

communication, the study of the symbols of different peoples. Purpose. The purpose of this work - consideration and understanding of the symbol as a functional culture. The article is an analysis of the complex of anthropological ideas of researchers of different directions and schools in terms of understanding the symbol. Results It is shown that the symbol is a category of culture and it has a functional load. These ideas are revealed through the prism of the ideas of representatives of philosophical anthropology and the philosophy of symbolism. The article deals with the set of social functions of a symbol in culture. The role of symbolic production in social communication is shown. The attention is paid to the sources of symbolic production: religion, art, technology, etc. The influence of the symbol in the ordering of the social world and the practice of everyday life is considered. Originality. The interpretation of E. Cassirer's ideas about a symbol in the modern information society is shown, namely, due to certain properties of the symbol of its use for managing the collective unconscious. Conclusion. On the basis of symbolization, the whole culture was built and built now. The symbol contains much more information than the usual word. The symbol, as a rule, relies on a more ancient arsenal of influence than modern culturological acquisitions and technology of influence.

Key words: culture, symbol, communication, intercultural communication, information society.

Одержано редакцією 15.09.2017
Прийнято до публікації 06.12.2017

УДК 316.346:159.923:17(075.8)

ПУШОНКОВА Оксана Анатоліївна,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та релігієзнавства
Черкаського національного університету
імені Богдана Хмельницького,
e-mail: krapki@ukr.net

АРХАЇЗАЦІЯ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ: РОТАЦІЇ, ФОРМАТИ, РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ

У статті досліджується неоархаїчний пласт сучасної культури з точки зору ціннісних настанов епохи та зміни ставлення до первісності протягом ХХ ст. Виявлено неоднозначність тенденцій «нового варварства» у процесах динаміки культури, які носять як конструктивний, так і деструктивний характер: урівноваження складності моделі культури та ідентичності, трансово-афективні колективні техніки, відповідність у культурно-травматичному дискурсі – «зупиненому часу», «вимушеному повторенню», регресії, як «зачарованості» архетипами, ефектам «зомбування», сучасним формам пріапізму. Доведено, що палімпсестна модель сучасної культури у різних текстуальностях актуалізує пошук первинного тексту, як основи пригадування до-історії й прагнення відновити центр сакрального у десакаралізованому світі. Потужний потенціал масової культури як області репрезентації неоархаїки виявляє симулятивний характер наслідування, при цьому затребуваність архаїчного субстрату дозволяє через його переосмислення включити у конструктивний процес відтворення проєкцій у минуле та у майбутнє культури

Ключові слова: архаїзація культури, культурна динаміка, міф, архетип, культурно-травматичний дискурс, масова культура, «нове варварство», неотрайбалізм.

Постановка проблеми. В умовах руйнування репрезентативних систем та глобальних трансформацій актуалізується інтерес до прадавніх пластів культури, які знайшли вираз в архаїзації культурного простору і закарбувалися у концептах «нове варварство», «неоархаїка», «неотрайбалізм». В кожен епоху інтерес до минулого чітко окреслений ціннісними настановами. Так, гуманістичний зміст епохи Ренесансу пов'язаний з відродженням античної спадщини, у ХІХ ст. поле європейської культури характеризують єгиптоманія та індоманія. Протягом ХХ ст. посилюється інтерес до первісності, від її

розуміння як «примітивних пережитків» до визнання самотності архаїчного світу. Але, якщо для попередніх епох характерним є більш-менш чітко окреслена картина світу, то герменевтична процедура відновлення істинної архаїчної культури носить метафоричний і невизначений характер. Багатозаровість семіологічного простору культури призводить до необхідності взаємодії різних за своїм генезисом структур, які зберігають пам'ять про ціле (Ю. Лотман). Такі зміни у розстановці сил між стадіально різними елементами є своєрідною ротацією, в результаті якої явища, здавалося б приречені на вимирання, відновлюються у новому контексті культури й навіть можуть актуалізуватися у її провідних смислах.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Дослідження архаїчної культури набули ознак змістовного проникнення в її сутність у працях Ф. Боаса, Е. Дюркгайма, А. ван Геннепа, Е. Кассіра, К. Леві-Стросса, Б. Малиновського, М. Мосса, М. Еліаде, Е. Тайлора, В. Тернера, Дж. Фрезера. Л. Леві-Брюль та К. Леві-Строс є авторами дискусійних проектів стосовно природи первісного мислення та сприйняття світу. Міфологічні комплекси культури як універсалії, притаманні усім етапам її розвитку, розглянуто у працях Р. Барта, Е. Кассіра, О. Лосева, Ю. Лотмана, Е. Сайко, О. Фрейденаберга та ін. Ідея відтворення архаїки з глибинних пластів культури потребувала нової методології як відходу від теорії пережитків Е. Тайлора, що має враховувати багатозаровість семіологічного простору культури (Ю. Лотман) та процесуальність культурної пам'яті (Я. Ассман, М. Хальбвакс, П. Нора). Увага до несвідомого та змінених станів свідомості (як колективної, так і індивідуальної) є характерною для праць Г. Лебона, П. Сорокіна, Й. Хейзинги, М. Бердяєва, С. Московічі, а також З. Фрейда, К.-Г. Юнга, Е. Нойманна, представників трансперсональної психології Дж. Кемпбелла, О. Ранка, С. Гроффа. Відродження архаїки та її реінтерпретація в масовій культурі є предметом розвідок Р. Барта, А. Костіної, Т. Орлової, А. Чучіна-Русова, М. Маклюєна, Н. Маньковської, К. Розлогова, В. Расторгуєва, Е. Тоффлера, А. Флієра, Н. Хренова та ін.). Дослідження природи первісного мистецтва також є дотичним до проблематики сучасної архаїзації та презентовано у працях А. Джели, А. Леруа-Гурана, Д. Прециозі, М. Ямпольського та ін. Окремий інтерес викликає «гібридна» соціологічна теорія М. Маффесолі, який досліджує феномен неутрайбалізму та «племінну психологію» у контексті виникнення нових форм соціальності у полі сучасної культури.

Мета статті – дослідити феномен архаїзації у процесах смислоутворення палімпсестної моделі культури, виявити джерела формотворчого потенціалу архаїзації та її конструктивний і деструктивний характер.

Виклад основного матеріалу. «Пережитки» первісності розглядалися Е. Тайлором, Г. Спенсером та прибічниками стадіально-лінійного підходу до історичного процесу не лише задля реконструкції минулого, а й задля розуміння характеру світового історичного процесу, у якому регрес (або «ретрогресія», «рецидив архаїки») може здійснити позитивний вплив на культурний розвиток. У О. Шпенглера та А. Тойнбі, представників циклічних концепцій культури, він сприймався як закономірність завершення життєвого циклу цивілізації. Але в працях О. Шпенглера, Х. Ортеги-і-Гассета, М. Бердяєва, Й. Хейзинги також активно розробляється тема кризи культури, витоки якої – в специфіці західної техногенної цивілізації, в масовому суспільстві, що формує людину-споживача.

З другої половини ХХ ст. межа, що відділяє цивілізацію від варварства поступово зникає, з'являється загроза повернутися в до-історію в результаті катастрофи або війни, що є характерним очікуванням для усіх транзитивних епох. Архаїзуючі тенденції актуалізують фонд культурних форм, в основі яких лежать певні антропологічні універсалії. Архаїчний потенціал сучасних цивілізацій (Тропічної Африки, Південно-Східної Азії та Далекосхідного регіону тощо) вже не є самодостатнім, адже скоріш варто говорити про взаємодію двох начал: архаїчної культури і цивілізації. І чим більшим є субстрат архаїчної культури, тим більш спонтанного і неконтрольованого характеру набувають культурні процеси, які міфологізуються, адже «рекреаційний потенціал міфу є настільки потужним, що виступає як спонукальна причина для відтворення міфологічних структур в різних культурних

обставинах, особливо в ситуаціях, пов'язаних з глобальними змінами, що позбавляють статусу раціональності попередню картину світу» [1, с. 325]. Проте домінантою у полі сучасної техногенної цивілізації є опосередкований зв'язок з архаїкою. Модернізація архаїки має за мету актуалізувати гострі проблеми сучасності, тим більш це є характерним для європейської цивілізації, в історії якої розрив з архаїкою був більш радикальним.

З 60-70 років XX ст. епіцентри відродження архаїки локалізувалися майже в усіх країнах Заходу та, на відміну від першої половини XX століття, де архаїка була зоною експерименту, тут ми бачимо розширення простору архаїчних тенденцій, їх вплив на системи і підсистеми культури, «гібридні» утворення. Регресія до доцивілізаційного стану характерна для соціуму в цілому, але для постмодернізму архаїзація набуває тотальних ознак.

Дискурс прогресу змінився на початку XX ст. дискурсом кризи і травми. У культурно-травматичному дискурсі ми знаходимо маркери стану культури, які співпадають з психоаналітичною метафорикою травми: злам (зсув, зміщення), витіснення (забуття), заміщення (підміна), «вимушене повторення», «зупинений час», регресія до афективних станів. До архаїчних рис постмодернізму відносимо: образність, метафоричність, сприйняття психо-енергетичного начала у будь-якому предметі, нівеляція меж між людиною і світом (від кризи репрезентації до зникнення «опосередкування»), настанова на відновлення політеїзму, анімізму, ритуально-магічних практик, відновлення ідеї «співпричетності», домінанта дійових практик у пізнанні світу, синкретичне мислення. Стратегії виходу з культури перетворилися на соціальні практики, які включають сферу архетипічного, що нагадує прадавні ритуали, у яких людина отримувала нову ідентичність через ініціацію в архаїчному просторі, який «оживотворений, одухотворений і якісно різнорідний. Він не є ідеальним, абстрактним, пустим, не передує речам, які його заповнюють. Він завжди заповнений і завжди речовинний; поза речами він не існує» [2, с. 340]. В масовій культурі надмірна речовинність світу має прояв у процесі «поглинання речами» (Ж. Бодрійяр), який виступає порушенням принципів символічного обміну. Як зазначає А. Костіна, «процес сприйняття зразків масової культури багато в чому ідентичний сприйняттю міфологічних текстів...» [1, с. 334], наголошуючи на необхідності вивчення аналогій сучасної масової культури з архаїчною, а не на пошуках принципової новизни новітніх культурних форм.

Так, у сучасному суспільстві на основі відцентрових тенденцій розвивається етико-естетична свідомість малих груп, формуються, за виразом Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, «плеємні культури» і «плеємна психологія». «Архаїзація культурного ландшафту» сприяє поширенню «тотемного мислення» та технік спонтанної імпровізації. Цінності набувають змінені стани свідомості, адже пригадати архаїчне – означає пригадати абсолютно невідоме, те, що не можна реконструювати. З цієї точки зору, досягнути пра-міф неможливо, ми завжди маємо справу лише з його «мерехтінням» в культурі.

Транси та афективні стани, характерні для первісної свідомості, моделюються у сучасних квазі-ритуалах. Неадаптивні форми вираження трансових станів (наркоманія, алкоголізм масові психози) моделюються у мистецтві (театр абсурду, психоделіка, хепенінг). Постмодерністський катарсис – це шок, випадіння з регламентованої поведінки, спроба трансцендування через парадокс. Ритуальній трансценденції, що дає неповторне відчуття цілого, досвід якого сьогодні є рідкістю, багато уваги приділяли К. Юнг, В. Топоров, А. ван Геннеп. Ритуал є формою пам'яті, що передбачає діяльне відтворення минулого, але смисл архаїчного пригадування не у поверненні до минулого, а у поверненні до ідеального, вічного першоначала. Сучасний ритуал втратив священний вимір і перетворився в екзистенційну звичку. Стереотипна послідовність дій є лише квазі-ритуалом, який виштовхує людину у повсякденність: шопінг, шейпінг, шугарінг.

Афективність первісності проявляється також у спонтанності уваги, яка не має мети, яка є процесуальною, як увага дитини, що реагує на більш яскраві стимули. Експресія, позбавлена необхідності створювати конкретний образ, підвищує сприйнятливості до

прихованих аспектів символічної мови, які пов'язані з тілом та жестами, траєкторією рухів. Кінестетика відстоює думку про те, що тілесні рухи приховують у собі несвідоме знання. Тіло стає фокусною точкою мистецького втручання у соціальну систему та перебуває у центрі пізнавального досвіду і в основі неусвідомленої ідентичності.

У сучасному гончарному мистецтві відбувається відродження сприйняття людиною свого досвіду як втіленого, розгортання культурної форми, як її проживання. Творчий процес поціновується більше, ніж сам артефакт, що «підносить цінність чайних горняток, у яких сліди крапання, тріщини, знебарвлення поливи і глини драматизують процес жбурляння глини, накладання поливи і обпалювання» [3, с. 244]. Ці «недосконалість» запрошують нас взяти участь у процесі творення.

Отже, створення «живого простору» спонтанності, у якому людина б могла змінити себе та свій погляд на світ, є спільним завданням арт-терапії, арт-практик та різних маргінальних співтовариств. Вони є способом відтворення простору співпричетності та довіри. Пошук спонтанно-креативного начала виступає джерелом достовірності досвіду. Мімікрійне «вибіркове уподібнення» слугує саме цій меті. Як зауважує Е. Тоффлер, свідомість людей буде більш складною і «вони будуть прагнути до рівноваги у житті між протилежностями, які розривали людину другої хвилі» [4, с. 617]. Мімікріювання ідентичності відбувається як мерехтіння можливостей, різних способів адаптації, серед яких спонтанно-інтуїтивно обираються найбільш органічні. Цей складний процес моделювання пов'язаний з парадоксом: з балансуванням між «колективом-особистістю» (характерним для родової спільноти) та «особистістю-колективом», яке найбільш яскраво представлено в дійовому характері сучасних арт-практик. Ми повинні визнати три основні вимоги будь-якої особистості: «потреби у спільності, структурі та смислі» [4, с. 581]. Колектив-особистість задовольняє потребу людини у спільності та структурі, є її участю у колективному тілі, поверненням до родової свідомості. Особистість-колектив – або «людина-оркестр» – розширений тип особистості, яка, виконуючи безліч соціальних ролей, не вибудовує їх у певну ієрархію, тобто їй властиві скоріш відцентрові тенденції, «розмивання» меж ідентичності, яка набуває властивостей ризому. Не випадково сучасні художні практики надають колективного характеру своїй власній логіці (Б. Гройс).

У сучасних форматах культури утворюються гібридні форми архаїзації, багатовимірної ідентичності, яка має випадкову ризомну структуру. У «дірчастій» структурі ризому безпосередньо проявляються архетипічні образи. Універсальні закони особистої міфології дозволяють відтворити сліди минулих дій як події, як ритуал, сповнений глибинного сенсу.

Поступово формується нова форма історичної реконструкції – проживання (бугурти, мистецькі фестивалі), як «потреба зрозуміти і пояснити минуле у контексті світовідчуття давно пройдецької епохи» [5, с. 247]. Сьогодні історична реконструкція пов'язана з інтересом до подій минулого, язичницької міфології і пов'язаними з ними обрядами та артефактами, наближуючись «за особливими взаємовідносинами з реальністю до дитячої гри» [5, с. 248]. Головним мобілізуючим моментом є переживання співучасті та творчі реінтерпретації, адже «аналогій між іграми історичними і фантазійними чимало» [5, с. 248].

У мегаполісах техногенної цивілізації уявлення про «живий простір» вже не пов'язується з традиційними формами культури, комфортна естетична дистанція ліквідується. Уявлення про ідентичність людини збагачується новими формами колективної ідентичності.

Італійський дослідник М. Маффесолі у роботі «Час племен» визначає суспільство як мікроплеменну розсіяну мережу, тобто як єдність локальних закритих спільнот, що мають спільну реальну і символічну територію, постійний або тимчасовий характер. Представники цих спільнот «носять за собою свій простір» і вимагають пароль від кожного, хто хоче до них приєднатися. Інакомислення можливе лише за межами.

Нова сила соціальності для М. Маффесолі полягає в гнучкості неутрайбалізму та у його невразливості для технік влади на макрорівнях, адже локальні спільноти існують як

міні-держави. Імплозія політичного («внутрішній вибух»), на думку М. Маффесолі, є основою формування нової соціальної етики (етики естетичного), основою якої є сакралізоване колективне почуття.

У своєму сценарії сучасне суспільство він бачить як мережу егоцентричних локальних афективних груп, які отримують життєву енергію за допомогою боротьби і насильства. Деякі з них роблять це буквально, наприклад, – в зіткненнях фанатів з супротивниками, інші символічно – через мову, візуальні образи або практики споживання.

Ці висновки узгоджуються з головною тезою М. Маффесолі про занепад індивідуалізму в масовому суспільстві. Якщо це і відбувається на особистісному рівні, то на мікро- і мезосоціальному рівнях сучасність переживає швидше розквіт індивідуалізму, але колективного, того, що автор називає «неоварварством», з властивою йому солідарністю, слабкою дисципліною, гнучкою ідентичністю і ситуативним етосом.

Подібна маргіналізація суспільства може розглядатися як психологічний механізм опору владі, формування простору довіри та безпеки, адже первісність – це, перш за все, потреба у безпеці, знаходження на контурі біовиживання. Пористе «Я», знаходячись у стані постійного трансу, схильне приєднуватися до колективних емоцій, що забезпечує йому безпеку архетипного співтовариства.

Проте М. Маффесолі зображує колективні емоційні сили в конфліктній перспективі, приписуючи динамічну енергію переважно «темній» компоненті, нібито лише боротьба і аморальні дії можуть створити соціальну солідарність. Небезпека полягає в тому, що підкреслення відсутності морального і раціонального універсалізму мінімізує можливість компромісних стратегій і локусом кореляції й контролю стає, так або інакше, зовнішня сила.

М. Маффесолі пише про пом'якшення впливу влади за наявності багатьох невеличких спільнот [6], і ця інверсія фігури і фону може змінювати й саму соціальну логіку, яка набуває більш спонтанного та непередбачуваного характеру. З одного боку, стурбованість найближчими соціальними відносинами створює унікальний простір суверенності та відчужує людину від віддаленого економічного і політичного порядку, з іншого – влада усіляко має підтримувати цю суверенність. Стабільність цієї системи М. Маффесолі пропонує розглядати як «конфліктну гармонію» [6]. Мистецтво політики саме і полягає у вмінні регулювати способи вираження незалежності.

Дослідники А. Костіна та Н. Хренов ставлять питання про потужний архаїзуючий потенціал масової культури і визначають її як область репрезентації неoarхаїки. Неоміфологія має прояв в образах сучасних комп'ютерних ігор, деяких жанрах фантастики, рекламі, трилерах-катастрофах, кіберкультурі, фентезі, мистецтві графіті та муралу. Елементи архаїчної свідомості присутні в полі сучасної культури у реінтерпретаціях мотивів розтерзання (Адам, Нгабскал та Хайнвел, Осирис), де «епізоди смерті змінюються парно симетричними епізодами виживання» [1, с. 315]. Веб-зображення зберігають та репрезентують колективний досвід: парціальні архетипи (що стосуються репродуктивних функцій чоловічого і жіночого тіла та лікування розладів статевої системи), архетипи їжі, гадання, віщування тощо, прагнення до збільшення об'єму м'язів, сідниць, грудей, губ (сучасні форми пріапізму), образи героїв зі зброєю, які змагаються з тератоморфними істотами тощо. Проблемою є те, що позитивні архетипи втрачають нумінозну силу, при наявності тенденції «зачарування злом», привабливості негативного, темного начала. Якщо архаїка є морально нейтральною, то сучасність нерозрізнення добра і зла репрезентує в дозволах естетизації та онтологізації тих сил, на культивування яких традиційна культура накладає табу.

Те ж стосується і відчуття часу, яке в архаїчній людини та людини сучасної є різним, не дивлячись на домінанту «тут і тепер». Мислення первісної людини, позбавлене почуття історії як низки подій у лінійній послідовності, визнає одномоментне існування часових циклів, що мають різну векторну орієнтацію. Синкретизм міфічного часу проявляється у тому, що у міфі «на рівних присутні історичний час як спосіб фіксації руху від минулого до майбутнього, повернення до витоків як основ духовності, *циклічний час*, що відповідає

природним циклам, а також *довільні часові зміщення* і маніпуляції з часом: його зупинка, «розширення», «стискування», нарешті, вихід за часові межі» [1, с. 314].

Контексти повсякденності так або інакше актуалізують проблематику міфу. Міфологічна темпоральність присутня в темпоральності буденної реальності, але не континуально, а циклічно, через повторення. М. Еліаде помічає, що час ієрофанії і буденний час є неоднорідними. Для первісної людини справжня історія – не події життя, а міф, що втілює архетипічні дії богів, предків та культурних героїв. Архаїчній людині властива «парадоксальна жага досягнення істинно історичного існування, прагнення жити тільки у сакральному часі» [7, с. 366]. Ця потреба у повній регенерації часу зберігалася і в інших ритуальних традиціях. Церемонії ініціації базуються на уявленні про те, що минуле можна відмінити і встановити новий час. Релігійна людина живе домінантою сакрального часу, проте, за М. Еліаде, «він не лінійний, це – циклічний час, але не механічне повторення суцього, а вічне його розкриття» [7, с. 370].

У просторі сучасної культури циклічні повтори набувають іншої конфігурації – виступають як тавтологічна процесуальність у ризомній площині. Для розуміння відмінності цих моделей підходить метафора палімпсесту (як її розумів Томас де Квінсі). У палімпсесті поєднуються незмінність першоначала, що містить висхідний смисл, і різноманіття, яке несе записана на ньому історія. Під текстом знаходиться інший текст, який під дією часу розкриває сенс теперішнього. Отже, минуле проходить перед нами у зворотній послідовності. Де Квінсі пропонує метафору мозку як сховища пам'яті: «людський мозок за своїми властивостями схожий із палімпсестом» [8, с. 31]. Палімпсест різноманітний, з плином часу може порушитися відчуття єдності, адже людина постійно змінюється. Але головне – знайти першоначало. Саме воно дає відчуття єдності, самототожності людини. Модель палімпсеста є прямо протилежною тексту як колажу, а його лінійному відтворенню – динаміка бриколажу, з повторами одного мотиву. Бриколаж на думку К. Леві-Строса є «ідеальною моделлю міфологічного мислення, яке виражає себе вільно, але за допомогою вельми обмеженого репертуару» [9, с. 126]. Подібна практика стилізації та реконструкції у світі позбавленому ієрархії є вираженням глибокого розриву з традицією.

Симулятивну темпоральність суспільства споживання досліджує Ж. Бодрійяр. Моделі циклічності в історії культури змінюються від традиційної форми до повтору як комбінаторики. Симулякр Ж. Бодрійяра – особливий ефект часу, коли він втрачає свій лінійний характер і починає згортатися у петлю. І нарешті, у сучасну епоху одночасно «утверджується і лінійний час технічного прогресу, виробництва та історії, і циклічний час моди», тобто йдеться про «суміщення різних видів циклічної темпоральності» [1, с. 171]. У соціокультурній реальності, яка за Ж. Бодрійяром є неістинною, недостовірною, семіотична проблематика міфу (Р. Барт) замінюється онтологічною. Людина живе в умовах множинної темпоральності та гетерономного простору.

У давнину міф виступав способом буття людини, але й у міфосвіті масової культури поряд зі штучними, симулятивними утвореннями присутні виміри достовірності. Міфологія масової культури пов'язана з проблемою духовної саморегуляції, «допомагає повернути людині втрачену самоідентичність, адже архетипічні структури вписані у матрицю людської пам'яті» [1, с. 325]. Там де відбувається *реактивація древнього архетипального символу цілісності*, людина отримує можливість долучитися до вищих цінностей і відновитися.

Розрив між профанним і сакральним є глибоко трагічним, адже сакральне є онтологічною основою людського існування. У М. Еліаде «священне – це не лише деяка апріорна даність, що коріниться у глибинах людської душі та пробуджується під дією зовнішніх впливів, а і дещо існуюче поза людиною, самосуше, наділене абсолютною святістю та проявом у різноманітних формах» [10, с. 10]. В однорідному і безкінечному просторі ієрофанія знаходить абсолютну точку відліку, «Центр». Релігійна людина прагне розташуватися в «Центрі Світу». Ієрофанія з'єднує людину зі світом. Формою такого з'єднання, за М. Еліаде, є обряди переходу (досягнення статевої зрілості, перехід від однієї

вікової категорії до іншої, народження, одруження, смерть тощо). Щоб вилікувався хворий, потрібно змусити його народитися знову, а архетипна модель народження є космогонією. Людина має повернутися до «чистого паперу» буття, до абсолютного початку, коли вона ще не зіпсована. «Час архаїчної людини – це циклічний колообіг, у якому немає місця тривалості, незворотності, а отже, історії» [11, с. 59]. Архаїчні дії, які нескінченно виконують люди, є водночас ієрофанією, або Богоявленням.

М. Еліаде у своїх дослідженнях виділяє архаїчну та історичну стадії розвитку суспільства і, відповідно, архаїчний та історичний типи людини. Саме в історії людина історична знаходить можливість самореалізації, реалізації волі, в той час як первісна людина постійно апелює до архетипних подій, ідентифікує себе з природою. З точки зору архаїчної людини, сучасна людина досягає можливості розширення свого простору свободи через творення чергових історичних умов, в той час як людина архаїчна зберігає свою свободу, переходячи крізь ці часові обумовленості, що є процесом «очистки пам'яті від власних провалів в історії» [12, с. 39].

М. Еліаде намагається довести, що потреби людини історичної, які торкаються розширення простору свободи і креативності, не знаходять підтвердження в житті сучасного суспільства. Сучасна людина в своїй масі є, скоріш за все, рабом історії, ніж її творцем.

Сучасна людина постає в творчості М. Еліаде вічним полоненим своїх архетипічних інтуїцій; заручником міфологічних світів, уявлених особистих і соціальних умов. Допоки існує це бажання – вийти за межі власного історичного та особистого часу і зануритися у час «чужий», екстатичний, утопічний, доти у сучасної людини лишатимуться ці рудименти міфологічної поведінки. З цим пов'язана крипторелігійність, як несвідоме прагнення людини відновлювати стани, які вона відчувала в минулому. М. Еліаде впевнений, що не можна зрозуміти сенс життя людини і особливе її місце у Всесвіті, якщо не звернутися до архаїчних фаз релігійного досвіду: «осмисливши власну антропологічну символіку, яка є не чим іншим як варіантом архаїчної системи символів, сучасна людина оволодіває новим сутнісним виміром, ще невідомим екзистенціалізму» [13, с. 145].

З точки зору М. Еліаде, проблеми сучасної людини пов'язані з руйнуванням архаїчної культури архетипів, з тим, що вона не усвідомлює свою «архаїчну укоріненість» і страждає від гніту історії. Історія Європи – історія занепаду символічного знання. Символи відкривають людині священне і одночасно охороняють її від безпосереднього зіткнення з колосальною енергією архетипів (про це багато пише К. Юнг). Зараз ця стіна майже зруйнована.

Висновки. Ротація архаїчних елементів у простір сучасної культури носить як закономірний характер відтворення, так і утворює цілком самостійні провідні смисли, що дозволяє говорити про архаїзацію як визначальну характеристику культурного часопростору. Сенсуалізація, міфологізація й відродження цінності території, тіла, оргії, видовища і насолоди позначають регресію до архаїки і конституують соціальність як повсякденність. Проте архаїзація сучасна відбувається у десакралізованому просторі культури й актуалізує пошук сакрального центру у світі, позбавленому нумінозного впливу архетипів. Структура темпоральності сучасного міфу та прадавнього має палімпсестну природу, проте сьогодні загострюється потреба у втраченому сакральному часі, що заміщується симулятивною темпоральністю (нас цікавить міфічне позачасся, а отримуємо маніпулятивні технології). Міф масової культури пов'язаний з архаїчним міфом, проте він здатний до свавільного конструювання часової перспективи і більш незалежний від реального часу.

Архаїка репрезентована в культурі через актуалізацію несвідомого та метафорику травми: «зупинений час», трансово-афективні стани, «вимушене повторення», сучасні форми пріапізму у селфі-культурі та веб-зображеннях. Отже, архаїзація пов'язана з глибоким регресом та відмовою від історії, «застряганням» на контурі біовиживання та втратою довіри до світу, але є, водночас, імпульсом до переходу суспільства на новий рівень складності. Освоєння конструктивного потенціалу архаїчності відбувається через практики спонтанної

імпровізації, як пошуку нових або забутих шляхів синергії людини зі світом як на індивідуальному рівні, так і на колективному. Через актуалізацію спрощених архаїчних форм відбувається урівноваження складності моделі культури і ідентичності.

Список використаної літератури

1. Костина А. Массовая культура как феномен постиндустриального общества. Изд. 2-е, перераб. и доп. / А. Костина. – М.: Едиториал УРСС, 2005. – 352 с.
2. Топоров В. Н. Пространство / В. Н. Топоров // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. – М.: Советская энциклопедия, 1982. – Т. 2. – С. 340-342.
3. Белград Даниел. Культура спонтанности: Импровизация і мистецтво в повоєнній Америці / Даниел Белград. – К.: Факт, 2008. – 528 с.
4. Тоффлер Э. Третья волна / Элвин Тоффлер; Пер. с англ. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 781 с.
5. Филиппов Ю. В., Квасова М. Г. Субъективное в осмыслении истории и история в субъективном современного человека (историческая реконструкция как творчество) / Ю. В. Филиппов, М. Г. Квасова // Мир психологии: научно-методический журнал. – 2007. – № 1. – М. – Воронеж: МПСИ. – С. 246-256.
6. Маффесоли М. Околдованность мира или божественное социальное / Мишель Маффесоли [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Article/Maff_OkMir.php
7. Элиаде Мирча. Очерки сравнительного религиоведения / Мирча Элиаде. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.
8. Де Квинси Томас. Исповедь англичанина, употреблявшего опиум / Томас де Квинси. – СПб.: Азбука, 2005. – 224 с.
9. Леви-Стросс К. Первобытное мышление / Клод Леви-Стросс. – М.: Республика, 1994. – 384 с.
10. Элиаде М. Священное и мирское / М. Элиаде; пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. – М.: Изд. МГУ, 1994. – 144 с.
11. Элиаде М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М.: Академический проект, 2000. – 222 с.
12. Элиаде М. Миф о вечном возвращении / М. Элиаде. – СПб.: Алетейя, 1998. – 316 с.
13. Элиаде М. Образы и символы / Элиаде М. Избранные сочинения; Пер. с фр. – М.: Ладомир, 2000 – С. 228-243.

References

1. Kostina, A. (2005). *Mass culture as a phenomenon of postindustrial society*. Moscow: Editorial URSS (in Russ.)
2. Toporov, V. N. (1982). Space. *Myths of the Nations of the World: Encyclopedia*, 2, 340-342. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya (in Russ.)
3. Belgrad, Daniel. (2004). *Culture of spontaneity: Improvisation and art in the post-war America*. Kyiv: Fact (in Ukr.)
4. Toffler, E. (2004). *The Third Wave*. Moscow: AST Publishing House (in Russ.)
5. Filippov, Yu. V., Kvasova, M. G. (2007). Subjective in the comprehension of history and history in the subjective of modern man (historical reconstruction as creativity). *Mir psihologii (The World of Psychology)*, 1, 246-256. Moscow-Voronezh: MPSI (in Russ.)
6. Maffesoli, M. (2012). *Wizardry of the world or the divine social*. Retrived from: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Article/Maff_OkMir.php
7. Eliade, Mircea (1999). *Essays on Comparative Religious Studies*. Moscow: Ladamir (in Russ.)
8. De Quincey, Thomas (2005). *Confession of an Englishman who used opium*. SPb.: ABC (in Russ.)
9. Levi-Strauss, K. (1994). *Primitive Thinking*. Moscow: Republic (in Russ.)
10. Eliade, M. (1994). *Sacred and mundane*. Moscow: Moscow State University Publishing (in Russ.)
11. Eliade, M. (2000). *Aspects of myth*. Moscow: Academic Project (in Russ.)
12. Eliade, M. (1998). *Myth on eternal return*. SPb.: Aleteya (in Russ.)
13. Eliade, M. (2000). Images and symbols. *Selected works*, 228-243. Moscow: Ladamir (in Russ.)

PUSHONKOVA Oksana Anatoliivna,

Candidate of Sciences (Philosophy),
Associate Professor of the Department
of Philosophy and Religious Studies
Bohdan Khmelnytsky
National University of Cherkasy,
e-mail: krapki@ukr.net

ARCHAISATION OF MODERN CULTURE: ROTATIONS, FORMATS, REPRESENTATIONS

Abstract. Conditions of destruction of representative systems and global transformations actualize the interest in the ancient layers of culture, which found an expression in the archaism of the cultural space and are engraved in the concepts of "new barbarism", "neo-archaism", and "neo-tribalism". In each era, interest in the past is clearly outlined by value guidelines. Thus, the humanistic content of the Renaissance era is associated with the revival of the ancient heritage; in the nineteenth century, the field of European

culture is characterized by egyptomania and indomania. During the twentieth century, interest in primitiveness is growing from its understanding as "primitive remnants" to the recognition of the identity of the archaic world. But if the preceding epochs are characterized by a more or less clearly defined picture of the world, then the hermeneutic procedure for the restoration of true archaic culture is metaphorical and uncertain. The article investigates the role of archaizing culture in its processes of sense formation, in accordance with the palimpsest model of culture in the context of cultural-traumatic discourse. It reveals the ambiguity of the tendencies of "new barbarism" in the processes of the dynamics of culture, which are both constructive and destructive. It is proved that the palimpsest model of modern culture in different textualities contributes to actualization of search for the primary text as the basis of the reminder of pre-history and the desire to restore the sacred in a desacralized world. Multilayeredness of the semiotic space of culture leads to the need for the interaction of different genesis structures, which preserve the memory of the whole. As a result of the centrifugal cultural tendencies, separate "islands" of the sacred appear as a form of its existence in the "scattered" state. The powerful potential of mass culture as a representation of the neo-archaic manifests the simulative nature of imitation, while the demand for archaic substrate makes it possible, through its rethinking, to include in the constructive process the reproduction of projections into both the past and the future of culture.

Key words: archaization of culture, cultural dynamics, myth, archetype, cultural-traumatic discourse, mass culture, "new barbarism", neo-tribalism.

Одержано редакцією 27.11.2017

Прийнято до публікації 06.12.2017

УДК 21.15.47

НЕСПРАВА Микола Вікторович,
кандидат філософських наук,
доцент кафедри соціальних дисциплін
Дніпропетровського державного університету
внутрішніх справ,
e-mail: n.nesprava@gmail.com

РАДИКАЛЬНИЙ ДЖИХАДИЗМ: СУТНІСТЬ ТА ПРОЯВИ

Дане дослідження спрямоване на встановлення головних рис та ознак радикального джихадизму. В результаті було встановлено, що радикальний джихадизм – це абсолютно неприйнятна ідеологія, яка пропагує вбивства та насилля; продемонстровано, що радикальний джихадизм не може розглядатися як прояв права того чи іншого народу на військовий захист, адже він проголошує не оборонну, а наступальну та тотальну війну, яка має відбуватися не тільки щодо військових, але й щодо цивільного населення. Автор показав, що радикальний джихадизм є релігійно ґрунтованою ідеологією, яка спрямована насамперед проти представників двох релігій – іудаїзму та християнства. Також в статті запропонована авторська дефініція радикального джихадизму, який постає як релігійно ґрунтована теорія та відповідні практики, які спрямовані на розпалювання і здійснення релігійно вмотивованої війни передусім проти християн та іудеїв, а також проти всіх тих людей (включаючи представників поміркованих напрямків ісламу), які не поділяють настанови радикального ісламу.

Ключові слова: іслам, джихадизм, салафізм, тероризм, релігійна ідеологія.

Постановка проблеми. В сучасному гуманітарному та соціально-науковому дискурсі широко використовується термін «радикальний джихадизм», більше того він вже фігурує у поліцейській статистиці. Так з 2016 року у поліцейських звітах Європолу наявна графа «Джихадійський тероризм» [1]. Однак значення терміну «радикальний джихадизм» все ще не є усталеним, існують різні його тлумачення через те, що цей термін є порівняно новим. В рамках філософсько-релігійнознавчого дискурсу наявна проблема прояснення даного терміну, встановлення сутності та рис явищ, які він позначає.