

УДК 248.12+1(091)+ 111.852

Шелюто В. М.

**ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНА САКРАЛЬНОГО У ЄВРОПЕЙСЬКІЙ
ФІЛОСОФСЬКІЙ ТА ЕСТЕТИЧНІЙ ДУМЦІ ХХ СТОЛІТТЯ**

Статья посвящена исследованию феномена сакрального в философской, эстетической и культурологической мысли европейских стран. В статье проанализированы взгляды на сакральное авторов XX века, таких как М. Элиаде, Дж. Кемпбелл, Р. Коллингвуд, Р. Кайюа, М. де Унамуну, Х. Ортега-и-Гассет и др.

Ключевые слова: десакрализация мира, феномен сакрального, религиозное сознание, феномен профанного.

The article deals with the study of the phenomenon of the sacral in philosophical, aesthetical and cultural thought of European countries. In the article was analyzed the views of the authors of XX century such as M. Eliade, J. Campbell, R. Collingwood, R. Calluait, M. de Unamuno, J. Ortega-y-Gasset and others.

Key words: desacralization of world, phenomenon of the sacral, phenomenon of the profanic, religious consciousness.

Сакральне протягом тривалого часу переважно розглядали як теологічну категорію, пов'язану з тією чи іншою релігійною традицією. Аж до межі ХІХ–ХХ століття в це поняття вкладали насамперед уявлення про надчуттєве, божественне, нумінозне. Конкретно ж його зміст наповнювали залежно від тієї чи іншої лінгворелігійної традиції. Разом з тим сакральне сприяло формуванню актуально значимих і найбільш стійких інтенцій, що яскраво виявлялися в моральній та естетичній свідомості. З огляду на це феномен сакрального почали розглядати не тільки в рамках богослов'я, безпосередньо пов'язаного з якою-небудь конкретною релігією, але й в етичному й естетичному дискурсі, де він виходив за межі будь-якої конкретної релігії й був уживаний як метакатегорія. Цим було покладено початок новому підходу до категорії сакрального – уже як категорії, що використовують різні філософські науки.

У світлі сучасної філософсько-естетичної думки дослідження феномена сакрального має багатоаспектний характер. Це пов'язане насамперед з тим, що саме семантичне наповнення категорії «сакральне» в науковому дискурсі й конкретних лінгворелігійних традиціях істотно відрізняються одне від одного. Указана розбіжність виходить із принципової різниці в підходах до розуміння самої природи й змісту сакрального не тільки в рамках науки й релігії взагалі, але й у конкретних релігійних традиціях – національно-державних і світових.

Найбільш повно в сучасному релігієзнавстві феномен сакрального розглянуто в працях видатного румунського мислителя М. Еліаде (1907–1986). Його ім'я належить також французькій та американській гуманітарній науці, бо більшість його праць надруковано за часів його перебування у Франції та США. Варто назвати хоча б основні його роботи, так чи інакше пов'язані з проблематикою сакрального та

профанного: «Священне та мирське», «Космос та історія», «Трактат з історії релігії», «Шаманізм. Архаїчні техніки екстазу», «Міф про вічне повернення», «Аспекти міфу» [1–6].

Досліджуючи проблему сакрального, М. Еліаде використовував феноменологічний метод. Услід за німецьким теологом Р. Отто румунський дослідник відзначав, що «відмітною ознакою сакрального є те, що свідомість його виділяє як щось інше, як абсолютно і цілком відмінне, не схоже ні на людське, ні на космічне» [1, с. 16]. Однак, на відміну від протестанта Р. Отто, він не був пов'язаний конфесійно з якоюсь однією конкретною релігією. Філософ ставить у своїх дослідженнях завдання з'ясувати співвідношення раціональних та ірраціональних елементів у сфері сакрального, прагне максимально об'єктивно розглядати місце й роль сакрального в релігійній свідомості, показує сферу сакрального як деяку цілісність, що має певну структуру.

Оскільки М. Еліаде розглядає феномен сакрального в аспекті сприйняття світу релігійною свідомістю, тому особливу увагу він приділяє характеристиці сакрального простору й часу. Це, на його думку, є базою для розуміння світоглядної природи сакрального в різних культурах. Як він відзначає у своїх працях, відкриття священного простору та години дозволяє релігійній свідомості знайти «точку відліку», зорієнтуватися в хаотичній однорідності, «створити Світ» і жити в ньому реально. За словами М. Еліаде, «релігійна людина прагне розташуватися в „Центрі Світу”. А для того, щоб жити у світі, необхідно його створити, тому що жодний світ не може народитися в хаосі, однорідності й відносності мирського простору» [1, с. 23]. Уся історія релігійного світогляду філософ розглядає як маніфестацію священних реальностей – ієрофаній.

Методологічно важливим для дослідника є протиставлення в працях М. Еліаде сфер священного (сакрального) та мирського (профанного). Священне (сакральне) виступає як організуюча основа, що надає життю сенсу та онтологічно реального статусу, тоді як мирське (профанне), навпаки, асоційоване з хаосом та безладдям.

Значення праць М. Еліаде для дослідження проблеми сакрального полягає ще й у тому, що в них у найбільш яскраво було застосовано феноменологічно-культурологічний підхід, який дає можливість розглянути окремі аспекти цієї важливої проблеми, зокрема етичні та естетичні. Наукова творчість видатного румунського дослідника феномена сакрального є прикладом глибокого дослідження численних історико-культурних та релігійних явищ, відрізняється ерудицією та оцінена як класична сучасною гуманітарною наукою.

На думку М. Еліаде, поділ світу на сакральне й профанне, священне й мирське властивий свідомості кожної релігійної людини. Для нерелігійної, мирської людини світ видається однорідним, однак, як підкреслює філософ, «мирська людина, бажає вона того чи ні, несе на собі відбиток поводження релігійної людини, з якої вихолощена релігійна значимість». Це обумовлене тим, що її несвідоме містить у собі генетичну пам'ять про ту чи іншу релігійну традицію: «Більшість ситуацій, що покладає на себе релігійна людина первісних суспільств і давніх цивілізацій, уже давно пройдені в Історії. Але вони не зникли, не залишивши сліду: вони сприяли

тому, що сьогодні ми саме такі, які є, отже, вони складають частину нашої власної історії» [1, с. 125]. Тому нерелігійна людина не може цілком розтрощити своє минуле, будучи його продуктом: «Нерелігійна людина складається із серії заперечень і відмовлень, але її все ще переслідують реальності, яких вона зреклася» [1, с. 127]. Таким чином, М. Еліаде робить висновок, що вивчення феномена сакрального необхідне й для розуміння проблем сучасного людства.

Мирське сприйняття реальності світу в усій його повноті, цілком позбавлений священних властивостей Космос – це зовсім недавнє відкриття людського розуму, тому більшість «невіруючих» поводяться ще релігійно, хоча самі й не усвідомлюють цього. Людина, яка не вірить у Бога, піддається сильному впливу з боку повсякденного життя. На її свідомість чинять колосальний вплив держава і закон. Людина не вільна від своїх звичок. І через усе це її поведінка також підкоряється певному ритуалу, над нею домінує величезна кількість цінностей дуже сумнівного змісту, що врешті-решт і визначають зміст її буття. Як підкреслює філософ, «переважна більшість „невіруючих” не вільні від релігійного поведження, теології й міфології. Іноді вони завалені купою магічно-релігійних уявлень, перекручених до карикатурного стану, а тому й погано пізнаних» [1, с. 128]. На відміну від сакрального сприйняття простору, мирське сприйняття підтримує однорідність, а отже, відносність простору. Усяка щира орієнтація зникає, тому що «точка відліку» перестає бути єдиною з онтологічного погляду. Більше немає «Світу», а є уламки зруйнованого Всесвіту.

М. Еліаде стверджує, що десакралізація є результатом наукової революції, яка відбулася в епоху Нового часу. Його висновок полягає в тому, що «священне і мирське – це два образи буття у світі, дві ситуації існування, які людина прийняла в ході історії. Ці способи буття у Світі становлять інтерес не тільки для історії й соціології. Адже священний і мирський способи існування свідчать про різне положення, що займає людина в Космосі» [1, с. 19].

Інший підхід до проблеми сакрального характеризує праці англійських дослідників феномена сакрального. Спираючись на аналітичну психологію К. Г. Юнга, проблему сакрального розглядає у своїх працях і його учень Дж. Кемпбелл. Його роботи «Тисячоликій герой» і «Міфологічний образ» [7; 8] присвячено порівняльному аналізу міфології різних народів світу та міфологічної літератури, зокрема автор торкається тих важливих тем, які розгорнуті в міфах, а саме ідеї космічного порядку, спокути та жертвопринесення, проблеми культурного героя тощо. Услід за К. Г. Юнгом філософ стверджує, що міфи глибоко укорінені в колективному несвідомому, вони становлять собою сновидіння культури, «рухаючи цілі співтовариства й наділяючи їх формою» [8, с. 5]. Незважаючи на різноманітність культурних і релігійних традицій, Дж. Кемпбелл стверджує, що в основі кожної з них лежать такі загальні архетипічні образи, як образ Великої Матері, Гори Світу, Святого Сімейства й т. ін.

Праця філософа «Міфологічний образ» спирається на такі фундаментальні підстави, як внутрішній духовний досвід кожної людини й багатовікова традиція осмислення цього досвіду. Сутність такого досвіду «виражається знанням самої

основи, того Центра всередині нас самих і всього суцього, що передує часу й простору, що є невід'ємною частиною вічності, ніколи не гине й вічно оновлюється, як те споконвічне світло, що сходить і заходить згідно із законом у формах Сонця, Місяця й Ранкової зірки» [8, с. 3–4]. Дж. Кемпбелл розглядає різні прояви цих стійких образів у мистецтві Сходу й Заходу, підкреслюючи, що стійкі сакральні образи відтворюються в усіх культурах, незважаючи на їх віддаленість один від одного в часі й просторі.

Англійський учений Р. Дж. Коллінгвуд у розвідці «Принципи мистецтва» [9] створює оригінальну концепцію зв'язку мистецтва з магією. Дослідник підкреслює, що хоча магія і релігія – це далеко не одне й те саме, однак магія є завжди незмінним складовим компонентом релігії. Згідно з філософом, магія полягає у виклику за допомогою певного ритуалу відповідного емоційному стану, завдяки якому може бути досягнуто поставлену практичну мету. Сам магічний ритуал тісно пов'язаний з мистецтвом. Він виявляється за допомогою танцю, пісні, малюнка, ліплення й інших видів творчості. Естетична цінність цього ритуалу може бути різною, адже в ритуалі головне – досягнення певного настрою, за допомогою якого можна реалізувати практичну мету. Естетична функція ритуалу не самодостатня. Але мета і магії, і мистецтва полягає у вихованні духу. Чистий же естетизм, утілений у теорії «мистецтва для мистецтва», перетворює мистецтво лише на розвагу.

Магічна та естетична мета можуть збігатися й не збігатися. Так, середньовічне мистецтво характеризується збігом цих цілей, тоді як в епоху Ренесансу і тим більше в епоху Нового часу спостерігаємо їхню відмінність. Оскільки в епоху Нового часу відбувався процес секуляризації й релігію було витіснено з багатьох сфер, її місце зайняла політика, якій також значною мірою властиві магічні риси. Мистецтво, що служить політичним цілям, – це таке ж магічне мистецтво, як і мистецтво, що служить релігійним цілям. Однак таке магічне мистецтво належить до соціогенотейстичного типу сакрального, де в центрі стоять цінності суспільства та політики. Р. Дж. Коллінгвуд говорить про «нову естетичну свідомість», яка «вважає тему невідривним елементом твору мистецтва, але також думає, що для того, щоб достойно оцінити твір мистецтва, потрібно бути зацікавленим у його темі самій по собі, так само як і в трактуванні її художником» [9, с. 77]. Таке мистецтво споконвічно ангажоване тією чи іншою політичною ідеєю, будь це ідея комунізму, фашизму, імперіалізму тощо. Таке мистецтво припускає, що художника цінують передусім не за його суто художні досягнення, а залежно від ідеї, якій він служить. Таке мистецтво найвищою мірою магічно пов'язане з конкретною політичною метою.

Представники британської соціальної антропології Дж. Фрезер, Ф. Боас, А. Редкліф-Браун, Б. Маліновський також зробили значний внесок у розробку проблеми сакрального, зокрема у визначення місця й ролі сакрального в міфологічній свідомості первісних людей.

Феноменологічний та соціологічний підходи до проблеми сакрального властиві й французькому дослідникові Р. Кайюа. У своїй роботі «Людина та сакральне» [10] услід за Р. Отто й М. Еліаде він стверджує про особливе місце уявлень про сакральне у свідомості релігійних людей. Філософ розглядає сакральне як джерело будь-якої

діяльності: «Профаним можуть лише нехтувати, тоді як сакральне існує, щоб звабити, отримати певного роду дарунок зачарування. Воно водночас є й найбільш бажаним, і найстрашнішою загрозою. Жахливе, воно вимагає обережності; бажане, воно водночас підбурює до відваги» [10, с. 37]. Сакральне амбівалентне, і Р. Кайюа підкреслює його полярність. Двома полюсами сакрального, згідно з філософом, є чисте і нечисте, сили життя і сили смерті. Але, на відміну від М. Еліаде, Р. Кайюа базується на існуванні не тільки протилежностей між сакральним і профаним, але так само і протиставленні «чистого – нечистого» й у сакральному, і в профанному.

Р. Кайюа розглядає профанне насамперед як повсякденне. Сакральним постає свято чи війна (у період цивілізації). Свято – це перебування людини за межами певного часу й простору, повернення до часів первозданного хаосу, *ad illo tempore*, коли боги створювали світ. Оскільки світу, щоб існувати, потрібно періодичне відновлення, тобто звільнення від пут людської свідомості, стрибок у соціальному розвитку, то свято чи війна є необхідними способами збереження світу через його періодичне руйнування, щоб вдихнути нові сили у світ, що вже зістарився. Сакральний час протиставлений звичайному ходу речей. Свідомість сучасних людей, на думку філософа хоча й відрізняється від свідомості первісних людей, проте зберегла основні риси первісного мислення, пов'язаного з інстинктивною природою людини.

Тому Р. Кайюа услід за К. Г. Юнгом підкреслює актуальність для ХХ століття міфологічного мислення. Саме сакральне філософ розглядає як двоїсте начало: з одного боку, воно жахаюче, нечисте, мерзенне, необережне поводження з ним людини веде до загибелі; з другого боку, найчастіше «святість винного звільнює тяжкість провини так само, як іноді надмірність гріхів визначає ступінь майбутньої святості... саме нечистість робить злочинця сакральним» [10, с. 69].

Пов'язуючи сакральне з творчими потенціями людини, Р. Кайюа через загальнокультурологічне розуміння ієрархії: «сакральне – профанне – ігрове» – виходить прямо до розуміння естетичних характеристик сакрального, однак лише побіжно торкається цієї проблеми. На його думку, «сакральне й ігрове поєднуються тією мірою, якою вони обидва протиставляються практичному життю, але займають щодо нього симетричні позиції. Гра має боятися життя: воно розбиває або розсіює її з першого удару. Водночас вважають, що життя призупиняється за суверенною волею сакрального» [10, с. 208].

Проблема сакрального знайшла своє відображення й у працях французьких соціологів. До них належить цикл праць видатного французького вченого М. Мосса, зібраний у книзі «Соціальні функції священного» [11]. Автор теоретично обґрунтовує феномен жертвоприношення, універсальна функція якого полягає в тому, щоб опосередкувати контакт людини зі сферою сакрального. У книзі дано принципово нову методологію аналізу ритуалу, зокрема форми й функції елементів послідовності ритуальних дій, символіки місця, часу тощо. М. Мосс прагне до всебічного розгляду феномена сакрального, включаючи у своє дослідження проблему символу й міфу як медіаторів сакрального. Особливу увагу філософ приділяє мовним ритуалам, зокрема молитві.

Хоча праці М. Мосса й мають передусім соціологічний й антропологічний характер, проте вони становлять значний інтерес для філософів культури та естетиків. Так, у роботі «Коллективні уявлення і різноманіття цивілізацій» він наводить компаративістський аналіз індуїстської й християнської містики, указуючи на деякі спільні риси, що втілилися в сакральному символізмі обох культур. Енциклопедичний масштаб більшості праць цього видатного французького дослідника є гарною підмогою в дослідженні окремих аспектів проблеми сакрального, зокрема й для з'ясування ролі й місця сакрального в естетичному процесі.

Проблема сакрального постає й у двох взаємозалежних роботах французького письменника, філософа й мистецтвознавця Ж. Батая «Теорія релігії» і «Література і Зло» [12], які написані з позиції так званої «негативної» теології. На основі аналізу творчості найбільш складних і суперечливих письменників ХІХ–ХХ століть, таких як Ш. Бодлер, Ф. Кафка й ін., філософ показує вплив сакрального на секуляризовану культуру сучасності.

Глибокий зв'язок між сакральним та естетичним началом простежуємо в працях видатних католицьких філософів-неотомістів Е. Жильсона й Ж. Маритена [13; 14].

Е. Жильсон виводить естетику з теології, підкреслюючи роль мистецтва у ствердженні релігійного світогляду. Розглядаючи «творчість» як естетичну категорію, Е. Жильсон визначає її співвідношення з релігійною вірою. Естетичний досвід він трактує як суто психологічний акт, стверджуючи, що «естетичне» буття додає об'єкту тільки естетичного досвіду, й заперечуючи існування естетичного явища за межами цього досвіду.

Як і в Е. Жильсона, у Ж. Маритена естетичне явище позбавлене об'єктивного, незалежного від сприйняття суб'єкта і його досвіду існування. Таким чином, наявний розрив між мистецтвом і реальністю, що суттєво відрізняє позицію неотомістів від позиції засновника католицької доктрини Хоми Аквінського. Якщо Хома Аквінський стверджував, що в основі творчого процесу лежить правильна ідея, яка має бути втілена в природному матеріалі, то філософи-неотомісти Е. Жильсон і Ж. Маритен вважають за головний принцип художньої діяльності творчу інтуїцію, що належить до сфери несвідомого. Художник, на їхню думку, повинний інтуїтивно розглянути абсолютне буття, тобто Бога. Звідси – крайній психологізм в естетичній позиції неотомістів.

Згідно з Ж. Маритеном, творча інтуїція спрямована не на сутність, а на конкретне існування (екзистенцію). Але оскільки екзистенція не є кінцевим об'єктом пізнання творчої інтуїції, вона зрештою спрямовується на нескінченну реальність, що наявна в будь-якій одиничній реальності. Головним об'єктом творчої інтуїції є шире буття, тобто сакральна реальність – Бог, трансцендентна стосовно об'єктивної реальності. Тоді найкращим способом пізнання Бога є творча інтуїція. У цьому ключі Ж. Маритен розглядає і проблему буття мистецтва.

Філософ віддає перевагу різним формам символічного й абстрактного мистецтва, високо оцінюючи творчість таких художників, як символіст Ж. Руо. Таким чином, концепція творчості Ж. Маритена виявляє деяку подібність з положеннями концепцій художників і критиків авангардного напрямку, наприклад, з концепцією російського

художника й теоретика абстрактного мистецтва В. Кандинського.

Сучасні уявлення про мистецтво, які сформувалися в західноєвропейській естетичній думці, припускають, що світ мистецтва – це не лише «світ речей», але перш за все «світ знаків». За словами французького філософа-неотоміста Ж. Маритена, мистецтво постає символізацією трансцендентного. Витвір мистецтва є ніби подвійним символом, за допомогою якого виражена й реальність речей, що оточують людину, та інша, ідеальна реальність, яка стоїть за нею. Інакше кажучи, мистецтво ніколи не обмежується просто зображенням яких-небудь об'єктів навколишнього світу. Мистецтво – свого роду молитва, яка передбачає ставлення художника до сфери сакрального.

Такий підхід у сучасній естетичній думці виражений у концепції мистецтва як релігії сучасної людини. Її прихильниками є Л. Флам, В. Воррингер, Ч. Кеглі та ін. Прибічники подібних поглядів розглядають категорію сакрального переважно в естетичному плані, як організуюче начало художнього тексту. Так, Л. Флам висловлює ідею про те, що на зміну релігійному культу приходять «мистецтво-фетиш», «мистецтво-ідол», яке сьогодні стає об'єктом поклоніння так, як у минулі часи людина поклонялася богу. Один з найбільш видатних представників філософії постмодерну Е. Левінас у праці «Від священного до святого» (1977) підкреслює різницю між святинами та цінностями. Він стверджує, що «заклик сакрального» чергує турботи існування й асоціюється з «пріоритетом іншого переді мною». Аксіологічним втіленням ідеї сакрального, на його думку, постають святині. Вони, на відміну від цінностей, мають значно вищий рівень онтологічної вкоріненості, а отже, здатні ангажувати людей незалежно від їхнього власного вибору. Через це проблема толерантності у сфері співіснування святинь постає незрівнянно гостріше, ніж у сфері цінностей [15, с. 573]. Цю ж проблему нетолерантності сакрального до якихось світських підходів яскраво висвітлює інший французький дослідник Р. Жирар. Його праця «Насилля та сакральне» має загальнотеоретичне значення, хоча в ній він майже не торкається естетичної проблематики.

Зв'язок сакрального з категорією трагічного досліджено в книзі видатного іспанського філософа М. де Унамуно «Про трагічне почуття життя» [16]. Переживання людиною смертності існування й одночасно спрага безсмертя – ось що породжує відчуття трагічного почуття життя. Відкинувши раціональні аргументи, що закликають погодитися з наявним станом речей і відмовитися від прагнення до вічного життя, людина звертається до Бога, до сакрального як єдиного джерела безсмертя. Таким чином, звернення до Бога є мистецтво. Однак водночас мистецтво характеризується не стільки тим, що автор шукає вічності своєї душі, скільки тим, що він шукає вічності свого імені. М. де Унамуно підкреслює ілюзорність таких мріянь художника і розглядає таке прагнення як пагубну пристрасть. Він говорить про те, що людиною в її діяльності, спрямованій на безсмертя, рухає не стільки гордіня, скільки «страх перед ніщо» [16, с. 73]. Філософ критично ставиться до того, що «з мистецтва зробили релігію і ліки від дурної метафізики» [16, с. 68], і до ідеї «мистецтва для мистецтва». Іспанський мислитель підкреслює, що саме «в трагічному відчутті життя проростає сакральне й туга веде нас до розради» [16, с. 73].

Творчість іншого видатного іспанського філософа Х. Ортега-і-Гассета пов'язана насамперед з естетичною проблематикою. Філософ стверджує, що в сучасній культурі, яка багато в чому загубила сакральний потенціал, спостерігаємо дві протилежні тенденції – масовість культури та її «елітаризацію».

Серед численних робіт Х. Ортега-і-Гассета, присвячених проблемам естетики і культурології, найбільший інтерес для нашого дослідження становить його есе «Дегуманізація мистецтва» [17], у якому автор базується на тому, що за своїм естетичним смаком усе людство розділене на широку публіку й художню еліту. Услід за Ф. Ніцше він підкреслює незаперечну перевагу меншості, представлені духовною аристократією, над більшістю, що чітко виявляється в плані розуміння значення культурних цінностей і ролі розвитку сфери культури. Більшість Х. Ортега-і-Гассет розглядає як людину-масу і бачить у ній серйозну небезпеку для подальшої долі культури. Протиставляючи сучасне модерністське мистецтво мистецтву минулих епох, філософ підкреслює, що це нове мистецтво звернене до духовної еліти і не має потреби бути загальнолюдським і загальнозрозумілим. Він стверджує, що його справжній естетичний ефект полягає саме в чистому й холодному спогляданні, а не в жалі людині. Це зближує позицію Х. Ортега-і-Гассета з позицією багатьох теоретиків «чистого» мистецтва.

Але разом з тим Х. Ортега-і-Гассет стверджує, що, з одного боку, прагнення сучасного мистецтва до «дереалізації», очищення його від «людського» зближує його із сакральним мистецтвом, яке ґрунтується на символічних началах. Але водночас перетворення подібного мистецтва «в рід іронічного спорту» [18, с. 32], навпаки, сприяє його десакралізації, оскільки таке мистецтво втрачає своє високе призначення. На його думку, в сучасний період заняття мистецтвом художник і взагалі сучасна людина уявляють чимось нікчемним, позбавленим усякого трансцендентного змісту: «Інші стилі претендували на зв'язок з бурхливими соціальними й політичними рухами чи з глибокими філософськими та релігійними впливами. Новий стиль, навпаки, розраховує на те, щоб його зближували зі святковістю спортивних ігор і розваг» [18, с. 257]. Сучасний художник, на думку іспанського філософа, – те саме, що іконоборець, а його творчість характеризується вислизанням від реальності. У такій творчості здійснюється «переведення з принципу ближнього на принцип далекого бачення, що пробуджує у людини символічне відчуття її причетності до нескінченності, до Космосу, до надзоряного світу» [18, с. 32].

У праці «Ідеї і вірування» Х. Ортега-і-Гассет протиставляє вірування, що «складають каркас нашого життя, і тому не є носіями якогось окремого змісту», репрезентують «наш світ і наше буття», ідеям, які «спадають нам на думку» [18, с. 463–464]. По суті, тут ідеться про розподіл ідей залежно від приналежності до сакральної і профанної сфер. Вірування становлять підґрунтя, на якому спочиває й виростає культура, вони закладені насамперед у релігійному світогляді й довговічні за природою. Характеризуючи їх, Х. Ортега-і-Гассет підкреслює: «До них не приходять за допомогою розумової роботи, але вони вже завчасно діють усередині нас, коли ми ще тільки починаємо міркувати про що-небудь» [18, с. 465].

Філософ розглядає вірування як споконвічну даність, ідеальне начало, тоді як

ідеї й теорії «існують для нас, тільки поки ми про них міркуємо» [18, с. 465]. Ці ідеї недовговічні за своєю природою, пов'язані з тією чи іншою епохою, піддані різноманітним змінам. Якщо ідеї-вірування покликані допомогти людині в її внутрішній орієнтації у світі, у творенні її ідеального образу або перетвореної реальності, то псевдоідеї, навпаки, відчужують реальність, заплутують людину у своїх сітках, морочать голову неправдивими мотиваціями та привидами, які видають себе за сутність [18, с. 107]. Сам Усесвіт, очима іспанського філософа, становить світ, що складається із заряджених енергією «малих світів», що мають свій «проект», тобто ідеальне начало. Що стосується речей (як і людей), то їхній вигляд визначений тим, наскільки вони можуть наблизитися до цього «ідеального» начала. Загалом естетична спадщина Х. Ортегі-і-Гассета має важливе значення для розуміння місця сакрального в сучасному естетичному процесі і є важливою для дослідження процесу десакралізації естетичної свідомості в сучасній культурі.

Оцінюючи загалом літературу з теми, слід зазначити, що здійснений теоретичний аналіз свідчить про значний інтерес дослідників з естетики, мистецтвознавства, релігієзнавства до проблеми сакрального. Це дозволяє стверджувати, що автори розробили оригінальні наукові концепції, які мають значні перспективи подальшого використання в різних галузях гуманітарного знання.

Література:

1. *Элиаде М.* Священное и мирское. – М., 1994.
2. *Элиаде М.* Космос и история. – М., 1987.
3. *Элиаде М.* Трактат по истории религий: В 2 т. – СПб., 2000.
4. *Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. – К., 1998.
5. *Элиаде М.* Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское. – М., 2000.
6. *Элиаде М.* Аспекты мифа. – М., 1995.
7. *Кэмпбелл Дж.* Герой с тысячьо лицами. – К., 1997.
8. *Кэмпбелл Дж.* Мифический образ. – М., 2002.
9. *Коллингвуд Р. Дж.* Принципы искусства. – М., 1999.
10. *Кайюа Р.* Людина та сакральне. – К., 2003.
11. *Мосс М.* Социальные функции священного. – СПб., 2000.
12. *Батай Ж.* Теория религии. Литература и зло. – Минск, 2000.
13. *Жильсон Э.* Живопись и реальность. – М., 2004.
14. *Маритен Ж.* Избранное: величие и нищета метафизики. – М., 2004.
15. *Філософський енциклопедичний словник.* – К., 2002.
16. *Унамуно М. де.* О трагическом чувстве жизни. – К., 1996.
17. *Ортега-и-Гассет Х.* «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. – М., 1991.
18. *Ортега-и-Гассет Х.* Эстетика. Философия культуры. – М., 1991.