психіатрії, медицині, теорії покарання. Головне тут не йти на поводу у цього знання, адже аналізувати так звані науки в якості досить специфічних «ігор істини», пов'язаних з особливими техніками, що використовуються людьми для розуміння себе.

В якості контексту ми повинні розуміти, що існує чотири типи подібних «технологій», кожна з котрих презентує матрицю практичного мислення: 1) технологія виробництва, що дозволяє нам створювати, трансформувати або маніпулювати речами; 2) технологія знакових систем, що дозволяє використовувати нам знаки, значення, символи або сигніфікації; 3) технологія влади, що визначає поведінку індивідів і підкоряє їх певним цілям або силам, засобом 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» [9, с. 99–100].

Вже це висловлювання є достатньо красномовним, презентує проект соціопрагматики, який існує як лінгвістична парадигма, що цілком є слухним і вписується в технологію практики себе, яку намагається визначити М. Фуко.

Тут виникає досить цікава проблема, Мішель Фуко все життя, як пише С. Хоружий, змагався з категорією суб'єктності, він заперечує категорію «суб'єкт» і вважає, що продуцент, тобто діяч культури «вмер» в тексті [12]. Про це говорить і Р. Барт [1]. Це, взагалі, є загальне місце постмодерністської соціології та семіології, тобто знання, орієнтованого на знакові системи. Об'єктивація перемагає. Це, начебто і не погано, якщо йдеться про абсолют, де суб'єкт підкоряється його впливу.

Адже, ми бачимо цікаву річ, що суб'єкт античності інтерпретується Фуко як певна безособистісна, якщо не субстанція, то воля. Ж. Дельоз вже після смерті Фуко, інтерпретуючи його безсуб'єктну волю, зазначив її як «низку або конгломерат, ансамбль безособистісних

сил» [12]. Суб'єкту нав'язується начебто позитивістське бачення, це начебто вже об'єктивована здатність продукувати щось у вигляді дискурсів. Тобто, суб'єкт дискурсу цілком вже вкарбований в текст і позбавлений своєї соматичності і справжньої дії, яка направлена на практику зміни себе. Адже Фуко цікаво проводить демаркацію, не педалюючи саме суб'єктність і суб'єкта як носія цих практик. Він говорить про те, що тут головне не «Я» суб'єкта, а це займенник притягального типу (себе), тобто «себе» притягує до себе іншу волю, а в даному випадку – волю абсолюту, стає страждальною субстанцією, яка сама себе перетворює.

Тут 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 пише: «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» [9, с. 101].

Діалог не рідко повертається до дельфійського принципу «Пізнай самого себе», котрий тут прямо цитується. Піклуватися про себе – означає пізнавати себе. Пізнання себе стає метою пошуку в процесі піклування про себе. Заняття собою і заняття політичною діяльністю взаємопов'язані. Діалог закінчується, коли Алкавіад усвідомлює, що має піклуватися про себе, досліджуючи свою душу» [9, с. 105].

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

М. Фуко констатує: «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 запам'ятовуванням правил. У практиці *exomologesis*'а той, хто має каяття, 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» [9, с. 118].

Дуже чітко підкреслений театральний характер сповіді. Так, якщо звернутися до інших дослідників, які визначали і характеризували сповідь, зокрема, А. Уваров в його роботи «Архітектоніка сповідального слова», то можна побачити, що сповідальний дискурс є надзвичайно шаблонований, надзвичайно непостичний і однотипний протягом свого існування [8]. Звичайно, це перебільшення, так, наприклад, «Сповідь» Льва Толстого – це цілком поетичний і надзвичайно відвертий документ естетичного характеру. Адже головне зазначити, що відбувається розрив між практикою себе і зовнішньою функцією

того, хто приймає сповідь, і цілком володіє сповідником. Навіть, якщо той, хто сповідується, не слухає сповідника, то це виглядає як злочин.

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

Отже, між *exomologesis* і *hagoreusis* існує величезна різниця, однак, як пише Фуко, ми повинні підкреслити, що в них є один важливий елемент – ти не можеш заперечувати себе від зволікання від себе. Моделлю *exomologesis* є мучеництво, в ході *exomologesis* чернець повинен «умертвити» себе засобами аскетичного знуріння.

С. Хоружий, коментуючи дослідження останніх років М. Фуко, пише, що це вже постмодерністський дискурс. По-перше, в якості базового філософського дискурсу використовується поняття «практика», замість будь-якої системи сутності або абстрактних понять, тобто зберігається та особливість, котру Фуко задав вже першими своїми роботами, відмовившись від класичної метафізики, здійснюючи вихід в простір неklasичного філософствування. Друга риса – це особлива історичність, зануреність в історичний матеріал, поєднання філософського дослідження та історичного дослідження. Втім Фуко не називав свій тип філософствування рефлексуванням в історії, а говорив, що філософ зобов'язаний не довіряти історіку, не брати у нього готові рецепти [12].

Ми бачимо, що це цікава констатація. Суб'єкт дискурсу визначається як об'єктивований в тексті, спонукаючий до принципу експлікації сакрального. Суб'єкт дискурсу стає візаві абсолюту, несе в собі всі предикації сакрального. С. Хоружий йде ще йде далі, говорить, що у Фуко головне не «Я», не суб'єкт, а навпаки, – суб'єктність як така, що він позначає грецьким висловом «само є само» [12].

Отже, соціопрагматика культурних практик сакрального свідчить про те, що загальна криза семіологічного повороту, яка була стимульована втратою референції і переходом до знакових конотативних систем, усуненням денотату, долається сама саме в сакральних практиках, бо денотат тут є абсолютом. Його предметні предикати, що описуються топосом сакрального, є надцінністю буття, який звести до знакових конотацій в 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'єкт дискурсу. Отже, важливо відійти від антропоцентристської, фактично античної, іудейсько-християнської традиції і побачити ще один бік радикальної втрати суб'єкта або особистості, яка відбулася на багато раніше, ніж в античності. Буддизм показав, наскільки тут виникають зовсім інші ситуації, де практики, власне духовні практики, пов'язані з сакральним, переінсталюють акценти культуротворення. Так, стан є доміантою досягнення істини, нірвани, більше того, очищення карми. Усунення своїх власних зазіхань,

намагань, самостійності, про що говорить С. Хоружий, є запорукою єднання з абсолютним.

Висновки. Практика себе, за Фуко, в європейському ареалі її номінації є практикою іншого, практикою страждання за іншого, практикою співстраждання, практикою спокутування гріхів, яке здійснює кожна людина, яка увіковічно вчинок Христа. Так, той, хто приходить до сповідника, сповідється, причащається і намагається не грішити. Як би це не виглядало банально, як би це не перетворювалося в автоматичний код тієї літургії, що спирається на соціопрагматику власного гідного життя, але варто сказати, що відношення людини і абсолюту є знаковим, символічним, осяяне в століттях і тисячоліттях вчинками людини, яка надає всім іншим можливість так само страждати, як страждає інша людина. Тому буддистський, християнський досвід, досвід стоїків античності, як показав Фуко, є безцінним як духовні практики, практики сакрального, що мають свою соціопрагматику.

Список використаних джерел

1. Барт Р. Мифологии / Ролан Барт; пер. с фр. С. Зенкина. – М.: Академический Проект, 2008. – 352 с. – (Серия «Философские технологии»).
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
3. 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.
4. Житенев С. Ю. Религиозное паломничество в христианстве, буддизме и мусульманстве: социальные, коммуникационные и цивилизационные аспекты / С. Ю. Житенев. – М.: Идрик, 2012. – 263 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. – 384 с.
6. Пави П. Словарь театра / Патрис Пави. – М.: Прогресс, 1991. – 504 с.
7. Пивоваров Д. В. Религия: сущность и обновление / Д. В. Пивоваров // Философские науки 1992. – №2. – С.62–73.
8. Уваров М. Архитектоника исповедального слова / Михаил Уваров. – СПб.: Алетейя, 1998. – 246 с. [10].
9. Фуко М. Технологии себя / Мишель Фуко [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.intelros.uu/pdf/logos_02.2008/04.pdf
10. Фуко М. Герменевтика субъекта / Мишель Фуко. – СПб.: Наука, 2007. – 478 с.
11. Хайдеггер М. Время и бытие / Мартин Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 448 с.
12. Хоружий С. С. Практики себя – духовные упражнения – духовные практики / С. Хоружий [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.antropolog.ru/doc/porjects/...2/choruji>
13. Хоружий С. С. Очерки синергийной антропологии / С. С. Хоружий. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 408 с.
14. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения / М. Элиаде; пер. с англ. Ш. Богининой, Н. Кулаковой, В. Рокитянского, Г. Старостина. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.

References

1. Bart R. Mifologii / Rolan Bart; per. s fr. S. Zenkina. – М.: Akademicheskij Proekt, 2008. – 352 s. – (Seriya «Filosofskie tehnologii»).
2. Berger P., Lukman T. Sotsialnoe konstruirovaniye realnosti. Traktat po sotsiologii znaniya / P. Berger, T. Lukman. – М.: Medium, 1995. – 323 s.
3. Dyurkgeym E. Elementarnye formy religioznoy zhizni. Totemicheskaya sistema v Avstralii / E. Dyurkgeym // Mistika. Religiya. Nauka. Klassiki mirovogo religiovedeniya. Antologiya; per. s. fr. A. N. Krasikova. – М.: Kanon, 1988. – 433 s.

4. Zhitenev S. Yu. Religioznoe palomnichestvo v hristianstve, buddizme i musulmanstve: sotsialnye, kommunikatsionnye i tsivilizatsionnye aspekty / S. Yu. Zhitenev. – М.: Idrick, 2012. – 263 s.
5. Moss M. Esse o dare / M. Moss // Obschestvo. Obmen. Lichnost. Trudy po sotsialnoy antropologii; per. s. fr. A. Gofmana. – М.: Vostochnaya literatura, 1996. – 384 s.
6. Pavi P. Slovar teatra / Patris Pavi. – М.: Progress, 1991. – 504 s.
7. Pivovarov D. V. Religiya: sushchnost i obnovlenie / D. V. Pivovarov // Filosofskie nauki 1992. – №2. – С.62–73.
8. Uvarov M. Arhitektonika ispovedalnogo slova / Mihail Uvarov. – SPb.: Aleteyya, 1998. – 246 s. [10].
9. Fuko M. Tehnologii sebya / Mishel Fuko [Elektronnyy resurs]. – Rezhim dostupa: http://www.intelros.uu/pdf/logos_02.2008/04.pdf
10. Fuko M. Germenevtika subekta / Mishel Fuko. – SPb.: Nauka, 2007. – 478 s.
11. Haydetter M. Vremya i bytie / Martin Haydegger. – М.: Respublika, 1993. – 448 s.
12. Horuzhiy S. S. Praktiki sebya – duhovnye uprazhneniya – duhovnye praktiki / S. Horuzhiy [Elektronnyy resurs]. – Rezhim dostupa: <http://www.antropolog.ru/doc/porjects/...2/choruji>
13. Horuzhiy S. S. Ocherki sinerгийnoy antropologii / S. S. Horuzhiy. – М.: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2005. – 408 s.
14. Eliade M. Ocherki sravnitel'nogo religiovedeniya / M. Eliade; per. s angl. Sh. Boginoy, N. Kulakovoy, V. Rokityanskogo, G. Starostina. – М.: Lodomir, 1999. – 488 s.

Yaroshovec' T. I., competitor, National pedagogical university named after M. P. Dragomanova, assistant professor of department of publishing business, polygraphy and editing of the University «Ukraine» (Ukraine, Kyiv), yti36@ukr.net

Sotsioprogmatika of sacred cultural practices

In article identifies the philosophical and cultural aspects of the category «sacred»; characterized by cultural measurements sotsioprogmatik sacred.

The author uses these philosophical methods of research: transcendental, phenomenological, dialectical. So, transcendental, gives you the opportunity to determine how the phenomenon manifests the sacred in the context of a particular culture. The phenomenological method makes it possible to determine how the sacred is manifested in a particular cultural context. The dialectical method makes it possible to determine how the sacred loses its spiritual potential and becoming profane.

The author proves that the practice, especially the practice of the sacred is always an event or set of events that have a ritual character, is focused on meeting with the absolute. This meeting may be subject to different ritual, canonically these forms, or it is the man himself. That is, the practice of the sacred is a whole variety of possibilities of entering the world of the Holy from the profane world, and Vice versa – output from the world of the sacred in the profane world. If we are talking about pragmatics, that is, the orientation on the functionality and sociopragmatic, that is, the orientation to a certain society for a certain circle of those who may be involved in this practice, then it is a certain industry, a certain technology that in one way or another focused on boosting the functionality of the sacred in a particular social topos.

Keywords: cultural practices, sotsioprogmatik, sacred, sacralization, desacralization.

Ярошовець Т. І., соискатель, Национальный педагогический университет им. Н. П. Драгоманова, доцент кафедры издательского дела, полиграфии и редактирования Университета «Украина» (Украина, Киев), yti36@ukr.net

Социопрагматика культурных практик сакрального

Определены философские и культурологические аспекты функционирования категории «сакральное»; характеризуются культуротворческие измерения социопрагматики сакрального.

Использованы такие философские методы исследования: трансцендентальный, феноменологический, диалектический. Так, трансцендентальный – позволяет выявить феномен проявления сакрального в контексте той или иной культуры. Феноменологический метод раскрывает роль сакрального в том или ином культурном контексте. Диалектический метод дает возможность определить как сакральное теряет свой духовный потенциал превращаясь в профанное.

Доказано, что сакральная практика – это событие или комплекс событий ритуального характера, ориентированные на встречу с абсолютом. Эта встреча может регламентироваться в виде ритуальных, канонически указанных форм, либо осуществляется самим человеком. То есть, практика сакрального – это разнообразие возможностей вхождения в мир священного с мира профанного, и наоборот. Если речь идет о прагматику, то есть ориентацию на саму функциональность, и еще социопрагматику, то есть ориентацию на определенный социум, то это уже определенная индустрия, определенная технология, ориентированная на интенсификацию функциональности сакрального в том или ином социальном топосе.

Ключевые слова: культурные практики, социопрагматика, сакральное, сакрализация, десакрализация.
