

УДК 130.2:291.37

Хахалін О.О.
асистент кафедри філософської антропології,
Національний педагогічний університет
імені М.П.Драгоманова
(Україна, Київ), aakhakhalin@mail.ru

ПАЛОМНИЦТВО ЯК ПРАКТИКА СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

У статті надається аналіз процесів трансформації сучасних культурних практик в контексті глобалізації культури. Паломництво визначається як інститут культури, культурна практика, сповідальний дискурс. Визначаються пріоритети застосування досвіду паломництва у туризмі та масовій культурі в цілому.

Ключові слова: культура, глобалізація, паломництво, дискурс, туризм.

Глобальні трансформації культури, які відбуваються на межі тисячоліть, свідчать про ті реалії культуротворення, які можна визначити як пріоритетні в різних культурних практиках. Отже, такі інституції культури, як паломництво, туризм наближуються один до одного. Туризм стає однією із пріоритетних форм культури, яка асимілює в собі досвід спілкування людини з іншою людиною в рамках культурного діалогу, паломництва у формі єднання з Абсолютом. Паломник, буквально той, що несе пальмову гілку, стає метафоричною фігурою. Так, людина постсучасності є своєрідним паломником в світ культури споживання, світ нових спонук і бажань, які заміщують місце Абсолюту і визначають суб'єкта культури як радикально іншого, який потребує нових інтерпретаційних оцінок, що, на відміну від традиційної культури, мусять визначатися як реальність не лише культури повсякдення, а й культури в цілому.

Західні дослідники Дж. Уррі, Д. Дж. Кліффорд, З. Бауман визначають туризм як практику, яка репрезентує рефлексію туризму в контексті культурних трансформаційних процесів культуротворчості, а сам туризм інтегрує у віртуальний простір займання всіх можливих місць людини в бутті. Місць сакральних і профанних. Відбувається певний обмін місцями, більш того, утворюється медійне виробництво цих місць, що позначає сучасного суб'єкта культури як певного "туриста", або подорожуючого, який сподівається знайти Абсолют, задовольнити свої потреби або знайти механізм уникнення власних бажань, орієнтуючись на буддистську метафорику, а в певній мірі уникнути того негативного комплексу спонук тотального споживання культурних цінностей, який виникає в контексті глобалізації.

Людина, що несе пальмову гілку (паломник), людина, що потерпає від спокую масової культури сучасності, знаходиться в стадії перманентної літургії – спілкування з Абсолютом, де відбувається синергія, обмін натурами – божественною та профанною. Обмін відбувається експліцитно та імпліцитно. Експліцитно – у формі розгорнутого ритуалу, який належить історії культури, імпліцитно – як нерозгорнута фаза Богоспілкування або спілкування з Абсолютом, де Абсолют може визначатися як традиційними релігійними практиками, так і в реаліях масової культури. Перманентна десакралізація, усунення божества, усунення Великого Іншого у сучасній культурі корелює з сакралізацією повсякдення, розширенням традиційних релігійних практик, зокрема паломництва. Піліgrim стає сучасною метафоричною фігурою постсучасного простору культури як образ пугітника, що вічно мандрує шляхами духу.

Проблема філософсько-культурологічних визначень глобалізаційних процесів, зокрема паломницько-туристично-дьяльностей, досліджувалася переважно у роботах Д. Гелда, Е. МакГрю, Д. Голблатта, Д. Перратона, С. Житенева, Дж. Уррі, З. Баумана та ін. [2; 3; 7; 1], адже мало визначені культурологічні аспекти проблеми.

Мета статті – визначити філософсько-культурологічний контекст аналізу паломництва у контексті глобалізаційних процесів.

Відбувається своєрідна легітимація психології подорожуючого, психології паломника і психології туриста. Турист як певна складова масової культури стає синтетичною фігурою, яка уособлює в собі погляд туриста, мобільність його зорових почуттів, а також реальність

чуттєвих ландшафтів, взагалі рушійний світ, що універсалізується. Формування гештальту Всесвіту, цілісності культури і людини потребують свого специфічного, культурологічного, філософського, етичного, естетичного аналізу на підставі синтетичного бачення культурних практик, зокрема туристичної діяльності. Аксиологічні цінностей рецепції туриста пов'язані з психологією туристичної поведінки, традиції, подорожування, образу дороги, знаходження в контексті динамічних діалогів культур, які відбувалися як в контексті попереднього досвіду паломництва, так і сучасного простору інтеракції.

Відбувається трансформація паломництва як в історії культури, так і в контексті новітніх культурних практиків. Візуальний поворот, поворот до актуалізації видовищних сфери традиційних форм культуротворення, таких, як видовище, ритуал, є не просто реаліями повсякдення, але й реаліями культуротворення, які орієнтовані на відтворення традиційних матриць, кодів утворення цілісності людини в реаліях подорожування, відношення до іншої людини, іншої культури, в реаліях дороги. Сакральний простір межує з профанним.

Відбувається актуалізація двох інтерпретативних матриць оцінки динаміки знаходження людини в світі – сакралізації і десакралізації. Сакралізація характеризує культурно-історичну реконструкцію образу паломника, що традиційно пов'язують з синергією, обміном натурами, з входженням у віртуальний світ Богоявлення, Богоспілкування, Богооткровення, з святоотецькою традицією, з звязаними місцями, які "обмінюються" на кожне окреме "Я" паломника, який всеї час зростає, наближується до Абсолюту. Профанний вимір сучасного паломництва визначається як культурний туризм, як „споживання" святих місць, що має суто когнитивний, культурно-історичний, пізнавальний характер. Людина не обов'язково отримує енергетичний колапс у відношенні до Абсолюту, але вона, в тій чи іншій мірі, застосовує свої моделі сприйняття світу до тих матриць, культурних кодів, які визначаються в тому чи іншому місці як священні, сакральні, яке належить великим світовим релігіям, зокрема християнству, буддизму та мусульманству.

Важливо зазначити, що в контексті глобального простору культури, який розуміється в край амбівалентно – як тотальна гармонізація на підставі розширення просторових і часових меж культуротворення або як тотальна редукція і зневажання місцевих традицій і звичаїв – потреба в осмисленні певних образів і універсальних настанов інтерпретації суб'єкта культури здійснюється як певна реанімація масок, кодів, ходів, матриць культуротворення. Так, надзвичайно важливо надати синтетичну соціокультурну характеристику фігури пілігрима, паломника, подорожуючого. Досвід паломництва виглядає як мандри душі, мандри у світ Абсолюту, у світ власних бажань, потреб, намагань. Все це актуалізує різне бачення динаміки культурних цінностей як в естер'єрному, так і в інтер'єрному просторі подорожі. В екстеріорному просторі культуротворчність визначається як певні інститути подорожування, як їх трансформація, модифікація, розвиток, а в інтеріорному просторі – як певна динаміка, трансформації підсвідомого подорожуючого, занурення в світ медитації, в світ намолених

мість і цінностей, що пов'язані з синергетичним афектом Богоспількування та обміну натурами.

Проте відбувається соціологічна апроксимація (спрощення) фігури паломника, що можна вже побачити в дослідженнях З. Баумана, а також інтерпретація масової культури як рефлексії погляду туризму, певна глобалізація туристичної діяльності в якості своєрідної матриці психологічного аналогу світосприйняття культури в цілому. Людина стає „туристом” в цьому світі і за певні гроші отримує той комфорт споживання, який дарується їй культурним простором інституцій туристичних та паломницьких послуг [1].

Весь цей комплекс культуротворення свідчить про те, що сучасні культурні практики, зокрема паломництво, індустріалізуються, що призводить до появи певних неологізмів у соціологічній рефлексії, таких як „релігійний туризм”, які мало що пояснюють, але вже стають вживаними інтерпретативними схемами і оцінками. Все це свідчить про те, що паломництво як соціальний інститут, соціокультурна цілісність не втрачає своєї актуальності, але потребує свого переосмислення і самовизначення в контексті тих чинників інституалізації культури подорожування, які формуються як сучасний простір міжкультурних, метакультурних і полікультурних відносин людини, Абсолюту, Бога, іншої людини та іншої культури.

Проблема співвідношення релігії і культури є досить складною. Існує численна кількість визначень категорій „культура” та „релігія”. Проблема полягає у тому, щоб визначити ці дві категорії як трансценденталії, тобто категорії вищого рівня узагальнення, які членують і синтезують світ у соціокультурному і ін. вимірах. В певній мірі можна сказати, що релігія є частиною культури, як і, навпаки, культура виникла з культу.

Так, існує декілька підходів щодо тлумачення і визначення релігії: теологічний, філософський, соціологічний, психологічний, етнологічний і ін. Звичайно, що така цілісність рефлексивних модальностей деференціює цю категорію. Все залежить від того, наскільки релігія характеризується тою чи іншою системою інтерпретації. Так, релігію розуміють як зв'язок з Богом (богами), Абсолютом, з певною надсвітовою силою. Релігію пов'язують з трансценденцією – виходом за свій, близький світ. Адже релігія не може бути охарактеризована в рамках лише диференційно зазначених констант в контексті того чи іншого підходу.

Отже, теологічний вимір ставить акцент на супранатуралізмі, на надприродній силі, надприродній відвертості релігії, зокрема християнства, яке відкривається в божественному одкровенні, а сам феномен цього відкриття визначається як переживання святого, піднесеного стану. Павло Флоренський визначав, що онтологічно релігія є життя в Бозі і життя Бога в людині, феноменологічно релігія є система таких дій і переживань, котрі забезпечують душі спасіння [8].

Е.Дюркгейм, наполягає на тому, що ідея надприродного Бога присутня лише певним релігіям і вона ще не є складовою світогляду первісних народів. Ця ідея з'являється лише пізніше, коли відбувається узагальнення і розподіл світа на священний і профанний. Священне створюється суспільством, яке входить в профанний світ, створює там окремі зони наявності божества. Сферу профанного утворює повсякдення людини з

її буденністю, а священне утворює ту цілісну середовищну реальність, яка стає епіцентром визначенням надцінних реалій духу людини. Це те місце, де можливе божество, за визначенням Геракліта, а пізніше М. Гайдегера [9].

Отже, Абсолют – це те, з чого починається кожна релігія. Це той Великий Інший, до якого людина тяжіє, рухається, з яким себе ідентифікує і переживає цю ідентифікацію як відкровлення. Шлях відкровлення – це благоговіння, тобто знаходження в певному метакультурному і метаантропологічному стані, який усуває все, що можна визнати як катафатичне, профанне. Абсолют тяжіє до апофатизму, тобто до тої гармонії, де абсолютне визначається як радикально інша реальність. У філософії Абсолют визначається як всезагальна основа світу, повнота буття і досконалість.

Такі поняття, як „одне”, „апейрон”, „нус”, „логос”, „все”, „субстанція” – це вже ті предикати надбуттєвих реалій, які визначають трансцендентний вимір Абсолюту і характеризують релігію як трансценденталію (задану зверху універсально). Абсолют дорівнює Богу, абсолютному духу, абсолютній ідеї, абсолютному „Я”. Всі ці ознаки Абсолюту визначають його межовість. Це можна визначити в контексті апофатичної безмежної реальності, що існує як завдане з гори, як трансценденталія, і у катафатичному вимірі, що створює множинність якостей і свідчить про здібність пов'язувати всі складові універсуму в єдиний світ.

Абсолют, за Д. Пивоваровим, визначається в релігії та філософії в таких дефініціях:

а) особистісний Бог (релігії Аврамічного циклу, теїзм);

б) неперсоніфіковане буття як Абсолютний виток всього сутнього (Брахман, Єдиний без атрибутів, Татхагата, матерія);

в) Абсолют, що внутрішнє присутній кожній людині (одвічний Атман, Просвящений Розум, Святий Дух, діалектичне протиріччя);

г) Абсолютна мета (Нірванна, Параматман, Царство Небесне, комунізм);

д) Райський Сонм Богів, що досягають єдиної мети (Ками, Вакан);

е) Абсолют, що утворюється на підставі окровення родоначальника тої чи іншої релігії, доктрини, філософії (Космічний Будда, Передвічний Христос, надлюдина, вічно живий Ленін);

ж) Абсолют як вічний закон (ріта, дхарма, дао, логос, тора, закон єдності і боротьби, протилежностей) [5, с. 6].

Тобто вже така типологія Абсолюту свідчить про те, що феномен релігії інтерпретується досить широко, як зв'язання людини і абсолютної реальності, як релігійне буття, що формується в різних реальностях релігійного досвіду. Релігія визначається як намагання людини і суспільства безпосередньо пов'язати себе з Абсолютом, Богом, богами, безумовним існуючим еством, субстанцією, або головною святинею.

Д. Пивоваров умовно визначає декілька дефініцій релігій: егоцентричну, соціоцентричну, космоцентричну. При всій розбіжності цих дефініцій вони свідчать про персоніфікацію Абсолюту в тих чи інших реаліях космантропного універсуму. Егоцентрична модель свідчить про духовний зв'язок індивіду з своїм

справжнім “Я”, про мікрокосм, який відбиває макрокосм і визначає людину як певний еквівалент, або конденсат Всесвіту у відношенні до роду людина, як своєрідну персональність, що визначає суб’єктний досвід, іманентний філософському світоглядному баченню, але в рамках суто релігійних ознак.

Соціоцентрична модель визначає намагання родової людини здійснити образ всеєдності у всіх можливих реаліях персонально засвоєного універсуму та культурних практиках. Тобто, сама соціоцентрична модель акцентує соборність, цілісність і ті інститути культури, які пов’язують з соціумом, які в релігії сприймаються як феномен віри. Релігія тут є своєрідний культ особистості, держави, партії, вибраного народу, або соціального класу. Таким чином, феномен релігії в соціоцентричній моделі є надзвичайно катафатичним. Соціоцентрична модель локалізує реальність антропокосмогенезу, де зв’язок людини з Богом, Абсолютом є енергетичним центром Всесвіту та епіцентром всіх космічних сполук і сил, створює своєрідний образ Всеєдності [6, с.406].

Космоцентричну модель релігії відбивають християнство, іслам, буддизм як світові релігії, які дають можливість досягнення цілісного світу шляхом підйому людини вгору, трансцендентну реальність Абсолюту. В християнстві адамічне гріхопадіння спокутується жертвою Христовою і створює певний зв’язок людини і Христа. Христос як Бог, як Боголюдина дає можливість приєднанню всього людства до його досвіду і повторенню в своєму особистому вчинкові Боголюдських реалій, того досвіду, який набув Христос. Існує церковна та поза церковна релігійна реальність. Церква є особливий тип релігійної діяльності, яка поєднує тих людей, що вірують і утворює ту містичну цілісність, яка шляхом культу і літургії дає можливість єднанню з Абсолютом. В церкві визначають певний тілесний вимір, що можна побачити – це зібрання віруючих, ієрархів, кліру, пастви, архітектурні храми і ін. Існує також церква, яку не можна побачити, – це ті відношення між людьми, що вірять, і Абсолютом, які визначаються, як містична церква, як Богоодкровення. Головою тої церкви, яку не можна побачити, є Ісус Христос.

Ми недарма привели ці диференціації, які характеризують релігієзнавчу рефлексію, щоб в складному полі співвідношенні релігії і культури зазначити полімодальний образ як культури, так і релігії. Йдеться про те, що сама по собі релігія, Абсолют, сакральне, процедура сакралізації базових цінностей соціуму у відображенні філософії, мистецтві, міфології, науки, моралі дають широкий простір для того, щоб осмислити, наскільки Крішна, Авраам, Заратустра, Христос, Магомет дали образи Абсолюту та уособлюють в собі той антропокосмічний ідеал, який протягом тисячоліть спонукає до відтворення в культурі і регенерації надособистісних і надіндивідуальних кодів звернення до Іншого. Взагалі саме звернення до Бога, одкровення, пошук Іншого, трансценденція, перехід за межу стають тим надбанням, яке інколи приводить до Богоборства.

Центральним пунктом релігійної свідомості після Абсолюту є сакральне, священне, все, що відносять до культу. В релігії простір стає тим носієм, що центрує вищі цінності людського світу, які культивуються в предметах культу і мають своє місце в буті. Це місце в

буті стає тим особливим простором, який має предметні ознаки, конфігурації – будь-то ікона, скульптура, що спонукає до естетичного відношення. Естетичне відношення прориває межі буденності і призводить до катарсису. Релігія починається і формується саме там, де складається і виникає система сакралізації та самовизначення надцінних реалій культури. Так, опрацьовується складна система захисту, презентації священних цінностей та ідеалів, їх підтримання на рівні того Абсолюту, який визначає катафатичний (імагінативний) Абсолют, тобто Абсолют, наближений до людини.

Вища ступінь сакрального відношення до світу – це святість, праведність, благородство, Богодуховність, любов, а також єднання з Абсолютом як усунення будь-якого егоїзму та егоцентризму. Наступна катагеральна структура релігії, яка вже стає певним культурним тілом (містичним тілом) є категорія “соборність” – специфічне поняття, яке зазначене в російських релігійних філософських вченнях як своєрідний світський образ духовного та сакрального. Це реальністю, що поєднує в собі церкву Христову вже на правах живого функціонуючого організму. Поняття соборності походить від християнської традиції, що пов’язується з навчанням святого апостола Павла про церков, свідчить про ставлення до індивідуальності і колективності.

Дух соборності є дух колективістський, дух єдності людей. Але він здійснюється як певна реальність того об’єданого людства або всеєдності, за В. Соловйовим, яка так приваблювала російських філософів (Хомякова, Киреевського та ін.). В соборності Абсолютизується соціальність як тотальність, що функціонує на ненасильницьких принципах, сповідає ідею любові, Царства Божого на землі, яке функціонує як вільний церковний організм і приходить на зміну спонук матеріальної вигоди, політики і сили. Все це в певній мірі можна визначити як той конденсат колективістської ідеології, яка протистоїть будь-якому лібералізму і індивідуалізму західного зразка. Цілісний характер соборності визначається в контексті традиції всеєдності російської релігійної думки і філософії, яка походить від В. Соловйова. Софіологія, за визначенням С. Булгакова, П. Флоренського, С. Франка, знаходить естетичний, містичний вимір теїзму і дає той концепт Софії, який свідчить про історіософські побудови в системі всеєдності на принципах неоплатонізму.

Відношення культури і релігії вже визначається у Цицерона. В IV столітті Амвросій Медіоланський характеризує їх таким чином: “Традицію цю, тобто філософію, апостол називає брехливою, пустою, тому, що вона встановлена не силою Божою, але тим безсиллям людського розуміння, котре премує Божу силу в своєму значенні, інакше говорячи – з метою не допустити думку, наче Він створює те, чим тримається людський розум, бо різниця в якості окремих елементів, їх незбагненності, вони приписують культурі (cultura) і тим самим зв’язують душі неосвічених людей, щоб ті не тяглися до справжнього Бога... Ті, що обрізані в Христі, хто відрізав від себе культуру всього людського попереднього, об’єдналися з Христом, вони обрізані серцем, а не плоттю” [Цит. за 4, с. 6 – 7].

Всі аспекти, які ми визначили як детермінанти релігійної свідомості, в тій же мірі є культурними. Проте культура як епіцентр втілення сакрального – це один із важливих аспектів, який дає можливість релігійного, теологічного, а також естетичного бачення світу культурних цінностей. Культура визначалась як упорядкований світ самопокладання (це ще римська традиція, яка походить від Цицерона), а також як спосіб впровадження релігійного та світського, що була характерна для світогляду Клімента Александрійського. Важливо зазначити в культурі єдність символічної презентації реальності (Е. Кассіер, М. Бахтін, М. Бубер).

Релігія в її метакультурному і метаантропологічному визначенні дає можливість універсального співвіднесення з культурою, але вся сутність полягає, щоб взяти найбільш загальні, катеріальні структури, які визначаються не лише як універсалії, що поєднують в катафатичному вимірі світ людини і Абсолюту, але й трансценденталії. Трансценденталії стають своєрідними епіцентрами духу, поєднують світ „тут” і „там” на підставі індивідуального пошуку і свого особливого шляху до Абсолюту.

Світська апроксимація божественних креативних патернів була одним із важливих способів протиставлення людини Абсолюту. Але культуроцентризм, який стає в світі секуляризованих цінностей важливим способом бачення світу, все більше і більше уводить людину від світу традиційної культури. Якщо в середньовіччі, наприклад, гармонія зберігалась на підставі традиційно греко-римського композитного способу осмислення цінностей, то вже у Бердяєва загострюється есхатологічне розуміння культури. Втім культура розуміється саме як катафатичний, суто профанний спосіб творіння, що протистоїть божественному проекту .

Список використаної літератури:

1. Бауман З. От паломника к туристу ; пер. с англ. / З. Бауман // Социологический журнал, № 4, – М., 2003. – С. 19 – 17.
2. Гелд Д. Глобальні трансформації / Д. Гелд, Е. МакГрю, Д. Голдблатт, Д. Перратон ; пер. з англ. В.Курганського, В. Сікори. – К. : Фенікс, 2003. – 548 с.
3. Житенев С. Ю. Религиозное паломничество в христианстве, буддизме и иусульманстве: социальные, коммуникационные и цивилизационные аспекты / С. Ю. Житенев. – М. : Идрик, 2012. – 263 с.
4. Неретина С. Время культуры / С. Неретина, А. Огурцов. – М. : СПб. : Изд-во РХГИ, 2000. – 344 с.
5. Пивоваров Д.В. Абсолют / Д. В. Пивоваров // Современный философский словарь. – М., Бишкек, Екатеринбург: Одиссей, 1996. – С. 5 – 7.
6. Пивоваров Д.В. Религия / Д. В. Пивоваров // Современный философский словарь. – М., Бишкек, Екатеринбург: Одиссей, 1996. – С. 406 – 416.
7. Урри Д. Взгляд туриста и глобализация / Д. Урри ; пер. с англ. А.Шередеги // Массовая культура: современные западные исследования: пер. с англ. Отв. ред. и послесловие В. В. Зверевой. – М. : Фонд научных исследований „Прагматика культуры”, 2005. – С. 136 – 152.
8. Флоренский П. А. У водоразделов мысли / П.А.Флоренский. – М. : Правда, 1990, т. 2 – 448 с.
9. Хайдеггер М. Время и бытие / Мартин Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – 448 с.

Khakhalin O.O., assistant of the department of philosophical anthropology, National Pedagogical Dragomanov University (Ukraine, Kiev), aakhakhalin@mail.ru

Pilgrimage as practice of modern culture

In the article the analysis of processes of transformation of modern cultural practices is given in the context of globalization of culture. A pilgrimage is deter-

mined as an institute of culture, cultural practice, frank speech. Priorities of application of experience of pilgrimage are determined in tourism and mass culture on the whole.

Key words: culture, globalization, pilgrimage, speech, tourism.

Хахалин А.А., ассистент кафедры философской антропологии, Национальный педагогический университета им. М.П. Драгоманова (Украина, Киев), aakhakhalin@mail.ru

Паломничество как практика современной культуры

В статье предоставляется анализ процессов трансформации современных культурных практик в контексте глобализации культуры. Паломничество определяется как институт культуры, культурная практика, исповедальный дискурс. Определяются приоритеты применения опыта паломничества в туризме и массовой культуре в целом.

Ключевые слова: культура, глобализация, паломничество, дискурс, туризм.