

БІЛЬЧЕНКО ЄВГЕНІЯ,

доктор культурології, професор кафедри культурології

Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова, м. Київ

РЕЛІГІЙНІ СМИСЛИ ЯК СПОСІБ ФОРМУВАННЯ "ПОСТМОДЕРНОГО ХРИСТІЯНИНА": ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ ТА КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД

Стаття актуалізує проблему феноменологічного та культурологічного підходу до аналізу релігії. Робоча гіпотеза розвідки ґрунтується на трьох позиціях: смислове тлумачення релігійного досвіду як імпліцитної інтенції суб'єкта; введення релігійного смислу в проблемне поле культурології як складника культурної семантики; обґрунтування нової моделі сучасної релігійної ідентичності, що охоплюється патерном "постмодерний християнин" та базується на концепті "транскультура". Її ознаками є діалогічність, трагічна іронічність (грайливість), інтертекстуальність.

Ключові слова: феноменологія; культурологія; інтенція; культурний смисл; "постмодерний християнин"; "транскультура"; діалог; інтертекст.

Постановка проблеми. Секуляризація сучасної європейської спільноти призвела до зниження соціально-політичного впливу релігії, яка вже не визначає (тією мірою, як це було в традиційних і навіть модерних суспільствах) державного устрою та правових систем ліберальних демократичних суспільств. Тим не менше, секуляризаційні процеси зовсім не означають *тотальної нівеляції релігійного складника громадського життя внаслідок радикалізації раціоналістичного проекту модерну чи/або гедоністичного проекту постмодерну*. Ризикнемо стверджувати: вплив релігії на суспільство сьогодні є не меншим (якщо не більшим), ніж у середньовіччі, але *характер його принципово змінюється*. Секуляризація змінила зовнішні форми й способи функціонування релігії в суспільній системі. Зменшилася дієвість релігії як окремої спеціалізованої диференційованої галузі культурної активності, що виявляється в системі суспільних відносин на добре видимому експліцитному рівні догматів, ритуалів та інституцій.

Між тим, якщо говорити про внутрішню духовну компоненту релігійності (архетипи, символи, смисли, цінності, ментальні установки, емоційні шаблони), які охоплюються феноменологічними (і частково культурологічними, бо культурологія запозичує феноменологічну методологію) «*intentio*» та «*сміслами*», - то така компонента продовжує визначати ідентичність, картину світу й стиль мислення не лише віруючих, але й світських суб'єктів, діючи на рівні структур свідомості, що сприймають такі смисли, або колективного позасвідомого (якщо смисли генетично сходять до архетипів).

Багато людей, які ідентифікують себе з певною релігійною системою, можуть *не бути практикуючими віруючими* і можуть не входити до числа пастви тієї чи іншої релігійної організації. Релігійна ідентичність, отже, складається в таких людей винятково за *смисловою ознакою*: наскільки їм співзвучні духовні інтенції та онтологічна (й етико-естетична) стилістика тієї чи іншої традиції сакрального досвіду. Більше того: такі люди можуть синтезувати ідеї та вірування з множинних релігійних та світських гуманістичних джерел у неповторну конфігурацію власної самості; основою їхнього світобачен-

ня часто є філософська настанова, на яку накладається дотримання релігійної етики без сповідання ортодоксальних засад віри. Виходить щось на зразок *персонального «намиста» свідомості*, на яке, подібно до «намистин», нанизуються довільно (і нерідко достатньо еkleктично) сакральні смисли із різних релігійних, філософських, езотеричних тощо систем.

Мусимо відмітити, що справа тут виходить далеко за межі особистих релігійних «мод». *Актуальність* феноменологічного аналізу подібних моделей релігійної ідентичності визначається, на нашу думку, насамперед *світоглядним чинником*. Духовний аспект значущості нашої роботи пов'язаний з ідентифікаційною невизначеністю не лише релігійного досвіду, а взагалі - сучасного суспільства, у тому числі й українського соціуму. Револуційно-воєнні зміни, що тривають нині в Україні, у поєднанні із закличками до входження в європейський простір супроводжуються колосальним дисонансом між способом самоусвідомлення, притаманним для Європи, і моделями культурно-етнічної ідентифікації сучасних українців. Якщо Європа, переживши кризу проекту раціоналізму (монокультурної тотальності) та розчарування в проекті ліберального мультикультуралізму (постмодерну), вступила у вельми розпливчасту стадію плюральних симулятивних ідентифікаційних проектів, смисли яких їхні адепти не здатні охопити жодним позитивним терміном, який би не містив ментальної «оглядки» на «габермасівський» класичний модерн: «*постмодерн*», «*альтермодерн*», «*неомодерн*», «*афтермодерн*», «*постпостмодерн*» тощо, то Україна, сформована в смисловому полі протестної ідентичності Майдану, тільки нині вступає в стадію формування етноцентричної ідентичності модерного типу, не тільки не вичерпавши, але навіть наполовину не використавши ресурси вже віджилого західного мультикультуралізму: навпаки, сакральні смисли «етнічного» стають домінантами національної ідентифікації.

Через те набувають соціокультурної важливості дослідження, які в широкому філософському дискурсі ставлять проблему *рефлексії релігійних феноменів як важелів формування культурної самосвідомості в смисловому полі феноменології*. Феноменологічна «нейт-

ральність» (часто помилково сприйнята як «описовість» або «поверховість») насправді надає можливість *неупередженого погляду* на власну та чужі культури, їхні домінуючі ідеологеми та міфологеми, - з метою забезпечення інтеркультурного діалогу на засадах толерантності, перспективи якої дедалі слабшають.

Ступінь опрацювання проблеми. Цілісний системний аналіз феномену інтенціональності пройшов тривалий період становлення крізь призму рецепцій та інтерпретацій інтенціональності з боку її основних теоретиків - від періоду античності до початку XXI століття (Арістотель, Вільям Оккам, Франц Брентано, Людвіг Вітгенштайн, Мартін Гайдеґґер, Едмунд Гуссерль, Моріс Мерло-Понті, Поль Рікер, Карл Ясперс). Дещо нову (хоча не в усьому однозначну) думку пропонує сучасний український дослідник інтенціональності О. П. Опанасюк [1], який відмовляється від класичної гуссерліанської інтенціональності як «сислової спрямованості на предмет» та виводить на *нетрадиційне бачення інтенціональності в єдності філософських традицій Заходу і Сходу*, де, як відомо, процес медитації (зокрема, «дх'яни» за «Йога-сутрами» в коментарях Патанджалі) передбачав занурення суб'єкта в самосущий дух і зосередження його на самому собі. Адже рефлексія як така в єдності раціональних елементів (що мали місце вже в древніх практиках) та ірраціональних проривів до трансцендентного буття (за М. Гайдеґґером - «Dasein», за Догеном і Д. Судзукі - «саторі») має глибокі витoki в історії культури.

На ґрунті відновлення інтересу до феноменології відбувається амбівалентний процес: *секуляризація обертається персоналізацією релігійності, а перехід віри в царину індивідуальної духовності універсалізує межі впливу релігії з вузької категорії «вірних» на культурне людство в цілому*. Адже відомо, що всі великі парадигми культур живляться із сакральних джерел, свідомо чи підсвідомо відтворюючи їхні патерни. Зазначене перетворює релігію з вузькоконфесійної сфери на *універсальний феномен культури* й вимагає нових концептуальних підходів до тлумачення її соціального та освітнього статусу - не як системи догматів, обрядів та організацій, а як *семантичного дискурсу*. Змінюється спосіб функціонування релігії в суспільстві, але не її роль у ньому.

Буттєві основи духовної культури Новітнього часу закорінені в зміні визначальних чинників суспільного прогресу: якщо для культури Нового часу ними були економіка й сформована відповідно до її потреб експериментальна природнича наука, то нині дедалі більшої соціальної значущості набувають традиційно «додаткові», «надбудовані», гуманітарні царини суспільного життя (філософські й культурологічні науки, література, мистецтво). Про це свідчать прискорені темпи *віртуалізації, симуляції, гедонізації та естетизації культури*, у якій на зміну смислу приходять знак, на зміну моральному - прекрасне, на зміну раціональному - чуттєве, на зміну трагедії - іронія, на зміну реальності - гіперреальність, на зміну серйозності - гра, на зміну сутності - поверховість, на зміну єдиній істині - дискурс про множинні істини. Знак, який комерційно купує собі символ, стає маркером постнекласичної культури.

Утім, подібні риси суспільства «після оргії» про-світницького прогресу (Ж. Бодрійяр) у жодному разі *не виключають етику* із життєсвіту сучасної людини. Плюральність думок, яка викликала радикальну релятивізацію, актуалізує роль морально-духовного начала буття (нарівні з естетичним, інформаційним, побутовим), що відіграє роль орієнтира для суб'єкта в ситуації інформаційного буму та асепсису «медіапрозорості». Тому,

незважаючи на те, що в сучасній культурі часто виявляються риси «загального духовного занепаду» (беремо це в лапки як своєрідне негативне кліше), викликаного безперервним тиражуванням стандартизованих сюжетів мас-медіа, можна говорити про певне «*одухотворення суспільства*, яке навіть через кризове, есхатологічне світовідчуття, притаманне теоретичній рефлексії постмодернізму, намагається в особі своїх кращих представників здійснити своєрідний прорив до таємниці смислу історії, забезпечивши прихід нового «осьмого часу» (К. Ясперс).

Пошук утрачених ідеалів у плюральному світі інформаційних потоків закономірно призводить до *зростання ролі, місця й значення релігії* в суспільстві XXI ст. Релігійні смисли імпліцитно наявні у світських традиціях і текстах культури, - не меншою мірою, ніж у власне конфесійно-богословських, але залишаються менш помітними, потребуючи глибокого герменевтичного проникнення інтерпретатора в життєсвіт доби. Це актуалізує необхідність феноменологічного вивчення співвідношення релігії й культури, діалогу світської та релігійної, зокрема, християнської етики на рівні смислів культурного суб'єкта з відповідними «маркерами» його ідентичності.

Поняття «*постмодерний християнин*» для позначення суб'єкта духовної плюральності вперше використав англійський дослідник *Роберт Джексон* у праці «*International perspectives on citizenship, education and religious diversity*» («*Міжнародні перспективи громадянського, освітнього і релігійного розмаїття*»), що побачила світ у Лондоні у 2003 р. [2]. *Постмодерний християнин - це особа, яка розглядає релігію як духовно-етичний спосіб життя, а не як систему віри*. Така людина може відкинути традиційні релігійні вірування, але визнавати християнство як спосіб мислення та екзистенцію, здійснюючи неповторний персональний синтез різних ідей в адекватній її ідентичності конфігурації [Там само, с. 26-27] на засадах *транскультури* (М. Н. Епштейн) - піднесення над конкретними культурними ідентичностями в їх унікальну комбінацію [3]. Характерною рисою картини світу постмодерного християнина є діалогічність (транскультурність) думки, що виражається в здатності до спілкування з представниками різних наукових, філософських та релігійно-духовних традицій на засадах пошуку єдності в багатоманітності, Третього між Я та Іншим.

У *православній богословській традиції* такий діалог чітко репрезентований в уявленнях про так звану «нову генерацію» християн в отця *Олександра Меня*. Діалог світської та релігійної культур О. Мень усвідомлював як єдиний засіб подолання «ідопоклонства» (евдомонічного віддалення від віри, притаманного сучасній техногенній цивілізації). Звернення сучасного православ'я до світської культури допоможе в збереженні її морально-духовних основ й водночас сприятиме посиленню релігійного впливу на суспільство. Недоліком сучасної християнської церкви О. Мень уважав її консервативну замкненість та закритість для культур Сходу, секулярних кіл, актуальних проблем сучасності. Цю закритість він пояснював реакцією церкви на світські тенденції в культурі Нового часу. Не заперечуючи високих духовних звершень середньовічної спадщини, О. Мень не вважав останню єдиним зразком для наслідування [4].

Найбільші досягнення в галузі зближення релігійних віровчень із надбаннями сучасної філософії та науки на ґрунті ціннісного підходу належать *реформаторським напрямам християнства*, зокрема *протестантській теології* (переважно євангельського на-

пряму), представники якої (Лорен Вілкінсон, Джеймс Д. Данн, Уолтер Брюггеман, Томас Райт, Грант Р. Осборн, Кевін Дж. Ванхузер, Ентоні Тіссельтон, Джеймс Сміт та інші) використовують окремі положення постмодерної філософії (зокрема, текстоцентризм і стратегії деконструкції Ж. Дерріда) для обґрунтування нових методів екзегетичного тлумачення Біблії. Протестантські богослови на ціннісному рівні знаходять спільне між знаменитим афоризмом Ж. Дерріда: «Немає нічого поза текстом» з реформаторським принципом «*Sola Scriptura*» - справді, обидві тези абсолютизують роль слова, мови, графеми, знака, письма як феноменів, що є основою інтерпретації буття й концентратом буття як універсальної інтерпретації притчі-нарративу [5].

Постструктуралістська радикалізація онтологічного статусу писемної мови, притаманна для «граматології», є нічим іншим як *реліктом середньовічного мистецтва декодування Scriptura*. Ю. Габермас майстерно показує інерцію суто модерної ідеї релігійного Центру (іудеохристиянського Одкровення) у понятті першотексту - «Археписьма», розробленого Ж. Дерріда: «Грама-тологічно окреслений Дерріда концепт першописьма, сліди якого викликають тим більше інтерпретацій, чим важче їх розпізнати, відновлює [курсив наш - Є. Б.] містичне поняття традиції як відстроченої події Одкровення. Релігійна влада зберігає свою силу лише остільки, оскільки приховує свій справжній блиск; вона заохочує інтерпретатора в його пристрасному пориванні до розшифрування» [6, с. 113].

Відтак, уже класикою вважається трактувати радикальний текстоцентричний постмодернізм як трансформовану форму схоластики. Подібна схожість засвідчує наявність прихованих сакральних смислів у світській філософії з одного боку та готовність теології зблизитися з науковим світоглядом з іншого, і зближення це відбувається за рахунок проєкції релігії в культуру та культури в релігію - себто інтеракції священних і мирських цінностей у єдиному духовному континуумі.

Характерним виявом діалогу секулярних кіл із релігійними структурами в царині науки є *інтегративна тенденція* - рух до міждисциплінарної комунікації, результатом якої є створення єдиного поліфонічного дискурсу, у межах якого досліджуваний феномен можна розглядати феноменологічно, крізь призму рефлексії про нього з боку множини смислів. Діалог гуманітарних наук призводить до зростання концептуальної значущості комплексних синтетичних галузей знання, які мають міждисциплінарну феноменологічну природу. Однією з таких галузей є *культурологія* як результат синтезу філософії, філології, антропології, етнографії, мистецтвознавства, етики, естетики та багатьох інших гуманітарних парадигм. Культурологія, отже, є простором взаємодії різних гуманітарних дисциплін, серед яких не останнє місце належить *теології та світському релігієзнавству*.

Метою нашого дослідження є *феноменологічний аналіз ролі релігійних смислів як дискурсу становлення нової моделі суб'єкта віри - «постмодерного християнина», основою світобачення якого постає транскультура*.

Реалізація поставленої мети залежить від виконання таких завдань дослідження:

1) визначити *смисловий складник релігійності* як предмет феноменології релігії;

2) розкрити ознаки релігійної *транскультурної ідентичності* як прикладного виміру світобачення «постмодерного християнина».

Щодо *робочої гіпотези* пропонуваного досліджен-

ня, то вона визначається насамперед **трьома**, на наш погляд, **блоковими позиціями**:

- «*феноменологізацією*» *релігійного дискурсу* як дискурсу сакральних смислів (а не лише догматів, інституцій, ритуалів);

- «*культурологізацією*» *феноменологічного поняття «інтенціональність»* на основі міждисциплінарного синтезу. У таких умовах релігійна інтенція може розглядатися як *культурний смисл*, наявний не лише в самій релігії, але й у мистецтві, ідеології, політичному маркетингу, семантиці повсякдення тощо;

- обґрунтуванням нової *моделі ідентичності в сучасній феноменології релігії*: «*постмодерний християнин*», дію якої продемонстровано на прикладі *концепту релігійної «транскультури»* (поняття, запозичене з культурології в площину феноменологічного релігієзнавства).

Виклад основного матеріалу. Почнемо з реалізації **першого завдання** - окреслення смислових феноменів релігійного як елементу культури. Його суть можна визначити в межах методологічної дилеми «*релігія - культура*». При цьому слово «культура» тут слід розуміти двояко: і як духовний спосіб буття людства взагалі, і як альтернативну релігії (світську) традицію. Перше розуміння переважає у *світській науці*, друге - у *теологічній парадигмі*. У першому випадку застосування такої дихотомії видається логічною помилкою - через постановку в один ряд позірно неспівмірних понять: часткового (релігія) і загального (культура). Справді, якщо культура - це система цінностей і смислів, то релігія - це система сакральних цінностей і смислів, пов'язаних зі ставленням людини до Абсолюту, тобто - окремий елемент культури.

У другому випадку дилема набуває оціночного характеру непримиренної опозиції. В обох випадках сфера «між» релігією і культурою (діалог, спілкування) поступається місцем підпорядкуванню (субординації, управлінню, «комунікації» в каганівському сенсі): або *релігії - культурі* (з точки зору секулярного мислення релігія є віддзеркаленням культурного буття), або *культури - релігії* (у контексті богословського бачення культура взагалі й світська культура зокрема є розквітлим «пуп'янком» культу - результатом профанізації Одкровення).

Ці труднощі, на нашу думку, є наслідком *апріорних метафізичних оціночних установок при визначенні релігії*, які й донині побутують в інтелектуальному дискурсі. В останньому можемо спостерігати два табори, які розпочинають дефініцію релігії з питання про істинність чи хибність її предмета - Абсолюту, надприродного (Бога, богів, духів і т. ін.). Причому «істинність» чи «хибність» розглядаються тут не як суто герсеологічні, а як онтологічні категорії. Представники *першого табору* - радикальні позитивісти та класичні феноменологи, обмежившись сферою розгляду інтенціональної спрямованості свідомості на сакральний предмет, виходять з апріорної установки про відсутність будь-якої рефлексії щодо Абсолюту. Так, антиномічне кантівське питання «Чи є Бог?» підмінюється феноменологічним «Як ми Його сприймаємо?». Обмежуючись описовою характеристикою конкретної багатоманітності релігійного досвіду, феноменологічна школа досягає високого рівня об'єктивності в розгляді релігійних явищ у їх множинності та унікальності кожного з них. Зазначена об'єктивність є результатом відмови від об'єктивізму: неупереджене спостереження феноменальної дійсності можливе не через «абстрагування» від внутрішнього світу дослідника, а через його врахування, перенесення уваги з предмета на свідомість, прийняття до

уваги всіх похибок останньої, а відтак, - утримання від категоричних суджень про світ. Феноменологічна традиція є типовим виявом *партикуляризму*, який відрізняє *плюральный постмодерний світ*.

Представники *другого (універсалістичного) табору* (йдеться про богословів усіх конфесій) апріорно утверджують буття Абсолюту, а тому тлумачать релігію (у переважній більшості випадків - віровчення саме «своєї» конфесії) як Його маніфестацію, форму Одкровення, вищий вияв Істини. У результаті маємо справу з двома протилежними тенденціями до інтерпретації релігії: або надмірною *клерикалізацією*, або надмірною *ж секуляризацією*.

Дискусії *універсалізму й партикуляризму* викликають потребу в новому підході до визначення релігії, який поєднав би установки на *єдність і множинність*, крайнощі богословсько-теологічного та феноменологічного наукового підходів - через пошук спільної основи в плюральності релігійних смислів. Сутність цього підходу визначається світоглядними змінами сучасності, яка звертається (у першу чергу в особі культурної еліти - представників академічних, громадських, церковних, художніх кіл) до цінностей *діалогу культур* - «*взаємопроникнення смислів*», що *об'єктивуються у відповідних текстах*.

Отже, нове розуміння релігії повинне стати *діалогічним, семантичним та інтеркультурним, зорієнтованим на пріоритети толерантності в ставленні до протилежних смислів культури*. У зазначеному ракурсі привертає увагу класична думка, висловлена свого часу німецьким філософом, богословом, автором концепції «теології культури» П. Тілліхом, який, не заперечуючи буття релігії як відокремленої сфери соціальної практики, тим не менш, розробляє нове тлумачення релігії як внутрішньої «глибинної» духовної основи всіх форм культурної активності людства - так званого «межового інтересу»: «Що означає метафора «глибина»? - писав П. Тілліх. - Вона означає, що релігійний аспект вказує на межове, безкінечне й безумовне в людському житті. Релігія в найбільш широкому й фундаментальному смислі слова є межовий інтерес» [7, с. 264]. Таким чином, основою релігії як духовного феномену можуть уважатися загальнокультурні смисли, що віддзеркалюють настанову людства на пошук першооснови буття - архе.

Смисловий підхід до релігії як до настанови на *переживання кінцевого смислу існування* дозволяє зняти напругу протистояння теологічної та світської традицій, які виявляються «*симетрично*» (однаково близько й однаково далеко) розташовані відносно архетипного буттєвого ядра. З іншого боку, культура в усій багатоманітності її історичних та регіональних форм постає в цьому контексті як результат плюральних інтерпретацій вихідного архе. Відтак, численні трактовки архетипічної істини можна вважати рівноцінними й рівноправними, що забезпечує їх діалогічну взаємодію з метою створення цілісної картини дійсності.

У такому контексті логічно випливає висновок про *високий ступінь впливу релігійних цінностей на буття культури*. У межах релігійно-культурологічної проблематики можна класифікувати основні вектори цього впливу. По-перше: *прямий вплив* - наприклад, коли релігійні мотивації визначають поведінку людини в різних формах культурної діяльності, як-от у класичному випадку М. Вебера, де протестантські ідеї впливають на формування економічної поведінки на Заході. По-друге, *зворотний вплив* - коли економічні чи політичні відносини визначають появу й поширення тих

чи інших релігійних установок, що служать засобом їх обґрунтування (становлення зрілого капіталізму як відповідь на реформаторство в християнській Європі). Релігійний чинник у культурі може вимірюватися також *безпосереднім* (через релігійні відносини) та *опосередкованим впливом* (через суспільну мораль, етос). Нарешті, надзвичайно важливим видається *відкритий та прихований (імплицитний)* види впливу, коли релігія визначає культурну динаміку і світовідчуття культури або на позірно добре помітному рівні догматів, обрядів та інституцій, або на рівні цінностей і смислів суб'єкта культурної творчості (наприклад, християнський догмат про боговтілення в проблемному полі релігійної культурології читається як «персоналістична установка ментальності Заходу»).

Прикладним виміром семантичного підходу до феномену релігійного, зокрема, є особливий тип світогляду суб'єкта, що складається внаслідок діалогічних процесів - *транскультура*. Відтак, ми переходимо до **другого завдання** нашого дослідження - розкрити способи моделювання ідентичності діалогічного віруючого, суб'єкта *транскультурної* (термін М. Н. Епштейна) - у вузькому значенні - *трансрелігійної* (термін наш - **Є. Б.**) - ідентичності, зв'язок яких відображає єдність релігії і культури в сучасному світі. Специфіка феноменологічного підходу до осмислення проблеми транскультурної ідентичності полягає в тому, що в дискурс дослідження ідентичності включаються актуальні дескриптивні практики, у тому числі стратегії інтерпретації та деконструкції тексту, розроблені в дискурсі дотичної до феноменології через інтерпретацію структур свідомості герменевтики (Г. Гадамер, П. Рікер), структуралізму (М. Фуко), семіотики Московсько-Тартуської школи (Ю. М. Лотман), постструктуралізму (Р. Барт, Ю. Крістева, Ж. Дерріда). Ці методи є інструментальними домінантами при роботі феноменолога з *ідентичністю як із текстом*, який, у свою чергу, сприймається як *інтертекст* - мозаїчне сплетіння цитат у вигляді запозичених, трансформованих й імплицитно засвоєних фрагментів текстів інших епох, регіонів, стилів, традицій. Інтертекстуальність не редукується до проблеми історіографічної «вичавки» з тексту джерел у вигляді прямих і непрямих цитатій. Інтертекст передбачає взаємопроникнення смислів культури, нескінченність семантичних переходів і дифузій, сплетіння не тільки знаків, а й ментальних кодів, соціальних формул, ідіом, символів, архетипів, світоглядних структур.

У цьому сенсі ми можемо говорити про те, що *релігійна самосвідомість людини на межі культур, феноменологічно інтерпретована як інтенціональність* (сміслові середовище), у *літературоцентричному дискурсі виражається через інтертекст*. Інтертекстуальність як утілення транскультурної ідентичності сама може служити механізмом формування такої ідентичності. При цьому, зважаючи на універсальність категорії інтертекстуальності, транскультурну ідентичність доцільно поширити із царини релігійного середовища на сучасний тип людини взагалі, який класифікується як «*кочовик*», або «*номад*» (Р. Брайдотті), «*Ното viator*» (Г. Марсель), «*турист*» (В. А. Малахов), «*бродяга*» (З. Бауман).

Постає запитання: яким етосом, психічним складом, системою життєвих приписів повинна володіти людина, якщо вона є носієм «інтертекстуальної», релігійної ідентичності? *М. М. Епштейн* писав, що транскультура належить до специфічної моделі розвитку сучасної культури, яка *свідомо протиставляє себе як універсалізму (теологічній культурі), так і партикуляризму (кон-*

цепції феноменологічної полірелігійності). Незважаючи на доволі докладну характеристику окремих виявів та атрибутів транскультурного буття, його цілісний образ залишається певною мірою «річчю в собі» - номінальною єдністю, яку важко (і чи потрібно?) охопити однозначним логічним визначенням - це «універсальна система знаків (семіосфера)», яка вивисується над конкретним розмаїттям обмежених історичних, національних, расових, гендерних, професійних, релігійних культур і яка одночасно акумулює в собі всі їх уже наявні варіації та ще не здійснені можливості [3, с. 622-634].

У межах транскультури людина перебуває на перехресті культур й одночасно *належить їм усім*, вбираючи їх у свій мікрокосмос, подібно до «монади» Г. Лейбніца, і залишаючись при цьому самою собою. Показово, що ключову роль у формуванні транскультурної моделі буття людини М. Н. Епштейн відводить саме *культурології*, яка виникла й розвивалася як традиція компаративного аналізу культур унаслідок усвідомлення їх множинності. Транскультурний спосіб існування дає людині своєрідне «подвійне» звільнення: *від природи завдяки культурі й від культури (у першу чергу, своєї, «рідної», національної культури) - завдяки культурології*.

Звідси - соціокультурна значущість смислової парадигми культурології як основи феноменологічної рефлексії релігійного, прикладне завдання якої полягає у формуванні нового стану існування - транскультури, що є світоглядною основою нового типу діалогічної свідомості - транскультурної ідентичності. Транскультурна ідентичність постає як діалектична єдність (тотожність протилежностей) самості та Іншого, універсального й партикулярного, етнічного й космополітичного начал за триадою від Я (Автора) до Іншого (Читача) і від Іншого - до оновленого й збагаченого через інтерсуб'єктивну взаємодію Я. Амбівалентно-релятивна сутність транскультурної ідентичності полягає в тому, що вона не є ні особистісною, ні груповою, ні універсалістською, ні партикулярістською, ні монокультурною, ні полікультурною, ні конфесійною, ні секулярною - ми усвідомлюємо відтінок апофатки у її визначенні внаслідок того, що катафатично (особливо на позитивістський кшталт) із будь-яким новітнім проектом це зробити вкрай важко, що, на нашу думку, не применшує його наукової вартості й не надає йому характеру «мейнстрімних» есеїстичних метафор, що нині активно циркулюють в гуманітаристиці.

Феноменологічний та культурологічний міждисциплінарний підхід до транскультури, суміщаючи елементи діалогістики, екзистенціалізму та деконструктивізму як методологічних підходів, притаманних для релігієзнавства та культурології, дозволяє виокремити такі *світоглядні ознаки транскультурної ідентичності* як:

1) інтерсуб'єктивність (у руслі діалогістики) - це тип самоконституювання особистості, за якого внутрішній світ останньої видається як інтенціональний потік взаємодії смислів різних суб'єктів. Ідентифікація, відтак, постає як динамічний процес розгортання інтерсуб'єктивних відносин, фігурами яких є *Чужий, Інший, Ближній* - цілісні синтетичні конструкції, які використовуються для позначення головних суб'єктів діалогічного процесу. Названі категорії фіксують динамічний характер взаємного сприйняття учасників інтерсуб'єктивної взаємодії. Темпоральний характер діалогу, що фіксує послідовну зміну образів «не-Я» у ході взаємодії фіксує неklasична категорія діалогічної філософії - це поняття *Третього*. Буття Третього вказує на спорідненість позицій класичної і неklasичної картини світу, що виражається в типово «klasичній» орієнтації на

пошук єдиного начала (архе, спільного базису, відправної точки, єдиної основи) у «неklasичному» ідейному просторі плюральних і релятивних варіацій. Ідеться про образ координатора та медіатора взаємодії, який розриває дуалістичну тотальність через абсолютний вимір, що надає інтерсуб'єктивним стосункам асиметричності, збагачуючи «їжу» любові «сілєю» відповідальності (метафорика Е. Левінаса) [8] і не даючи їй, таким чином, «зіпсуватися» прагматизмом чи маніпуляцією. Показово є двоїста (екстеріорізовано-інтеріорізована) природа Третього як абсолютного виміру діалогу, до якого і від якого він рухається і який виявляється імпліцитно поміщеним у структуру Іншого. Так, Третій як вираз універсальї культури (загальнолюдських цінностей) одночасно є фігурою Свідка (зовнішньої об'єктивної сили легалізуючого тиску) і внутрішньою фігурою «другого Іншого» (Е. Левінас) - його внутрішньої екзистенційності, що здійснюється в переживанні почуття любові (відповідальності, довіри, турботи) між учасниками діалогу. Саме Третій, будучи глибинною основою самості, дозволяє Я зберегти свою автентичність й одночасно відкритися Іншому.

Транскультурна ідентичність, як бачимо, це діалогічна ідентичність «Я» по відношенню до Іншого за допомогою Третього. Вона задовольняє амбівалентну природу людини: її природне прагнення до спілкування - з не менш природним правом бути собою. Зазначена амбівалентність самості та Іншого є основою інтерсуб'єктивності як екзистенційного міжособистісного спілкування в істині;

2) трагізм та іронічність (у руслі екзистенціалізму). Ці ознаки випливають із проекції діалогічної проблематики у сферу естетики та філософії творчості. Інтерсуб'єктивна природа транскультурної ідентичності, її яскраво виражена орієнтація на самість не може не призводити до конфлікту, який виникає між Я (суб'єктом самості) та Іншим або іншими (релігійно-культурним контекстом). Особистість живого носія транскультурної ідентичності - завжди креативна: вона уподібнюється художнику, що добирає різні фарби з однієї палітри для своєї картини (метафора М. Н. Епштейна); розчиняючись у плюральному потоці різних культур, креативний суб'єкт одночасно кристалізується в їх мозаїці, віднаходить себе в критично-селективному, творчому ставленні до них, у процедурі безперервної і самотньої гри зі світовими смислами (згадаймо «гру в бісер» Г. Гессе), у здатності здійснювати їх оригінальну конфігурацію та креативну трансформацію відповідно до власної неповторної екзистенції (ідентичність як живописне полотно). Численні запозичення й цитації (інтертексти) низуються на духовний стрижень авторства, як намистини на нитку, приймаючи ту послідовність і співвідношення, які необхідні автору для вираження його індивідуальності.

Трагедія в транскультурі маскується в гру та мімікрує під неї, намагаючись приховати за позірною «невимовною легкістю буття» (М. Кундера) глибинні онтологічні переживання. Грайливість, притаманна транскультурному суб'єкту, нерідко сприймається як «ересь» або «безпринципний космополітизм» мандрівного інтелегента (бо носіями транскультури найчастіше і постають представники культурної еліти), але насправді вона є симптомом глибокого екзистенційного процесу, що носить назву «трагедія творчості». Трагедія творчості в її первинному філософсько-антропологічному розумінні (М. О. Бердяєв) - це дисонанс між творчим актом (поезисом) і творчим продуктом (мімезисом), або, іншими словами, між творчою свободою особистості, її трансцендентальною спрямованістю за межі

іманентного світу і колективно-нормативним стандартом культури (закони жанру, правила, табу) як знаряддям детермінізму.

При цьому трагедія творчості висловлює умонастрій «незадоволеності культурою» (вислів М. О. Бердяєва) з боку суб'єкта, який пройшов її норми і правила й вичерпав її онтологічний потенціал. Таку «незадоволеність» (назвемо її «бердяєвською») слід вирізняти від «фрейдівської» (аналогічний вислів зустрічається в батька психоаналізу): адже *перебування над культурою* (транскультурний стан, теургія у В. С. Соловйова), при якому творець, протестуючи проти офіційної моралі, обмежує діапазон особистісної свободи дією внутрішнього морального імперативу, не слід ототожнювати з *перебуванням під культурою* тих «варварів», які перетворюють свій протест на анархію, на силу нездатності опанувати стандарт культурно-адекватної поведінки. Відхилення від культурної норми у вищу й нижчу сторону, свобода й уседозволеність, варварство і геніальність як однаково антикультурні стани виявляються принципово протилежними за внутрішньою суттю, висловлюючи або перевагу над культурним стандартом (геній), або профанне, банальну задрість до нього (варвар): згадаймо образ свободи як «Прекрасної дами» і «гулящої дівки» у Марини Цвєтаєвої або концепти «дурня» і «божевільного» у Ю. М. Лотмана, які однаково відступають від побутової норми, але «божевільний» (геній, свобода) утілює ідеальну норму, абсолютний ступінь цінності, а «дурень» (варвар, анархія) - її профанізований симулякр [9, с. 81];

3) інтертекстуальність (у руслі деконструктивізму). Інтерпретуючи транскультурну ідентичність як феномен авторства (діалогу), доходимо висновку, що її об'єктивація в культурі є інтертекстуальність. Феномен інтертекстуальності апіорно сприймався в неклассичній гуманітарній думці як *концепт смерті суб'єкта, або Автора* (М. Фуко, Р. Барт, Ю. Крістева, Ж. Дерріда), фігура якого розчиняється в плюральній семіосфері текстуального дискурсу, як фігури Іншого. Вводячи термінологію об'єкта «*petites et*» Ж. Лакана (франц. «маленьке а»), цю фігуру можна представити у двох іпостасях: як маленького «*іншого*» (Читача) та як великого «*ІНШОГО*» (простір культури, контекст), прихованого під численними об'єктами смислового середовища - життєсвіту функціонування певного тексту. Лаканівська позиція щодо Іншого, який активно наступає на буття Я, у цьому випадку підкреслює його принципову чужість і невідповідність у бутті авторського тексту, що стає власною «грамою» (за Ж. Дерріда - «слідом», «Письмом»), копією попередніх текстів, цілком залежною від волі Читача, який має право робити з текстом, *що завжди* за рахунок вільної асоціативної інтерпретації. Перетворення тексту на предмет бажань Іншого (читача, контексту) - це гранадіозна спроба апології Читача, його права на виявлення крос-просторових та крос-часових зв'язків між явними та прихованими цитатами в тексті, вербальними й невербальними дискурсами різних епох, попри всю, здається б, неадекватність цих зухвалих смислових «мостів» і паралелей думці й бажанням автора чи законам «історичної спадковості».

Але тут спостерігаємо цікавий парадокс. З діалогічної точки зору інтертекст як царство принципового Іншого не лише не суперечить Автору (Самості), але й підтримує її. Усвідомити взаємну залежність Я та Іншого, Автора і Читача, який не тільки не «вбиває», але й «воскрешає» авторське начало в тексті, можна, увівши головну герменевтичну категорію - концепт «конфігурації мови» П. Рікера, або «семантичної автономії тексту». Діалог автора із читачем ґрунтується на здатності тек-

сту до *семантичної автономії* («конфігурації мови») - відриву від феноменальної дійсності, подолання її практичного аспекту. Текст ніби говорить власною мовою, діє власною волею, іманентно продукує із себе, трансформує й розвиває смисли, незалежні від автора, які інтерпретує читач. Схильність тексту до самодостатності пов'язана зі *специфічними механізмами функціонування мови та її співвідношення зі світом*. Як тільки мова як знакова система виділяється зі світу, вона своєрідним чином онтологізується: втрачає безпосередній зв'язок із феноменальною дійсністю й набуває самостійної форми існування, трансцендентної щодо досвіду («потойбічність» мови) і водночас такої, що формує, годує, збагачує, огортає, утримує його, що ніби «до нього промовляє» [10, с. 114]. Текст, що вже створений, характеризується залежністю від контексту, вбираючи в себе його численні смисли, що осідають на дніщі тексту і є підґрунтям його самостійного буття. Відтак, текст відривається від свого творця, здобуває смислову автономність і функціонує незалежно від його волі, обростає паралельними значеннями, чекаючи свого інтерпретатора. Будучи самодостатнім буттям, текст стає наративом, структурованою оповіддю (Арістотель застосував для її позначення термін «*mythos*» - яскрава паралель зі структурою міфу), яка потребує «повернення до реальності» («рефігурації мови», за П. Рікером) - вторинного звернення мови до феноменальних речей, що складають позначуване відповідних означників (знаків мови). Зазначене «повернення» відбувається за посередництва *читача тексту* - своєрідного медіатора, який належить одночасно двом світам: трансцендентному світові мови та іманентному світові предметів і реалізує інтенцію тексту до передачі смислів. З іншого боку, семантична автономія тексту означає не повне зречення мовою буття, а навпаки: уміння вхоплювати його істотно-сутнісні риси, приховані за емпіричною чуттєвістю символічні значення.

Звідси *ефективність повернення* онтологізовано-го тексту до буття, яка визначається *трьома чинниками*: герменевтичною активністю читача-інтерпретатора; здатністю самого автора до інтерпретації ідеальних смислів буття (через символічне світоспоглядання); внутрішньою іманентно притаманною текстові потенцією до вираження найістотніших архетипічних рис буття. Маємо справу зі своєрідним інтертекстуальним ланцюгом діалогічних відносин Автора і Читача: здатність Автора до символізації (розуміння буття Чужого та Іншого) - текст, залежний від контексту, - плюральність значень тексту - підтекст - семантична автономія тексту (Третій) - дискурс Читача (Іншого) - взаємність розуміння - повернення тексту до Автора і дійсності (самореалізація через самовіддачу, діалогічна єдність самопізнання та пізнання Іншого, Сам як Інший, транскультурна ідентичність). Повертаючись до дійсності, текст здійснює зворотний вплив на контекст, зокрема, на поведінку автора, яка сама набуває рис тексту - перетворюється на «філософію вчинку» (М. М. Бахтін), театралізується, стає втіленням ідеальної норми твору (звідси ефект змішування мистецтва й життя, коли реальність, щоб стати предметом зображення, повинна очиститися від суб'єктивізму до рівня універсальї культури, які потім визначають реальне існування митця як їх транслятора та інтерпретатора: згадаймо поведінку Нерона, який під час гри ховав обличчя під маскою, що являла собою гіперболізоване зображення його власного обличчя, а потім переносив риси гри на емпіричну дійсність, перетворюючи останню в театр - відомий приклад інтертексту в Ю. М. Лотмана [9, с. 73-76]). Знову

маємо справи з феноменом елітарної гри, іронії, яка відрізняє спосіб творення, читання й практичного втілення тексту.

Висновки

Таким чином, **перша позиція нашої гіпотези - феноменологічний підхід до релігійного дискурсу** - дозволив інтерпретувати останній як особистий сакральний смисл, що одночасно є елементом культури. За таких умов **релігійна інтенція як культурний смисл (друга позиція гіпотези)** обумовлює становлення нової моделі суб'єкта віри («постмодерного християнина»), що співвідносить релігію не з догматично-ритуально-інституційною оболонкою (на рівні культурних артефактів), а з внутрішнім культурним досвідом віри, що зближує феноменологію релігії з культурологією. Феноменологічний та культурологічний підхід до інтерпретації релігійних феноменів як явищ культури дозволяє виявити складні механізми впливу релігії на формування картини світу тієї чи іншої культурної традиції. Особливого значення набувають імпліцитні форми впливу релігії на культуру, відстежування яких забезпечить можливість пролонгованого впливу аксіології релігії на світські традиції сучасності.

Прикладним виміром зазначених впливів (**третя позиція нашої гіпотези**) можна вважати **транскультурну (трансерелігійну) ідентичність «постмодерного християнина»**. Характерними рисами транскультурної ідентичності стають: **діалогічна відкритість до Іншого в поєднанні з правом на власну самість; трагічний характер відносин зі світовою культурою як з Іншим; втілення маргіальності в інтертексті, який є формою вираження авторської екзистенції через читача**. Тому в ролі транскультурних суб'єктів часто постають автори, які, будучи вихідцями з однієї культури, виховувалися або пережили особистісне становлення в іншій (третій, четвертій) тощо й відтепер дивляться на етнічний генокод крізь призму світогляду Іншого та / або себе як Іншого. Вони довільно поєднують і комбінують у своїй творчості символічні й духовні цитації, вибудову-

ючи їх у самобутній образно-асоціативний ряд. Серед таких творців можна зустріти персоналії Йосифа Флавія, Р. Акутагави, єврейського М. Бубера, С. Рушді, О. Архипенка, О. О. Кокеля та ін.

У зазначеному дослідженні не вирішеним залишається питання щодо перспектив масовізації транскультурної / трансерелігійної ідентичності, її перетворення з елітарної духовної гри на універсальну якість людини XXI століття, що є предметом майбутніх пошуків.

ЛІТЕРАТУРА

1. Опанасюк О. Про універсальні стилі в музичному мистецтві [Електронний ресурс] / О. Опанасюк // Мистецтвознавчі записки : зб. наук. праць. - Вип. 10. - К. : Міленіум, 2006. - С. 27-35. - Режим доступу : <http://old.loippo.lviv.ua/fusion/uploads/Opanasiuk/14.pdf>.
2. Jackson R. [ed.] International Perspectives on Citizenship, Education and Religious Diversity / R. Jackson. - London : Routledge Falmer, 2003. - 256 p.
3. Эпштейн М. Знак пробела. О будущем гуманитарных наук / Михаил Эпштейн. - М. : Новое литературное обозрение, 2004. - 864 с.
4. Мень А. В. История религии / А. В. Мень. - Кн. 1-я: В поисках Пути, Истины и Жизни. - М. : Форум - ИНФРА, 1997. - 216 с.
5. Уилкинсон Л. Герменевтика и постмодернистское противодействие "Истине" / Лорен Уилкинсон // Библия в современном мире. - М. : Триада, 2002. - С. 141-186.
6. Habermas Jürgen. The Philosophical Discourse of Modernity / Jürgen Habermas ; [tr. by Frederick Lawrence]. - Cambridge, MA : The MIT Press, 1987. - 430 p.
7. Tillich P. J. Theology of Culture / Paul Johannes Tillich. - Oxford University Press, 1964. - 213 p.
8. Левінас Е. Між нами. Дослідження. Думки-про-іншого / Еманюель Левінас ; [пер. с франц.]. - К. : Дух і літера, Задруга, 1999. - 291 с.
9. Лотман Ю. М. Культура и взрыв / Юрий Михайлович Лотман. - М. : Гнозис, Изд. группа "Прогресс", 1992. - 271 с.
10. Рікер П. Від психоаналізу до питання про "Я", або Тридцять років філософської праці / Поль Рікер ; [пер. з фр. О. М. Сирцової] // Філософська думка. - 2008. - № 2. - С. 94-123.

Бильченко Евгения,

доктор культурологии, профессор кафедры культурологии

Национального педагогического университета им. М. П. Драгоманова, г. Киев

РЕЛИГИОЗНЫЕ СМЫСЛЫ КАК СПОСОБ ФОРМИРОВАНИЯ "ПОСТМОДЕРНОГО ХРИСТИАНИНА": ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ПОХОД

Статья актуализирует проблему феноменологического и культурологического подхода к анализу религии. Рабочая гипотеза статьи базируется на трех позициях: смысловое толкование религиозного опыта как имплицитной интенции субъекта; введение религиозного смысла в проблемное поле культурологии как составляющей культурной семантики; обоснование новой модели современной религиозной идентичности, которая охватывается паттерном "постмодерный христианин" и зиждется на концепте "транскультура". Ее признаками являются диалогичность, трагическая ироничность (склонность к игровому мироощущению), интертекстуальность.

Ключевые слова: феноменология; культурология; интенция; культурный смысл; "постмодерный христианин"; "транскультура"; диалог; интертекст.

Bilchenko Yevheniia,

Doctor of Culturology, Professor of Culturology Department

of National Pedagogical Dragomanov University, Kyiv

RELIGIOUS SENSES AS A WAY TO FORMING OF A "POSTMODERN CHRISTIAN": PHENOMENOLOGICAL AND CULTUROLOGICAL APPROACH

Article actualizes the problem of the phenomenological and culturological approach to the analysis of religion. The working hypothesis of the article is based on three positions: the semantic interpretation of religious experience

as an implicit intention of subject; the introduction of religious meaning into the problem field of cultural studies as a part of cultural semantics; study of a new model of contemporary religious identity, which is covered by the pattern "Postmodern Christian" and is based on the concept of "Transculture".

The main items of work hypothesis:

- Phenomenological interpretation of religious discourse as a implicit intention of subject.
- The entering of the religious sense into the problem field of culturology as a component of cultural semantics.
- The arguing of a new model of contemporary religious identity, which is covered by the pattern "Postmodern Christian" and is based on the concept of "Transculture". Its features are: dialogic, the tragic irony (tendency to gaming outlook), intertextuality.

Many people who identify themselves with a particular religious system may not be practicing believers and may not be included among the flock of one or another religious organization. Religious identity, therefore, consists of the following people solely on semantic grounds, as they tune with the spiritual intention and ontological (and ethical and aesthetic) style of that particular tradition of sacred experience. Moreover, such people can synthesize ideas and beliefs of multiple religious and secular humanist sources in a unique configuration of its own self; basis of their worldview is often philosophical attitude, which imposed observance of religious ethics without confession orthodox principles of faith. So, we have something like a personal "thread" of consciousness, which, like "beads", imposed arbitrarily (and often quite eclectic) sacred meanings from different religious, philosophical, esoteric systems. We must note here that it goes beyond personal religious "events". Relevance of phenomenological analysis of such models of religious identity is determined, first of all, - by philosophical view factor.

Since acquiring social and cultural importance of the research that broadly philosophical discourse pose problem reflection of religious phenomena as tools of cultural identity formation in the semantic field of phenomenology. Phenomenological "neutrality" (often wrongly perceived as "descriptive" or "superficiality") actually provides impartial view of its own and other people's culture, their dominant ideology and myths - to ensure intercultural dialogue based on tolerance, which increasingly weakened prospects.

Thus, the first item is our hypothesis - a phenomenological approach to religious discourse - allowed to interpret the latter as a personal sacred sense which is a part of culture. Under these conditions, religious intention as a cultural sense (second position of our hypotheses) causes the formation of a new model of the subject of faith ("Postmodern Christian"), which correlates with religion is not dogmatic, ritual and institutional shell (cultural artifacts), but with an internal cultural experience of faith - that brings the phenomenology of religion with cultural studies. Phenomenological and cultural approach to the interpretation of religious phenomena as cultural phenomena reveals complex mechanisms influence of religion on the formation of the world picture of different cultural traditions. Of particular importance is the implicit form of the influence of religion on culture, which would allow tracking prolonged impact of values on the secular religion of our tradition.

The practice aspect of these effects (the third position of our hypothesis) can be considered by transcultural (trans-religious) identity of "Postmodern Christian". Characteristic features of transcultural identity are: dialogical openness to the Other in combination with the right to oneself; tragic relationship with the world of culture as a big Other; implementation of marginality in intertext, which is a form of expression of the author's existence through the reader. So as transcultural subjects often appear authors who, being natives of one culture, educated or experienced personal development in another (third, fourth and now look at ethnic world through the prism of the Other and / or himself as the Other. They can be freely combined and combined in his work of symbolic and spiritual senses, building them in the original image-associative array.

In this survey remains unresolved questions about the prospects of mass transformation of transcultural / trans-religious identity, its becoming from a spiritual elite "game" штец universal human quality of the XXI century, which is the subject of future research.

Keywords: *phenomenology; cultural studies; intention; cultural meaning; "Postmodern Christian"; "Transculture"; dialogue; intertext.*

REFERENCES

1. Opanasiuk O. (2006), Universal style in music, available at: <http://old.loippo.lviv.ua/fusion/uploads/Opanasiuk/14.pdf> (ukr).
2. Jackson R. [ed.] (2003), International Perspectives on Citizenship, Education and Religious Diversity, Routledge Falmer, London, 256 p. (engl).
3. Epshteyn M. (2004), Blank characters. On the future of the humanities, Novoye literaturnoye obozreniye, Moscow, 864 p. (rus).
4. Men A. V. (1997), The history of religion, Vol. 1: Finding the Way, the Truth and the Life, Forum - INFRA, Moscow, 216 p. (rus).
5. Wilkinson Loren (2002), Hermeneutics and postmodern opposition "Truth", in: *The Bible in the Modern World*, Triada, Moscow, pp. 141-186 (rus).
6. Habermas Jürgen (1987), The Philosophical Discourse of Modernity [Tr. by Frederick Lawrence], MA: The MIT Press, Cambridge, 430 p. (engl).
7. Tillich Paul Johannes (1995), Theology of Culture, Oxford University Press, 1964, 213 p. (engl).
8. Levinas Emmanuel (1999), Entre Nous: Thinking-of-the-other [translated], Dukh i litera - Zadruha, Kyiv, 291 p. (ukr).
9. Lotman Yu. M. (1992), Culture and explosion, Gnozis - "Progress Publisher", Moscow, 271 p. (rus).
10. Ricœur Paul (2008), *Filosofska dumka*, 2, pp. 94-123 (ukr).

© Більченко Євгенія

Надійшла до редакції 11.08.2015