

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ХАРКІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ В. Н. КАРАЗІНА

*Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису*

ГУЖВА АЛЛА АНАТОЛІВНА

УДК 1:316.422:159.942.5

**ДИСЕРТАЦІЯ
СОЦІОКУЛЬТУРНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ
СУСПІЛЬНИХ ЕКСТАТИЧНИХ СТАНІВ**

Спеціальність 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ (А. А. Гужва)

Науковий керівник: Перепелиця Олег Миколайович, доктор філософських наук,
доцент

Харків – 2018

АНОТАЦІЯ

Гужва А. А. Соціокультурні трансформації суспільних екстатичних станів. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії». – Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна Міністерства освіти і науки України, Харків, 2018.

У дисертаційній роботі поставлено і виконано наукове завдання встановити специфіку суспільних екстатичних станів як цілісного феномену життєдіяльності.

Актуальність соціально-філософського дослідження різноманітних високоемоційних практик, які можуть бути концептуалізовані як феномен суспільних екстатичних станів, визначається їх стійким соціально-практичним значенням для суспільства, зокрема, сучасного. Мета дисертаційної роботи полягає у з'ясуванні специфіки суспільних екстатичних станів і визначенні їх ролі у соціальному житті.

Дослідження розвиває комплексний підхід, що ґрунтується на принципах складності, трансдисциплінарності та рекурсивного розвитку високоорганізованих систем (Е. Морен). В основі лежить погляд на людину, як на біопсихосоціальну єдність, що дозволило в процесі дослідження поєднати особливості екстатичних станів як фізіологічного механізму, урахувати психологічні процеси, що обумовлені феноменом маси, та використати результати семіотичного аналізу висловлювань природної мови з лексемами «екстаз», «екстатичний стан». Така позиція дала можливість концептуалізувати узагальнювальне поняття *суспільний екстатичний стан* як еволюційний механізм, що формує соціальні зв'язки та створює спільноти. Запропоновано визначення – це стан групи людей, який характеризується відмінним від повсякденності загальним інтересом або його принциповою відсутністю; супроводжується високою емоційністю, яка може досягати шаленства, обмеженим логіко-дискурсивним мисленням, крайнощами тілесної активності

та триває обмежений проміжок часу. Внаслідок суспільного екстатичного стану окремі індивіди, що переживають його разом, солідаризуються (соціальний рівень), відбувається особистісна пере- чи ідентифікація (психологічний рівень) та покращується самопочуття завдяки ефекту емоційної розрядки (біологічний рівень). Встановлено два види суспільного екстатичного стану: *гострий*, коли відбувається зміна ідентичності, та *нормальний*, коли ідентичність особи не змінюється. Визначено *організований* та *стихийний* суспільні екстатичні стани. Згідно з принципом рекурсії суспільний екстатичний стан може запускати дезінтеграційні процеси і призводити до руйнування й краху існуючого соціального устрою, але й може стати початком нової, більш ускладненої організації суспільства.

Показано трансформацію екстатичного стану від *суспільного* до *індивідуального*, що стає можливим при ускладненні соціальної організації та зростанні інтелектуальних здібностей людини. Розвиток раціонального мислення створив умови для символічного єднання/розриву з культурними домінантами: Бог, істина та інші цінності. Мистецтво, релігія та філософія виявилися тими сферами життя, де реалізувалося як єднання, так і розрив людини з відповідними символами під час індивідуального екстазу. Окремі витвори мистецтва продовжують занурювати своїх поціновувачів у екстатичний стан і сьогодні. Релігія існує завдяки ірраціональній вірі, що є її конституційною особливістю, трансцендентності/екстатичності персонального духовного зростання, і суспільному характеру ритуалів, де на першому місці стоять спільні емоційні переживання. Проте у філософії, згодом у науковому мисленні, акцент змістився на інтелект, раціональну розумову діяльність, хоча й не позбавлену емоційного забарвлення. Зазначено, що індивідуальний екстатичний стан не стає кінцевим пунктом видозмінення суспільного екстатичного стану. У багатьох випадках створюються умови для появи і розвитку нових форм суспільного екстатичного стану згідно з принципом рекурсії (самооновлення, самоорганізація живих істот).

Інший шлях трансформацій – це перехід від *стихийного* екстатичного стану до *організованого*. У релігійній сфері екстатичний стан є не тільки ключовим елементом, що підтримує єдність «тіла» церкви (консолідує громаду вірян) за допомогою ритуалів, але й виконує важливу роль у становленні та розповсюдженні нових вірувань, наверненні нових прихожан. Це знаходить своє відображення в домінуванні тих чи інших соціальних форм релігійних громад: від секти, що не зважає на існуючий соціальний устрій і практикує екстатичні обряди, до церкви, що прагне охопити світський соціальний порядок, у якій існує ієрархія та суворо дотримується принцип субординації, а ритуали мають виважений та стриманий характер. навернення нових вірян у секті відбувається завдяки *гострому* суспільному екстатичному стану, що змінює ідентичність людини. Ритуальна діяльність у церкві – це переважно *нормальний* екстатичний стан, що підтримує та відтворює вже існуючу ідентичність, бо членство в церковній громаді набувається за фактом народження у сім'ях прихожан. Більшість світових релігій брала свій початок у сектах, зокрема, християнство, і поступово трансформувалася в церкви.

Європейська секуляризація позбавила релігію, як соціальний інститут, необмеженого впливу на суспільство, але не викоренила релігійні принципи формування общинної єдності – ототожнення людей один з одним в процесі емоційних переживань під час екстатичного стану, ірраціональну віру в ідеали й цінності. Відповідно, й суспільний екстатичний стан, який у релігійній царині був ритуалом, секуляризувався і постав у вигляді парадів, маршів, демонстрацій, що відіграли одну із важливих ролей у становленні не тільки національних європейських держав та імператорських династій, але й тоталітарних і авторитарних режимів. Парадна хода є одним із популярних інструментів маркетингових комунікацій постіндустріального суспільства, але в даному випадку, він перетворюється на симулякр суспільного екстатичного стану.

Якщо суспільний екстатичний стан контролювано організовується тільки в одній якійсь площині суспільного життя, як в авторитарних суспільствах, або

штучно створюються в межах маркетингових стратегій, що перетворює його на симулякр, як у суспільстві споживання, то існує висока ймовірність рекурсивного переходу до стихійних проявів суспільних екстатичних станів. Одним із варіантів стихійної практики суспільного екстатичного стану є флешмоби, танцювальні вечірки. Такі стани подібні карнавалу, коли «Я-ідеал» зливається із нашим реальним «Я». Незважаючи на те, що не формується нова ідентичність, часто відсутній навіть якийсь символічний центр, кожна людина щаслива й задоволена. *Стихійний* суспільний екстатичний стан, що має безпосереднє відношення до самоідентифікації людини та критичного переосмислення соціального устрою, – це акції протесту та революційні повстання, які знищують існуючі розрізнення та намагаються створити нову групову ідентичність, і, відповідно, нові спільноти й суспільство.

Очікуваним виявляється зв'язок досліджуваного феномену з процесами централізації-децентралізації влади. Збільшення кількості *гострих* суспільних екстатичних станів сприяє децентралізації влади у суспільному житті, тоді як централізація влади супроводжується монополізацією суспільного екстатичного стану. Стан сучасної епохи характеризується збільшенням кількості суспільних екстатичних станів, змішуванням організованих і стихійних, бо на тлі глобалізаційних процесів трансформуються соціокультурні установки й актуалізується потреба самоідентифікації, найкоротший шлях до якої – це суспільний екстатичний стан. Проте це не доводить, що раціональні освітні шляхи формування світоглядних установок зайві, а тільки ще більше підкреслює їх важливість.

Показано, що формування національної культурної ідентичності не потребує примусового втручання з боку держави чи суспільства. Проте доречно використовувати суспільний екстатичний стан у сфері мистецтва як засіб трансляції національної культури у світовий глобальний простір. Продемонстровано, що національна політична єдність категорично формується завдяки раціональному, усвідомленому рішенням дотримуватись певного набору правил та принципів, які засвоюються раціональним освітнім шляхом,

бо використання властивостей суспільного екстатичного стану органами влади містить високі ризики монолітизувати суспільство, що веде до тоталітаризму. Доцільно застосовувати практику суспільного екстатичного стану в житті малих спільнот, які становлять основу громадянського суспільства, для підтримки ентузіазму щодо ідеалів групи, відчуття довіри між індивідами та просто для емоційної розрядки.

Таким чином, **наукова новизна** дисертаційної роботи в цілому полягає у концептуалізації феномена *суспільного екстатичного стану*, визначеного як складову біосоціальної природи людини, що впливає на процеси самоідентифікації й консолідації суспільств і трансформується залежно від соціальної організації. Це конкретизовано в наступних положеннях, які винесені на захист:

уперше:

- сформульовано поняття *суспільного екстатичного стану*;
- здійснено розрізнення суспільних екстатичних станів за критерієм ідентичності людини: *гострий* суспільний екстатичний стан (створюється нова ідентичність), *нормальний* суспільний екстатичний стан (оновлюється вже існуюча); зазначено існування *організованої* та *стихійної* форм досліджуваного феномена.
 - інтерпретовано *індивідуальний* екстатичний стан як результат трансформації суспільного екстатичного стану, що стає можливим при ускладненні соціальної організації і означає як символічне єднання, так і розрив з культурними домінантами суспільства: Істина, Бог, Краса тощо;
 - встановлено, що трансформації від *стихійного* до *організованого* суспільного екстатичного стану втілюються у релігійній сфері як ритуальна діяльність та у масових видовищних і музичних видах мистецтва світської сфери життя; секуляризований ритуал стає інструментом пропаганди і маркетингу;
 - встановлено рекурсивний перехід від *організованого* до *стихійного* суспільного екстатичного стану, що реалізовується в соціальних мистецьких

проектах, феноменах молодіжної майданної культури, масових протестах, революціях;

уточнено:

- соціально-філософське розуміння ритуальної діяльності як *суспільного екстатичного стану*, зокрема, зв'язок з процесами централізації-децентралізації влади;

- особливості емоційних механізмів формування спільнот і самоідентифікації людини в умовах глобальних процесів, що реалізуються через нові види міжнародних розваг, інноваційні видовищні мистецькі проекти, в яких є ознаки змішування *організованих і стихійних* суспільних екстатичних станів;

набуло подальшого розвитку:

- теоретичне обґрунтування афективної складової соціальної взаємодії в революції, що представлено як *стихийне* встановлення нової групової ідентичності (*гострий* екстатичний стан);

- розрізнення національної культурної ідентичності як передумову космополітизму та національної політичної ідентичності, що як ідеологічна поліетнічна спорідненість має формуватися освітнім шляхом, базуючись на принципах громадянської комунікативності (за Ю. Габермасом).

Ключові слова: суспільний екстатичний стан, індивідуальний екстатичний стан, спільнота, рекурсія, ритуальна діяльність, революція, феномен знаменитостей, тріумф, парад, ідентичність, культурна політика, громадянське суспільство.

ABSTRACT

Guzhva A. A. Sociocultural Transformations of the Public Ecstatic States. – Qualification research paper, manuscript.

Thesis for a Candidate Degree in Philosophical Sciences: Speciality 09.00.03 – Social Philosophy and Philosophy of History. – V. N. Karazin Kharkiv National University, the Ministry of Education and Science of Ukraine, Kharkiv, 2018.

A research task of determining a specific character of *public ecstatic states* as a whole phenomenon of life activity has been set and completed in the thesis.

Among the factors that influence the formation of communities and accompany the process of social identification, the phenomenon of collective emotional experiences takes an important place. Secularization and rationalization of social life have modified society but not deprived it of special states of passion and excitement – a certain public ecstasy that promotes consolidation of individuals and establishment of group identity. Modern societies not only fail to deny irrational, emotional techniques in social life, but sometimes, on the contrary, their role appreciably grows in the process of cultural industry. That is why the relevance of a social-philosophical research of various practices, which can be conceptualized as a phenomenon of public ecstatic state, is determined by their stable social-practical significance for society, particularly the modern one.

The aim of the thesis is to figure out particularity of public ecstatic states and to define their role in social life. The complexity was used as a methodology of the research. It is based on the principles of transdisciplinarity and recursive self-organization/re-organization of highly organized systems. E. Morin's view on a human being as a bio-psycho-social unity allows one to combine features of ecstatic states as a physiological mechanism, take into account psychological processes conditioned by the mass phenomenon, and use results of semiotic analysis of the utterances with such lexemes as "ecstasy" or "ecstatic state". This position gives us an opportunity to formulate a synthesis concept of *public ecstatic state*: it is a state of a group of people characterized by common interest different from ordinariness or its complete absence; accompanied by high emotionality or even madness, limited by logical-discursive thinking and extremes of corporal activity and last for a limited period of time. Individuals experiencing public ecstatic state become solidary (social perspective) and make personal self-re-identification (psychological perspective) and also feel better due to the effect of abreaction (biological perspective). Two types of public ecstatic state exist from an individual's perspective: *acute*, when changes of identity occur, and *normal*, when changes do not occur. *Organized* and *spontaneous*

public ecstatic states have been determined. According to recursion, the public ecstatic state can trigger disintegrative processes and lead to destruction of the existing social system, but can also become a beginning of a new, more complex organization of society.

Transformation of the ecstatic states from *public* to *individual* that becomes possible due to the complication of social organization and the increase of intellectual abilities of a person has been shown. The development of rational thinking has created conditions for symbolic unification with cultural dominants: values, God, the truth. Art, religion and philosophy appeared to be the fields of life, where unification of a person with corresponding symbols during an individual ecstasy took place. Some pieces of art still make its connoisseurs fall into ecstatic state. Religion exists not only due to irrational faith, which is its constitutional feature, but also due to transcendence/ecstasy of personal spiritual growth and common emotional experiences during rituals, where shared emotional experience predominates. However, in philosophy, subsequently scientific thinking, emphasis shifted to intellect, rational mental activity, although it is not deprived of emotions. Note that the individual ecstatic state does not become the final point of transformation in the public ecstatic state. In many cases, conditions for the appearance and development of new forms of the public ecstatic state are created, according to recursion (renewal, self-organization of the living beings) principle.

The other way of transformation is a transition from a *spontaneous* ecstatic state to an *organized* ecstatic state. In religion, the ecstatic state is the core element that supports the integrity of the church's "body" (it consolidates a community of believers) with the help of rituals, and plays an important role in setting and spreading new beliefs, conversion of new parishioners. It is reflected in the dominance of some social forms of religious communities: from a sect that does not pay attention to the existing social organization and practices ecstatic rites, and church that seeks control over social order with its hierarchy and a principle of strict subordination, and rituals are balanced and temperate. Conversion of new believers in sects occurs due to *acute* public ecstatic state that changes a person's identity. Ritual

activity in churches is mostly *normal* ecstatic state that supports and recreates already existing identity, because members are added to church communities through one's birth to a family of parishioners. Major religious groups started as sects, for example Christianity, and gradually transformed into churches.

European secularization took away unlimited influence of religion as social institute on society, but did not eradicate religious principles of forming communities – identification of one person with another during ecstatic emotional experience, irrational faith in ideals and values. Respectively, public ecstatic state that was a ritual in religious domain, was secularized and appeared in a form of parades, marches, demonstrations that played an important part in establishing national European countries, imperial dynasties, totalitarian and authoritarian regimes. A parade procession is one of the most popular instruments of marketing communications in postindustrial society, but in this case it changes to simulacrum of public ecstatic state.

If public ecstatic state is organized only in one field of social life, like in authoritarian societies, or artificially created within marketing strategy borders that changes it into simulacrum, like in a consumer society, then there is a high possibility of a recursive transition to spontaneous manifestations of public ecstatic states. Examples of spontaneous practices of public ecstatic state are flash mobs and dance parties. These states are like carnival, when super-ego unites with our real ego. Despite the fact that a new identity is not formed, even a symbolic center is often absent, and every person is happy and satisfied. The *spontaneous* public ecstatic state directly relating to self-identification of a person and critical rethinking of a social system is revealed through civil protest and a revolutionary rebellions that destroy the existing differences and try to create a new group identity and, respectively, new communities and society.

An increase in the amount of *acute* public ecstatic states promotes decentralization of social life, while centralization of power is accompanied by a monopolization of the public ecstatic state. The state of contemporary epoch is characterized by the increasing amount of public ecstatic states, blending of

organized and spontaneous forms, because due to globalization processes, sociocultural settings transform, and the need for self-identification is actualized, and the fastest way to achieving this is a public ecstatic state. However, this does not prove that a rational educational way of forming worldviews is unnecessary, but only emphasizes its importance.

It is shown that forming of national cultural identity does not need forced involvement of an authority or a society. However, it is appropriate to use public ecstatic state in a field of art as a mean of translation of the national culture to the world global space. It is demonstrated that national political unity is strictly formed due to rational, thoughtful decision to adhere to a certain set of rules and principles assimilated in a rational educational way, because usage of public ecstatic state properties by authorities has high risk of monopolization of society leading to totalitarianism.

It is advisable to use practice of a public ecstatic state in a life of small communities to support enthusiasm towards ideals of a group, a feeling of trust between individuals and just for abreaction.

Therefore, the scientific **novelty** of the dissertation, which generally consists in conceptualization of the phenomenon of *public ecstatic state* that influences on the processes of identification and consolidation of societies, can be set forth in the following detailed statements:

for the first time:

- a concept of *public ecstatic state* has been formulated;
- public ecstatic states have been differentiated by the criterion of personal identity: an *acute* public ecstatic state (creating a new identity), a *normal* public ecstatic state (renewal of the existing identity); the existence of *organized* and *spontaneous* forms of the phenomenon under study has been specified.
- an *individual* ecstatic state has been interpreted as a result of transformation of the public ecstatic state, which becomes possible in a more complex social organization and implies both symbolic unification with and separation from cultural dominants of society such as Truth, God, Beauty etc.;

- transformations from the *spontaneous* to the *organized* form of public ecstatic state have been determined to take shape of ritual-related activity in religion and mass entertainment forms of art in secular sphere of life; a secularized ritual becomes an instrument of propaganda and marketing;

- a recursive transition from the *organized* to the *spontaneous* form of public ecstatic state has been determined to be implemented in social art projects, phenomena of the youth flash mob culture, mass protests and revolutions;

the following has been clarified:

- social-philosophical understanding of ritual-related activity as a *public ecstatic state*, in particular, a connection with processes of power centralization-decentralization;

- features of emotional mechanisms forming communities and enabling self-identification of people in conditions of global integrative processes implemented through new types of international entertainments, innovative spectacular art projects with indications of the *organized* and the *spontaneous* public ecstatic states blending;

the following has been elaborated:

- theoretical justification of the affective component of social interaction in revolutions, represented as *spontaneous* establishment of a new group identity (*acute* ecstatic state);

Differentiation of national cultural identity as a precondition of cosmopolitanism and national political identity, which, as ideological multi-ethnic affinity, has to be formed through education based on principles of civil communicativeness (according to J. Habermas).

Key words: public ecstatic state, individual ecstatic state, community, recursion, ritual activity, revolution, phenomenon of celebrity, triumph, parade, identity, cultural politics, civil society.

ПУБЛІКАЦІ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті, опубліковані в наукових фахових виданнях України

1. Гужва А. А. Феномен желания: «производство» – интенсивность – экстаз / А. А. Гужва // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія : Філософія. Філософські перипетії. – 2010. – Вип. 42, № 917. – С. 71–76.
2. Гужва А. А. Общественные экстатические состояния и кино / А. А. Гужва // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия : Философия. Культурология. Политология. Социология. – 2011. – Т. 24(63), № 1. – С. 123–128.
3. Гужва А. А. Парад как секуляризированный ритуал / А. А. Гужва // Практична філософія. – 2011. – № 2 (40). – С. 171–177.
4. Гужва А. А. Роль массовых экстатических состояний в обществе / А. А. Гужва // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия : Философия. Культурология. Политология. Социология. – 2012. – Т. 24(65), № 1-2. – С. 297–302.

Статті, опубліковані в іноземних наукових фахових виданнях

5. Гужва А. А. Феномен общественных экстатических состояний / А. А. Гужва // Философия и социальные науки. – 2016. – № 1. – С. 52–56.

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації

6. Гужва А. А. Правове регулювання релігійного життя як вияв культурної політики держав / А. А. Гужва // Правове регулювання релігійного життя: історія, сучасність, перспективи : матеріали IV Міжнар. круглого столу, 16 грудня 2011 р., м. Харків. – Харків, 2011. – С. 42–45.
7. Гужва А. А. Типология религиозных организаций и ритуальная деятельность / А. А. Гужва // Правове регулювання релігійного життя: історія, сучасність, перспективи : матеріали V Міжнар. круглого столу, 14 грудня 2012 р., м. Харків. – Харків, 2012. – С. 55–57.
8. Гужва А. А. Погоня за удовольствием в популярной журнальной периодике / А. А. Гужва // Розмаїття культур: історія і соціально-комунікативна

природа Книги : матеріали IV Міжнар. наук.-практ. семінару 12–15 квітня 2011 р., м. Харків / Харків. нац. ун-т імені В. Н. Каразіна, Балт. Міжнар. академія (Латвія), Латв. акад. б-ка, Полтав. нац. техн. ун-т імені Юрія Кондратюка. – Харків, 2012. – С. 84–89.

9. Гужва А. А. Формування нової ідентичності в студентські роки / А. А. Гужва // Сучасні аспекти виховання студентської молоді : міжнар. наук.-практ. конф., 4–5 квітня 2013 р. : тези доп. – Харків, 2013. – С. 43–44.

10. Гужва А. А. Революция как восстановление групповой идентичности / А. А. Гужва // IX Харківські студентські філософські читання : міжнар. наук. конф. студ. та аспірантів, 25–26 квітня 2013 р. : тези доп. – Харків, 2013. – С. 127–129.

11. Гужва А. А. Серце людини (Сковорода) і серце народу (Овсянико-Куликовський) / А. А. Гужва // Філософія, філософування і філософська освіта: сучасні виклики та перспективи : матеріали XXIII Харківських міжнар. сквородинівських читань, 25–26 вересня 2015 р., с. Сковородинівка, м. Харків. – Харків, 2016. – С. 35–39.

12. Гужва А. А. Громадянське суспільство і релігійна толерантність / А. А. Гужва // Місто. Культура. Цивілізація : матеріали VI Міжнар. наук.-теорет. Інтернет-конференції, квітень, 2016 р., м. Харків. – Харків, 2016. – С. 67–69.

13. Гужва А. А. Розваги і дозвілля як екстатичний вимір людського життя / А. А. Гужва // Античні витоки європейської раціональності: до 2400 річчя Арістотеля : матеріали XXIV Харківських міжнар. сквородинівських читань, 23–24 вересня 2016 р., с. Сковородинівка, м. Харків. – Харків, 2017. – С. 300–303.

14. Гужва А. А. Малі спільноти як основа громадянського суспільства / А. А. Гужва // Філософ – співрозмовник світу: діалог, комунікація, консенсус (до 295-річчя з дня народження Г. С. Сковороди) : матеріали XXV Харківських міжнар. сквородинівських читань, 30 вересня 2017 р., с. Сковородинівка, м. Харків. – Харків, 2017. – С. 217–220.

Статті, які додатково відображають наукові результати дисертації

15. Гужва А. А. NIHIL DESPERARI: практика використання комплексного методу маркетингових комунікацій на прикладі університетської бібліотеки / А. А. Гужва, І. К. Журавльова // Вісник Одеського національного університету. Сер. : Бібліотекознавство, бібліографознавство, книгознавство. – 2017. – Т. 22, вип. 2(18). — С. 275–284. (Автору дисертації належить обґрунтування актуальності, теоретична проблематизація та висновки).

ЗМІСТ

ВСТУП	18
Розділ I ЕКСТАТИЧНИЙ СТАН: ГЕНЕЗА ТЕОРЕТИЧНИХ ПІДХОДІВ...	27
1.1. Екстаз в античній філософії та християнських рефлексіях містичного досвіду.....	28
1.2. Утилітарне значення містичного/екстатичного переживання	39
1.3. Колективне шаленство в культурологічних та етнологічних розвідках....	43
1.4. Соціальні дослідження екстатичних практик.....	54
1.5. Екстатичність людини й суспільства.....	57
Висновки до першого розділу.....	62
Розділ II КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ СУСПІЛЬНОГО ЕКСТАТИЧНОГО СТАНУ	66
2.1. Принцип складності в дослідженні екстатичних станів.....	66
2.2. Семантичний аналіз лексеми <i>екстаз</i>	67
2.3. Екстатичні переживання й біосоціальність людини.....	76
2.4. Екстатичний стан як складова феномена маси та концепція колективної дії.....	82
2.5. Суспільний екстатичний стан: визначення, зміст, обсяг поняття.....	86
Висновки до другого розділу.....	91
Розділ III НАПРЯМКИ ПЕРЕТВОРЕНЬ СУСПІЛЬНОГО ЕКСТАТИЧНОГО СТАНУ ТА ЙОГО МІСЦЕ В СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ВЗАЄМОДІЯХ.....	94
3.1. Метафізичні ідеї як передумова індивідуального екстатичного стану....	95
3.2. Суспільний екстатичний стан як ритуальна діяльність та його вплив на соціальні форми релігійних організацій.....	102
3.3. Секуляризований ритуал як інструмент пропаганди та маркетингових комунікацій.....	112
3.4. Революція і стихійний суспільний екстатичний стан.....	121
3.5. Мистецтво та культіндустрії в суспільно-екстатичному вимірі.....	127

3.6. Гострий і нормальний суспільний екстатичний стан у процесах централізації-децентралізації влади у суспільстві.....	138
Висновки до третього розділу.....	147
Розділ IV САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ТА ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО	151
4.1. Ідентичності, культурна політика й суспільний екстатичний стан.....	151
4.2. Суспільний екстатичний стан і громадська консолідація	160
Висновки до четвертого розділу.....	167
ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ.....	169
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	174
ДОДАТОК.....	197

ВСТУП

Обґрунтування вибору теми дослідження. Серед чинників, які впливають на формування людських спільнот і супроводжують процес соціальної ідентифікації важливе місце посідає феномен колективних емоційних переживань. Секуляризація та раціоналізація соціального життя видозмінила, але не позбавила суспільство особливих станів палкості й захвату – певного суспільного екстазу, що сприяє консолідації індивідів і встановленню групової ідентичності. Сучасні суспільства не тільки не відмовляються від ірраціональних, емоційних технік у суспільному житті, але часом навпаки: у процесі культурної індустрії їх роль відчутно зростає. А тому актуальність соціально-філософського дослідження різноманітних практик, які можуть бути концептуалізовані як феномен суспільних екстатичних станів, визначається їх стійким соціально-практичним значенням для суспільства, зокрема, сучасного.

Фактично архітектоніка сучасного світу, глобальні виклики якого впливають на найтрадиційніші суспільства, позначається громадською активністю, що має високоемоційний характер (акції протесту, демонстрації, повстання тощо). Шляхи як відстоювання, так і заперечення традиційного соціального порядку часто мають характер екстатичної практики, а не раціональної комунікації. Дослідження того, чому та яким чином актуалізуються і трансформуються суспільні екстатичні стани, наприклад, у часи, коли один соціальний порядок змінюється іншим, дають змогу переглянути і дослідити хід історичних подій і соціальних трансформацій з точки зору їх ірраціонального, неусвідомленого, стихійного підґрунтя.

Вимагає філософського осмислення той факт, що не тільки в кризові періоди, але й у стабільних суспільствах існують специфічні соціальні практики, які відзначаються граничною емоційністю своїх учасників. Звернення до художніх практик театру, кіно, музичної поп-культури, радикальних мистецьких проєктів тощо, що утворюють сакралізований простір культури сучасного світу, сфери реклами і розважальних технологій, що

пов'язані з феноменом маси та психологією натовпу, з позицій комплексного аналізу суспільних екстатичних станів дозволяє виокремити не лише їх негативні але і позитивні наслідки, що зокрема втілюються в високоемоційній груповій діяльності, яка вочевидь стосується безпосередньо процесів формування ідентичності і набуває додаткової значущості у процесі соціокультурних трансформацій глобального світу. Оскільки високоемоційна групова діяльність стосується безпосередньо процесів набуття ідентичності, то дисертаційне дослідження стає пов'язаним із гостро актуальними питаннями самоідентифікації людини.

Спроби осмислити екстатичні практики з'являються в перших філософських рефлексіях і літературних творах (Платон, Плотін, Плутарх, Еврипід та ін.). Продовжуючи хід думки Плотіна, християнські містики системно приділяли увагу екстатичним переживанням, розробляючи шляхи набуття містичного досвіду пізнання Бога, переважно індивідуального (Бернард Клервоський, Бонавентура, Гільдегарда Бінгенська, Йоан Екгарт, Григорій Палама та ін.).

В межах раціоналістичної традиції мислення екстатичні стани містичного досвіду стали предметом аналізу прагматичної думки (В. Джеймс), культурно-етнологічного аналізу (Т. Ахеліс, Д. Овсяннико-Куликовський). Традиційно містицизм залишається у фокусі теологічних досліджень як західного, так і східного християнства (В. Хармлесс (W. Harmless), Л. Нелструп (L. Nelstrop), О. Климков та ін.).

Актуалізація наукового інтересу в кінці XIX – початку XX ст. до первісних народів ознаменувалася низкою теоретичних і «польових» досліджень, присвячених архаїчним культурам, де центральне місце займали обряди та ритуали, більшість з яких мала високоемоційний характер (А. ван Геннеп, Е. Дюркгейм, Л. Леві-Брюль, К. Леві-Строс, Б. Малиновський). Було встановлено суттєве значення екстатичних обрядів для формування спільнот та колективних уявлень. Дослідження ритуальної діяльності продовжуються у межах відносно нового міждисциплінарного напрямку Ritual

Studies, одним із головних представників якого була К. Белл (C. Bell). Водночас, зустрічаються окремі узагальнюючі розвідки екстатичних ритуалів (Л. Андреева) та релігійних психопрактик (А. Сафронов) у культурі.

Низка праць психоаналітичного спрямування, що досліджує феномен мас, розкрила психологічні механізми взаємодії окремих осіб, учасників масових екстатичних практик (Г. Лебон, З. Фройд, В. Райх, П. Концен, А. Рубанов). Поєднання результатів антропологічних розвідок та відкриття «підсвідомості», сформувало поняття про архаїчну складову свідомості людини, що вплинуло на дослідження змінених станів свідомості (А. Людвиг та ін.), ідею «первісного гіпнозу» (Л. Гримак), і тенденції культури, що архаїзують (В. Хачатурян). Афективні переживання відіграють центральну роль в окремих напрямках психотерапії, зокрема, стресових методах лікування залежностей (А. Довженко, В. Рожнов та ін.).

Соціальні дослідження розглядають екстатичні практики у контексті ритуально-обрядової діяльності, що тримає баланс між культурними здобутками людських спільнот і афективними властивостями людини (Р. Каюа, Ж. Батай, Р. Жирар). Серед них вирізняється думка Е. Морена, який вважав здатність людини до екстазу її невід'ємною характеристикою як біологічного виду, але й він обмежився архаїчним суспільством, що залишає нам простір для додаткових досліджень.

Звернення до здобутків природничих наук демонструє значення емоційних станів для формування домінантних центрів збудження (О. Ухтомський) та стереотипних біохімічних реакцій загального адаптаційного синдрому (Г. Сельє), що забезпечує тривале життя людини.

У працях представників екзистенціалізму, філософської антропології ґрунтовно відображена ідея екстатичності. Насамперед, це «ек-статичність» у творах М. Гайдеггера, часові «ек-стазиси» Ніщо Ж.-П. Сартра. Потреба людини долати власні межі, мати смисли та їх реалізацію (К. Ясперс, В. Франкл, Е. Пачі та ін.). «Екстатичний порив» став підвалиною конструкції філософської антропології М. Шелера. Феномен нерозумного (Т. Лютий), іномірність

особистості (Ю. Шичаніна) та постійні пошуки самоідентифікації (пост)людини (Н. Загурська), вказують на важливе проблемне поле ідентичності, де працює низка українських дослідників (Т. Воропай, Ж. Денисюк, О. Титар, В. Чернієнко та ін.).

Крім цього, слід окремо відзначити певну кількість наукових праць, що дозволяють розширити контексти аналізу групових екстатичних станів через звернення до: фанатичного поклоніння і феномену знаменитостей (З. Фройд, Е. Морен, П. Тайлор (P. Taylor), Е. Мейєрс (E. Meyers) та ін.), діонісійського начала мистецтва (Ф. Ніцше), майданної карнавальної культури (М. Бахтін), Римського триумфу (М. Берд (M. Beard), Д. Рюпке (J. Rürke)), режиму політичних релігій (Х. Майєр (H. Maier)), аналізу парадної ходи (Д. Хаген (J. Hagen), Дж. Негл (J. Nagle) та ін.), розрядки-катарсису під час кіносеансу (М. Яновський), психоаналізу (О. Брюховецька) та афективних партиципацій кіно (Е. Морен), суспільства спектаклю (Г. Дебор) та споживання (М. Горкхаймер, Т. Адорно, Ж. Борійяр та ін.), трансгресій (пост)модерну (В. Гусаченко), обценних проєкцій Просвітництва (О. Перепелиця).

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація виконана на кафедрі теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна в межах комплексної наукової теми «Філософія і багатоманіття соціокультурних світів» (державний реєстраційний номер 0114U005439).

Мета і завдання дослідження. Мета дисертаційного дослідження полягає у з'ясуванні специфіки трансформацій суспільних екстатичних станів і визначенні їх ролі в соціальному житті. Для досягнення вказаної мети необхідно вирішити наступні **завдання**:

- систематизувати основні теоретико-методологічні підходи дослідження групових екстатичних практик;
- концептуалізувати феномен *суспільного екстатичного стану*;
- встановити види досліджуваного феномену;

- дослідити зв'язок *суспільного* та *індивідуального екстатичних станів* як соціально-культурних феноменів;
- виявити особливості трансформацій від стихійного до організованого *суспільного екстатичного стану* в різних сферах людської життєдіяльності та встановити їх вплив на відповідні соціальні інститути;
- дослідити взаємозв'язок *суспільного екстатичного стану* з процесами централізації та децентралізації влади;
- проаналізувати зв'язок між *суспільним екстатичним станом* і моделями самоідентифікації людини.

Об'єктом дослідження є *суспільні екстатичні стани*.

Предмет дослідження – соціально-культурна трансформація суспільних екстатичних станів.

У дослідженні висувається **гіпотеза**, що групові екстатичні переживання, як *суспільний екстатичний стан*, становлять обов'язковий елемент життєдіяльності людських спільнот, який не тільки зазнає трансформацій у процесі розвитку суспільств, але й безпосередньо впливає на соціальні перетворення.

Методи дослідження дисертації розвивають комплексний підхід, що ґрунтується на принципах *складності*, міждисциплінарності та рекурсивного розвитку високоорганізованих систем, що впроваджено, зокрема, у працях Е. Морена. Це дозволяє використовувати здобутки таких наук, як соціологія, психологія, фізіологія та їх евристичні можливості. Трансформації суспільних екстатичних станів розглядаються крізь призму рекурсії загального принципу РЕ як у діахронному, так і синхронному аспекті. Для вирішення часткових дослідницьких завдань застосовано елементи семіотичного аналізу мови, зокрема, для визначення семантики концепту *суспільний екстатичний стан*; для розуміння *суспільного екстатичного стану* як сукупності переживань було застосовано прийом редукції. Особливості психологічної індивідуальної взаємодії досліджені методами, запропонованими психологією мас. Під час аналізу впливу суспільних екстатичних станів на соціальні взаємодії ми

звертаємося до методологічного надбання в галузі соціальної антропології, використовуємо теоретичні здобутки представників постмодерну.

Наукова новизна дисертаційної роботи полягає у концептуалізації феномена *суспільного екстатичного стану*, визначеного як складову біосоціальної природи людини, що впливає на процеси самоідентифікації й консолідації суспільств і трансформується залежно від соціальної організації. Це конкретизовано в наступних положеннях, які винесені на захист:

уперше:

- сформульовано поняття *суспільного екстатичного стану*, біопсихосоціальна єдність якого полягає в покращенні самопочуття завдяки ефекту емоційної розрядки (біологічний рівень), у процесі пере-чи самоідентифікації індивіда (психологічний рівень) та солідаризації окремих осіб (соціальний рівень);
- визначено два види суспільних екстатичних станів за критерієм ідентичності людини: *гострий*, що супроводжує створення нової ідентичності, *нормальний*, що сприяє відтворенню і оновленню існуючої ідентичності;
- інтерпретовано *індивідуальний* екстатичний стан як результат трансформації суспільного екстатичного стану, що стає можливим при ускладненні соціальної організації і означає як символічне єднання, так і розрив з культурними домінантами суспільства: Істина, Бог, Краса тощо; зазначено, що індивідуальний екстатичний стан спричиняє появу нових суспільних екстатичних станів, які конструюють нові спільноти; перетворення відбувається згідно з принципом рекурсії самоорганізації та самооновлення живих істот;
- встановлено, що трансформації від *стихійного* до *організованого* суспільного екстатичного стану втілюються у релігійній сфері як ритуальна діяльність, у секуляризованому світі – як масові видовищні й музичні види мистецтва; секуляризований ритуал перетворюється на парадну ходу, що стає інструментом пропаганди й маркетингу;

- встановлено рекурсивний перехід від *організованого* до *стихійного* суспільного екстатичного стану, що реалізується в соціальних мистецьких проєктах, феноменах молодіжної майданної культури, масових заворушеннях, протестах, революціях;

уточнено:

- соціально-філософське розуміння ритуальної діяльності як *суспільного екстатичного стану*, зокрема, зв'язок з процесами централізації-децентралізації влади: збільшення кількості *гострих* суспільних екстатичних станів сприяє децентралізації, а централізація влади супроводжується монополізацією суспільного екстатичного стану;

- особливості емоційних механізмів формування спільнот і самоідентифікації людини в умовах глобальних процесів, що реалізуються через нові види міжнародних розваг, інноваційні видовищні мистецькі проєкти, в яких є ознаки змішування *організованих і стихійних* суспільних екстатичних станів;

набули подальшого розвитку:

- теоретичне обґрунтування афективної складової соціальної взаємодії в революції, що постає як *стихійне* встановлення нової групової ідентичності (*гострий* екстатичний стан);

- розрізнення національної культурної ідентичності (передумова космополітизму в умовах глобального світу) та національної політичної ідентичності, що як ідеологічна поліетнічна спорідненість має формуватися освітнім шляхом, базуючись на принципах громадянської комунікативності (за Ю. Габермасом).

Теоретичне і практичне значення одержаних результатів дисертації полягає у дослідженні характеру трансформацій суспільних екстатичних станів та концептуалізації поняття *суспільного екстатичного стану*, його класифікації й розкритті значення для спільнот. Отримані результати мають суттєве практичне значення для вирішення питань, пов'язаних з самоідентифікацією особи, зміцненням громадської консолідації, можуть слугувати під час

формування культурної політики, а також бути використані в освітньому процесі під час викладання навчальних курсів та спецкурсів з соціальної філософії, суспільної ідентичності тощо.

Особистий внесок автора. Дисертація є результатом особистої праці автора, що виконана самостійно в ході аналізу вказаних у списку використаних джерел та власних спостережень.

Апробація результатів дисертаційного дослідження відбулася на 8-ми наукових конференціях: VII Міжнародна конференція «Тавричні читання» (с. Берегове, АР Крим, 2011); IV Міжнародний науково-практичний семінар «Розмаїття культур: історія і соціально-комунікативна природа Книги» (Харків, 2011); IX Міжнародна наукова конференція студентів та аспірантів «Харківські студентські філософські читання» (Харків, 2013); Міжнародна науково-практична конференція «Сучасні аспекти виховання студентської молоді» (Харків, 2013); XXIII Харківські міжнародні сквородинівські читання «Філософія, філософування і філософська освіта: сучасні виклики та перспективи» (с. Сквородинівка, Харків, 2015); VI Міжнародна науково-теоретична Інтернет-конференція «Місто. Культура. Цивілізація» (Харків, 2016); XXIV Харківські міжнародні сквородинівські читання «Античні витoki європейської раціональності: до 2400-річчя Арістотеля» (с. Сквородинівка, Харків, 2016); XXV Харківські міжнародні сквородинівські читання «Філософ – співрозмовник світу: діалог, комунікація, консенсус (до 295-річчя з дня народження Г.С. Сквороди)» (с. Сквородинівка, Харків, 2017). Окрім цього, теоретичні положення дисертації обговорювалися під час IV та V Міжнародного круглого столу «Правове регулювання релігійного життя: історія, сучасність, перспективи», що відбувалися у м. Харкові 2011-го та 2012-го роках.

Публікації. Основні положення дослідження відображено у п'яти одноосібних статтях, чотири з яких надруковані у фахових виданнях України, одна – у закордонному науковому фаховому виданні. Оприлюднено сім публікацій апробаційного характеру та дві публікації за виступами на

міжнародних круглих столах. Одна стаття, що додатково відображає отримані результати дослідження, опублікована у співавторстві. Автору дисертаційної роботи належить обґрунтування актуальності, теоретична проблематизація та висновки.

Структура й обсяг дисертації. Дисертація складається зі вступу, чотирьох розділів, що містять вісімнадцять підрозділів, висновків, списку використаних джерел (240 найменувань) та одного додатку. Загальний обсяг складає 199 сторінок (9,7 д. а.), обсяг основного тексту 158 сторінок (7,9 д. а.).

РОЗДІЛ I

ЕКСТАТИЧНИЙ СТАН: ГЕНЕЗА ТЕОРЕТИЧНИХ ПІДХОДІВ

Людина у стані екзальтованості, як і група осіб, не тільки неодноразово привертала увагу дослідників різних галузей знання, але й знайшли своє відображення на сторінках священних релігійних текстів. Що не дивно, оскільки, починаючи з суспільств первісної культури, колективні екстатичні практики встановлювали і скріплювали відносини між членами спільнот та об'єктами навколишнього світу. У добу панування релігійних уявлень особливий стан палкості, захопленості, що супроводжувався певною відчуженістю та несамовитістю і був описаний у священних текстах майже всіх відомих релігій, пов'язувався або з дією Божого Провидіння, або з підступами нечистого. У другій половині XIX і на початку XX століть, коли спостерігався підвищений інтерес до вивчення архаїчних культур та культур східних цивілізацій, активно досліджувалась ритуальна й повсякденна діяльність у первісних суспільствах, а особливо їх екстатичні церемонії та обряди ініціації. Ці дослідження позитивно вплинули на суспільні уявлення і сприяли зміщенню наукових, а зрештою, й публічних оцінок колективних екстатичних станів від дикунства й недорозвиненості до особливого, за визначенням Л. Леві-Брюля, пралогічного типу духовної діяльності людини. Той же період часу характеризується розквітом соціально-політичних теорій, які спирались на ідею солідарності пролетаріату, ентузіазм та пристрасність рушіїв соціальної революції. Здобутки дослідників масової психології також мають справу з афективною поведінкою груп людей, але на власному рівні конкретно-наукового знання. Самостійним напрямом як у психології, так і в медицині є дослідження станів зміненої свідомості (трансперсонального досвіду) з урахуванням особливостей фізіологічних процесів, що супроводжують такі стани, що спричинені наркотичними засобами, творчим піднесенням чи закоханістю. Наприкінці XX століття розвинулася псевдонаукова теорія маніпулятивного використання станів зміненої свідомості насамперед за допомогою можливостей вербального впливу – нейролінгвістичне

програмування – щоб викликати несамовитість, екстатичний стан і робити людину керованою.

Вибираючи літературні джерела, ми враховували те, що в дисертації досліджується не просто екстатичний стан як певний модус свідомості людини, а групова соціальна практика, що характеризується високою емоційністю кожного учасника і має свої особливості. Серед наукової літератури, з опорою на методологічні засади здійснених досліджень і власну динаміку розгортання феномена суспільних екстатичних станів, було виділено кілька магістральних напрямків: 1) класичне осмислення понять екстазу та екстатичності; 2) екстатичні переживання в християнсько-містичному дискурсі; 3) екстатичні стани в етнологічних і культурологічних розвідках; 4) екстатичні стани в контексті соціального буття.

1.1. Екстаз в античній філософії та християнських рефлексіях містичного досвіду

В античну добу, якщо аналізувати діалоги Платона та праці Арістотеля, екстатичні переживання розглядалися на одному щаблі з шаленством та несамовитістю. Як нестриманість і розпущеність у повсякденному житті засуджувалися, проте вважалися доречними за особливих обставин. Екстатичні переживання, так би мовити, за дозволених умов мають місце: 1) у контексті мистецької діяльності; 2) релігійних ритуалів; 3) та пошуку істини у філософських розмислах. Таким чином, виокремлюються три сфери, які іманентно містять екстаз, що більше, як показано у діалогах Платона, потребують його, а для людей стають не тільки легальними, але й корисними практиками.

У діалозі «Іон» [133] Платон демонструє здатність людей творчої професії збуджувати натовп глядачів (згадується більш ніж двадцять тисяч людей) своїм мистецтвом, якому він приписує божественне походження, а митців називає мудрецами та «божественними людьми», які самі втрачають розсудливість під час вистави, танцю або декламування поем і передають цей стан своїм глядачам, возвеличуючи їх душі, збагачуючи духовне життя

простого народу. На думку Платона, не можна стати поетом тільки завдяки майстерності, потрібне «шаленство» Муз: «творіння розсудливих затьмаряться творіннями шалених» [134, с. 180]. Мова йде про творчу здатність поетів, корибантів (танцівники), «одержимих Божим натхненням»: перших – створювати свої пісні-гімни, а других – танцювати в несамовитості. «Коли їх охоплює гармонія і ритм, вони стають нестямними й одержимими, немов вакханки <...> поет – це істота легка, крилата й священна. І здатний він творити не раніше, ніж стане натхненим та нестямним...» [133, с. 74]. Коли творець знаходиться в такому стані (тобто екстатичному – несамовитий, одержимий і т.д.), він породжує ланцюг інших, одержимих «Божим натхненням». Глядачі – остання ланка такого впливу. Митці – середня ланка. Вони отримують «один від одного силу», через яку Бог «тягне душі людей, куди йому заманеться» [133, с. 76].

Цю думку Платона не повністю поділяв Арістотель, який хоча й вважав, що сповненні натхнення творці дійсно здатні до екзальтації, проте найкращими поети стають завдяки майстерності, а також ті, хто має вроджений талант і здібності до перевтілення [8, с. 67]. А ось вплив на глядачів, з точки зору Арістотеля, дійсно, величезний і «сприяє очищенню» (катарсис) [8, с. 47], особливо драматичні твори, але найбільше – трагедія [8, с. 92].

У діалозі «Іон» ми знаходимо порівняння людей мистецьких професій з мудрецькими: «мудреці – то радше ви, рапсоди, актори й ті, чиї творіння ви виголошуєте» [133, с. 72]. Це порівняння демонструє семантичну близькість поет-мудрець, яку згодом довів Д. М. Овсянко-Куликовський у своїй праці «Досвід вивчення вакхічних культів індоєвропейської давності, в зв'язку з роллю екстазу на ранніх стадіях розвитку громадськості» [123], до якої ми звернемось в наступних підрозділах. Тож не тільки поети та музиканти здатні впливати на масу людей. Платон, вустами одного із персонажів діалогу «Бенкет», називає промови Сократа «божественними», а його самого – Силеном зі свити Діоніса, сатиром, у якого замість флейти його красномовство. Коли людина слухає Сократа, то відчуває, що серце у неї б'ється «набагато

сильніше, ніж у шаленіючих корибантів, а з очей <...> ллються сльози; теж саме, як я бачу, відбувається із багатьма іншими» [134, с. 148]. В іншому місці (діалог «Федр») Платон характеризує словами «екзальтоване шаленство» дискусію по нещодавно написаному твору або декламування вголос між двома любителями читання [134, с. 160, с. 167]. Таким чином, володіння словом, красномовство, що характеризує високий інтелект, здатне викликати у людини чи групи людей екстатичні переживання.

Релігійне життя за часів Платона було зосереджено в містеріях. Оскільки це обряди езотеричних, а значить закритих релігійних спільнот, в яких мали право брати участь тільки обмежена кількість людей, достовірну та детальну інформації знайти досить нелегко, хоча згадки про них ми знаходимо не тільки в діалогах Платона, працях Плутарха, Плотіна, але й в оповідях наративного характеру Геродота. Щоправда, ми зустрічалися з думкою, що екстатичні ритуали були непритаманні античному світу Давньої Греції й потрапили до них з Єгипту, Фракії чи Азії. Але добре аргументований історичний матеріал, на якому побудована праця С. Рейнака «Орфей: Загальна історія релігій» [144] свідчить, що екстатичність була характерною ознакою будь-яких релігійних культів античного періоду. З VI століття до н.е. кількість містерій постійно зростала, вони були великі й малі, легальні й заборонені. Тож ми погоджуємося з висновком К. Лобека (Chr. A. Lobeck), наведеним в енциклопедичній статті, що античні містерії – це не «оригінальний епізод в історії релігії», а його органічна частина, яка була пов'язана зі звичайним культом богів [104, с. 451-452].

З тексту діалогів Платона «Федон» і «Федр» відомо, що місти, які проходили посвячення, отримували моральне очищення, духовне відродження і блаженство у загробному житті, бо ставали «недосяжними для оточуючого зла» [134, с. 180]. Посвячення в таїнства від Діонісу – це особливий стан «шаленства», який у людей від Бога і створює «найвеличніші для нас блага» [134, с. 179]. Оскільки ідея очищення душі сприяла спогляданню буття самого по собі та осягненню істини, що було справжнім філософським покликанням,

то саме ті, хто пройшов таке очищення в містеріях і були, на думку Платона, що виголошувалася вустами Сократа, «тільки істинні філософи» [134, с. 29].

Окрім мистецтва, містерій та філософського красномовства, Платон виокремлював особливий стан «шаленства»: пригадування краси істинної при спогляданні земної краси від Ероту і небесної Афродіти. Як правило, така небесна любов трапляється у вигляді палкої закоханості між двома вільно народженими чоловіками, один із яких старший і закохується в юнака. Романтичні стосунки між особами однієї статі були розповсюдженим явищем у Давній Греції. Якщо цей зв'язок добродесний, то, на думку Платона, така людина (філософ) поза «суєтою і звернений до божественного», його душа отримує крила. Хоча для більшості, підкреслював філософ, тобто натовпу, така людина є несповна розуму. З іншого боку, Платон вказував, що від природи людям притаманне одне єдине шаленство, яке слід діалектично розкласти на складові частини [134, с. 205].

Звертаємо увагу, що в той час, коли Платон всіляко уславлює містично-ритуальне переживання та шаленство, у «Вакханках» Еврипіда [71] містерійне шаленство-екстаз менад красномовно зображено радше як зло, із-за якого мати вкорочує вік свого сина, ніж платонівське величне пізнання істини. Певна річ, характеристика «вакхантів» у діалозі «Федон» вступає в протиріччя з еврипідовськими художніми образами, тож маємо амбівалентність в оцінках екстатичного переживання. Така неоднозначність стає зрозумілою, коли взяти до уваги, що суспільство Давньої Греції не було однорідним. Кожна спільнота, певний прошарок суспільства практикували власні містерійні церемонії. Існували офіційні церемонії для вільних громадян чоловічої статі, та неофіційні – для жінок, рабів, іноземців. Мешканці, які не мали громадянства, об'єднувалися у окремі спільноти (фіаси), котрі здійснювали власні обряди. Кількість таких суспільних об'єднань збільшилася після походів Александра Македонського, який, за висловом С. Рейнака, нібито «відкрив Грецію азійським впливам» [144, с. 110]. Найвірогідніше, що Платон в своїх творах мав на увазі офіційні церемонії, які практикували вільні чоловіки-громадяни, а

Еврипід, своєю чергою, описав неофіційну жіночу церемонію, яка засуджувалася в той час носіями домінуючих культурних норм та соціальних статусів. Звідси походить амбівалентність в оцінках, що практично пов'язує екстатичні переживання з простором існуючих культурних цінностей та соціальних ідентичностей. Хоча самі містерійні церемонії за процедурою та емоційним впливом на учасників були дуже схожі.

Арістотель конкретної уваги містичним переживанням чи екстатичним станам не приділяв, але розглядаючи основи політичного устрою держави, він зазначав, що істинна держава можлива за умови, коли члени суспільства щасливі, коли існують різноманітні спільноти, братства (фратрії), «жертвопринесення та розваги» [7, с. 109]. У контексті нашого дослідження привертає увагу думка Арістотеля про те, що людина може задовольнити свої бажання та жити в радості тільки за сприяння інших людей, і тільки одне бажання можливо реалізувати самотужки – це знайти радість в самому собі. Але для цього, і Арістотель погоджується з Платоном, конче потрібна філософія і ніщо інше [7, с. 74]. Згодом ця ідея частково відтвориться в писаннях християнських містиків, але стане об'єктом жорстокої критики Мартіна Лютера.

Продовження платонівського розуміння, що екстатичність є притаманна ритуальним практикам та філософським пошукам істини, що більше, їх поєднання в екстатичному досягненні «творчої потенції всіх речей» Єдиного, спостерігаємо у Плотіна та його послідовників. Хоча ми взялися досліджувати екстатичні колективні переживання, проте погляди Плотіна є важливими з огляду на їх посередництво між античністю, коли особистість тільки відокремлювалась від колективу, та християнськими теоретичними системами, що возвеличують людину, бо у Плотіна ми знаходимо твердження, що коли дехто із людей (підкреслимо, що не всі люди) може перевершити себе і порівнятись зі своїм первообразом, той «у самому собі має образ і подобу Бога» [136, с. 293].

Плотін зосереджує свою увагу переважно на дослідженні трьох іпостасей, діалектичної тріади – Єдине, Ум, Душа. Оскільки Єдине трансцендентне, то екстатичність його досягнення набуває дещо іншого змісту, ніж екстатичність/шаленство/нестяма у платонівських діалогах. Його пізнання не відбувається шляхом наукового дослідження, бо істину уособлює Ум, що є попередньою інстанцією перед Єдиним, яке можливо пізнавати через присутність. Плотін вважав, що «люди в стані ентузіазму або натхнення відчують в собі присутність чогось вищого, <...> воно вище, краще, творча потенція усіх речей» [135, с. 54]; якщо «ум відведе зір від усіх речей і цілком в собі зосередиться, може угледіти світло всередині його самого» [135, с. 80]. Згідно Плотіну, світло всередині – це Благо, або трансцендентне Єдине, до якого усе прагне. Людина може свідомо поєднатися з Єдиним, сягнувши стану блаженства, коли відокремить тілесну чуттєву частину, або, за його словами, «залишить все» земне [135, с. 60].

У цьому полягає одна із особливостей екстатичних переживань, коли здається, що всі емоції повсякденності – біль, образа, гнів, захоплення земними речами – ніби зникають, відокремлюються від індивіда і ти повністю розчиняєшся в одному переживанні радості, «пристрасному прагненні, наполегливій любові» [136, с. 181]. Особливість плотіновського уявлення про екстаз полягає в тому, що це повний спокій, занурення у самого себе, а людина у захваті та несамовитості «немов ціпеніє, вся перетворюється в повний чистий спокій» [136, с. 291]. Екстаз, згідно з Плотіном, це «перетворення себе в дещо довершено просте і чисте, прилив сили, спрага найтіснішого єднання, <...>, а в кінці всього найповніше заспокоєння» [136, с. 292].

Відомо, що неоплатоніки практикували екстатичне сходження до Єдиного за допомогою різних психопрактик і містеріальних ритуалів, тому не дивно, що сам неоплатонізм тяжіє до визначення філософська релігія. Саме у неоплатонізмі зародилася можливість індивідуального спілкування з Богом, основа християнського містицизму, оскільки Плотін стверджував, що нерідко

божество «являється тільки одному із всіх присутніх, тому що цей один здатен узріти» [136, с. 185].

Таким чином, античний світ знайшов місце для екстатичних практик, які реалізовувалися у мистецькій творчості, містично-ритуальній діяльності, філософських пошуках істини та у індивідуальному екстазі пізнання присутності божественного.

Перебіг думки християнських містиків, яку ми далі розглянемо, багато в чому відтворює мислення неоплатоніків. У писаннях отців церкви містичний досвід розглядається, переважно, як контакт із вищою силою, тобто різновид релігійно-філософської пізнавальної діяльності під час якої виникає безпосередній зв'язок між індивідом і божеством. Очікувано, що найчастіше такий контакт реалізовується через переживання екстатичного стану. Задля кращого розуміння про що йдеться, зупинимося детальніше на поняттях містики та містицизму. В. Соловйов давав таке визначення: «містика означає сукупність явищ і дій, які особливим чином пов'язують людину з таємною істотою і силами світу, незалежно від умов простору, часу та причинності» [156, с. 454]. До речі, сучасне постмодерністське бачення веде мову про «містичні тексти» (Ж. Дерріда), підкреслює їх здатність змусити людину замислитися про природу особистості, її відношення до інакшості та іншого (Е. Левінас). Такий підхід значно вплинув на теологічну трактовку молитви, яка у сучасних богословів постає діяльністю, що постійно приводить нас до діалогу з тим, хто «знаходиться поза нами у часі й просторі» [228, с. 256], на відміну від традиційного погляду на молитву, як діяльність одинака.

У християнстві вирізняли три види містики: божественну, природну, демонічну. Окрім цього, містичний досвід поділявся на такий, що не суперечить церковним догматам і єретичний. В. Соловйов виокремив особливості канонічного досвіду: 1) визнання важливості моральних передумов для єднання людського духу з Богом; 2) стадійність єднання (очищувальна *purgativa*, просвітницька *illuminativa*, єднальна *unitiva*); 3) визнання зовнішніх форм благочестя. В єретичному містицизмі вважалося, що «для чистого все

чисто», а для досконалого бачення необхідно все спробувати, тож дотримання деяких заповідей було необов'язковим [156, с. 456]. Окрім цього, коли мова йде про містиків, то слід розрізняти містиків як людей, що мали власний містично-екстатичний досвід і намагалися переповісти його найбільш адекватним способом, та таких, що прагнули узагальнити та систематизувати містичні уявлення різного походження. Ми будемо звертатися до тих і до інших.

У християн східного обряду або православних містичне богослов'я, яке бере початок у саїтників афонських монастирів, опиралося на оригінальний психофізіологічний метод досягнення екстатичних станів, так зване «умне діяння» завдяки особливій «невпинній молитві», яка повторювалась монахом протягом всього життя [87, с. 75]. Писання афонських монахів були зібрані у спеціальні збірки «Добротолубіє» (φίλοκαλία) [66]. Невпинна молитва втілювалась у практиці ісихазму – спілкування з Богом у стані ентузіазму, який наставляв під час священної невимовності. Найбільший вклад в теорію та практику ісихазму зробили Макарій Єгипетський, Симеон Новий Богослов та Григорій Палама [87, с. 36-43].

У західноєвропейській релігійній традиції маємо розгалужений розвиток містичного богослов'я, особливо пов'язаний з іменами Бернарда Клервоського, Гільдегарди Бінгенської, Св. Бонавентури, Йоана (Майстера) Екгарта, Евагрія Понтійського, Терези Авільської та інших [20, 160, 205, 213, 228]. Коротко зупинимося на деяких особистостях.

Сучасний дослідник В. Хармлесс (W. Harmless) окреслює бачення служіння Богу у Бернарда Клервоського як «любов без міри». Його відповідь на питання «навіщо любити Бога?» була така: «смакує солодше ніж решта». Бернард Клервоський вважав, що причина любити Бога – це сам Бог, а міра для цієї любові – «це любити [його] без міри» [цит. за 213, с. 41]. Бернард Клервоський, майже як Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі у праці «Капіталізм та шизофренія» [62], застерігав, що люди є істотами необмеженого бажання, завжди хочуть більше чи краще, ніж мають. Ці потяги, «любові» розсіюють нас в тисячі невірних напрямків. Але така властивість є конституційною

особливістю людської істоти, бо на його думку, ми створені, щоб любити, але не менше, ніж нескінченне і нескінченно бажане. Тому тільки Бог, як нескінченна інстанція, може задовольнити наші вроджені ненаситні бажання.

Бернард Клервоський перший ввів деякі образи в тлумаченні біблійних текстів. Наприклад, зміст «Пісні над Піснями» царя Соломона, де мова йде про шлюбну ніч чоловіка і дружини, він тлумачить як «святкування слави Христа і Його Церкви, дар любові святий, таїнство нескінченного єднання з Богом» [цит. за 213, с. 48]. В розумінні Бернарда Клервоського, «наречений» – це Христос, а «наречена» – душа людина. У сучасних термінах вірно вживати вислів «невіста Христа», щоб підкреслити тісне завершене поєднання між церквою (громадою вірян) та Христом [161, с. 37]. Зображення Христа як «нареченого душі» стане основою західної містичної традиції, часто відтворюється в теологічних працях, але найбільш відоме завдяки монахині-кармелітці Терезі Авільській [160, с. 59-60, с. 77], що також мала власний містичний досвід.

До речі, «невістами» Христа Бернард Клервоський називав монахів чоловічої статі також. Теологи пояснюють це тим, що латинське слово *anima* (душа) є іменник жіночого роду. Містичний шлюб душі і Бога – це, по Бернарду Клервоському, ідентичність волевиявлення людей. Він підкреслював саме духовну єдність, що не означає повне розчинення в «Отці й Христу», які мають природу відмінну від людської. Єдність волевиявлення обумовлена «згодою волі». В сучасному розумінні це пояснює дослідник Бернарда Клервоського В. Хармлесс: групи людей можуть працювати разом як футбольна команда чи музичний хор, чи армія, об'єднавшись у виконанні загальної задачі. Їх єдність в даному випадку означає не тотожність суттєвих ознак, а співпадіння сил волі [213, с. 49]. Об'єднавшись за «згодою волі», Бог залишається Богом, а ми залишаємося самі собою.

Вочевидь, саме ця нескінченна любов, єдність власної волі з Божою, спонукала Бернарда бути таким нещадним до ворогів його церкви як внутрішніх, наприклад, П'єр Абеляр, так і зовнішніх.

Гільдегарда Бінгенська мала власний містичний досвід, описаний в листі «Живе світло» («*Lux vivens*»), текст якого наведено у праці «Містики» [213]. Описується видіння небесного світла, що «прийшло і пронизало весь мій мозок, і запалило повністю серце і всі мої груди» [цит. за 213, с. 62]. Гільдегарда відома як письменник і композитор. Свої видіння черниця вважала посланнями, що вона, як медіатор, змушена передати людям. В результаті Гільдегарда Бінгенська створила три масивні книги з виконаними власноруч ілюстраціями. Таким чином, містичні видіння Гільдегарди, які супроводжували її все життя, «запалювали» та спонукали її до творчості. Тож у її випадку, містичний досвід безпосередньо пов'язаний з творчою мистецькою діяльністю. Проте, свій досвід видавався монахині чимось органічним, таким, що не виходило за межі її стабільного чи повсякденного стану.

Найбільшим видатним теоретиком екстазу, що поєднав писання та знання Псевдо-Діонісія, Августина, Франциска Ассізького був Св. Бонавентура, який створив багаторівневу систему екстатичного єднання з Богом. Його трактат називається «Дороговказ свідомості до Бога» (*Itinerarium mentis in Deum*) [20]. Вже сама назва певним чином вказує цей шлях – вища мудрість і духовність, яку уособлює образ Бога, знаходить всередині нас. Це подорож розуму, що повертається до свого божественного прототипу, до Бога, який втілює, як у Платона, саму мудрість. Ця дорога включає в себе сім етапів: шість щаблів піднесення плюс один заключний нескінченний етап (небесне екстатичне місце), що досягається в акті самотрансценденції [20, с. 151-155]. У житті Св. Бонавентура очолював орден францисканців і вважався одним із найкращих теологів Середніх віків на рівні з Фомою Аквінським [213, с. 80].

Визначним християнським містиком був домініканець Йоан Екгарт (Майстер Екгарт). Його вчення вплинуло на філософську думку Нового часу, а сам Екгарт та його проповіді займали невизначене положення в офіційній церкві, бо привертали увагу інквізиції. Більшість теологів зазначають, зокрема В. Хармлесс, що його промови справляли величезне враження на слухачів, тому він був одним із найбільш «блискучих і спірних містиків в історії

християнства» [213, с. 107], хоча ми не знайдемо описання його власного містичного досвіду. Йоан Екгарт вважається містиком завдяки ідеям містичного змісту в його проповідях – це, по-перше, народження Бога в душі, а по-друге, прорив до «землі» божої, яка виступає у Екгарта метафорою божественної природи. Крім цього, Екгарт, використовуючи метафору землі, пробуджував певні емоції та почуття у своїх слухачів, переважно простолюдинів, що закріпило за ним славу винахідника «народної теології» [213, с. 127]. Інколи він порівнював цей стан з «тріснутою раковиною», коли «вилучається ядро». Згідно Екгарту, шлях до Бога є раптовий прорив в щось зовсім нове – «єдність в серці всього».

Як справедливо констатують дослідники творчого спадку Екгарта, перша із його ідей – Бог в душі – не є оригінальною. Очевидно, що вона дещо повторює хід думки Платона, а особливо, Плотіна. А ось друга ідея – прорив до «землі» – є власним оригінальним концептом Йоана Екгарта. На нашу думку, ця ідея могла значно вплинути на становлення творчості німецьких романтиків і філософів.

Добре відомий власний досвід Терези Авільської, яка декілька разів переживала містичний екстаз, а її писання дали матеріал для висновків феміністських коментаторів про відмінність між чоловічим і жіночим містичними текстами, підкресливши інтеграцію тіла і духу в жіночій містиці [228, с. 255]. На прикладі терези Авільської ми можемо відзначити одну характерну рису – якщо людина пережила власний містичний досвід, то її свідчення мають більш синкретичний характер. Як бачимо, досконало класифіковані системи екстазу та містичних переживань належать авторам, які, найімовірніше, не мали власного містичного досвіду.

Таким чином, християнські містики вказували декілька шляхів до єднання з Богом: 1) так званий містичний шлюб, що фіксує ідентичність волевиявлення; 2) самоперевершення в акті трансценденції; 3) відкриття Бога у власній душі в результаті раптового прориву до божої природи всередині себе; 4) взаємозв'язок творчості, тілесності та містичного досвіду. Однак треба

зауважити, що в розглянутих працях мова йшла про індивідуальний досвід та персональне екстатичне єднання, що, звичайно, властиво для релігій спасіння індивідуальної душі. Церковні лідери популяризували переживання містичного екстазу в своїх проповідях перед масами слухачів, заохочуючи досягати їх, щоб знаходити власний особливий шлях до Бога, що, безперечно, стало однією з тих ланок, які спричинили реформаційні рухи.

Не зважаючи на те, що не всі наведені християнські автори, хто писав про містику та екстаз, переживали такий стан на власному досвіді, вони всі були віруючими людьми і мали священний сан. Їх допитливий розум і дослідницький інтерес були направлені за межі мирського життя на божественну інстанцію, що являла себе через екстатичні переживання. На рубежі XIX-XX століть містичні переживання стали об'єктом наукових пошуків, так би мовити, непосвячених інтелектуалів, які співвідносили містичні, а відповідно, й екстатичні переживання з практичними інтересами людини і наслідками для суспільного життя. Відбувся діаметральний розворот дослідницьких інтенцій у процесі осмислення екстазу.

1.2. Утилітарне значення містичного/екстатичного переживання

Поза всяким сумнівом той факт, що одна із особливостей релігійного переживання, його таїна полягає в крайніх проявах релігійних почуттів, тож містичний/екстатичний досвід виявляється в релігійних системах різної соціальної організації та походження. Чи має цей досвід якийсь практичне значення для людського життя? Звісно, що містика породжує містицизм. За визначенням В. Соловйова, містицизм – це коли безпосереднє пізнання Абсолюту в містичному досвіді визнається єдиним належним способом пізнання [156, с. 454]. На думку одного із засновників філософії прагматизму В. Джеймса, таким проявом можна вважати релігійно-екзальтовану ясність духу (християнські святі), на противагу холодній покорі життєвій необхідності (стоїки). В. Джеймс дослідив містичний досвід і з'ясував його практичне значення для окремих людей і спільнот. Можливо саме тому В. Джеймс був одним із небагатьох представників інтелектуальної еліти свого часу, хто не

поділяв загального погляду на швидку секуляризацію суспільного життя і крах релігій. Він вирізняв декілька різновидів містичних станів свідомості – від найпростіших, коли вбачають глибокий смисл в повсякденності, і до так званих «вершин» релігійного переживання. Екстатичний стан відноситься якраз до таких «вершин» релігійного почуття. Наведемо головні характеристики містичних станів, яких він виділив чотири: 1) невимовність; 2) інтуїтивність; 3) короткочасність; 4) бездіяльність волі [64, с. 297]. Зважаючи на те, що сутнісний зміст містичних станів, котрі характеризував В. Джеймс, та розуміння екстатичного стану, що є предметом нашого дослідження, багато в чому збігаються, тож зробимо припущення, що принаймні частина суспільних екстатичних станів буде мати характеристики аналогічні містичним переживанням.

Серед засобів, що здатні викликати або сприяти виникненню містичного стану, В. Джеймс називав особливі мовні словосполучення («вічне одкровення мистецтва»), світлові ефекти, аромати, алкоголь, наркотичні речовини, музичні звуки. Інколи, коли людина перебуває на вищому щаблі містичного почуття, на думку В. Джеймса, можливе відчуття дежавю – здається ніби ти вже був у цьому місці [64, с. 299]. При цьому вчений зазначав, що за деяких обставин такий стан є ознакою епілептичного припадку, що насувається, тому, все ж таки, необхідно розрізняти хворобливий стан і релігійну благодать.

В. Джеймс в своїй книжці змушений був дискутувати з твердженнями так званого «медичного матеріалізму», в контексті якого релігійні феномени пояснювалися фізичними вадами, сексуальними збоченнями чи несвідомими переносами індивідуумів. Доречно згадати, що В. Джеймс мав повну медичну освіту, тому компетентно заявляв, що будь-які стани свідомості: нормальний, патологічний, пригноблений, піднесений – обумовлені фізіологічними процесами. Він дотепно зазначав, що «стан печінки має такий же рішучий вплив на твердження самого лютого атеїста, як і на висловлювання методиста, що переймається своїм спасінням» [64, с. 21-22], таким чином, нівелював аргументацію своїх опонентів, оскільки фізіологічні процеси в організмі йдуть

завжди. Отже, походження релігійних вірувань і моральних цінностей не можуть бути підставою їх істинності. В. Джеймс виокремив три критерії для оцінки істинності вірувань: безпосередня певність, філософська розумність і моральна плідність. У результаті, цінність вірування міститься в сумі його наслідків, а не способі його походження. «По їхніх плодах пізнаєте їх». (Мат., р. 7, в. 16). Насамперед, релігійне світосприйняття робить радісним будь-які життєві обставини, які за інших умов перетворюються на «тягар суворої необхідності» [64, с. 49]. Безперечна користь містичних станів полягає в тому, що вони «збудники духовної життєдіяльності», як любов і честолюбство, та мають здатність оновлювати наші життєві сили [64, с. 271].

Інтерес до сектантського життя, що був викликаний їх небувалим розмаїттям наприкінці ХІХ – початку ХХ ст., надихнув на роздуми нашого співвітчизника Д. М. Овсянико-Куликовського. В серії публікацій під загальною назвою «Культурні піонери» [94, 95] та «Секта «людей божих» [96] на прикладі сект катарів, хлістів і скопців він аналізує явище сектантства, яке поділяв на містичне, напівмістичне та раціоналістичне, хоча й стверджував, що секти найчастіше проповідують містичні вчення. Явище сектантства у його розумінні пов'язано із соціальними і культурними змінами, бо в критичні періоди соціального розладу, коли людство змушене заново тлумачити та осмислювати явища своєї власної культури, феномен містицизму еволюціонує і дає нові культурні відносини та релігійно-філософські системи. Під впливом містицизму людина бачить все під іншим кутом, світ являється у фантасмагоричному сьайві, крайній прояв якого – це «екзальтація та містичний екстаз» [96, с. 51]. Д. М. Овсянико-Куликовський називав декілька причин, що спонукають людей об'єднуватися у містичні секти: 1) потреба глибокої віри; 2) прагнення до безпосереднього спілкування з Божеством; 3) ідея про божественне начало всередині людини; 4) екстаз [96, с. 66].

Міркування вченого, хоча й здійснені під впливом раціональних інтенцій: розповсюдження сектантства, соціальні зміни в суспільстві, державна криза – проте відтворюють основний хід думок християнських містиків. Проте він був

впевнений, як і В. Джеймс, що містицизм має фізіологічну укоріненість, тому немає сенсу боротися з цим явищем за допомогою логічних аргументів чи методом насильства. Як і низка інших дослідників, Д. М. Овсянико-Куликовський вказував, що для досягнення екзальтованого стану сектанти використовують спеціальні засоби: збуджуючі напої, зосереджене мовчання, спів і танці. Особливо він підкреслював екстатичну дію співу й танців завдяки впливу ритму, який вони містять, що ми розглянемо докладніше у наступному підрозділі.

Д. М. Овсянико-Куликовський був одним із небагатьох дослідників, хто екстраполював явища містичного екстазу на світські феномени (танцювальний бал, гвалт на біржі, театр, пияцтво), щоб показати розповсюдженість його видозміненої форми у суспільстві й довести свою думку про те, що екстатичні стани притаманні всім людським суспільствам, але ця ідея так і не отримала достатньої уваги в його працях.

Німецький вчений-антрополог Т. Ахеліс розширив сферу дослідження екстатичних переживань, що й виклав у своїй праці «Екстаз в його культурному значенні» («Die Ekstase in ihrer kulturellen Bedeutung») [200]. У його праці мова йде про психологічну основу та соціально-етичне значення не тільки містичного екстазу, але й лунатизму, галюцинацій, танців, передбачення та пророцтва. Т. Ахеліс констатував соціально-компенсаторну функцію екстатичних станів для спільнот та підкреслював, що люди скрізь і завжди докладали зусиль, щоб піднятися над на рівнем повсякденності. Це загальнолюдська риса і для задоволення цього прагнення люди використовували й використовують досить реальні, а часом, небезпечні речовини. Таких речовин (*Materia extatica*), за висловом Т. Ахеліса, легіон, а їх перелік викликав значний інтерес свого часу, тож був повністю наведений у рецензії на книгу Т. Ахеліса Е. Чемберленом: «полінезійська кава, американські тютюн і пейот, східний гашиш, вино середземноморського регіону, пиво центральної та північної Європи, індуїстські соми, південноазіатський опій,

алкоголь та інші наркотики сучасних цивілізованих народів» [цит. за 206, с. 702].

На думку Т. Ахеліса, душевні екстатичні пориви є обов'язковою умовою суспільств в будь-якому стані – війни чи миру – і саме вони творять історію зараз і будь-коли. В той же час, німецький вчений зазначав двоякість екстатичних станів і погоджувався, що багато жорстоких та аморальних вчинків було скоєно під прапором екстазу. Не зважаючи на це, у цілому роль екстатичних станів він оцінював позитивно, бо саме завдяки душевним екстатичним пориванням людство має свої найблагородніші та найвищі ідеали.

Таким чином, В. Джеймс визначив утилітарний контекст містично-екстатичних переживань та не подолав класичну для європейської думки філософську опозицію раціональне – ірраціональне, де екстаз залишається на стороні ірраціонального. Хоча він і не ставив такого завдання, як і Т. Ахеліс, який радше розглядав екстаз у відношенні до повсякденності, ніж в опозиції до раціональності. Д. М. Овсянико-Куликовський досліджував пошуки містичного екстазу як об'єктивну потребу людини, що зрештою позитивно впливає на суспільство. Автори, чиї праці було розглянуто в цьому підрозділі, не ігнорували матеріальну/природну частину людського існування.

1.3. Колективне шаленство в культурологічних та етнологічних розвідках

Завдяки новим знанням, що були отримані на межі XIX-XX ст., про побут, традиції та міфи народів з архаїчною організацією суспільного життя змінилося ставлення до первісних культур, а самі досліджувані соціально-культурні явища перетворилися на об'єкт вивчення соціально-гуманітарних наук. Теоретичні здобутки тих розвідок сьогодні можна віднести як до етнологічних, так і до культурологічних галузей знання, хоча серед дослідників цієї царини імена вчених, які зробили вагомий внесок у розвиток інших наук, зокрема Е. Дюркгейм, Д. М. Овсянико-Куликовський, Л. Леві-Брюль, К. Леві-Строс та інші. Дещо відособлено, проте не менш вагомо стоїть особа Ф. Ніцше, у чийх працях також знаходимо роздуми щодо екстатичних станів.

В традиційному для європейської думки протиставленні раціонального – ірраціонального та з інтенцією на нестямі і екстаз створена праця Ф. Ніцше «Народження трагедії, або еллінство та песимізм» [121], в якій він дав філософсько-естетичну оцінку шаленству і нестямі в культурі Давньої Греції, перетворивши її на одне із начал мистецтва, а саме діонісійське, на противагу аполонійному. З опорою на особливості давньогрецького культу Діоніса, який є своєрідним чемпіоном серед об'єктів рефлексії, Ф. Ніцше красномовно підкреслював єднання людини з людиною під «чарами Діонісу». В співах і танцях кожен відчуває «гармонію світів», примирення, об'єднання із ближнім. В людині «звучить щось надприродне: вона відчуває себе богом, вона сама прямує зараз захоплена й піднесена; такими вона бачила у сні виступаючих богів» [121, с. 61]. На думку Ф. Ніцше, діонісійське – це дійсність оп'яніння, яка знищує індивідуальність людини, «звільняє її містичним відчуттям єдності». З нашої точки зору, еллінські діонісійські свята не так вже й різьчоне відрізнялись від низки подібних «диких», за висловом Ф. Ніцше, містерійних святкувань давнього світу. Він ставив питання: навіщо «самій веселій», «самій прекрасній» і вдалій людині античності позбавлятися від своєї індивідуальності та ідентичності? Його думка така, що все прекрасне й помірковане, що уособлював Аполлон, врівноважувалося надмірністю, екстатичністю, стражданнями, навіть потворністю діонісійського, що, як він гадав, було сконцентровано у Давній Греції в мистецтві. Вочевидь, радісність «раціональної теоретичної людини», її потяг до Блага і Прекрасного не могли забезпечити всю повноту життя.

Таким чином, Ф. Ніцше стверджував, що людська істота балансує між двома початками: аполлонійним та діонісійським. Діонісійське позбавляє людину індивідуальності. Аполлонійне, що діє через матрицю символічних образів міфу (за Ф. Ніцше, трагічних), «вириває нас із загальності діонісійського і вселяє нам піднесені почуття до індивідів» [121, с. 144]. Завдяки міфічно-символічним образам, які людина сприймала, зокрема, під час театральних вистав, вона поверталася до життя у суспільстві. В культурології

діонісійське начало розглядається як один із витоків культури і протиставляється гармонійному аполонійному.

Шаленство та екстаз у ніцшеанському контексті постають як ірраціональне діонісійське начало, що єднає людину зі всесвітом, забезпечує відчуттями надприродності й божественності, урівнює з богами. На відміну від Е. Кассирера, який хоча й вважав діонісійські містерії виявленням «глибокого прагнення індивіда звільнитись від кайданів своєї індивідуальності і зануритись у потік загального життя, втративши свою ідентичність», проте, за його уявленнями, індивід єднався з «царством природи» [85, с. 66], а не урівнювався з богами.

Досліджував значення суспільних екстатичних станів з культурологічних позицій на базі напів-міфологічного, напів-поетичного матеріалу давніх народів Д. М. Овсянко-Куликовський в своїй праці «Досвід вивчення вакхічних культів індоєвропейської давності у зв'язку з роллю екстазу на ранніх щаблях розвитку громадськості» [123]. В ній розглядаються три вакхічних культу: 1) давньоіндійський культ Сома; 2) давньоіранський культ Хаома; 3) давньогрецький культ Вакха – Діоніса. Визначний філософ ХХ століття М. Гайдеггер вважав доцільним дослідження феноменів архаїчних культур, які більш відкриті для пізнання, бо не ускладнені «високорозвиненою й диференційованою культурою» [179, с. 50-51].

Порівнюючи найдавніші мовні пласти поетико-міфологічного матеріалу Авести і Ригведи, Д. М. Овсянко-Куликовський дійшов висновку, що індійський бог Сома разом з іранським богом Хаома мають спільне походження за часів, коли існував один індоіранський народ. Окрім п'яних речовин, завдяки яким смертні могли пізнавати цих богів і впадати в екстаз, існував інший шлях – за допомогою співання гімнів та священних пісень. Д. М. Овсянко-Куликовський прирівнював культурне й соціальне значення п'яного напою «одомашненому» вогню. Так само, як і вогонь, п'яний напій викликав захоплення і захват та завдяки своїй містичній, збуджуючій дії, за переконанням Д. М. Овсянко-Куликовського, «видер людину із тваринного

животіння й вивів на широкий шлях всесвітньо-історичного розвитку» [123, с. 25]. Шлях до екстазу завдяки співам священних пісень Д. М. Овсянико-Куликовський обґрунтовував етимологією в грецькій мові та поезії Вед слова «гімн», які ведуть до слів «голос», «мова», «екстаз». Екстатичний стан спричиняє співання-голосіння гімнів. Але з іншого боку, дослідник стверджував, що природа мови, вже сама по собі містить елемент екстазу. В багатьох віршах Ригведи вказується, що саме спів пісень та гімнів викликає екстаз: «під супровід священних пісень бог являється у повному екстазі» [123, с. 36]. В своєму дослідженні Д. М. Овсянико-Куликовський пов'язував розвиток мовних навичок із розвитком афективності людини і показував, що справедливе й зворотне твердження: не тільки спів гімнів викликав екстатичний стан, а й екстаз спричиняв голосіння-розспівування гімнів [123, с. 50-63]. Це явище відоме як глоссолалія. Власне, якщо Сом (Хаома, Діоніс) метафорично уособлюють феномен екстазу, то, дійсно, ці боги дарували людям розвинену мовну систему. Згадаємо міф германських та скандинавських народів про бога Одіна, який перетворившись на орла, нагородив людей поетичним даром. Не дивно, чому пропагандистський фільм Л. Ріфеншталь «Тріумф волі» розпочинається кадрами у високих хмарах, а потім ми бачимо приземлення фюрера у літаку, тінь якого чітко нагадує контур орла [237, 5 хв.].

У своїй праці дослідник зазначив, що екстаз виникає не тільки під час співу чи під впливом п'яних напоїв, оскільки багато спільного в міфологічних образах світла і мови (мається на увазі її звучання, ритм). Ймовірно, вплив світла і звуків на свідомість первісної людини сприймався як потік, прилив, що збереглося в мові до наших днів. У нас також «світло ллється, заливає, б'є» і т.д. В древніх джерелах мова йде також про екстатичний вплив танцю, власне, його ритму, а також обертальних та кругових рухів. Діоніс в гімнах орфіків згадується як «буйний», що звеселяє богів «навіженими танцями» [144, с. 48]. Також давньоєврейські пророки, суфії – вони сповіщали слова Бога під супровід музики, трясучись й кружляючи в екстазі [123, с. 86-88]. Таким чином,

поняття екстазу (захвату, радощів) пов'язано з танцювальними ритмами та рухами.

На завершення своєї праці Д. М. Овсянико-Куликовський знову зробив висновок, що люди потребують час від часу переживати екстатичні стани. Він спробував пояснити це тим, що цивілізована людина, як істота соціальна, перебуває під «перехресною дією психічних впливів», які породжують «різні види екстазу» всередині людини в будь-якому соціумі й часі [123, с. 229]. Цей екстаз або захопленість «виливається» назад в суспільство, підтримуючи нормальні умови існування людської спільноти, за Д. М. Овсянико-Куликовським, «нормальний рівень збудженості» громадськості. Відсутність або нестача громадської захопленості, душевних підйомів може викликати почуття невдоволення, нудьги, крім того, може змусити людину вдаватися до різних сурогатів, у тому числі й до речовин наркотичної дії або пияцтва. Д. М. Овсянико-Куликовський спробував класифікувати, за його термінологією, «суспільний екстаз» на нормальний, звичайний та гострий [123, с. 229]. Він вважав, що переживання гострого екстазу, до якого належить релігійно-містичний досвід, а також екстатичні стани, що виникають під впливом музики і танців, навіть п'яних напоїв є необхідною умовою для підтримки душевної рівноваги людини й суспільства. Хоча з розвитком культури «гострий екстаз», на його думку, буде спрощуватись і переходити із релігійної форми в світську.

Д. М. Овсянико-Куликовський ґрунтовно довів зв'язок між мовленням та здатністю переживати екстаз. Саме тому він говорить про «суспільний екстаз», оскільки мовлення – ознака суспільної, соціалізованої істоти. Хоча окремо такий взаємозв'язок в його дослідженні не розглянуто, тому може здатися незрозумілим перехід від особистісних екстатичних переживань до суспільних екстатичних станів. Виникає також питання, навколо яких ознак будується його класифікація «суспільного екстазу» і що мається на увазі, коли мова йде про «нормальний рівень збудженості суспільства».

Слід зазначити схожу думку К. Леві-Строса щодо структури міфів, який також порівнював міфологічну структуру із музичною партитурою і доводив, що міф, як і музика, використовує тонкі культурні механізми і вказує індивіду на його фізіологічну укоріненість. Спів має більше тілесності, ніж мовлення, бо потребує «участі всього тіла і суворо дисциплінує його правилами вокального стилю» [100, с. 35]. Міфи часто співають, але навіть їх розповідь супроводжується певними вимогами, наприклад: не спати, не сидіти. На його думку, міфологія займає середнє місце між музикою та виразною мовою. Тому, якщо музика впливає одночасно на розум і почуття – збуджує ідеї та емоції, – то й міфологію слід віднести до такого типу знакових систем, вплив яких на церебральну систему «підкріплюється» системою вісцеральних ритмів. Але на відміну від музики, міфологія вказує на групове начало або соціальну укоріненість індивіда [100, с. 35].

З метою розкриття спільних засад релігійного життя та дослідження генези філософських категорій один із засновників соціологічної думки й філософської антропології Е. Дюркгейм звертався до вивчення тотемних систем Австралії [68]. Він критикував анімістичну теорію виникнення релігії й розбудовував власну концепцію. Е. Дюркгейм надавав обрядовим діям особливо важливе значення і стверджував, що релігійні ритуали і церемонії – це центральний елемент формування колективної солідарності людей певної групи або навіть усього суспільства, які «покликані спричиняти, підтримувати або змінювати ментальні стани цих [людських] гуртів» [68, с. 13]. За його переконанням, основні філософські категорії такі, як час, простір, сила, причина та ін., є продуктом колективної думки, що викристалізовується у горнилі ритуальної діяльності.

Загальновідома риса релігійних вірувань – це наявність опозиції світське та священне, що певною мірою можна вважати аналогічною опозиції раціональне та ірраціональне. Е. Дюркгейм стверджував, що протилежність святого й світського абсолютна: «не існує іншого прикладу двох категорій, так глибоко диференційованих, таких протилежних одна до одної речей» [68, с. 38].

Досліджуючи життя тубільців, він дійшов висновку, що така протилежність породжується життєдіяльністю первісних суспільств, яка складається із фаз розпорошеної «цілковитої байдужості» повсякденності і «надзвичайної збудженості» під час концентрації клану для проведення церемоній. Е. Дюркгейм детально змалював колективний екстатичний стан та як він настає: ударні музичні інструменти, темрява, виблиски світла багать і, як результат, настає несамовите збудження всього фізичного й ментального, зрештою, люди падають знесилені на землю. Досягши такого вкрай збудженого стану, людина не пізнає себе. Вона відчувається так, «ніби нею заволоділа, втягла у вир якась зовнішня сила» [68, с. 208], яка змінює її думки, дії. Такий досвід, на думку Е. Дюркгейма, переконує людину в тому, що насправді існують два різні світи, які вчений означає, як світ мирський і світ сакральних речей. Перший – це той, де існує монотонне буденне життя, а другий – надзвичайний світ шаленства. Саме у цьому суспільному несамовитому середовищі та «від цього самого шаленства», на його думку, зародилася релігійна ідея. Контраст між повсякденним/буденним життям і екстатичним несамовитим станом згуртованого клану спричинив в людині відчуття подвійної природи і подвійного існування, яке вона веде.

Е. Дюркгейм дослідив категорію сили, коли клан підживлює ідею про те, що поза ним існує дещо, що панує над ним і водночас підтримує – матеріальна і моральна сила або тотемний принцип, який передусім, певний символ і матеріальний вияв іншої речі. Але чого? Е. Дюркгейм вважав, якщо тотем одночасно символ бога і спільноти, то тотемний принцип – це сама спільнота, колектив [68, с. 196]. Благоговіння, яке люди відчувають по відношенню до тотему, в дійсності виникає з поваги до основних соціальних цінностей. Таким чином, Е. Дюркгейм мислить у напрямку, характерному для низки мислителів XIX сторіччя (Л. Фейєрбах, К. Маркс та ін.), що релігійний об'єкт поклоніння – це, по суті, саме суспільство. При переживанні екстатичних станів ця божественно-суспільна реальність створює певний тиск на індивідуума через систему міфологічних тлумачень [68, с. 198]. У ритуальній діяльності,

церемоніях і просто масових діях підтримується відчуття групової солідарності, де люди неначе контактують з вищими силами, які, насправді, представляють собою вираження колективного начала. Саме тому церемонія і ритуал відіграють важливу роль в об'єднанні членів груп.

Виходячи із суджень Е. Дюркгейма, суспільні екстатичні стани у первісних спільнотах, стали джерелом релігійних ідей, які своєю чергою, послуговували протоплазмою для формування філософських категорій. Чи справедливе це твердження для всіх культур і народів? Питання, можливо, дискусійне, але не принижує значення висновку Е. Дюркгейма, що такі стани можуть бути джерелом культурних форм і середовищем для їх закріплення в індивідуальній свідомості. Таким чином, екстатичні стани хоча й знаходяться в опозиції до повсякденного, певною мірою раціонального, проте стосуються безпосередньо життєдіяльності людей.

Не зважаючи на те, що Е. Дюркгейм не використовував слова екстаз та екстатичний, що на нашу думку, свідчить про певну упередженість до цього терміну франкомовного мислителя, яку ми продемонструємо далі (2.2), проте він вказував на етимологію, що веде до грецького *ἔκστασις* [68, с. 215]. Можемо зробити припущення, що Е. Дюркгейм зважав на опонентів, які могли звинуватити його теорію у певній легковажності, оскільки, з такої точки зору, релігія – це результат гарячкості, навіть «патологічної гарячки». Він навіть дав відповідь гіпотетичним опонентам, що, дійсно, релігійне життя не може досягти необхідної інтенсивності без «фізичного збудника». Дуже часто пророки, засновники релігій, великі святі були людьми з ознаками «бурхливої патологічної нервозності», але саме ці фізичні особливості «прирекли їх на великі релігійні ролі». Тож, якщо релігія є продуктом групового марення, то це марення не ілюзорне, бо образи, що наповнюють це марення, відповідають дійсності, тому воно ґрунтовне. Е. Дюркгейм додавав, що зрештою, під час таких станів, розум збагачується чутливою інтуїцією, тож «немає жодного групового уявлення, яке в якомусь сенсі не було б маренням; релігійні вірування є тільки окремим випадком із дуже загального закону» [68, с. 215].

Неможливо не погодитися із цим твердженням, бо кожне суспільне уявлення чи переконання – не що інше, як окремий випадок загальної ідеології суспільства.

Здогадки Е. Дюркгейма відносно фізіологічної укоріненості екстатичних переживань не були безпідставними, але чи впливає цей факт на важливість зроблених ним відкриттів? Сьогодні ми впевнено говоримо, що ні, але наприкінці ХІХ століття такі сумніви існували, про що свідчить дискусія, представлена в праці В. Джеймса «Різноманіття релігійного досвіду» щодо медичного матеріалізму [64].

Важливий внесок для розуміння групових екстатичних переживань дає праця А. ван Геннепа «Обряди переходу», де проаналізовано найважливіші ритуали у житті людини, які втілюють послідовну зміну соціальних статусів індивіда та спільноти [36]. Оскільки життя людини у суспільстві обумовлено послідовними переходами із однієї соціальної групи в іншу, то таке переозначення статусу вимагає здійснення певної діяльності – церемоній чи ритуалів переходу. Зміни соціальних статусів пов'язані із сильними емоційними переживаннями, а колективне переживання емоційної напруги, на думку А. ван Геннепа, зміцнює солідарність у спільноті, а в деяких випадках, наприклад смерті (обряди поховання), виконує терапевтичну функцію, бо допомагає пережити горе. Ритуали, які супроводжують народження та смерть людини, також належать до обрядів переходу, бо в даному випадку мова йде про переходи між різними світами [36, с. 9-22]. Більшість обрядів переходу складається із трьох стадій: обряду відділення від попереднього стану (прелімінарні), проміжного обряду (ламінари) та обряду включення (постлімінарні). Як правило, повний цикл перехідного ритуалу повинен включати всі три стадії, але, А. ван Геннеп визнавав це, на практиці не існує рівноваги цих етапів, часом все дуже ускладнюється, або навпаки, спрощується [36, с. 24]. Особливо, коли маємо справу з обрядами народження та смерті.

Певні зсуви в парадигмі наукового мислення, перебудова соціальних структур спричинили часткове охолодження дослідницького інтересу до суспільних екстатичних практик та ритуалів на початку ХХ століття, але

невдовзі наукові запити відновилися на новому рівні. Це вже не просто дослідження первісних суспільств, а спроба встановити глибинні структурні відношення: закони, бінарні опозиції, тощо. Структуралісти антрополози, зокрема К. Леві-Строс, здійснювали свої розвідки саме з такою метою. Проте розпочнемо цей блок із дослідження Л. Леві-Брюля, який працював хронологічно раніше, проте встановив перший закон первісного мислення.

Особливості первісного пралогічного мислення, яке значною мірою формується завдяки переживанню екстатичного стану, а також асоціації та зв'язки між уявленнями людей в архаїчних культурах було досліджено Л. Леві-Брюлем. Він обґрунтував твердження про спосіб продукування колективних уявлень, коли поняття не є результатом інтелектуальної обробки інформації, а являє собою «емоційні й моторні елементи» [98, с. 65]. Такий своєрідний спосіб мислення, що не звертає увагу на логічні протиріччя отримав назву закону партиципації або співпричетності. Колективні відчуття співпричетності й єдності відновлюються та підсилюються підчас церемоній, обрядів ініціації. На думку Л. Леві-Брюля, ці відчуття не потребують якогось особливого понятійного апарату для того, «щоб бути предметом глибокого переживання у всіх членів групи» [98, с. 73]. Основна мета церемоній з танцями – оживляти та підтримувати «шляхом нервового збудження і сп'яніння» спілкування, в якому зливаються індивід, його пращур та тотем згідно закону партиципації. До речі, Л. Леві-Брюль, як і Е. Дюркгейм та Д. М. Овсянико-Куликовський, вважав, що ці церемонії мають аналоги в розвинутих суспільствах [98, с. 76].

Сам засновник школи структурної антропології К. Леві-Строс критично відносився до вивчення афективних явищ в житті людини, а разом із ними й до феноменологічного методу, який вважав «малоцікавим і безплідним» [99, с. 184], бо сам він надавав перевагу «чітким думкам» та структурним законам. Не зважаючи на це, в його працях відведено достатньо місця для вивчення такого явища як шаманізм, що відіграє важливу роль у спільнотах первісної культури. Залишаючись на позиції скептицизму щодо шамана та його магії, К. Леві-Строс все ж таки визнавав ефективність її впливу на членів соціальної

групи, до якої належав шаман. Вчений вказував на «постійно діюче гравітаційне поле, всередині якого складаються відносини чаклуна і тих, кого він зачаровує» [99, с. 148].

Під гравітаційним полем, про яке йде мова у праці К. Леві-Строса, треба розуміти сили, що складаються із «сімейних та соціальних зв'язків». На нашу думку, це групова (соціальна) ідентичність, усталення та збереження якої відбувається в процесі переживання громадою екстатичних станів. К. Леві-Строс відзначав, що вистава шамана, спричиняє емоційний відгук індивіда на органічному рівні. Така психофізіологічна реакція, як правило, корисна, бо дозволяє пристосуватися до нової ситуації. Але, якщо індивід вважає, що він не прийме нову ситуацію, наприклад, у випадку відлучення від спільноти (прокляття), то діяльність його нервової системи може призвести до фізичної смерті. Таким чином, шаманські прокляття здійснюються.

Щодо випадків індивідуального зцілення, то дослідник порівнював діяльність шамана із практиками психоаналітиків тільки в інвертованому вигляді. У випадку психоаналізу пацієнт переживає індивідуальний міф, а у випадку шаманського зцілення – міф соціальний, який уособлює сам шаман і його закляття. Ефект зцілення обумовлюється тим, що шаман створює у свідомості пацієнта «особливі переживання» (хвороба – чудовисько, яке захопило душу, а шаман її звільняє і т.д.), тобто мовою символів допомагає «усвідомити невимовні стани», упорядкувати й пережити їх, що «деблокує фізіологічний процес, тобто примушує події, в яких приймає участь хвора, розвиватися в сприятливому напрямку» [99, с. 176]. Зцілення найчастіше відбувалося за присутності родини/общини, коли вся група слідкувала за шаманом і його спілкування з духами. Тож екстатичний стан невеликої спільноти ускладнювався символами та був опосередкований особою шамана.

Таким чином, антропологічні й етнологічні дослідження народів Америки, Океанії та інших в синхронному зрізі глобальної цивілізації дають можливість дійти висновку, що у всіх народів первісної культури існують колективні екстатичні практики. Дослідники архаїчних культур

продемонстрували зміцнення солідарності у групі, формування спільних образів та асоціацій, зафіксували ефект емоційної розрядки, що особливо корисний при зміні соціальних статусів, завдяки екстатичним обрядам.

1.4. Соціальні дослідження і екстатичні практики

Осмилення людських афектів та екзальтованих проявів почуттів у лоні соціального простору характеризує творчий доробок Р. Каюа і Ж. Батая [10, 11, 86], натхнених ніцшеанськими ідеями діонісійського і аполлонійного началах мистецтва. Хоча у Ф. Ніцше все шалене та екстатичне зосереджено навколо діонісійського полюса мистецтва, що став згодом синонімом ірраціонального витоку культури, яке знаходиться в постійному протистоянні й боротьбі з розумним, аполлонійним витоком, його послідовники дещо змістили акценти. Р. Каюа і Ж. Батай відводять всьому бурхливому і несамовитому, що є в людині, центральне місце у процесі переозначення буття, не розділяючи, а поєднуючи крайнощі проявів людських афектів як моменти піднесення і насолоди, так і жах, страхіття і безсилля. Задля цього вони використовують поняття сакрального і загальні теоретичні уявлення щодо ритуальної діяльності.

Душевна екзальтація, свято, неконтрольована гулятика займають значну частину дослідницької уваги Р. Каюа у праці «Людина та сакральне» [86]. Окрім сприятливих для людини фізіологічних процесів, що допомагають позбавитися від психологічної напруги, на яких акцентував увагу Р. Каюа, ним було зафіксовано важливу рису такого проведення часу – це відродження та очищення соціальних інститутів від різного виду «шкідливих залишків». Упродовж цих періодів, коли соціальні й культурні правила та норми буцімто не працюють, як не дивно, самі правила оновлюються. Р. Каюа називає такий процес «актуалізація періоду творення», або «періодичне поновлення буття» [86, с. 139]. Це так, ніби винятки із правил доводять самі існуючі правила.

Його співвітчизник Ж. Батай стверджував, що оргаїстична, сакральна частина людського життя, в силу того, що інтелект, свідомість не здатні осягнути її істинного значення, дає відчуття повної самосвідомості, що

відтворює «втрачене інтимне». Власне, «інтимним» Ж. Батай вважав те, що знаходиться поза межами індивідуальності й неможливо достеменно передати за допомогою слів, а саме – вибухи емоцій, невиразні потяги, «співання пісень на весь голос» [11, с. 51]. Звичайно він не перший, хто вказував на те, що людина змушена балансувати між загрозою перетворитися на «річ» раціонального каузального світу і небезпекою «піти на повідку» пристрастей, що поверне її до «дрімотної інтимності світу тваринного» [11, с. 55]. Ця проблема, на думку Ж. Батая, вирішується в обрядах і ритуалах. Залучення до священного приймає форму «кипіння життя, що б'є через край», що неприпустимо в повсякденному світі речей, бо з його точки зору, перетворюється в соціально неприпустиме засилля пристрастей.

Відзначимо, що у Р. Каюа і Ж. Батая сакральне і ритуали – це своєрідна призма, крізь яку переломлюються досліджувані ними явища.

У праці «Насилля і священне» Р. Жирар [74], що відрізняє його від Ж. Батая та Р. Каюа, зосереджується на основоположних для людської істоти, на його думку, надмірному насиллі та вродженій схильності до мимезису, на відміну від піднесення й любові. Криза, яка спричиняється неконтрольованим насиллям, породжується переважно миметичними потребами, бо людина хоче мати тільки те, що має інший, робити те, що робить інший. Вирішення цієї проблеми, дещо неочікувано, вчений знаходить у процесі жертвопринесення, яке безпосередньо пов'язано з поняттями «священного» та «релігійного». Р. Жирар доходить висновку, що будь-який культурний і соціальний устрій виникає в результаті вирішення такої миметичної кризи. Відбувається це тому, що насилля окремої людини знаходить, так би мовити, прийнятний канал для виходу («каналізується») саме шляхом принесення заміщувальної жертви. Якщо поглянути на висновки Р. Жирара з тієї позиції, що ритуальне жертвопринесення – це не що інше, як обговорюваний суспільний екстатичний стан, то виходить, що такі стани, з точки зору Р. Жирара, конструюють соціальний устрій.

Незважаючи на значний доробок структуралістів у справі дослідження первісних культур, на наш погляд, «найглибше» в архаїчні часи спробував зануритись французький соціальний філософ Е. Морен. Він звертався до протокультури палеосупільства та *homo erectus*, порівнюючи їх із суспільством шимпанзе [120]. Це твір Е. Морена «Втрачена парадигма», де її автор, керуючись методологією природничих наук, пояснює існування культури високої складності у суспільстві *homo sapiens* біологічними мутаціями, що призвели до появи високо розвинутого людського мозку. Е. Морен вказує на два процеси, що супроводжують розвиток культури і зростання соціальної складності: 1) ювеналізація; 2) церебралізація. Перший процес означає регресію вроджених інстинктів, відкритість до природного й соціального оточення, появу свободи й пластичності. Другий процес означає розвиток асоціативних, логічних та лінгвістичних властивостей мозку, який здатен сприймати все більше інформації, знань, соціальних навичок та пристосований до високого рівня соціальної складності.

Е. Морен не тільки не оминає фізіологічну складову феномену людського екстазу, але робить його повноцінним складником своїх розмислів. Він підкреслює той факт, що ускладнений мозок, який розрісся, сприяв збільшенню афективності людини, тому афективні властивості «вибухового характеру», які були успадковані від приматів в тому числі, з великим мозком, що інтенсифікувався, перетворилися на суцільний надлишок [117, с. 104]. Амплітуда психічних енергій людини-*sapiens* така, що просто задоволення бажання не достатньо, щоб зняти напругу. Задоволення, до якого прагне людська істота – це задоволення в стані екзальтації. Усім добре відомі психоафективні властивості людини – здатність до екстазу, сп'яніння, а з іншого боку – гнів, лют, ненависть. Е. Морен підкреслює, що всі ці властивості виражені у людини набагато яскравіше, ніж у багатьох приматів. На переконання Е. Морена, екстатичний стан поєднує у собі «граничну неупорядкованість спазму чи конвульсії і граничну впорядкованість єднання з іншим, з общиною, зі всесвітом» [117, с. 103]. Таким чином, відбувається

солідаризація індивідів, яку згідно з термінологією структуралістів він називає «акт партиципації», що на чуттєво-емоційному рівні, переважно, позбавляє людей від неспокою.

Е. Морен підкреслює еволюційний зв'язок здатності людини переживати екстатичні стани та високий рівень культури й соціальних моделей людських спільнот. Але тут постає питання дозволеності та соціальної припустимості екстатичних практик. Навряд чи оргастичні веселощі архаїчних суспільств були б прийнятні десь у Середньовіччі, а то й у нашу добу. Проте, як показують вже розглянуті наукові праці та думки Е. Морена, такі стани присутні в різних культурах та суспільствах. Сам вчений, за його словами, не намагався достеменно прояснювати цю проблему, а лише хотів підкреслити її важливість для гуманітарного знання.

Використовуючи здобутки психології А. В. Рубанов [147] вибудував соціологічну картину особливостей масової поведінки, продемонстрував емоційну забарвленість будь-яких масових заходів і зазначив, що найчастіше масова активність широко фіксується в перехідні періоди життя соціуму, тобто має відношення до трансформації соціокультурних установок.

Таким чином, у наведених дослідженнях екстатичні стани, з одного боку, розглядаються у контексті повсякденного і священного, а з іншого – вони ніби опосередковують раціональне й ірраціональне начала. У Ж. Батая, Р. Жирара та Р. Каюа сакрально-ритуальне стає живильним середовищем для того, щоб цей посередницький модус актуалізувався, що вказує на безпосереднє відношення екстатичних переживань до цінностей та соціально-культурних норм, які не тільки очищуються завдяки екстатичним переживанням, але й створюються нові. Е. Морен не обмежується цариною священного, а визнає екстаз, а надто колективний екстаз, обов'язковою характеристикою людської природи.

1.5. Екстатичність людини й суспільства

Коли вже розгляд основних напрямків осмислення суспільних екстатичних станів зачіпає питання специфічності людської природи, то необхідно звернутися до положень філософської антропології, постійним

лейтмотивом якої є тема людських бажань, прагнення до глузду і щастя, так само, як вихід за межі, трансгресія власних кордонів. Звичайно, що дана тематика представлена величезним масивом літератури. До того ж, вона латентно міститься у творах будь-якого філософського напрямку.

Один із засновників філософської антропології М. Шелер у своїй праці «Положення людини у космосі» [191, с. 129-194] назвав особливістю людини притаманний їй дух, що являє собою екзистенціальну незалежність, здатність до саморефлексії і перевершення самої себе і свого світу. В його міркуваннях слід розділяти розумову модель «екстатичний порив», що синонімічно тропізму живих організмів, але міститься і в людині та «стоїть за» будь-яким враженням чи відчуттям, і «екстатичні стани», що виникають під впливом наркотичних речовин, гіпнозу, тощо. Останні М. Шелер порівнював з «динамічною тягою» тварин, бо в такому стані людина втрачає самосвідомість. Цікаво, що німецький філософ, коли писав про багатослоїстість людської істоти, то підкреслював, що людина ніколи не порівнюється з твариною – завжди або «нижче», або «вище». Проте чуттєвий порив завжди сильний. У цьому його погляди співпадають з думкою Е. Морена, який також наполягав, що людські афективні властивості перевищують міру («суцільний надмір», «ubris») [117, с. 104].

На іншому рівні теоретичного осмислення постає поняття «екстатичність» в екзистенціалізмі. Німецький філософ М. Гайдеггер наголошує на трансцендентності людської істоти, бо, на його думку, людина існує таким чином, що її сутність є «ек-статичність», яка покоїться в її «екзистенції». Він вважає, що існування слід розглядати як «просвіт Буття», характерна риса якого саме «ек-статичний вихід в істину Буття» [182, с. 199]. На його думку, це екстатичне стояння в істині буття дає єдину можливість людині бути поблизу буття у своїй сутності. Таке розуміння екзистенції, як відкритості людського існування до певних можливостей, визначається поєднанням трьох екстазисів – майбутнього, минулого та теперішнього. В онтологічному сенсі розгортається герменевтичний круг в житті кожної людини, де новий виток являє собою набування нового досвіду, що впливає на

формування майбутнього, на основі переосмислення попереднього. Водночас М. Гайдеггер застерігав пов'язувати «екстатичність» людини, як фундаментальну характеристику її екзистенції, з екстатичними практиками, в тому числі суспільними.

Досліджуючи проблему відношення свідомості з буттям, інший мислитель-екзистенціаліст Ж.-П. Сартр при аналізі Часовості як цілісної структури, оперує трьома часовими «ек-стазами». Онтологічну єдність екстазів як те, що може бути описуванням «структур для-себе», тобто власним нівелюванням свідомості істоти, що розкриває «глибокий смисл для-себе як основи свого власного ніщо» ми знаходимо у роботі «Буття і Ніщо» [150, с. 200]. Однак, з огляду на різницю дослідницьких завдань, зазначимо, що поняття «екстаз» та «екстатичний» в екзистенціальній філософії означають реальність, що відноситься до окремого індивідуума і є відмінною від явищ суспільних екстатичних станів, що виступають елементом соціального буття.

Прибічники екзистенціалізму і філософської антропології продемонстрували, що людина не може вдовольнитися лише власною екзистенцією, бо їй необхідно трансцендувати власні межі. К. Ясперс підкреслював, що людина як «живе свідоме існування» може замкнутися у власній суб'єктивності, але то не буде істинне існування – «екзистенція може бути істинною <...> у відкритості для всякої розумності», «у стоянні перед своєю трансценденцією» [198, с. 122, с. 152]. На думку К. Ясперса, трансценденція «сокровенна для філософування», а не тільки умова істинного існування людини [198, с. 244].

Погоджуючись із низкою мислителів психолог В. Франкл, своєю чергою, але з іншим методологічних позицій, також стверджував, що людина відкрита світу, а «бути людиною значить бути направленим не на себе, а на щось інше» [174, с. 284]. До речі, частково це положення відображено у «позитивному» екзистенціалізмі Е. Пачі, котрий проголошував, що людина – це, насамперед, природність, яка не задовольняється собою, а трансцендує, а духовне життя являє собою напруження між екзистенцією та цінністю [1, с. 67].

Екстатичність людини, що частково реалізувалася у прагненні до індивідуальності, бажанні бути відмінною від інших, поволі розчинила жорсткі рамки класових та ідеологічних відмінностей, на зміну яких прийшла гнучка і рухлива сукупність різноманітних ідентифікацій. Навіть величезні кластери приватного та публічного простору проникли один в одного, за висловом Ж. Бодрийяра, в «екстазі комунікації», «еволюція соціального змінилася його інволюцією» [15, с. 28]. Утворилася особлива сфера «холодного» обценного: тотальна миттєвість, абсолютна близькість та незахищеність. Друга половина ХХ століття ознаменувалася критичними поглядами на суспільство західноєвропейського зразка, переважно, з боку теоретиків марксистів, які використовували поняття екстатичності для позначення загальної ірраціональності суспільного життя, заснованого на раціональних ідеалах Просвітництва. Французька філософія, представлена у працях постмодерністів (Ж. Бодрийяр, Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі, Г. Дебор та ін. [15, 16, 17, 59, 62]), гіперболізувала сферу емоційності, бажань і поставила соціокультурний простір у пряму залежність від неї, зобразивши людину машиною власних бажань та, в дусі марксизму, діалектично поєднавши людину і природу у «сутнісній реальності виробника і продукту» [62, с. 27]. Новий вид тоталітарності розкрив Г. Дебор – це панування видовищності, яку виробництво товарів перетворило на домінування товарного фетишизму, завдяки чому здійснюється економічна експансія всього світу. Ентузіазм, захват, «екстази конвульсионерів», на думку Г. Дебора, суспільство спектаклю, що укорінилось в державах з багатою економікою, використовує, як новий вид експлуатації [59, с. 45].

Низка сучасних українських дослідників, хоча й продовжують традиції постмодерного мислення, проте оцінюють стан сучасності не так критично: трансгресії (пост)модерну постають як самовідтворення соціальної системи у В. Гусаченка [58]. Дійсно, мова, гроші та секс зливаються «в одному непристойному медіальному потоці», як зазначив автор наукового твору «Медіуми просвітництва: обценні відхилення» [129], але обценні проєкції

Просвітництва О. Перепелиці вирішують важливу проблему пошуку структури нового світоустрою та долають не тільки метафізичні розриви, але й дихотомію природа/культура.

Зважаючи на те, що одна із характеристик сучасності в тому, що актуалізується потреба у відмінності, яка стала частиною повсякденного досвіду, «іномірність» Ю. В. Шичаніної може вважатися своєрідним еквівалентом екстатичності. У повсякденній свідомості така «іномірність», на думку Ю. В. Шичаніної, перетворилася на предмет активного споживання і «зведена до способів проведення дозвілля і тимчасової відключки, <...> стає своєрідною модою на випадіння з реальності» [194, с. 80]. Проте, не завжди випадіння з реальності – це тільки «відключка» та дозвілля. Як зазначила Н. Загурська, сучасна людина – це постлюдина-текст, що постійно знаходиться в пошуку самоідентифікації» [75, с. 258]. Не дивно, що така людина, хоча й не суб'єкт, особистість, а концептуальний персонаж, проте «наділений творчою волею».

Т. Лютий пропонує «зовсім новий вимір розуму», такий у якому «збігаються умови розуміння, творчості й реальності» розглядає соціокультурний та антропологічний зміст «нерозумного» як сферу творчості, як [107, с. 151]. «Нерозумне» тлумачиться як царина, дотична до розкриття сакрального, духовного, творчого. Певним чином, людина, коли переживає екстатичний стан, то вона опиняється у сфері «нерозумного». Т. Лютий доводить, що розум дозволяє узгодити між собою логічний рівень і потенціювання думки, тобто спроможність бути в горизонті поняттєво незбагненого [107, с. 140]. Тоді розумність окреслюється перспективою підходу до нерозумного (неосяжного), або екстатичного, не в процесі раціоналізації, а через виявлення розумом прихованих вимірів людської екзистенції.

Таким чином, екстатичні стани можливо розглядати як сповнений протиріч, проте пошук людиною нового сенсу, значень та самоусвідомлення.

ВИСНОВКИ ДО ПЕРШОГО РОЗДІЛУ

Проведений аналіз науково-літературних джерел свідчить, що екстаз, екстатичний стан, у тому числі груповий, стає об'єктом осмислення багатьох знакових постатей філософської та наукової думки. Екстатичність, з одного боку, постає як розумова модель/інтелектуальна конструкція, а з іншого – це суттєва ознака природних психофізіологічних процесів людини. І навіть в останньому випадку, за певних обставин, вона наділяється особливими властивостями. Цікаво, що М. Шелер у своїй головній теоретичній праці одночасно використовує обидва смисли: «екстатичний стан» – як високоемоційне переживання і власний філософський концепт «екстатичний порив» [191].

Якщо вибудовувати послідовність проявів суспільних екстатичних станів відштовхуючись від їх власної генези, то необхідно розпочати з досліджень архаїчних колективних практик людей у стані захоплення й екзальтованості (Е. Дюркгейм, Л. Леві-Брюль, К. Леві-Строс, Д. М. Овсянико-Куликовський та ін.), де констатовано необхідність екстатичних станів для зміцнення зв'язків між особами, що разом переживали такий стан, для зняття психологічної напруги та висвітлено їх приналежність до процесів самоідентифікації індивіда. Зв'язок екстатичних станів із ідентифікацією індивіда – сприйняття соціокультурних норм і зразків – не що інше, як практична реалізація здатності людини відриватись від природності до світу ідей та цінностей. В архаїчних суспільствах така трансценденція відбувається колективно. Л. Леві-Брюль встановив особливості протікання таких процесів, які об'єднав законом партиципації (співпричетності), коли колективні уявлення не є результатом інтелектуальної обробки інформації, а формуються під впливом випадкових обставин, що супроводжуються інтенсивними емоційними переживаннями.

Слід зазначити, що Е. Дюркгейм, Л. Леві-Брюль та Д. М. Овсянико-Куликовський здійснювали спроби побудувати аналогії та визначити відповідні явища в сучасному їм суспільстві. Проте припущення цих учених виглядають

радше як винятки, що не отримали продовження ні у їх власних працях, ні у працях їх послідовників. Значення має те, що ідеї про поширеність групових екстатичних станів у різних типах суспільства існували.

Суспільства античної доби, безумовно, характеризувалися значною диференціацією соціального й культурного укладу. Екстаз колективний отримав, так би мовити, «спеціалізацію» у мистецькій сфері, релігійному житті (містерійні культи) та філософії. Проте екстатичний стан за умови пізнання істини, який дарує філософія, а особливо, екстаз пізнання божественного (Плотін, християнські містики), уже можливо пережити індивідуально. Не дивно, що така можливість з'являється, коли суспільство сформувало свої соціально-культурні домінанти як метафізичні ідеї: Істина, Благо, Єдине і т.д.

Зазначимо, що завдяки різноманіттю полісного життя, уявлення про екстатичні стани носять відбиток ціннісної амбівалентності, якщо порівнювати твори Платона та Еврипіда, проте не мають розбіжностей щодо тих сфер, де вони мають міститися – це містерії, мистецтво, філософія.

Таким чином, окрім виокремлення специфічних сфер людської життєдіяльності, в якій знайшли собі місце групові екстатичні стани, очевидна трансформація від *суспільного* екстатичного стану до *індивідуального*, коли мова йде про екстатичне пізнання істини/божественного. Найяскравіше лінія індивідуального екстатичного стану висвітлена у вченні неоплатоніків і отримала продовження в працях і традиціях християнського містичного богослов'я. Щоправда, пізнання істини, хоча й декларативне, в екстатичному сходженні неоплатоніків, у християнських містиків має ціннісний характер, бо більше важить до морального блага і любові, які уособлює божественна інстанція (Бернард Клервоський, Тереза Авільська та ін.).

Не можна назвати наукові чи філософські праці, які б ставили собі за мету виключно дослідження екстатичних станів у новочасний період. Проте існує низка соціологічних розвідок (Р. Каюа, Ж. Батай, Р. Жирар, Е. Морен), які розглядають афективність людини, у тому числі надмірне насилля, екзальтованість, що притаманні особливим періодам життєдіяльності, а надто

святам, які пов'язані з ритуальними церемоніями і жертвопринесеннями. Екстатичні переживання, що їх супроводжують, на думку соціальних дослідників, відроджують та очищають соціальні інститути суспільства та долають психологічну напругу серед різноманітних груп населення. Таким чином, розглянуті в цих дослідженнях соціальні явища стосуються групових екстатичних станів. Як містичне переживання *індивідуальний* екстаз має позитивне значення не тільки для окремих людей, але й цілих спільнот, бо, як встановив В. Джеймс, містично-екстатичні осяяння, які переживає віруюча людина, сприяють оновленню почуття віри та додають життєвих сил, що врешті-решт, позитивно позначається на соціальній взаємодії.

Поняття екстатичності, розгорнуто представлене у працях екзистенціального напрямку та філософської антропології, ясно демонструє фундаментальний спосіб існування людини – відкритість і здатність до трансценденції, як можливості визирнути за межі об'єктного світу речей та усталених норм.

Якщо наукові розвідки щодо екстатичних станів майже відсутні в новочасний період, то сучасну епоху, переважно в контексті постмодерну, відзначено низкою епітетів, які гіперболізовано позначають екстатичність всього соціального життя. Екстатичність, захват експлуатуються економікою споживання, що призвело до театралізації всього суспільного життя (суспільство спектаклю) та споживання симулякрів. За таких обставин, якщо екстатичні переживання перетворилися на елемент маніпуляції, стали складником повсякденності, враховуючи нашу гіпотезу, доречно припустити, що повинні актуалізуватися пошуки справжніх екстатичних станів як індивідуальних, так і нових суспільних. Окрім цього, залишається невизначеним питання: а чому все ж таки екстатичні стани, навіть їх імітація, такі бажані для людей.

Як показали проаналізовані джерела, досягти екстатичного стану в групі набагато легше, ніж індивідуально. Досягнення екстатичного стану спрощується за наявності: 1) діяльності, пов'язаної з ритмом – це музика, спів,

танці, мерехтливе світло; 2) споживання речовин наркотичної дії, у тому числі, алкоголю. При цьому мається на увазі активне залучення до дії, коли кожен член групи співає чи танцює, піддається впливу мерехтливого світла, а не просто спостерігає за рухами чи співами. Ці шляхи підкреслюють пов'язаність екстатичного стану із фізіологією людини, зокрема, з вісцеральними ритмами організму.

Для того щоб з'ясувати варіанти трансформацій екстатичних станів та можливий перебіг від домінування індивідуальних до суспільних, спочатку необхідно визначитися, що конкретно ми маємо на увазі, коли мова йде про *суспільний екстатичний стан*. На підставі матеріалів першого розділу можна дійти висновку, що суспільні екстатичні стани наділялися властивостями ірраціонального начала в опозиції раціональне-ірраціональне, їм відводилося місце божественно-сакрального на противагу профанному, вони займали позицію святково-обрядового у парі з повсякденно-рутинним. Дослідники розглядали містерії, ритуали, сімейно-родові обряди й церемонії та наділяли суспільні екстатичні стани формальною належністю до ритуалу, свята чи обряду. Проте існує низка явищ соціального життя, які за зовнішніми ознаками належать до суспільних екстатичних станів, але навряд чи можуть вважатися святом, обрядом чи ритуалом, хіба що з певними застереженнями. Наприклад, флешмоби, бунти, тощо. Тому в другому розділі концептуалізуємо *суспільний екстатичний стан*, дамо йому визначення, а далі з'ясуємо, чи дійсно отримує підтвердження наше припущення, що колективні екстатичні практики являють собою різнобічні прояви одного феномену і є обов'язковим елементом життєдіяльності людських спільнот.

Головні ідеї та положення першого розділу відображені у публікаціях [51, 54] і частково у статті [50].

РОЗДІЛ II

КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ СУСПІЛЬНОГО ЕКСТАТИЧНОГО СТАНУ

Як було зазначено у першому розділі, словосполучення «екстатичний стан», «суспільний екстаз» неодноразово позначали об'єкти дослідницької уваги в різних сферах знання, не враховуючи вже їх вживання у живому мовленні, у повсякденні. Якщо б ми задалися метою визначити найбільш характерне значення у виразах розмовних, то знову зіткнулися б із різноманіттям контекстів чи прихованих посилянь. Тому для всебічного розуміння суспільного екстатичного стану необхідно застосувати елементи семіотичного аналізу. Крім цього, зауважимо, що наше дослідження зосереджене на груповій практиці людей у стані високої емоційності, коли психофізіологічні механізми працюють дуже інтенсивно, тож постає потреба ознайомитися з процесами, які відбуваються в організмі людини за таких умов, і розглянути особливості психології мас, зокрема, мас короткочасних. Зробивши це, ми зможемо формалізувати суттєві ознаки суспільних екстатичних станів та дати визначення узагальнювального поняття *суспільний екстатичний стан*. З'ясуємо умови й конкретні наслідки, тобто визначимо функції, що виконує суспільний екстатичний стан у житті спільнот і окремої людини. Але спочатку розглянемо загальну методологію дослідження в цілому.

2.1. Принцип складності в дослідженні екстатичних станів

Тенденції розвитку гуманітарного знання характеризуються активним розвитком методологій, що інтегрують результати досліджень багатьох суміжних наукових дисциплін. У контексті цього тренду сформувався підхід, що поєднує природу та людину/суспільство – це комплексний підхід, що ґрунтується на трансдисциплінарності та який пропонують для досліджень суспільних явищ та людини .

Як складову комплексного підходу розглядаємо принцип *складності* (complexity) Е. Морена і його погляд на людину як біопсихосоціальну цілісність (тринітарне поняття). Існування людини можливе тільки в середовищі такої ж

найвищої інформаційної складності, як і вона сама, культурі, що наділена здатністю до самозародження та самовідтворення згідно з принципом *рекурсії* макропринципу PE, який розвиває Е. Морен, використовуючи уявлення про безлад, помилку та «шум», які не вписуються в ієрархію та встановлені схеми. Суспільні екстатичні стани, як безлад та інформаційний шум, часто знаходяться за межами пояснювальних схем соціокультурного устрою, тож відповідають зазначеній методології.

Стратегія *складності* Е. Морена оптимально відповідає потребам дослідження суспільних екстатичних станів і дозволяє поєднувати різноманітні конкретні методи дослідження. Ми використаємо семіотичний аналіз для встановлення внутрішньої будови слова *екстаз*, семантичних та прагматичних ознак об'єкту дослідження як елемента природної мови. У розділі будуть застосовані теоретичні здобутки розвідок Г. Лебона, З. Фрейда та В. Райха щодо особливостей масової психології, а також концептуальна модель людини як «машини бажання» (Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі). Оскільки ми ставимо завдання з'ясувати функції суспільних екстатичних станів, то логічно звернутися до основних положень функціоналізму, який, за словами Б. Малиновського, «досліджує природу явищ культури до того, як ці явища будуть підлягати подальшим умоглядним маніпуляціям» [110, с. 139], а культура та її елементи постають «інструментальним апаратом», за допомогою якого людина вирішує свої специфічні проблеми та задовольняє потреби.

Окрім цього, оскільки мова йде про стани, що виходять за межі логосу і мають відношення до душевної суб'єктивності, застосуємо феноменологічний метод, який звертається до особистісних смислів і цінностей, життєвих світів. Опис та класифікація соціальних практик, як сукупності процесів інтенціональних актів свідомості, тобто переживань, відкриває доступ до внутрішнього досвіду спільноти індивідуумів у екстатичному стані.

2.2. Семантичний аналіз лексеми *екстаз*

Для того щоб стати культурним надбанням та слугувати наступним поколінням на шляху освоєння дійсності, будь-яке знання повинно бути

зафіксовано у мові. Звичайно, мова не єдиний чинник формування наших уявлень про світ, існує низка різноманітних взаємодій з оточуючою нас дійсністю, де не останню роль відіграє тілесність суб'єкта пізнання, яка породжує оцінки, гадки і також становить частину нашого знання. На даному етапі дослідження мусимо зосередитися на відношенні між об'єктом вивчення та мовою його описування, посилаючись на Ж. Дельоза й Ф. Гваттарі, які за допомогою питання «Що таке філософія?» (відома відповідь на нього була – це творчість концептів), підкреслювали, що мовлення – один із обов'язкових компонентів концепту, оскільки він «здійснюється в мові, що надає йому реальність» [61, с. 28]. Зважаючи на це, вважаємо за доцільне звернутися до синтаксичного і семантичного аналізу з метою виявлення деяких змістовних, національно-специфічних ознак поняття «суспільний екстатичний стан», які іманентно містяться у предметі дослідження, тому викликають відповідні їм оцінки, що несуть певні значення та сенс. Оскільки, знову ж таки з посиланням на Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, ми повинні враховувати, що концепти мають становлення, то доречно розглянути лексеми, пов'язані з концептом суспільний екстатичний стан, зокрема, *екстаз* та *екстатичний*.

Синтаксичний аналіз слова *екстаз*, з посиланням на етимологічні та тлумачні словники, вказує на внутрішню форму слова: це переміщення, зміщення або відхід від деякого стану спокою, стабільності. В українській мові, а також деяких інших слов'янських, слово екстаз походить від грецького ἔκστασις (extasis – нестяма, несамовитість), утвореного з префікса ἐξ «із-, ви-» (префікс віддалення, вилучення) і дієслова ἵστημι «стою», спорідненого зі слов'янським *stati*, укр. *стати* [73, с. 161]. Сам корінь слова *stasis* означає «стояння на місці», «спокій» [172, с. 443].

Хоча «екстаз» має грецьке походження, та його шлях до слов'янських та деяких інших європейських мов був опосередкований латинським словом *extasis*. Із латини в XIV ст. воно потрапляє до французької мови – це *extase* і прикметник *extatique* [216, с. 1220], а звідси до німецької: *Ekstase*.

Цікаво, що в слов'янських мовах слово «екстаз» з'являється як транслітерація саме французького *extase* і вживається у повсякденному мовленні починаючи тільки з середини XIX ст. Певним чином, зміст екстазу, як лексеми, був сформований під впливом франкофонної лінгвокультури, тож закономірним є звернення до значень, закріплених у народі-носія цієї мови. Тлумачні словники, зокрема «Le nouveau petit Robert», пояснюють *extase* у французькій мові як перехід, транспортування від самого себе до світу чуттєвості, що залишає в спогадах «чарівність» [217, с. 975]. Можна сказати, що французьке значення цього слова акцентує увагу на емоційності, темпераментності людини в стані екстазу, більш схильне до його трактовки як несамовитості, ніж такого собі трансу-відчуженості. Щодо причин екстазу, то у французьких словниках вказується, що чуттєвий світ емоційних переживань, так само як і релігійно-містичний обрій однаково можуть стати причинами переходу свідомості від сталості до екстатичного стану. Наприклад, цитата: «...недарма вони [попи] завжди користуються під час своїх церемоній ароматичними речовинами! Цим вони забивають памороки й викликають екстатичний стан, що, зрештою, досить легко досягається у осіб слабшої статі: вони багато тендітніші за чоловіків» із роману Г. Флобера «Пані Боварі» [173, с. 218] демонструє нам згадане поєднання чуттєвості, якою письменник наділяє «слабшу стать», релігійного світу та спеціальних матеріальних засобів у вигляді ароматичних одурманюючих речовин.

У той же час, німецьке тлумачення *Ekstase* підкреслює саме релігійне походження стану, що позначений цим словом; пов'язує екстатичні переживання із надприродними причинами або впливом мистецтва, наприклад, музичних творів [208, с. 274]. Часом значення музичного впливу урівнюється з божественною дією, тому музика спричиняє екстатично-екзальтований стан у слухача. Наприклад, у Гофмана Е. Т. А.: «... музика справляла на мене зовсім особливе, незбагненне враження. Немов давно обіцяне здійснення найпрекрасніших снів нетутешнього світу відбувалося наяву; немов таємні сподівання піднесеної душі через чарівність звуків віщували дивним чином

перетворитися на вражаюче одкровення» [38, с. 39], або «Священик бурмотів молитви, і здалеку, буцімто хор ангельських голосів із нічного, вкутаного хмарами неба, лунав гімн «O sanctissima» ... Нарешті священик благословив їх. Тоді дівчата встали й кинулися одна одній в обійми. Незбагненне горе, злиття захвату та болю, <...> перетворилися на палкі сльози, що ринули з очей» [38, с. 199]. Також зустрічаються такі контексти: «дивовижний світ музично-поетичного екстазу» [38, с. 37], «мною заволодів блаженний стан, який я, можливо, зміг би передати тільки в звуках» [38, с. 44], «поміщав він у звуки все, у чому з граничною силою виражається ненависть, любов, відчай, шаленство» [38, с. 33].

Окрім емоційно-чуттєвих, релігійно-містичних та переживань, викликаних впливом музики, наш співвітчизник Д. М. Овсянико-Куликовський, визначав ще одну первопричину досягнення екстатичного стану – це мова. Він вважав, що ритм, який є основною причиною екстатичної дії музики, танців міститься достатньо і в самій мові, особливо в поезії. Власне, процес мовлення – це чуттєво-тілесний процес, бо працюють м'язи, рухається повітря в легенях. Д. М. Овсянико-Куликовський довів, що на ранніх етапах культури поет – це одночасно мудрий жрець, чарівник. У прадавні часи поняття мудрості, з його точки зору, не відмежовувалося від поняття екзальтації, відповідно, від людини, що володіє словом. Слово «мудрий» етимологічно тотожне з санскритським словом «mandra» (п'яний, чаруючий, милозвучний) і зводиться до кореня, що виражає сп'яніння й екстаз «mad» [123, с. 45-46]. Зазначимо, що Д. М. Овсянико-Куликовський розвивав ідеї свого вчителя, всесвітньо відомого українського вченого О. О. Потебні. Говорячи про екстатичний вплив мови, дуже хотілося б процитувати Т. Г. Шевченка, який в одному із своїх відомих віршів поетично змалював ефект, що справляє мовлення на людину [190, с. 404]:

Ну що б, здавалося, слова...

Слова та голос – більш нічого.

А серце б'ється-ожива,

Як їх почує!.. Знать, од бога

І голос той, і ті слова

Ідуть меж люди!...

Як бачимо, у вірші досить точно зображена фізіологічна реакція тіла людини – підвищення пульсу, тиску, тощо. Слово народжується в голосі, за поетичним баченням Т. Г. Шевченка, від Бога та йде між люди.

Сучасні значення *екстазу* є більш-менш близькі у різних мовах і вказують на занепад або відсутність контролю свідомості (тимчасове змінення стану свідомості), що супроводжується, зокрема, розмиванням особистісної ідентичності. У психологічному словнику А. Ребера, не дивлячись на те, що в статті, присвяченій терміну «Екстатичний стан» [18, с. 503] відразу стоїть посилання до статті «Транс, релігійний», в якому мова йде про глибокий релігійний стан, який виявляє себе в активних, навіть, шалених діях, зазначається, що термін «транс» не зовсім вдалий, тому краще користуватися поняттям «екстатичний стан» [19, с. 372]. Чому так? Бо А. Ребер вважає, що термін «транс» найчастіше вказує на придушення тілесних функцій і призупинення фізичних рухів. Можливо в лоні психологічних наук саме так і є, але в філософії терміни із префіксом транс- мають значення виходу за межі, тобто аналогічні термінам ек-стаз та ек-статичний. Окрім того, надмірна фізична активність та шаленство є так само відмінними від звичайної фізичної активності людського тіла, як і тимчасове заціпеніння, коли людина стає нерухомою і майже нечутливою до подразників зовнішнього середовища. На нашу думку, на більш високому рівні узагальнення, обидва описані стани являють собою лише модуси крайності фізичної активності, які легко можуть переходити із одного надмірного прояву в інший. Ми не поділяємо групові екстатичні стани за особливостями фізичної рухомості і обираємо термін «екстатичний стан» для загального позначення девіацій фізичної активності в межах досліджуваного феномену.

Цікавим фактом, який свідчить про уніфікацію значення *екстаз* у різних мовах є те, що один із різновидів наркотичних речовин отримав назву Ecstasy.

Для ілюстрації звернемося до роману сучасного британського письменника І. Велша з промовистою назвою «Екстазі: три історії хімічного романсу» («Ecstasy: Three Tales of Chemical Romance») [236]. Три новели з абсолютно різними персонажами у якості головних героїв, типові представники своїх соціальних прошарків: інтелігентна авторка жіночих романів, брутальний футбольний фанат та успішна бізнес-леді, представниця середнього класу. Їх поєднує бажання приймати нібито легкий наркотик метилендіоксиметамфетамін (МДМА) з привабливою назвою Ecstasy, щоб досягти потойбічного, екстатичного стану, бо в їх свідомості він уявляється як «духовність», якої їм конче не вистачає у повсякденному житті сучасного суспільства.

Підсумовуючи огляд семантичних особливостей французького й німецького сприйняття слів *екстаз* і *екстатичний* зазначимо, хоча неявно, проте достатньо, щоб помітити, у німецькій мові, принаймні в тлумачних словниках, стоїть на першому місці релігійне значення, а у французькій – чуттєво-емоційне, що має земне походження. Це також підтверджується прикладами із художньої літератури, які наведені в даному підрозділі.

Маємо нагоду простежити деяку відмінність відтінків значення «екстатичного стану» і в розглянутих нами філософських творах авторів-носіїв різних мов. Наприклад, письменник та філософ епохи Просвітництва Вольтер, у дусі свого часу, ставив під сумнів божественне походження екстазу, вважав релігійний запал фанатизмом, «чумою душ». Він був певен, що тільки особлива душевна конституція, тобто психіка, є справжньою причиною релігійної несамовитості і саркастично називав таких людей ентузіастами, а їх *екстатичні стани* – звичайними нападами шаленства [31, с. 460-461]. Не став винятком французький дослідник Е. Дюркгейм, який ніби намагався уникати слів *екстаз* та *екстатичний* в своїх дослідженнях, де відкрито говорить про це. Вочевидь, не мав наміру отримувати коментарі предмету свого дослідження (екстатичних ритуалів у первісних суспільствах) саме в таких контекстах, як у Вольтера. На нашу думку, це додатково свідчить про перевагу девіантно-чуттєвого значення

в природному мовному середовищі згаданих франкомовних авторів. Сучасний французький соціолог і філософ Е. Морен пов'язує здатність людини до екстазу також, насамперед, з фізіологічними особливостями, він розглядає екстаз у контексті психоафективних властивостей людини, таких як гнів, сп'яніння, оргазм.

Основоположник німецької класичної філософії І. Кант характеризує здатність людської душі до потрясінь, благоговіння при спостереженні величного в природі як здатність до естетичного судження, що має два модуси при спостереженні прекрасного та величного [81]. У першому випадку, під час естетичного судження про прекрасне душа перебуває у спокійному спогляданні. У другому випадку, душа перебуває у схвильованому, піднесеному стані, що демонструє її здатність «перевершувати» масштаб власних почуттів, бути «надчутливою» і переходити рамки емпіричної чуттєвості. Тобто, екстатичний стан спричиняється піднесеними естетичними почуттями, на які звичайна чуттєвість не здатна. Інший німецький філософ М. Гайдеггер характеризує *ек-статичність* людини, як її здатність до трансцендентності, і вказує на укоріненість цього феномену у релігії, зокрема християнській догматиці [179, с. 49].

Таким чином, на нашу думку, франкофона культура привнесла в слов'янські мови переважні чуттєво-емоційні конотації концепту «екстаз», з відтінком девіантної поведінки, що стали культурно-історичною складовою будь-яких семантичних одиниць, пов'язаних з цим поняттям.

Як було сказано раніше, на сьогоднішній день значення *екстазу* є практично тотожним у різних мовах. Змістове вирівнювання відбулося і продовжує відбуватися по сьогоднішній день завдяки філософській і науковій думці. У працях деяких філософів і вчених кінця XIX – початку XX століття ми вже спостерігали практичну відсутність семантичних відмінностей. Згадаємо, наприклад, німецькомовного М. Шелера і його природний чуттєвий «екстатичний порив», який притаманний всім живим істотам, часові «ек-стази» Ж. П. Сартра, хоча й запозичені у М. Гайдеггера конструкції, але не мають

ніякого відношення до природного шаленства чи буйства, що має місце у контекстах франкомовних авторів.

Сучасне словникове значення слова *екстаз* містить два можливі варіанти тлумачення: 1) крайній, найвищий ступінь захоплення; 2) вид афективного психічного розладу, у медичному значенні [157, с. 256]. Таким чином, цей стан може бути пов'язаний як з нормальними психічними явищами, які супроводжують, наприклад, творчий процес, так і з хворобливими істерією чи кататонією і вказує на занепад або відсутність контролю свідомості, що супроводжується погіршеною самоідентифікацією. Зазначимо, що предмет нашого дослідження в цілому має відношення до переважно нормальних психічних явищ, хоча й в граничному стані.

Прикметник *екстатичний*, за даними історико – етимологічного словника, відомий з другої половини XIX ст. [188]. Словник української мови Митрополита Іларіона та словник російської мови В. Даля не містять статті зі словом *екстаз*, а вперше це слово з'являється у тлумачному словнику за редакцією професора Д. М. Ушакова, що виходить із друку в 1940 році [163]. До цього часу слово і поняття екстаз (екстатичний стан) використовувалося тільки в спеціальних релігійних та наукових текстах, але досить широко, серед яких своєю систематичністю та комплексним підходом вирізняються, як ми вже вказували, дослідження філолога, історика та культуролога Д. М. Овсянико-Куликовського.

Майже у всіх словарних статтях предикати *крайній, найвищий, піднесення*, є найчастіше вживаними для характеристики слова і поняття «екстаз». Також зустрічаються *нестяма, самозабуття* [122, с. 638].

Відомі такі словосполучення: *дійти, довести до екстазу, впасти в екстаз, бути в екстазі*. Але неможливо сказати, щоб екстаз *виник, зародився* у когось в розумі, чи в душі, як наприклад, любов. Таким чином, лексичне значення, дійсно, вказує на те, що поняття **екстазу** охоплює уявлення про дещо, що знаходиться за межами людини, існує автономно, тому мова може йти про напрямок екстатичного виходу. Г. В. Васик у порівняльному дослідженні

екстатичності західноєвропейської філософської традиції та японського екзистенціалізму визначила вертикальну спрямованість такого екстатичного виходу у античних авторів і містиків, а також горизонтальну у М. Гайдеггера й Ж.-П. Сартра [26, с. 15]. Вертикальний напрямок, вочевидь, сформований завдяки генеалогії слова, яке означало стан людини під впливом божественних або надприродних сил. Досягти цього стану можливо, але необхідно прикласти величезні зусилля (*найвищі*) й відмовитися при цьому від самого себе. До речі, в постмодерністських розвідках у працях М. Фуко, Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі, В. Гусаченка [58, 62, 178] мова йде про іманентність трансгресій, що, з нашої точки зору, унеможлиблює визначення напрямку екстатичності.

Таким чином, на основі мовного матеріалу, що репрезентує об'єкт дослідження, можна зазначити, що семантичне ядро *екстазу* – це явище зміщення, відходу від усталеності, стану стабільності. Але це не є зміщення в нікуди, а, радше, до деякого іншого стану, що характеризується високою емоціональністю, інтенсивною напруженістю нервової системи і неможливістю вербального вираження відчуттів. Семантика фразеологізмів свідчить про автономність цього стану, його незалежність від особи чи групи людей.

Як словосполучення екстатичні стани, так і явища, що ними позначаються, часто ставали об'єктом дослідження у працях мовознавців [123], предметом рефлексії антропологів [98, 200], соціологів [10, 68, 86, 120], структуралістів [100], в яких було доведено зв'язок між мовленням, що має відношення до вісцеральних ритмів, та здатністю людини переживати екстаз. Оскільки мова – це ознака суспільної, соціалізованої істоти, очевидний взаємозв'язок між мовленням, способом існування людини як соціальної істоти та суспільством. Варто зазначити, що тематика групових екстатичних переживань безпосередньо пов'язана з дослідженнями новаторського впливу на культуру містичних християнських сект, яким присвячено немало наукових праць і публікацій [25, 94, 95, 96, 165]. Хоча ми впевнені, що завдяки феномену суспільного екстатичного стану, соціально-культурні зміни відбувалися не лише під впливом релігійних структурних перебудов. Таким чином,

дослідження лексеми екстаз, екстатичний стан реалізовує соціальну складову тринітарної біопсихосоціальної єдності феномену людини.

2.3. Екстатичні переживання й біосоціальність людини

Оскільки суспільний екстатичний стан супроводжується фізіологічними змінами в організмі людини, що неодноразово в цій роботі згадувалося, то слід звернутися до цієї складової докладніше. Ми не маємо наміру аж надто заглиблюватися у біологію, але зовсім оминати її не вдасться, тому вимушені зупинитися на цьому питанні. Існує особливість людської природи – це наша афективність поряд з раціональністю, на чому наголошували ключові постаті філософії з моменту її виникнення в якості сфери інтелектуальної діяльності. Здатність до афектів, висока емоційність людини безпосередньо пов'язана зі складною розумовою діяльністю, бо як за перше, так і за друге відповідальна високорозвинена центральна нервова система.

Відомий факт, що у представників тваринного світу стадний інстинкт і колективна поведінка розвинуті дуже добре практично від народження. У результаті еволюційного розвитку людські інстинкти, у тому числі колективні, виявилися не настільки ускладненими, як у тварин, щоб забезпечити пристосування до змінних природних умов. Е. Морен використовує термін для такого процесу – ювеналізація, яка відбувається одночасно з інтенсивним розвитком інтелектуальних здібностей людини і збільшенням, у прямому сенсі, головного мозку, іншими словами, церебралізацією [120]. Завдяки цьому, маємо розмаїття поведінкових реакцій і культурних моделей, що керуються нервовими центрами кори головного мозку, а зв'язки між особами у людському суспільстві мають відмінний характер від «стадних зв'язків» у світі тваринному. Перефразовуючи Л. Уайта, зазначимо, що тільки людина здатна створити таке середовище, – культурне – що характеризується використанням символів, цінностей, ідей та почуттів, значення яких встановлюється тими ж істотами, хто ними й послуговується [167, с. 595-596].

Розмаїття особистих характерів та соціально-культурних моделей, очевидно, не з'являється само по собі завдяки природному механізму

генетичного наслідування. У випадку людства існує більш пластичний процес формування культурних моделей та відповідальних за них нервових центрів, що складаються з пов'язаних між собою нейронів. Більшість таких центрів формується, переважно, в дитинстві та юності життя людини.

На біологічному клітинному рівні така здатність, зокрема, забезпечується тим, що мієлінова оболонка нейронів, що відповідальна за швидкість передачі імпульсу по нервовій тканині людини, залишається пластичною дуже довгий час, у порівнянні, наприклад, з часом формування такої ж оболонки у близьких нам анатомічно представників тваринного світу. Більшість ссавців народжуються уже з повністю сформованою мієліновою оболонкою. До речі, новітні дослідження продемонстрували, що у найближчих біологічних родичів *Homo sapiens* шимпанзе остаточне формування мієлінової оболонки завершується в період статевої зрілості [221]. У людини цей процес триває більш ніж тридцять років, майже до сорокарічного віку, і тільки трішки гальмується в період статевого дозрівання. Таким чином, у людини достатньо часу, щоб навчитися спілкуватися членороздільною мовою, засвоїти цінності та норми поведінки, культуру свого оточення і можливо, створити щось нове, власне. Відомі «діти Мауглі», що зростали без людського соціуму, мали відносно короткий строк життя, що пов'язують із незахищеністю нервової системи, яка забезпечується у тому числі мієліном. Згадане дослідження [221], нехай непрямо, але підтверджує, що розвиток мислення, поведінки людини і, власне, тривалість біологічного життя, безпосередньо залежить від культурно-соціального середовища.

Малятам і більш старшим дітям для нормального розвитку дуже важливі емоції, тілесний контакт, вони ніби запускають механізм розвитку інтелекту і нейронних центрів. Дорослі люди для нормальної життєдіяльності, як виявляється, також потребують цього. Відкриття канадського науковця Г. Сельє [152], який розробив теорію загального адаптаційного синдрому і відкрив низку гормонів, прояснює дію біологічно активних речовин під впливом емоційного збудження, незалежно від його позитивного чи негативного

значення. Оскільки людина, як і будь-яка біологічна істота, перебуває під впливом циклічності біологічних явищ: обмінні процеси, їжа, сон та ін., тому хімічні речовини, що накопичуються та витрачаються в процесі життєдіяльності, повинні періодично утилізуватися та поповнюватися [152, с. 66]. Так завершується один біологічний цикл і розпочинається новий [152, с. 67]. Вимоги до організму відновити нормальний стан – це неспецифічна відповідь у вигляді стресу, що супроводжується стереотипними біохімічними реакціями [152, с. 27]. Чим вище емоційна напруга, тим інтенсивніше відповідь організму. Як показують сучасні дослідження, окрім групи гормонів, виявлених Г. Сельє, продукується низка гормонів групи ендорфінів та ендоканабіноїдів, які регулюють процеси збудження й гальмування у центральній нервовій системі та сприяють фізіологічному відновленню [199]. Аналогічні біохімічні процеси відбуваються під час занять сексом, танцями, спортивними вправами, а особливо бігу на довгі дистанції.

З опорою на особливості суб'єктивного психічного сприйняття, що не залежить від фізіології, сформувався уявлення про змінені стани свідомості (ЗСС), яке охоплює «будь який психічний стан(и), індукований різноманітними фізіологічними, психологічними або фармакологічними прийомами чи засобами, який суб'єктивно розпізнається самою людиною (або її об'єктивним спостерігачем) як достатньо виразне відхилення суб'єктивного досвіду або психічного функціонування від його загального нормального стану» [106]. У сфері філософських проблем ЗСС постають у контексті епістемології та онтології. Лінгвістів цікавлять мовленнєві процеси людей, які перебувають у такому стані. Власне, можна сказати, що цей термін стабілізувався і набув стійкого понятійного змісту. Особливості ментальності людини в такому стані аналогічні втраті ідентичності й нерозривно пов'язані з фізіологічними змінами в організмі: надмірне збудження чи гальмування, почуття радості й блаженства, домінування активності правої півкулі головного мозку [183, с. 59]. Додатково, як зазначають фахівці, «повне емоційне збудження і розумове виснаження можуть бути основними супутніми чинниками» таких станів [106]. Може

здатися, що значення терміну «суспільний екстатичний стан» багато в чому співпадає із значенням ЗСС, тому постає закономірне питання про доцільність використання нашого маловживаного словосполучення, коли можна вживати досить розповсюджене поняття змінених станів свідомості. Насправді, така доцільність існує. Насамперед, змінені стани свідомості відносяться до конкретної особи, а не групи людей. По-друге, стан людини в складі групи або зібрання, вже сам по собі відрізняється від повсякденного стану, і це особливість, в якій взаємопов'язані соціально-культурний і фізіологічний процеси. Тож виходить, що будь-яка соціальна активність особистості автоматично змінює її стан свідомості. Хочеться пригадати Ф. Тьоніса, який проводячи розрізнення між спільнотою та суспільством, стверджував, що вихід у суспільство «є ніби виходом у чужину» [166, с. 18]. Задля того, щоб підкреслити відмінність від уявлень про змінені стани свідомості, що циркулюють переважно у сфері психологічних наук, є доцільним застосування терміну суспільний екстатичний стан.

Пов'язане зі зміненими станами свідомості, але з довшою історією існування та з дослідженнями фізіології такого стану, відоме явище гіпнозу – «стан функціонування психіки, коли найповніше проявляє себе неусвідомлювана нервово-психічна діяльність» [146, с. 141]. Існує наука «гіпнологія», яка вивчає явище гіпносугестії у широкому сенсі, як специфічного домінантного стану, що сформувався в результаті еволюційного розвитку *Homo sapiens*. Дослідник цієї категорії Л. П. Гримак увів у науковий колообіг поняття «первісного гіпнозу» і виокремив декілька функцій такого стану: 1) гуртування окремих індивідуумів у спільноти; 2) висока здатність до ефективного навчання завдяки наслідуванню; 3) підсилювач діяльності завдяки використанню емоційного потенціалу особи, так званий «форсажний стан»; 4) інтенсифікація сексуального потягу; 5) гранична інтенсифікація творчих, евристичних здібностей людини [40, с. 67–71]. Людина у стані первісного гіпнозу, краще сприймає нову інформацію, оскільки підвищується пластичність нервових процесів та формуються центри нервового збудження – системи

взаємопов'язаних нервових клітин. Саме тому, навчання в групах за умов нормального розвитку індивідуума, як стверджує Л. П. Гримак, більш ефективно, ніж індивідуальне [41], оскільки існують фізіологічні умови для кращого засвоєння нової інформації. Паралельно, в організмі людини інтенсифікується синтез декількох гормонів, зокрема, ендорфіну (речовина подібна до алкалоїдів опіумного маку), які впливають на позитивний емоційний настрій та мають знеболюючу дію. Цей факт сприяє зменшенню психологічної напруги людини.

Окрім покращеної здатності сприймати нову інформацію, масові зібрання, на чому ми детальніше зупинимося в наступному підрозділі (Г. Лебон, З. Фройд), здатні формувати певну групову єдність. Соціально прийнятна чи девіантна, по відношенню до усталених норм, але новостворена груповою єдністю характеризується стандартизованою до певних умов колективною поведінкою, за яку відповідає сформований у людини «домінантний центр збудження». Поняття було запропоноване О. О. Ухтомським [169]. Такий центр відповідальний за доречний тип поведінки та суму реакцій на той чи інший подразник з метою отримання корисного для людини результату. Люди зазвичай мають декілька центрів-домінант, які наче б то стоять між людьми та реальністю. Домінанта, як довели дослідники цього питання, сама по собі інертна, пасивна, активується тільки адекватними подразниками, але коли вже такий центр збуджується, то всі інші подразники нервової системи «працюють» на її підсилення, тоді як в інших частинах організму панують гальмівні процеси. Саме принцип доміанти, на думку фахівців, становить основу акту уваги та предметного мислення [169, с. 46]. Надто інтенсивні подразники, коли збудження близьке до «кульмінації» (згідно вченню про парабіоз), спричиняють умови, за яких існуюча доміанта не буде утворюватись, а навпаки, буде гаснути [169, с. 77].

У сьогоднішні більш актуальне словосполучення «нейронні мережі», які стають прототипами штучних електронних мереж, що використовуються в моделюванні штучного інтелекту. Вчення про доміантні центри багато що

може пояснити щодо нездатності індивідуума зі стійкими поглядами і переконаннями прислухатися до логічних аргументів і змінювати свою думку. Якщо вже такий домінуючий центр сформувався, то дуже складно його зруйнувати чи спростувати простими логічними переконаннями. Ось чого люди ніби «спінуть» і не реагують адекватно на, здавалось би, очевидні речі. Як довів О.О. Ухтомський, всі подразники працюють на підсилення домінуючої, навіть ті, що підтверджують протилежну позицію. Але ось, так би мовити, підводний камінь – надто сильні емоційні переживання, екстатичні у будь-якому значенні, тобто близькі до «кульмінації», придушують існуючу домінуючу і створюють нову. Чи можуть люди змінювати свої погляди й позиції? Так, звичайно. Але буває незрозуміло, чому люди аж надто швидко змінюють свої погляди. У світлі уявлень про домінуючий центр, не дивно, що люди можуть різко, впродовж короткого проміжку часу, змінювати свої переконання на діаметрально протилежні, на перший погляд, їм невласиві. Для такої світоглядної інверсії треба пережити екстатичний стан разом із носіями протилежних поглядів, ідей, позицій. На цьому базується, зокрема, стресова психотерапія, розроблена лікарем А. Р. Довженко, яка базується не тільки на здобутках психології, але й фізіології [67].

Щоб не заглиблюватись у медичні проблеми, наведемо приклад життєвої ситуації, що, на нашу думку, добре ілюструє різкі зміни поглядів – це загальновідомий «стокгольмський синдром». Зафіксовані випадки, коли жертви терористичних атак, переживаючи разом з насильниками емоційне потрясіння, відчували єдність з ними і починали їх підтримувати й захищати. Існує багато прикладів переходу на діаметрально-протилежні життєві позиції, коли людина переживає емоційне потрясіння/екстатичний стан разом з носіями позитивних соціальних норм і позбавляється шкідливих звичок таких, як наркозалежність та інші.

Підсумовуючи, зазначимо, що суспільний екстатичний стан – це певним чином еволюційний механізм, що спричинений особливостями формування людини як соціально-культурної істоти, так і біологічної.

2.4. Екстатичний стан як складова феномена маси та концепція колективної дії

Щоб краще розуміти суспільні екстатичні стани ми рано чи пізно звернемося до взаємодій між особами, які переживають ці стани та дій, які вони здійснюють як єдине соціальне угруповання. Маються на увазі особливості психологічних процесів в таких угрупованнях і концепція колективної дії, що розвинулася із праць теоретиків соціології та марксизму.

З феноменом маси пов'язано поняття «масової людини», але не треба їх змішувати. Масова людина – це філософська модель, що застосовується до позначення середнього громадянина, представника більшості суспільства. Поняття було введено Х. Ортега-і-Гассетом [126], як протиставлення меншині «обраних». Розглядалася ця модель, переважно, у негативному контексті в зв'язку з регресом та алузією кінця західної цивілізації. Можемо зауважити, що у деякому сенсі, особливо з позиції К. Маркса, кожна людина є уособленням масової людини, але у термінах марксизму – це суспільна людина, не масова. Індивід завжди належить до більшого цілого – чи то роду, чи суспільства. Виключення відсутні, бо навіть високий рівень індивідуальності, що був породжений громадянським суспільством вісімнадцятого сторіччя, є результатом поєднання найбільш розвинутих суспільних зв'язків у свідомості людини. Дійсно, як справедливо вказує К. Маркс, тільки у суспільстві, до речі, відповідного рівня розвитку, індивідуум може відособлюватися [113, с. 18].

Розробку феномена маси певним чином можна віднести до роздумів про нову діючу силу на теренах історії та цивілізаційних зсувів, але, насамперед, феномен маси – це соціально-психологічне явище, яке може вплинути на будь-яку особу з будь-якого прошарку суспільства. Людина у натовпі відрізняється від індивідуума при звичайних обставинах, а зібрання наділяє людей особливими характеристиками, що відрізняються від індивідуальних рис осіб, які складають натовп у визначений термін. Г. Лебон вказував на те, що свідома особистість зникає, а з'являється «колективна душа» або «натхненний натовп», який діє відповідно закону духовної єдності натовпу [97, с. 131-132]. Три

властивості особи у натовпі: 1) відчуття нездоланної сили; 2) заразність (ідеями); 3) схильність до навіювання [97, с. 135-136]. Його теорію доповнив З. Фройд, який в цілому підтримував сформульовані Г. Лебоном положення. З. Фройд зазначав, що людина у натовпі – це регрес інтелектуальної діяльності, афективність, лібідозні зв'язки між учасниками маси, сформовані в процесі психологічних проєкцій-ідентифікацій, схильність до насилля і героїзму, мислення картинами і крайнощами (будь-який сумнів перетворюється у неспростовне твердження) [176]. З. Фройд згадує стадний інстинкт, який проявляється в натовпі. Вчений підкреслював амбівалентність феномену маси, бо натовп підсилює все – як негативні якості, так і позитивні, високо моральні характеристики, наприклад, безкорисні вчинки, пожертви та духовну творчість. На думку засновника психоаналізу, у цьому, так би мовити, правилі «підсилення» виняток існує тільки для інтелектуальної діяльності, бо складні задачі потребують усамітнення та індивідуальної роботи. Відносно морфології мас, З. Фройд вказував, що треба розрізняти маси короткочасні, які існують в часі недовго, та такі, що не зникають тривалий час, штучні та природні, без лідерів та з лідерами (вождями). Безмовно, для нашого дослідження корисно буде використати класифікацію З. Фрейда для визначення поняття суспільний екстатичний стан.

Поєднання результатів антропологічних розвідок та відкриття З. Фройдом «підсвідомості» як особливої форми психічної реальності [175], сприяло формуванню уявлень про архаїчну складову як свідомості людини, так і культури в цілому. Це вплинуло на дослідження змінених станів свідомості [106], ідею «первісного гіпнозу» [40], і тенденції культури, що архаїзують [184]. Дослідниця В. М. Хачатурян дійшла висновку, що хоча в більшості випадків явища, які зазвичай відносяться до проявів архаїчних пластів свідомості чи соціального життя, оцінюються як регрес, проте вони є «значимими для соціокультурної динаміки суспільств цивілізації» [184, с. 8]. Важливе значення релігійних психопрактик з опорою на східні техніки та поняття змінених станів свідомості для самоусвідомлення людини досліджував А. Сафронов [151].

Оригінальну теорію оргономічної концепції особистості запропонував В. Райх, який також досліджував особливості феномену маси, але у відношенні до іншого соціально-політичного феномену – фашизму [142]. Під «оргоном» В. Райх розумів особливу абсолютно матеріальну космічну енергію, яка, як він вважав, становить собою фундаментальну життєву енергію та є основою фрейдівської концепції лібідо. Вчений навіть реєстрував її за допомогою фізичних приладів. Він є засновником тілесно-орієнтованого психоаналізу і першопрохідцем у поєднанні соціології К. Маркса і психології З. Фрейда. В. Райх називав такий напрям «масова психологія і сексуальна соціологія» [142, с. 53]. Цікавим є твердження В. Райха, що насправді, будь-яка ідеологія матеріальна і не тільки в економічному (марксистському) сенсі. Кожна ідеологія – це не просто комплект положень, догм, а справжня «сексуально-енергетична проблема», яка перетворюється на матеріальну силу [142, с. 43-44]. Очевидно, що В. Райх, як і Е. Дюркгейм та В. Джеймс, мав на увазі фізіологічні процеси, що відбуваються в організмі людини. Вчений ставив питання таким чином: чому в дійсності маси приводять до влади, тобто, хочуть бачити своїми правителями людей, які найчастіше є експлуататорами та тиранами, а надто особливо воліють до тиранів? Відповідь В. Райх вбачав у запропонованому ним понятті «характерологічна структура» народних мас. На його думку, кожне суспільство створює в масах притаманну йому психологічну структуру використовуючи ірраціональні імпульси людини [142, с. 48]. У сучасних термінах характерологічну структуру народу можна співвіднести з поняттям ментальності народів. В. Райх не використовував поняття ідентичності, але ми вважаємо, що в даному контексті його концепт «характерологічна структура», що відповідає специфіці окремої держави, також має відношення до поняття ідентичності (державна, національна, політична тощо), оскільки вказує на належність до якоїсь соціальної групи.

Зупинимося ще на одному понятті, що безпосередньо пов'язане з феноменом маси і суспільними екстатичними станами – це «колективний стан». Е. Дюркгейм описував механізм колективної дії, але застерігав, що ми можемо

описати колективне почуття лише приблизно. Таким чином, якась кількість людей, зібравшись в одному місці, потрапляє під вплив одних і тих же обставин і внаслідок цієї однотайності набуває повної чи часткової ідентичності проявів. У свідомості формуються образи, які відбивають різні поведінки, що походять з різних точок натовпу. Спочатку суб'єкт зазнає чуттєвих вражень, потім відчуттів, ідентичних у всіх аспектах тим, які викликають у нас зовнішні тіла. Видозміни уявлень вступають у взаємодію між собою, а також із їх власними уявленнями. Так виникає новий стан самоусвідомлення. Кількісні зміни неодмінно тягнуть за собою деформацію якісних ознак; якщо почуття набирає удвічі або втричі більшого ступеня інтенсивності, то природа його цілком міняється. На практиці поведінка певної групи людей, об'єднаних взаємним психологічним впливом, набирає таких рис, що «натовп буржуа перетворюється в розлючене чудовисько». Взаємопроникнення, злиття критичної кількості психологічних станів в одному стані, котрий внаслідок цього набуває власної специфіки і називається, за визначенням Е. Дюркгейма, колективним станом [69, с. 121-122].

Дещо відрізняється від уявлення про колективний стан, концепція «колективної дії», яка пов'язується, насамперед, з ім'ям М. Олсона [125]. Відмінність виникає, коли активна і практична діяльність соціальної групи стає злагодженою, група діє у власних інтересах, в основному економічних. Колективна дія перетворюється на демаркаційну лінію між соціальною групою та колективом. Тобто, колектив з'являється тоді, коли група починає діяти свідомо, раціонально і має визначену мету. Окрім М. Олсона, доречно звернутися до наукових творів Ч. Тіллі [158, 234, 235], у якого концепція колективної дії являється призмою для дослідження масових протестів та революційних рухів сучасності. М. Олсон і Ч. Тіллі спираються на наукові результати відомих соціологів і філософів – Е. Дюркгейма, Д. Мілля, К. Маркса та М. Вебера. Будь-яка колективна дія – чи то економічна, чи то політична – залежить не тільки від організації, але й усвідомлення спільних інтересів громади. І на нашу думку, на етапі усвідомлення та навіть укорінення спільних

ідей та інтересів групи, значну роль можуть відігравати суспільні екстатичні стани, які у термінах М. Олсона і Ч. Тіллі можуть бути переходом від соціальної групи індивідів до колективу.

2.5. Суспільний екстатичний стан: визначення, зміст, обсяг поняття

Той факт, що і в давні часи, і на сьогоднішній день в усьому світі існують різноманітні явища з характерними ознаками масового екстазу доводить їх відносну циклічність, але не просто звичайний періодичний повтор, а повтор, що супроводжується змінами форми і змісту цих явищ. Найкраще такий видозмінний повтор описує запропонована Е. Мореном Рекурсія загального принципу «RE». В одній зі своїх публікацій «RE: від префікса до парадигми» («RE: From Prefix to Paradigm») [222] Е. Морен запропонував приставку/префікс «ге» розглядати як макро-принцип, що вимагає радикального осмислення і позначив його великими літерами «RE». На думку Е. Морена, за сутністю принцип RE пов'язаний з самоорганізаційними процесами живих істот, які полягають у самостворенні та самооновленні, завдяки повторенню (repetition) процесів, оновленню (renewal) компонентів, повторній стабілізації (restabilizing) стаціонарного стану [222], що і є різновидами рекурсії (recursion) – безперервного циклічного повторення. Принцип RE повною мірою відноситься тільки до життя, систем високої складності таких, як біологічні чи соціокультурні.

Таким чином, наше положення про те, що переживання суспільного екстатичного стану є необхідним елементом життя людини отримує підтвердження як у вигляді принципу RE внутрішніх трансформацій узагальнюючого феномена *суспільний екстатичний стан*, що позначає певну сукупність соціальних екстатичних явищ, так і у вимозі, поставленої цим самим принципом до організації високорозвинених живих істот: постійно оновлюватися, переосмислюватися, перестворюватися [53]. Чому ми звертаємося до Рекурсії, а не діалектики Абсолютного Духу Гегеля? На відміну від гегелівської моделі самопороджуючого діалектичного розвитку Абсолютного духу, Рекурсія не завжди призводить до більшої досконалості –

це інколи регрес та занепад, а початок не завжди співпадає з кінцем. Рекурсія принципу РЕ – це відкрита петля: реальність виробляється через петлю взаємодій, які створюють організацію, завдяки взаємовідносинам суб'єкта й об'єкта. Суспільний екстатичний стан – це своєрідна точка метаморфози, той особливий випадок, який хоча й може запускати дезорганізаційні процеси, проте може призводити до нової більш ускладненої організації суспільства, але в будь-якому випадку оновлює і додає життєвих сил членам спільноти.

Феномен суспільного екстатичного стану задіює найбільш природне в людині – це афективність, що, як відомо, набагато вище за афективність тварин, але підживлює та відтворює найбільш культурне – це віртуальні конструкції: ідентичності, символи, цінності, норми. Таким чином, людина, що не може у прямому значенні існувати без соціокультурного середовища, обумовленому біологічними особливостями, саме тим, що найвіддаленіше від соціального і культурного, власне, своїми афективними властивостями, це саме середовище створює, оновлює та підживлює.

Спробуємо сформулювати визначення феномена *суспільний екстатичний стан*. Ми вже вживали це словосполучення в тексті дисертації як елемент природного мовлення. Нагадаємо, що феномен, який позначається цим поняттям, частково був розкритий на прагматичному рівні в теоретичних розвідках Е. Дюркгейма, Д. М. Овсянко-Куликовського, Т. Ахеліса, З. Фройда та деяких інших. Проте, визначення, як теоретична операція узагальнення та виділення деякого класу об'єктів мислення, в літературі відсутнє.

Дозволимо собі для формулювання поняття скористатися теоретичним матеріалом, отриманим при дослідженні феномена маси, а особливо мас, що мають короткочасне існування, оскільки стан екстатичності не може бути тривалим, бо потребує надто інтенсивної роботи всього організму (згідно з Г. Сельє). Також врахуємо, що семантичне ядро *екстазу* – це явище зміщення чи відходу від усталеності, стану стабільності, але не в нікуди, а до дечого, що існує автономно поза межами. Це дає нам можливість розглядати суспільний екстатичний стан у відношенні до повсякденного життя людини, тобто такого

набору подій і видів діяльності, що відбуваються регулярно і містяться в деяких помірних площинах психоемоційних реакцій людського індивідуума.

Якщо врахувати, що суспільний екстатичний стан безпосередньо впливає на особистісну ідентифікацію, то мова йде про *характеристику спільноти у модальності можливості*. Така собі специфічна соціальна практика, під час якої може відновлюватися вже існуюча або знаходитися нова мета існування з відповідною їй раціональністю. Проте не виключено, що завдяки властивостям особи у натовпі (схильність до навіювання, інтенсифікація мимезису) та її звичайній природній допитливості людина долучиться до групи в екстатичному стані, але екстатичний стан ніяк не вплине на її самоідентифікацію чи цінності, хоча майже напевно покращить настрій.

Зауважимо, що суспільний екстатичний стан, який концептуалізується, не повинен сприйматися в якомусь вузькому специфічному сенсі – психічному, фізіологічному чи поведінковому, а надто як стан містичного осяяння. Посилаючись на Є. П. Ільїна [78, с. 9], вкажемо, що уявлення про стан в нашому дослідженні охоплює єдність «фізіологічних змін з переживанням і поведінкою». Але, насамперед, – це філософське уявлення, що тільки запозичує поняття «стан» у сенсі, як воно використовується у психофізіології станів людини.

Визначення можна сформулювати так: *суспільний екстатичний стан – це стан групи людей, який характеризується відмінним від повсякденності загальним інтересом або його принциповою відсутністю; супроводжується високою емоційністю, яка може досягати шаленства, обмеженим логіко-дискурсивним мисленням, крайнощами тілесної активності і триває обмежений проміжок часу*. В результаті переживання суспільного екстатичного стану, незалежно від його різновиду (обряд або світський захід), відбувається: *по-перше*, інтеграція у спільноти окремих індивідів, що переживають разом такий стан, тобто солідаризація (соціальний рівень); *по-друге*, особистісна пере- чи ідентифікація, яка реалізується через високу здатність сприймати нову або відтворювати існуючу *ідентичність*

(психологічний рівень); *по-третє*, долання психічної напруги, або емоційна розрядка (біологічний рівень). Зауважимо, що можна досягти результатів на всіх рівнях одночасно, але останній, емоційна розрядка – практично завжди.

Оскільки суспільний екстатичний стан супроводжується «гормональними викидами», як під час приймання їжі чи заняття сексом, можемо припустити, що це еволюційний механізм, який забезпечував виживання людини через формування спільнот – групи близьких один одному осіб. Очевидно, що висока ймовірність виникнення проблеми свідомого контролю, а надто самоконтролю. Не складно дати прогноз за аналогією результатів надмірного вживання їжі та неконтрольованого сексу, що в першому випадку призводить до ожиріння разом із супутніми хворобами, а в другому – до різноманітних, часом невиліковних хвороб. Регулярне практикування суспільних екстатичних переживань перетворює їх на повсякденність і знищує їх позитивний вплив на особу. На наш погляд, саме зловживання екстатичними станами у сфері сучасних розваг і дозвілля, не в останню чергу, сприяє розповсюдженню наркотиків, які так би мовити компенсують потребу і пошуки екстатичності в сучасності. З іншого боку, несвідома потреба в екстатичних станах, не в останню чергу, сприяє розвитку творчих здібностей людини як в мистецтві, так і в сфері розваг.

Чи можливо встановити різновиди суспільного екстатичного стану, чи це цілісний феномен? Для того, щоб поділити поняття на види можна застосувати дихотомію, або ж скористатися видозмінюваною ознакою, якщо вона є. У нашому випадку така ознака існує хіба що з позиції індивідуальної особи – це ідентичність. Як було визначено, може відбутися зміна ідентичності, а може й ні. Таким чином, демаркаційну лінію між видами суспільного екстатичного стану провести за допомогою параметру *ідентичності*, а саме: 1) екстатичні стани, переживання яких створює нову групову ідентичність; 2) екстатичні стани, що підживлюють існуючу, тобто не змінюють самоідентифікацію індивіду. Зупинимося на найменуваннях *гострий* суспільний екстатичний стан, який створює нову групову ідентичність, і *нормальний*, що відтворює вже

існуючу ідентичність, щонайменше, дарує полегшення, знімаючи психологічну напругу.

Звичайно, що повинна також спостерігатися додаткова відмінність в характеристиках гострого і нормального суспільних екстатичних станів. Як неважко помітити, *гострий суспільний екстатичний стан* супроводжується високою емоційною інтенсивністю та безпосереднім включенням індивіда у дійство, активно залучається параметр тілесності індивіда. *Нормальний суспільний екстатичний стан* характеризуються частковою залученістю й помірною інтенсивністю переживань.

Вже з аналізу літературних джерел очевидно, що суспільний екстатичний стан може виникати стихійно чи бути елементом соціокультурного простору. Як елемент системи – чи то мистецький феномен, чи то ритуал – суспільний екстатичний стан функціонує в межах соціальної системи чи інституту і працює на відтворення та підтримку існуючої організації. Коли ж суспільний екстатичний стан виникає спонтанно, то існує ймовірність не просто тимчасово вийти за межі існуючого порядку чи організації, але й створити щось нове. Тож зафіксуємо дві атрибутивні форми суспільного екстатичного стану: *організовану*, якій передують підготовча робота і *стихійну*, що виникає спонтанно.

Таким чином, пригнічення логіко-дискурсивного мислення, крайності тілесної активності, обмежений проміжок часу та наслідки переживання суспільного екстатичного стану слугуватимуть нам в якості референтів, згідно яких ми зможемо означити те чи інше соціальне явище як суспільний екстатичний стан. А зміна чи збереження, можливо, оновлення ідентичності індивіда в результаті переживання – стануть параметром для розрізнення *гострих і нормальних* суспільних екстатичних станів.

ВИСНОВКИ ДО ДРУГОГО РОЗДІЛУ

З опорою на мовний матеріал було встановлено внутрішню будову слів *екстаз*, *екстатичний* – це переміщення або відхід від стану спокою та стабільності. Дослідивши шлях, яким потрапляли до української мови лексеми, пов'язані зі словом екстаз, з'ясували, що завдяки франкофонній лінгвокультурі в українській мові переважають чуттєво-емоційні конотації концепту *екстаз*, з відтінком девіантної поведінки особистості. Семантика екстатичного стану вказує на те, що поняття *екстазу* охоплює уявлення про дещо, що знаходиться за межами людини, існує автономно. Це явище зміщення характеризується високою емоційністю, інтенсивною напруженістю нервової системи і труднощами вербального вираження відчуттів. Зауважимо, що семантичний аналіз вказує на відхід від усталеності, стабільності, але це не є зміщення в нікуди, а радше до дечого іншого. Залежно від історичного періоду мова може йти про вертикальний напрямок екстатичного виходу (містики), горизонтальний (екзистенціалісти) та неможливість визначення напрямку (постмодерністи).

Оскільки екстатичність як трансцендування меж об'єктного світу речей, соціокультурних норм та відносин є конституційною характеристикою людини, осмисленою багатьма філософами, то можемо сказати, що таке трансцендування відбувається в будь-якому суспільстві будь-якого рівня складності. Залежно від рівня організації суспільних відносин, екстатичний стан може переживатися колективно чи індивідуально. Очевидно, що індивідуальний екстатичний стан вимагає більш високого рівня розвитку суспільства, тоді як колективні екстатичні стани трапляються в архаїчних спільнотах, власне, виникли саме там. Якщо семантика фразеологізмів, пов'язаних зі словами *екстаз*, *екстатичний*, свідчить про автономність екстатичного стану, його незалежність від особи чи групи людей, то така автономність, «дещо інше» є символічним віртуальним вираженням відповідного соціального порядку, до якого веде трансцендування меж

об'єктного світу. Виникає питання: чи здатний *індивідуальний* екстатичний стан з розвитком суспільства повністю замінити *суспільний* екстатичний стан? Очевидно, що ні. Відповідь ми отримуємо, коли звертаємось до специфічності формування людини – її біосоціальності. Світ постійно змінюється, умови існування людини також. Завдяки особливостям формування нервової тканини людей, де важливе місце посідають емоційні контакти, забезпечується пристосованість людського організму до тривалого й гнучкого процесу виховання людської особи порівняно з тваринним світом. Соціокультурне середовище має значення не тільки для організму, що розвивається, його внесок вирішальний під час формування соціально зрілої людини, що, зрештою, впливає на виживання людського індивідуума. Переживання екстатичних станів саме в групі людей, тобто *суспільного* екстатичного стану, сприяє створенню центрів, пов'язаних між собою нейронів, які впливають на поведінкові моделі людини й спільнот та сприяють злагодженій соціальній взаємодії.

Феномен маси, досліджуваний у психології, розкриває внутрішні механізми групи, зокрема, сугестію та пригнічення логіко-дискурсивного мислення. Маса, звичайно, більше піддається зовнішньому впливу. В. Райх дослідив зв'язок ідеології держави і свідомості індивіда, опосередкований запропонованою ним «характерологічною структурою», що за всіма ознаками відповідає поняттю «ідентичність». Маса може діяти як колектив, що здатний на злагоджені вчинки, які описуються за допомогою концепції колективної дії, але для цього необхідна консолідація, символічна єдність групи, що досягається у тому числі й переживаннями екстатичного стану групою.

Спираючись на теоретичні розвідки першого розділу, де було встановлено прагматичне значення суспільних екстатичних станів та практичне значення їх переживання для спільнот, враховуючи семантичне значення і особливості короткочасних мас, сформульовано поняття *суспільний екстатичний стан (СЕС)* за сукупністю суттєвих ознак. Названо найважливіші наслідки переживання суспільного екстатичного стану для

спільноти чи просто групи людей: солідаризація (соціальний рівень), ідентифікація (психологічний рівень) та емоційна розрядка (біологічний рівень). Іноді всі три параметри пов'язані між собою і проявляються рівнозначно, а іноді в результаті суспільного екстатичного стану більш інтенсивно дається в знаки якийсь один. За параметром зміни чи збереження ідентичності індивіда було виокремлено два різновиди досліджуваного феномену: *гострий* суспільний екстатичний стан та *нормальний* суспільний екстатичний стан. Зазначено, що СЕС може реалізовуватися стихійно чи бути організованим елементом системи.

Ми дійшли висновку, що екстатичні стани можуть ставати в людському житті сполучною ланкою між природою людини та світом культури: ідеалами, цінностями, віруваннями. Оскільки люди здатні змінювати своє бачення світу і особистісну ідентифікацію, то коли ми розглядаємо суспільний екстатичний стан, що переживає група людей, мова йде про характеристику спільноти в модальності можливості. Ми уявляємо собі специфічну соціальну практику, під час якої можуть встановлюватися нові ідеали та цінності або відновлюватися вже існуючі.

Встановивши зміст суспільного екстатичного стану та його різновиди, продемонструємо в наступному розділі, яким чином він змінювався, і які явища соціального і культурного життя можуть складати обсяг нашого поняття, та в яких сферах життєдіяльності вони мають місце. Хоча немає сумнівів, що групове екстатичне переживання необхідне для людської особистості, проте викликає інтерес співвідношення суспільного та індивідуального екстатичних станів, взаємозв'язок організованих та стихійних проявів досліджуваного феномену як елементів соціального життя. Одночасно будемо визначати, які з них належать до підмножини *гострих* суспільних екстатичних станів, а які можна вважати *нормальним* суспільним екстатичним станом.

Основний зміст другого розділу викладено в публікаціях [49, 50, 53], частково у [54].

РОЗДІЛ ІІІ
НАПРЯМКИ ПЕРЕТВОРЕНЬ
СУСПІЛЬНОГО ЕКСТАТИЧНОГО СТАНУ
ТА ЙОГО МІСЦЕ У СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ВЗАЄМОДІЯХ

Особливості феномена людини спричиняють низку унікальних явищ, які притаманні виключно світу людей і не мають аналогів у спільнотах інших біологічних істот. Переважна більшість із них належить до соціально-культурної сфери, оскільки соціальне середовище та царина культури є необхідними модусами для повноцінного життя особи, й саме вони є джерелом суспільних зразків та ідеалів. Найбільш унікальні, людські, недостатньо пізнані, бо часто виходять за межі мовних систем – це явища, які охоплює феномен *суспільного екстатичного стану*.

Масові зібрання, які супроводжуються інтенсивною емоційною напругою, є елементом соціального життя будь-яких часів і народів. У світлі нашого феномена спектри таких станів більш різноманітні, ніж це представлено в певних дослідженнях. Вони пов'язані не тільки з ритуально-релігійною діяльністю, що виконує об'єднувальну функцію, але й з соціальними конфліктами, які призводять до кривавих подій: бунтів, революцій, війн. В одній групі з екстатичними ритуалами та фанатичними повстаннями знаходиться цілий прошарок творчої діяльності – це спів, танці, видовищні види мистецтва та велика кількість елементів масово-розважальної індустрії.

В архаїчних культурах первісні суспільні екстатичні стани мали і мають яскраву виявленість своїх ознак. Найпоширеніше тлумачення характеру таких станів, як ми бачимо із огляду літератури, – це релігійне дійство. Але насправді синкретизм первісної культури та суспільних форм ще інтенсивніший, коли ми намагаємось звернутись до суспільних екстатичних церемоній, що унеможлиблює виділити якусь одну головну рису, особливо в сучасних уявленнях та визначеннях. На нашу думку, особливо якщо не зважати на те, що спільноти архаїчних суспільств складаються із родичів різного ступеню

спорідненості, подібні дієства можна віднести як до релігійних церемоній, так і до сільських танців, елементів клубної субкультури, навіть своєрідного повстання проти сил природи. Принаймні нас більше цікавить характер трансформацій екстатичного стану в спільнотах, які є результатом «спільності духу», а не є громадами «органічно» пов'язаних родичів чи сусідів (за Ф. Тьонісом [166]).

Ускладнення суспільних зв'язків, відносин та форм призводить до того, що одні феномени чи соціальні та культурні інститути зникають, натомість виникають нові, а ті, що залишаються, необхідним чином видозмінюються. Досліджуваний у даній роботі *суспільний екстатичний стан* відноситься до низки таких, що зазнають трансформацій, але не зникають у вихорі часу. На перший погляд, імовірні напрямки видозмінювання суспільного екстатичного стану такі: від суспільного до індивідуального, від стихійного суспільного до організованого суспільного. Чи можливі зворотні переходи і яким чином вони реалізуються у тих сферах, що виокремились в античні часи – мистецькій та релігійній? Спробуємо знайти відповідь на поставлене запитання.

3.1. Метафізичні ідеї

як передумова індивідуального екстатичного стану

Наявні джерела дають підстави стверджувати, що вперше людина отримала досвід *індивідуального* екстатичного стану в античні часи. Його формуванню сприяли ритуали посвячення в містеріях. На думку давньогрецьких мислителів, екстатичне переживання під час містерії не тільки добродійно впливало на особу, але й сприяло пізнанню істини. Новопосвячений ставав членом обраної спільноти, не обов'язково кровних родичів, через переживання екстазу. Сам ритуал посвячення в містеріях має бути віднесений до *гострого* суспільного екстатичного стану, оскільки змінювалася ідентичність індивіда, його самоусвідомлення. Для осіб, що проходили церемонію не вперше, це було підживлення вже існуючого самоототожнення з певною групою, ствердження належності до тієї чи іншої спільноти. Новопосвячений у містерії починав свій шлях у новій спільноті з

екстатичного переживання в ритуалі, щоб згодом не тільки здійснювати обряди на рівні з іншими членами обраної ним спільноти, але й вести спосіб життя у відповідності до обраних цінностей, принципів та норм.

Починаючи з соціуму Давньої Греції, Давнього Єгипту, які мали високорозвинутий та організований характер, незважаючи на територіально розпорошену систему міст-полісів, можемо констатувати розмаїття містерійних церемоній. Спільним у давньоєгипетських і давньогрецьких містеріях, крім обмеження в харчуванні, фізичних вправ, тривалих молитов і застосування ароматичних речовин, згадуються пісні, танці, інші прояви сильної збудженості або екстазу. Хоча грецькі містерії відрізнялись від єгипетських церемонії на честь Озіріса, проте, як і грецькі на честь Діоніса, вони містили екстатичні (оргаїстичні) елементи, про що свідчить Плутарх [137, гл. 35]. Завдяки цьому твору Плутарха («Про Ісиду та Озіріса»), а також працям Геродота добре відомі особливості містерії на честь Озіріса. Не виключено, що грецькі тексти про єгипетські містерії містять привнесені «грецькі» доповнення та інтерпретації, проте це не впливає на наші висновки. Сама єгипетська церемонія відбувалася на заході сонця, щоб використати гру світла й тіней. Ролі головних персонажів виконували жерці, але й звичайні учасники не були просто глядачами, а теж виконували певні церемоніальні процедури: хто заходився у ритуальних танцях, хто лупцював іншого дубинкою, а хто готував тварин для подальшого жертвопринесення. За словами Геродота, тисячі прихожан разом із жерцями інсценували війну божеств, що виглядала як «жорстка бійка на палях, в якій розбивали один одному голови» [цит. за 168, с. 187]. Ми не знайшли згадок про використання п'яних напоїв в цій церемонії, але досить часто згадуються гімни-співи. Після жертвопринесення, всі присутні били себе в груди й співали жалобні пісні Ісиди. Під час нічних неспань, на священному озері відбувалась оргаїстична частина, де «єгиптяни представляли дійство, що зображувало пристрасті бога» [цит. за 168, с. 187].

В праці Ж. Нажеля ««Містерії» Озіріса в Давньому Єгипті» [168] зазначено невідповідність єгипетських церемоній структурі та змісту власне

містерій, оскільки, по-перше, єгиптяни проводили свої дії масово, публічно, по-друге, не було жодного окремого ініційованого або їх невеличкої групи. За уявленнями давніх мешканців Єгипту, саме Озіріс об'єднав людей у суспільство, дав їм закони, тобто він символізував давньоєгипетське організоване суспільство в цілому. Проте важливо, що Озіріс, на честь якого відбувалися регулярні містеріальні церемонії, уособлював суспільні цінності і кожного, хто пройшов ритуал бальзамування та поховання, приймав до свого нового царства. Людина, яка символічно пройшла шлях Озіріса в церемоніях, долала свою смертність.

Таким чином, високо ймовірно, що індивідуальне посвячення не на родовій, а на ідейній основі, вперше сталося в Давній Греції, тож поява *індивідуального* екстатичного стану співпала з історичним моментом появи особливої форми пізнання довколишнього світу, любові до мудрості – філософії. Саме філософська думка проблематизувала і оформила граничні, надчуттєві ідеї метафізичного характеру. Не дивно, що коли містерія, як форма релігійного поклоніння, втратила своє домінуюче положення у суспільстві, то індивідуальний екстатичний стан з новою силою проявився в лоні одного філософського напрямку (неоплатонізмі).

Філософія зародилася у дружніх співтовариствах через високоінтелектуальні розмови, діалоги та дискусії. У Платона навіть існує особливий вид екстазу, що виникає під час такої дискусії – екзальтоване шаленство [134, с. 160, с. 167]. Наскільки ми можемо судити, індивідуальне екстатичне переживання у середовищі філософів породжувало нове знання, а особа, яка поділяла екстаз натхнення разом з тим, хто це знання згенерував, ставала в одну низку зі своїми вчителями і збільшувала спільноту тих, хто прагне мудрості. Визначні постаті філософії не просто залучали поодиноких нових учнів в екзальтованих дискусіях і діалогах, а створювали школи (Академія Платона, Лікей Арістотеля) і прагнули поширювати свої ідеї на всіх членів суспільства, бо вважали, що знають найкращий спосіб його організації.

Слід зауважити, що антична філософія – це не просто екстатичне шаленство, нехай і під час дискусій, це ще й раціональна високоінтелектуальна діяльність, яка стала прообразом наукового мислення. Моделі передачі знання, створені в античний період, дійшли до наших часів, хоча «екстатичний супровід» продукування нових ідей залишився в історії, але сам процес раціонального мислення зовсім не позбавлений емоційного забарвлення [46]. Сучасний вчений – це, звичайно, не давньогрецький філософ, який, за рідкісним винятком, кожную думку співвідносить з єдиним принципом світоустрою, але він чи вона також переймаються проблемами буття на власному рівні конкретно-наукового знання. Як і в давнину, перший імпульс для наукового дослідження є природна допитливість і любов до істини. Створення нового знання, осяяння в рішенні складної задачі – це напружена праця мозку людини, тому не дивно, що така діяльність часто супроводжується емоційними сплесками, катарсисом, коли нарешті, проблема вирішена. Можливо хтось вигукує, як Архімед: «Еврика!», можливо, як Демокріт, раптово починає нестримно сміятися, і не виключено, що повторює реакції героя роману Я. Вишневського, коли просто відчуває блаженство та сильну ерекцію при спогляданні своєї публікації в рейтингових наукових видання, або посилянь іменитого вченого на своє дослідження [30, с. 76]. Насправді, нічого дивного в тому, що інтелектуальна діяльність збуджує сексуально – недарма з'явилося нове слово «сапіосексуал», яке позначає сексуальний потяг одного індивіда до іншого за ознакою високого рівня розумового розвитку.

Незважаючи на популярний впродовж останніх років метод співпраці «мозковий штурм» (у тому числі, в середовищі вчених) серйозні наукові відкриття не приходять до групи одночасно. Інша справа, що два індивіди можуть дійти тих самих висновків працюючи окремо. Один із найвідоміших прикладів – це відкриття періодичного закону, згідно з яким хімічні елементи змінюють свої властивості. Практично одночасно це відкриття зробити Юліус Л. фон Майєр та Д. І. Менделєєв. З цим твердженням погодився б і З. Фройд, який зазначав, що людська маса здатна підсилювати все, окрім інтелектуальної

діяльності, яка вимагає усамітнення та індивідуальної праці. Теж саме стосується творчої праці письменників, митців, композиторів.

Раціональне мислення та інтелект продукують логічні зв'язки, поняття, художні образи нічим не гірше за архаїчні випадкові обставини закону партиципації Л. Леві-Брюля, до того ж, як і напружене мислення, супроводжуються широкою емоційною палітрою – від розпачу до захвату. Недивними у такому світлі постають факти, що деякі відомі християнські святі, теоретики екстазу, наприклад, Бонавентура, не мали власного містичного досвіду, проте користувалися величезним авторитетом у суспільстві і завдяки розумовій праці створили свого часу цінні теологічні праці. Ніби посередник між ірраціональним екстатичним осяянням і напруженою інтелектуальною працею постає Гільдегарда Бінгенська, яка при зовнішніх атрибутах екстатичного стану ніколи не втрачала зв'язку з реальністю, за її словами не страждала «дефектами екстазу», а натхненно працювала, задіюючи всю силу свого розуму [213, с. 69]. Щодо інших відомих християнських містиків, які мали власний досвід екстатичного стану, то майже кожен з них був реформатором і започаткував власні християнські спільноти, згодом чернечі ордени (Франциск Ассізький), принаймні, нові орденські гілки (Тереза Авільська).

Поєднання раціонального мислення та віри в Бога стало однією із причин реформаційних перетворень у релігійному житті європейських народів, що зрештою сприяло виникненню нових форм соціальних організацій, наприклад, національних держав. Цікаво, що Мартін Лютер вбачав найбільше зло і загрозу християнській церкві в постаті Арістотеля (називав його «викапаний диявол» [170, с. 69-70]). Панування у середньовічних університетах вчення Арістотеля про можливість творити добро виходячи зі своїх власних сил призвело не тільки до торгівлі індульгенціями, а й свідчило про те, що «Бога Біблії» церква ставила в одну низку з «Богом Арістотеля, настільки ж проникливого, як і природний розум, який знаходить заспокоєння у Самому Собі, задовольняється Самим Собою, є чистим Духом і чистим Розумом і відкривається там, де

полум'я просвітленого Розуму пробиває похмуре тяжіння земної матерії» [170, с. 71]. Мартін Лютер заохочував своїх послідовників пізнавати Бога екстатичним шляхом, усамітнюючись для персональної молитви, але Бога біблійного, а не філософського, підкреслюючи пріоритет віри перед розумом.

Водночас, розвиток суспільства створює умови, коли екстатичний стан перестає бути інструментом безпосереднього пізнання істини/Бога чи єднання з іншими членами спільноти, а перетворюється на мету саму по собі, самоціль. І якщо у разі *суспільного* екстатичного стану відсутність якоїсь мети чи ідеї екстатичного зібрання не є критичною, бо все одно відбувається солідаризація спільноти та психологічна розрядка, то у разі *індивідуального* екстатичного стану – здебільшого лише психологічна розрядка, та й то за умови не зловживання. Мова йде про використання наркотичних речовин і алкоголю для короткочасного «випадіння з реальності». Можливо, якщо людина переобтяжена спілкуванням, постійно оточена людьми, то епізодичне використання особливих речовин наркотичної дії або пов'язаних з ритмом засобів впливу на організм для досягнення екстатичного стану йде тільки на користь як самій людині, так і спільноті, в якій вона перебуває. Коли ж мова йде про пошуки екстазу винятково для задоволення, можливо, від нудьги, то виникає загроза патологічної залежності, що виснажує організм та веде до передчасної загибелі. І в цьому разі ми маємо приклади, коли практикування суспільного екстатичного стану може зцілити залежного індивіда, замінивши *індивідуальний* екстатичний стан в результаті наркотичної ейфорії на *суспільний*, зокрема, в служіннях релігійних спільнот. Видається, що навіть «патологічний» індивідуальний екстатичний стан може на рівні людської екзистенції підштовхнути індивіда до практики суспільного екстатичного стану.

Можливість індивідуального екстатичного стану як катарсису створюють мистецькі артефакти образотворчого, музичного та сценічного (виконавчі види) мистецтв. Дати визначення мистецтва настільки складно, що спеціалісти ведуть мову про його апофатичність як у відношенні до його «субстанційного

характеру, так і у відношенні конкретних, соціально-історичних цілепокладань» [93, с. 442]. Здається, що такий підхід споріднює мистецтво з теологією і ми вважаємо, що не останню роль відіграють екстатичні переживання, що властиві як естетичному пізнанню (безпосередня присутність мистецтва для сприйняття), так і пізнанню релігійно-містичному (сприйняття присутності божества). Людина з давніх-давен намагалась відтворити реальні та вигадані образи довоколишнього світу і, напевне, отримувала задоволення як створюючи їх, так і споглядаючи. У будь-якому разі, створенні художні образи «іррелевантні у відношенні до емпіричної дійсності» [93, с. 443], що надає їм ознаки екстатичності, як відмінності від звичайного стану речей. Відомо, що саме емоційний вплив та естетичне задоволення є головними критеріями поціновувачів мистецьких творів. Немає сумніву, що окремі шедеври здатні викликати емоційне потрясіння, захват і екстаз. Наважимося припустити, що в цьому криється причина колекціонування. Якоюсь мірою це залежність.

Щодо виконавчих видів мистецтв. Музика, театр, кіно – це, звичайно, взаємопов'язані види мистецтва. Навіть за умов високих технологій їх виконання потребує спільноти професіоналів і глядачів. Не зважаючи на те, що високий рівень технологій створив можливості обмежитися одним творцем музичного чи театрального твору, а також одним слухачем/глядачем, проте за своєю організацією музично-сценічні види мистецтва є колективним і мають за умову масовий глядацький перегляд, тобто створюють *суспільний* екстатичний стан. Присвяtimo їм окремий підрозділ, щоб дослідити ретельніше.

Таким чином, розвиток та ускладнення соціальної організації суспільства, що безпосередньо пов'язано з розвитком інтелекту людини, дійсно, відкриває нові можливості для переживання екстатичного стану *індивідуально*. Що більше, геніальні ідеї та великі наукові відкриття, які інколи супроводжуються відчуттями екстатичного осяяння, відвідують своїх авторів винятково індивідуально, завдяки індивідуальному шляху пізнання істини, що був започаткований у лоні філософії, яка обрала шлях раціонального мислення.

Та чи є *індивідуальний* екстатичний стан завершенням перетворень досліджуваного *суспільного* екстатичного стану? Виявляється, що за підсумком, він сприяє ще більшому ускладненню соціальної організації і не замінює екстатичний стан *суспільний*, як елемент соціального життя, але загалом впливає на людські спільноти. Цікаво те, що індивідуальний екстатичний стан у такому контексті може лише передувати новому *суспільному* екстатичному стану, що конструюватиме нові спільноти, які будуть складатися з прихильників, подвижників, адептів нового знання, віри чи цінностей. Такий перебіг екстатичного стану від архаїчного суспільного до індивідуального і знову до суспільного відтворює принцип рекурсії самостворення та самооновлення. Тож виходить, що зворотний перехід від індивідуального екстатичного стану до суспільного дійсно можливий.

3.2. Суспільний екстатичний стан як ритуальна діяльність та його вплив на соціальні форми релігійних організацій

Найбільш поширений у наукових колах погляд, що архаїчні стихійні шаленства, увібравши в себе особливості власного культурного розвитку та міжкультурних обмінів, трансформувалися під впливом соціальних процесів та стали ритуалами. Такий шлях, дійсно, очевидний і досліджується з різних позицій теоретичного знання. Модуси існування організованої форми суспільного екстатичного стану у сфері релігії дослідимо в даному підрозділі.

Спершу замислимося: що дає релігія людині? Подолання смертності – занадто гучні слова, особливо, коли не зовсім розумієш, що відбувається навколо і навіщо взагалі жити. Підтримка, розуміння, а головне те, що людина може ідентифікуватися з іншими людьми, ставши членом нової спільноти. Релігія дає прості відповіді на складні питання, світ стає зрозумілим, а людина заспокоєною. Наведемо висловлювання К. Маркса, який точно зазначив, що «релігія є самоусвідомлення та самовідчуття людини, яка або ще не віднайшла себе, або вже знову загубила» [111, с. 414]. Ну і не можу не процитувати слова про те, що «релігія – це подих пригнобленої тварі, серце безсердечного світу» [111, с. 415]. Звичайно, всі ми пам'ятаємо про «опіум для народу» [там само].

Світові релігії, течії, напрямки поєднує і, власне, робить їх релігіями ритуальна діяльність. Суспільний екстатичний стан як ритуал майже не втратив своїх первісних ознак, досліджених Е. Дюркгеймом, і добре узгоджується з нашим визначенням – це безпосередня участь партиципів у дійстві, особливе місце, обмежений проміжок часу та емоційне піднесення, принаймні у більшості, відвідувачів служінь. Люди проголошують або розспівують молитви, що супроводжується музикою чи, навпаки, промовляють слова молитви про себе в цілковитій тиші. Звичайно, що не всі ритуали однакові – є більш експресивні, екстатичні, й на відміну від них, чітко регламентовані, емоційно стримані. Очевидно, що можна закріпити за будь-яким ритуалом поняття специфічної соціокультурної практики, що відрізняється від буденної дійсності, а це ознака екстатичності у відношенні до повсякденного людського життя. Таким чином, будь-які релігійні ритуали та обряди відносяться до суспільних екстатичних станів, що виконують головне завдання релігійної царини – підтримувати єдність «тіла» церкви (громади вірян).

Навернення нових вірян до релігії найшвидше відбувається завдяки спільному переживанню екстатичного стану. Доречно згадати, що християнство, одна із найбільших світових релігій, розпочинало свою ходу у формі секти, де практикувалися екстатичні обряди. Не дивно, що зображення таких обрядів можна зустріти на сторінках священної книги християн Біблії як у Старому, так і у Новому Завітах. Характерне описання екстатичного стану зустрічається у другій Мойсеевій книзі Вихід, коли мова йде про Міріам, що разом із іншими жінками співає й танцює під бубон пісню хвали і вдячності Господу за те, що провів їх Червоним морем, врятувавши від переслідувачів [14, с. 82]. У третій книзі Царств біблейський цар Давид, який був взірцем мужності і набожності, не дивлячись на свою брутальність, під час одного жертвопринесення несамовито танцював, здираючи з себе одяг [14, с. 349]. У Діяннях святих Апостолів Нового Завіту шляхом екстатичного переживання, що із сучасної точки зору, супроводжувалося звуковими (шум, як від пориву буревію) та зоровими (апостоли бачили язики полум'я) галюцинаціями,

послідовники Ісуса отримали дар говоріння різними мовами для проповідування в різних куточках світу [14, с. 1201], на чому особливо наголошують члени євагенлістських деномінацій, які практикують глосолалію.

Важливо підкреслити, що це відбувалося, коли Римська республіка перетворювалась на величну імперію, що логічним чином сприяло руйнуванню уявлень про оточуючий світ у членів суспільства. Світ змінювався, люди втрачали свою соціально-групову ідентичність, наростало внутрішнє невдоволення. Відомо, що не тільки простолюдини, але й багато римської знаті ставали прихильниками нового вчення Ісуса Христа. Як свідчать науковці, цей період характеризується «сплеском містичних сект» різноманітних культів [96, с. 52]. У лоні таких сект люди знаходили нову єдність у бажанні Царства Божого та нове пояснення світу, що відповідало зміненним історичним обставинам, люди масово ідентифікували себе з християнськими ідеалами та цінностями.

Коли християнство перетворилося на розгалужену соціальну структуру у формі церковної організації з відповідною строгою ієрархією служителів, то ритуальні церемонії вже не були такими емоційними, їх інтенсивність спала – це вже не шаленство та екстаз єднання, а виважене розспівування гімнів, повчально-залякувальні проповіді священика, в яких поняття гріха, який можна викупити за гроші, відпрацювати чи відслужити у війську, згодом витісняє безмежну любов Бога уособлену в Ісусі Христі. У виваженій формі ритуали підтримували християнську єдність, а разом з нею уявлення про світ, де кожен займав своє, відведене йому Богом місце, натомість чекав винагороду у Царстві Божому. Чисельність християн збільшувалась за рахунок поповнення у сім'ях вірян, тому ритуали стали мати ознаки *нормального* суспільного екстатичного стану.

Жорстко критикуючи торгівлю індульгенціями, здійснивши поворот до Божого Слова і Божої Милості як єдиного джерела прощення і вічного життя, Мартін Лютер повністю оновив порядок богослужіння. Він не тільки змінив римо-католицьку традицію служіння на латині, використання «григоріанського

хоралу», але й змінив пасивну участь спільноти на «співпереживання та співучасть», осучаснив музичний супровід, зробив зрозумілим для відвідувачів церкви всю месу [171, с. 137]. Період Реформації, подарував національні церкви, в яких богослужіння відбувалося на національних мовах і запропонував найбільш відповідну історичній ситуації ідеологію, в феноменологічних термінах пояснювальну схему світу, тому цей релігійний напрямок швидко набирал прихильників. На сьогоднішній день протестантські течії та деномінації складають значну частину всього загалу християн. А розпочиналося все з лютеранства та кальвінізму, які соціально були організовані у секти, де практикували *гострий* екстатичний стан. Цінності, які стверджувало протестантство, значною мірою вплинули на розвиток соціально-економічних відносин, про що докладно писав М. Вебер у творі «Протестантська етика та дух капіталізму» [27], бо, як підтверджено працями теоретиків ритуальних досліджень [203], в ритуалах стверджується та відтворюється ціннісний світ.

Згодом теоретичне осмислення диференціації релігійної організації удосконалив Е. Трьольч, на підставі розподілу, запропонованого М. Вебером, на дві форми організації релігійного життя – церкви і секти [28, с. 385]. Церква – це масова універсальна організація, що прагне охопити існуючий соціальний (світський) порядок, використовуючи мирське життя для панування в цьому світі та підготовці до життя в потойбічному світі. У церковній організації існує строга ієрархія та субординація. Не дивно, що церковна форма релігійного життя, і навіть християнська, з обережністю ставиться до ритуальних практик, що супроводжуються підвищеною емоційністю та екстатичністю станів [52]. Зазвичай, людина в такому стані неконтрольована, а це може призвести до порушення субординації між священниками і приходом.

Секта, як вважав Е. Трьольч, ігнорує існуючий соціальний порядок або ж ставиться до нього вороже. Водночас серед сектантів церкви вважаються корумпованими організаціями. В секті головне – це особисті відносини, тому сектантів не лякає порушення субординації. Дуже часто майбутні прихильники

зачаровуються екстатичними ритуалами, які діють підсвідомо, і не заглиблюються в особливості доктрини обраного ними способу духовного життя. Окрім цього, як відзначив Е. Трьольч, в сектах, на перше місце виходять індивідуальні характеристики особи, а не ранги священнослужителів, що призводить до безпосереднього спілкування індивіда з Богом і «замінює церковне вчення про Таїнства на давньохристиянське вчення про Святий Дух і ентузіазм» [164, с. 236]. Таким чином, оскільки в сектах надають перевагу безпосередньому спілкуванню з Богом, то сектанти практикують *гострий* суспільний екстатичний стан.

Тема дослідження впливу ритуальних практик на соціальне життя і суспільство в цілому глибоко розкрита працями в царині ритуальних студій (Ritual Studies), що зародилися як науково-дослідницький напрямок менш ніж півстоліття тому. Сучасні дослідники, зокрема К. Белл (C. Bell) [203] розглядають ритуальну діяльність з трьох позицій: 1) для вивчення походження релігії; 2) їх роль в соціальній динаміці й організації суспільства; 3) як форма культурної комунікації. Ритуальні практики розрізняють за інтенсивністю, вони формують впорядковані відносини між людськими істотами, створюючи непрямі джерела влади, повноважень і цінностей.

К. Белл дала наступне, дещо ускладнене (але чи може бути інакше?) визначення: «ритуал – це комплексне соціокультурне середовище, сконструйоване із традиції, потреби і самовираження; це розуміється як грати в широкому діапазоні ролей, та як бути причетним до цінної густоти переозначених послань та установок» [203, с. xi]. Вона ставить питання про «ритуальну густину»: чому деякі суспільства, або навіть історичні періоди мають більшу кількість ритуалів, ніж інші? На її погляд, кількість стихійних ритуалів та обрядових дійств залежить від соціальної стабільності, а ритуали слід розглядати як окремий випадок більш широких процесів деієрархізації-ієрархізації суспільства [203, с. 173]. Таким чином, за ритуалом, що є суспільним екстатичним станом, сучасні релігієзнавці закріплюють властивість, що притаманна силам, які конституують суспільства. Низка дослідників

сьогодення відзначають, що вирішальними при виборі релігійної громади стають її цінності, що стверджуються під час ритуалів [4, 79], а доктринальні відмінності релігійних систем мають все менше й менше значення. Особливе місце належить екстатичним ритуалам, що супроводжуються явищами глоссолалії. Популярність, розповсюдженість та зростання прибічників протестантських деномінацій, наприклад, харизматів і п'ятидесятників, на думку Л. А. Андрєєвої, повинна завдячувати саме таким екстатичним ритуалам [4]. На нашу думку, слід також враховувати особливість сучасної епохи, що з новою силою актуалізує потребу самовизначення та самоідентифікації людини, що у комплексі з екстатичними ритуалами й пояснює поширення протестантських рухів, деномінацій.

Дуже ймовірно, що для більшості сучасних людей відвідування церковних служінь найкраще проілюструє цитата з роману Д. Брауна «Янголи і демони»:

Для Сильвії Церква завжди була чимось абсолютно невинним... місцем єднання й самопізнання <...> іноді просто місцем, де можна голосно співати і ніхто на тебе не витріщається. Із Церквою були пов'язані всі важливі віхи її життя – похорони, весілля, хрещення, свята – і Церква нічого не вимагала взамін. Навіть пожертви були добровільні. Її діти завжди поверталися з недільної школи піднесені, сповнені ідей, як допомагати іншим і бути добрішими [22, с. 320-321].

Це свідчить, що людині необхідно для повноцінного гармонійного життя час від часу мати екстатичні переживання, роль яких виконують також релігійні ритуали. А людині дезорієнтованій, що можливо втратила себе і не може віднайти знову – особливо бажано. Як сказав Арістотель, щасливі громадяни – запорука істинної держави [7, с. 109].

Отже, феномен суспільного екстатичного стану, який реалізовується у формі ритуалів та обрядів, сприяє ствердженню нових ідей, цінностей, культурних норм та соціального порядку. Недарма існує думка, що сектанти – це «культурні піонери», бо новації в релігійній царині безпосередньо пов'язані

з реформуванням соціальних відносин [94, с. 96]. Однією із причин Реформації, дослідники називають глибоке соціальне невдоволення, «містичну тугу», що врешті-решт спричинила значний вплив на культуру і суспільство європейської частини світу [25, с. 179]. Очевидно, як ми тепер бачимо, це взаємозалежний двосторонній процес: зміни в соціальній сфері спричиняють появу чисельних сект у широкому значенні, переважно містичного гатунку з практикою екстатичних церемоній, а вони, зі свого боку, несуть нові цінності, уявлення про світ, що в кінцевому підсумку впливає на формування загальних соціальних відносин. Не всі секти мають творчий конструктивний характер і позитивно впливають на людські спільноти, але якщо відбувається перебудова соціального устрою, ментальних уявлень, то значна робота з реалізації закріплення у свідомості людей нових уявлень про світ здійснюється у спільнотах, що мають сектантську організацію.

Події, аналогічні західноєвропейському досвіду, відбувалися на території Східної Європи. Перехід від Московського Царства до Російської імперії супроводжувався в часи Петра Великого появою сект, в яких відбувалися «раденія» з шаленими танцями та інші ритуальні дійства, що безперечно можуть бути віднесені до *гострого* суспільного екстатичного стану. Кінець XIX – початок XX ст. характеризувався процесами, що призвели до революцій, а відбувалися вони на фоні активізації, так би мовити, релігійної творчості: хлисти, скопці та інші. Т. Ахеліс констатує певну моду на екстатичні стани на Заході, Сході, а в Росії на той час, за його висловом, «епідемія екстазу» [206]. Кінець XIX – початок XX століття, коли митці та науковці фіксували певну моду чи тренд суспільного життя, що полягав у захопленні пошуками «екстазів» характеризувався не тільки розквітом містичних сект, але й експериментами в сфері поезії та музики [103].

Дев'ятнадцяте сторіччя – не тільки вік успіху техніки, виробництва, але й століття обертальних столів і душ, які являються с того світу на виклик медіума» [96, с. 48].

Революційні події 1917-1918 років принесли зміни, які охоплювали не тільки питання економічних відносин та матеріальних благ, а намагалися змінити культурну та світоглядну сфери. Не дивлячись на декларативне заперечення всього, що стосувалося релігійного життя, революціонери виявляли підвищену стурбованість відносно всього, що стосувалося церкви. Неначе нічне жахиття цитується у праці В. О. Кожевникова висловлювання одного із лідерів соціалістичного руху: «перший день соціалізму», міжнародне свято його у Ватикані у соборі Св. Петра, <...> коли в храмах розмістяться навчальні заклади, ремісничі школи або виставки сучасного мистецтва, коли місце релігії займе <...> злиття всіх інтересів у економічну солідарність» [88, с. 36]. Власне так і відбулося, хоча і не в соборі Св. Петра.

Незважаючи на те, що революційна влада завжди проголошує і навіть паразитує на обіцянках абсолютно нового порядку, устрою, взаємовідносин у суспільстві, але найчастіше стається так, що старі соціальні форми і структури просто наповнюються іншим ідеологічним змістом, принаймні, спробами його віднайти. Ілюстрацією цього твердження у відношенні до ритуальної діяльності, як суспільного екстатичного стану, є IV розділ монографії Р. Любавського «Повсякденне життя робітників Харкова в 1920-ті – на початку 1930-х років» [105], де зображено зусилля радянської влади впровадити нові ідеологічні установки за допомогою розгалуженої сітки робітничих клубів, що очевидно мали виконувати роль сурогату церкви. Робітничі клуби, за задумом організаторів, повинні були стати осередком пропагандистської, творчої та мистецької діяльності як у сенсі активного творення, так і пасивного споживання, але обов'язково місцем, де робітничий клас повинен був «конструювати нову соціальну дійсність» [105, с. 139] за умов, коли відтворюється суспільний екстатичний стан (їм була притаманна «показовість, масовість, театральність» [105, с. 147]). Цікаво, що хоріві гуртки, як зазначає Р. Любавський, під час виконання пісень використовували техніку церковного співу [105, с. 141], а календарні радянські свята та обряди зовсім недивним чином співпадали з релігійними.

Прихильники кардинальних суспільних змін були настільки впевнені у зникненні церкви та релігії як соціального інституту, що навіть називалися конкретні дати, коли вони припинять своє існування, про це пише дослідник соціології релігії Х. Йоас [79]. Наразі можемо спостерігати, що наприкінці другого десятиліття XXI століття релігія представлена великою різноманітністю рухів, йде постійне зростання кількості релігійних організацій. Наприклад, тільки в Україні, за даними Релігійно-інформаційної служби України, кількість релігійних організацій з 2000 по 2016 рік зростає з 12 266 до 34 183, значна частина із яких – це постреформаційні деномінації, що практикують екстатичні ритуали [145]. Тому секуляризація не виглядає настільки переконливо, як століття тому. В академічному середовищі деякі вчені і теологи стверджують, що релігія зовсім не йшла, маючи на увазі процеси секуляризації, щоб повертатися, а змінилася лише «структура гегемонії інтелектуального життя», де раціональне право стало виконувати функції соціального регулятора [47, 79].

Доречно пригадати події дев'яностих років минулого століття, коли розпадався Радянський Союз: виникла й швидко ставала популярною секта «Біле Братство», яка була організована колишніми комсомольськими функціонерами. «Біле братство» прискореними темпами збільшувало свою чисельність за рахунок людей, що виявилися не здатними самотійно і свідомо сприйняти зміни соціального устрою, щоправда, не було багато чого сприймати. Діяльність новоствореної держави Україна у сфері формування власної національної ідентичності була надто аморфна, обтяжена «шароварщиною» та штампами радянської пропаганди щодо діяльності націоналістичних організацій 30-х – 40-х років, якщо взагалі можна говорити про те, що існував культурний напрямок державної діяльності.

Таким чином, соціальна організація релігійного життя у формі церкви, в якій практикуються виважені ритуали (*нормальні* суспільні екстатичні стани) притаманна стабільним фазам історичного часу. У періоди зміни культурних ідеалів та перебудови соціального устрою спостерігається активізація

сектантської форми релігійного життя. Це означає, що практика *гострих* суспільних екстатичних станів поширюється під час соціально-культурної нестабільності.

Цікаво розглянути гіпотетичну ситуацію, а що коли настане час, в якому не буде місця релігії, диву, ірраціональній вірі? Тобто людство і кожен індивід окремо зможуть задовольнятися виключно розумом та раціональними вчинками. Чи залишиться місце для ритуалів, а разом із ними й для суспільних екстатичних станів такого гатунку? На нашу думку, відповідь на це питання міститься там, де найбільш визначено постала теоретична можливість об'єднання людей під прапором законів добра в етичну державу громадян світу, або як називав її автор, Царство чесноти – в філософських працях І. Канта. Мислитель, який надавав абсолютне значення моральним законам, вивів категоричний імператив волевиявлення, стверджував, що моральне служіння Богу, тобто в межах розуму, дійсно можливе, але тільки при виконанні певного обов'язку, який він розділив на чотири частини: 1) приватна молитва; 2) публічне розповсюдження образу думок у напрямку морального добра (відвідування церкви); 3) поширення цього образу мислення на наступні покоління (ритуал хрещення); 4) підтримка спільноти за допомогою регулярно відтворюваної публічної формальності (причастя) [81, с. 211]. Як бачимо, другий, третій та четвертий тип обов'язку відповідають усім ознакам суспільного екстатичного стану, а хрещення – це класичний приклад ритуалу переходу (за А. ван Геннепом) із одного соціального статусу в інший, що супроводжується набуттям нової ідентичності.

Відповідь на поставлене гіпотетичне запитання наступна: навіть у найбільш розвиненому суспільстві, де правила суспільного життя впливають із принципу моральності й регулюються розумом (насправді, звучить просто фантастично), людство необхідним чином повинно було б мати переживання суспільних екстатичних станів, щоб підтримувати, відновлювати свою моральність, свій ціннісний світ. На нашу думку, немає нічого дивного, що І. Кант поділяв всю емоційну інтенсивність переживань спілкування з Богом

під час ритуальних церемоній та зважав на урочистість моменту церковного служіння. Його твердження, що піднесеність під час публічних церковних розспівувань гімнів чи молитов являє собою «єднання всіх людей в одному спільному бажанні Царства Божого», пробуджує індивідуальне моральне прагнення цього царства у кожного відвідувача церкви [81, с. 216], звучить у душі отців Церкви, зокрема Бернарда Клервоського. Можна дійти висновку, що категоричний імператив, або моральний закон, який наповнював видатного філософа благоговінням, нарівні з видовищем зоряного неба [82, с. 499], хоча й зайняв у його серці місце любові Божої, проте потребував укорінення та відтворення, як бачимо, не в останню чергу, за допомогою переживання суспільного екстатичного стану. За всього гігантського діапазону думки, І. Кант не вважав релігійні уявлення концентрованим виявом уявлень людини про себе і свій світ, що згодом озвучила низка соціальних філософів.

Тож зважаючи на те, що релігія за допомогою ритуалів дає відчуття причетності до спільноти, самоусвідомлення, відтворює ціннісний світ у свідомості людини, стає недивним, що релігія відновлює свої позиції у житті суспільств, що трансформується під впливом глобалізаційних процесів, і знову перетворюється на впливовий соціальний інститут.

3.3. Секуляризований ритуал як інструмент пропаганди та маркетингових комунікацій

Не тільки релігія здатна поновлювати, а то навіть створювати ціннісний світ та світоглядні уявлення у свідомості людини. Відомі нам диктатори і тирани добре розуміли, за словами Й. Геббельса, що будь-яка влада найкраще і найдовше тримається тоді, коли вона «звертається до сердець» свого населення [237, 15 хв.], а не залякує чи тероризує. Перенос складників релігійного життя у світську сферу політики спричинив появу культів особистості, дуже добре відомих нам із історії ХХ сторіччя. Одну із важливих ролей у становленні тоталітарних і авторитарних суспільств зіграв суспільний екстатичний стан, який сприяє не тільки закріпленню у свідомості вже існуючих соціальних норм та цінностей, але здатен суттєво вплинути на формування нових. Не дивно, що

політолог Х. Майєр (Hans Maier) утворив спеціальний термін «політична релігія», для позначення ідеологічних систем, що на державному рівні користуються прийомами та образами, які характерні для релігійних соціальних інститутів [219]. Зокрема, мова йде про тріумф, який став прототипом цілої низки улюблених церемоній у схильних до авторитаризму політичних лідерів: парадів, маршів, демонстрацій.

Дослідницький інтерес до маршів і парадів спостерігається тільки в останні пару десятиліть років. Їх розглядають у контексті проблематики релігійної та етнічної терпимості [204, 225, 226], вивчають їх роль у формуванні колективної свідомості [211], навіть як елемент планування міського ландшафту, представленого у вигляді тексту, вписаного в політичний і культурний дискурс влади [212] та секуляризований ритуал [45]. Дослідження парадів, маршів і демонстрацій доводять, що ці практики мають здатність впливати на особистісну ідентифікацію людини, формувати нове ставлення до тієї чи іншої проблеми, навіть змінювати світоглядні установки. Ми можемо впевнено вважати їх елементами множини суспільного екстатичного стану, тож розглянемо детальніше, що відбувається під час таких практик.

Своє походження такого типу *rompa imaginum* починають з Римського тріумфу. Він ближче нам у культурологічному аспекті, ніж перські та єгипетські, де також регулярно влаштовувалися подібні заходи. У наукових колах, як найбільш вірогідна версія походження тріумфів, обговорюється їх зв'язок з ритуалами освячення і передачі в дар суспільству храмів, а також проводяться паралелі з ритуалами поховання знаті, під час яких померлий репрезентував бога Юпітера або прашурів – це була така прощальна хода [202, 231]. Дж. Рюпке (J. Rüpke) вважає, що в процесі формування римської знаті, тріумфи стали одним із засобів, за допомогою якого аристократія зуміла зосередити своє внутрішнє суперництво в суспільній публічній сфері, а семантика Тріумфатора змінилася від домінуючого релігійного значення до переважно політичної персони [231, с. 253].

Церемонія тріумфу створювала особливу подію, під час якої римська аристократія могла показувати військові перемоги і нагороди для населення, заохочуючи їх, таким чином, брати участь у майбутніх війнах. Як зазначає М. Берд (M. Beard), тріумф був матрицею колективної підсвідомості, глибоко вкоріненої в культурі імперії. Це було, за її висловом, як «добре підігнане кліше, за допомогою якого древні римляни писали, говорили і думали про їх світ» [202, с. 49]. Кульмінацією тріумфальної ходи могла бути кара знаменитого бранця, якого вели в тріумфі, проте не обов'язково. Скоріш навпаки – позбавлення життя знатних персон було винятковим явищем. Особи королівської крові частіше уникали смерті, ніж поставали перед катом. Частіше ці люди ставали в'язнями, але іноді їх брали на поруки і їм дозволялося жити на околицях Риму. Ставалося й так, що полонені починали «нове Римське життя». Є свідчення про те, що діти кількох з них отримали освіту і навіть зробили успішну кар'єру на державній службі імперії. Але ось, що було безсумнівно і однозначно: день Тріумфу завойовника був останнім днем владного/автентичного статусу завойованого. Світ бранця руйнувався у цей день. Не випадково, деякі полонені просили смертну кару. З цієї ж причини, на думку низки дослідників, Клеопатра позбавила себе життя, бо не бачила себе простою римлянкою, навіть в комфортабельній віллі на березі Тибру. За висловом М. Берд, тріумф був «ключовим моментом у процесі, коли ворог ставав римлянином» [202, с. 140]. Не кожен міг прийняти нову ідентичність, проте багато хто це робив.

Як свідчать літературні джерела, тріумфи впливали на соціальні ролі та ідентичності – для когось це було прийняття нової для них римської ідентичності, для когось зміцнення прихильності до того чи іншого аристократичного роду. Тріумфальна хода тривала обмежений проміжок часу, а учасники та глядачі перебували у святковому, піднесеному стані. Вони ритмічно маршували та співали пісень, чи щось голосно вигукували – це не було стороннє споглядання. Інколи було дуже весело: за Юлієм Цезарем йшли нетверезі солдати і співали пісні про нього, приблизно такого змісту: «Римляни,

стежете за вашими дружинами, бачите, лисий герой-коханець повертається!» [202, с. 8]. Таким чином, тріумфи відносяться до *гострих* суспільних екстатичних станів.

Після падіння Римської імперії здавалося, що римська тріумфальна культура закінчилася. Але тільки на перший погляд, бо в епоху панування релігійних догматів, коли несхвально ставилися до публічних святкувань, сміху, тріумф продовжував жити у творах мистецтва. Красномовним підтвердженням служить поема Франческо Петрарки «Тріумфи» [131]. У ній поет послідовно вибудовує власний тріумфальний ряд, де оспівує Любов, Цнотливість, Смерть, Славу, Час, Вічність на противагу «життю тендітному», «безглуздому, дурному». Як видно з композиції твору і сюжетних ходів, назва поеми «Тріумфи» несе в собі не тільки асоціативний зв'язок з поняттям виняткового успіху для перерахованих чеснот і категорій, а й містить живий зв'язок з самою церемонією тріумфу. Текст поеми послужив джерелом натхнення для багатьох майстрів, які зображували персоніфіковані чесноти в тріумфальних колісницях, зокрема, фреска у Флоренції «Тріумф Церкви».

Не так категорично-помпезно як Римський тріумф, але достатньою мірою урочисто й видовишно, парадну ходу активно використовували очільники молодих національних європейських держав та імператорських династій, які проводили політику «офіційної націоналізації», найбільш відома з яких царистська русифікація [2, 105-109]. Безсумнівно, вражаюча церемонія парадної ходи могла слугувати одним із механізмів, які впливали на формування імперської ідентичності. Античне кліше наповнилося іншим змістом. Достовірно невідомо, які саме мотиви спонукали Наполеона Бонапарта стати схожим на римлян і провести Тріумфальний парад після італійської кампанії, але народне визнання бойового командира, гордість за Францію піднялися на рівень загального обожнювання першого і готовності віддати життя за новонароджену вітчизну.

Перша світова війна спричинила розвал імперій, які склалися в результаті Наполеонівських воєн – Німецької, Австро-Угорської, Османської, Російської

та розхитування Британської. Це був фінал династичних державних машин. На індивідуально-психологічному рівні солдати, що повертали з фронту, потрапляли в країни, де втрачали, те, що можна було назвати їх ідентичністю. Так було в Німеччині, про це пише П. Слотердаjk [155, розд. IV], так було і на території нинішньої України, колишньої Російської імперії, де вчорашній солдат повинен був ставати частиною нової для нього спільноти – класу пролетаріату, щоб не стати ворогом нової революційної держави. Ця криза самоусвідомлення бувших вояків супроводжувалася втратою групової ідентичності. У тилу панував хаос, за висловом П. Слотердаjка «рефлексивний простір модерної нещасної свідомості», в якому розгортався феномен тоталітаризму зі спробою відновлення «грандіозного сенсу» [155, с. 401]. Період 1917-1918 року й час після 1933, інший німецький дослідник Х. Майєр називає «весною спасіння» [219]. Цей феномен проявився на території всієї Європи. Як пише український учений Т. Лютий, «безбережна прихильність нерозумному» посприяла культурі тоталітарних вождів [107, с. 7].

Не останню роль у становленні тоталітарних режимів відіграла практика парадної ходи. Культурна політика тоталітарних держав повсюдно використовувала паради і різноманітні народні святкування для розширення та інтенсифікації політичної влади, як у фашистській Італії, Німеччині, так і в Радянському Союзі [219]. Радянські першотравневі паради в 20-ті і 30-ті роки з гучномовцями, демонстрацією колективних трудових досягнень, поглинали відмінності індивідуального існування і видавали колективну людину: комуніста і світського «спасителя». Дослідник нацистських парадів Д. Хаген (J. Hagen) вказує, що власне нацистський зміст в німецьких парадах був спочатку мінімальний, але починаючи з 1933 року, правлячі нацистські лідери організували серії парадів, де в повний розворот було представлено фашистське бачення національної ідентичності та історії, об'єднаної чистотою крові [212]. Закріплені «під звуки бравурного маршу» нові ідентичності були настільки стійкими і стабільними, що вийти з них можна було «тільки завдяки найекстремальнішим зусиллям інтелекту і совісті» [219, с. 277].

Друга світова війна поклала кінець помпезним фашистським маршам і поклала початок традиції Параду Перемоги. Але ось що цікаво, після парадів союзних військ 1945 року в Москві та Берліні перший післявоєнний Парад Перемоги відбувся у 1965 році, якраз після Хрущовського потепління. З кожним роком його масштаби і помпезність збільшувалися, аж до початку періоду «перебудови СРСР». Найбільш масштабний парад радянського періоду відбувся в 1985 році. Здійснювалися спроби підтримати ідентичність, що потихеньку розвалювалася, відома назва якої, зі слів В. І. Лебедева-Кумача, «проста радянська людина». Сучасна Російська Федерація традиційно продовжує пропагандистські демонстрації та марші, найбільший з яких «парад перемоги», нещадно експлуатуючи трагічні події Другої світової війни.

Парад – явище суспільне і як феномен маси характеризується високим рівнем захопленості учасників, в основі якого лежить лібідозний механізм і сугестивний вплив маси [142, с. 57]. Причому, цей вплив зачіпає не тільки учасників, а й поширює стан екзальтованості на осіб, що спостерігають за процесією. Загальною характеристикою як карнавалу, так і параду є гротескна образність, притаманна обом процесіям. Однак на відміну від сміхової вольності карнавалу, народних гулянь, де знімаються всі заборони і відсутній єдиний центр у якості «Я-ідеалу», світ параду – це ідеологічний простір, у якому такий центр є. Це може бути харизматичний лідер, вождь, або ж якась конкретна ідея. З позиції психологічного механізму, запропонованого З. Фройдом, під час параду, як власне під час кіноперегляду, здійснюються проєкції – ідентифікації, коли безліч індивідів ідентифікуються один з одним у своєму ідеальному «Я», місце якого займає один і той же об'єкт, персона або ідея. З одного боку, парад наближається до ритуальних церемоній, але, наприклад, від містерій та культових процедур він відрізняється відкритістю, публічністю і відсутністю жорсткого регламенту церемонії. Певна послідовність дій існує, як і фіксований маршрут, але для кожного параду свій власний. Спільним для всіх парадів є ритмічна маршова музика і «еротично провокуючий вплив «гусячого кроку»» [142, с. 57].

Парад, будучи привабливим, концентрованим вираженням тієї чи іншої ідеології в контексті дискурсу влади реалізується у вигляді помпезних та урочистих процесій, функції яких збігаються з ритуальними і служать для зміцнення ідентичності, статусу і консолідації домінуючих соціальних груп. Ще В. Райх показав, що на людей аполітичних «еротично спокуслива форма фашизму» та їх сексуально-лібідозні методи, в тому числі паради, здійснили більше впливу, ніж палкі промови «всебічно освічених політиків» [142, 207-208].

Постіндустріальний, за Ж. Бодрийяром, знаковий режим панування капіталу, активно використовує форму парадної ходи для отримання додаткового прибутку, використовуючи парадну ходу як елемент маркетингових комунікацій. Сучасний дослідник Дж. Негл (J. Nagle) переконаний, що популярний парад на честь Святого Патріка відповідає всім ознакам ритуалу: під час параду просувається відмова від стереотипів, люди і групи віддалені в буденному житті, зближуються і створюють альтернативи [226]. Проте, як вказує Дж. Негл, фетишизація «ірландськості», окрім формування толерантного ставлення до ірландців, перетворюється на симулякр відповідного ірландського способу життя [226]. Популяризація фестивалю Святого Патріка та інших, що відкривають заново релігійні або світські свята, використовується різними групами не тільки для отримання прибутку, але й для артикуляції певних політичних програм [204]. Незважаючи на те, що ці паради обставлені, як гостинні урочистості, де «кожен може бути ірландцем» (хороша ілюстрація – епізод з фільму «Утікач» (1993) [238], де герой тікає від переслідувачів і, насунувши зелений капелюх, пірнає у натовп, щоб швидко змішатися з учасниками параду Святого Патріка, які здорово галасують під бадьорі звуки маршу і власні кроки), вчений продемонстрував, що ці святкування містять конкретну ідеологію. Вони можуть бути засобом специфічного бачення відповідної ірландської ідентичності для більш широкого суспільного споживання. Як підтвердження, групи ірландських лесбіянок і геїв, чії світоглядні установки розходилися з поглядами

організаторів параду, були виключені з участі в Нью-Йоркському параді 2000 [226, с. 568].

Як бачимо, за парадною ходою закріпилося уявлення видозміненого, ми сказали б, секуляризованого ритуалу. Проте, як показав аналіз ритуальної діяльності в попередньому підрозділі, вона становить одну із форм суспільного екстатичного стану, тож порівняння параду з ритуалом додатково свідчить, що парад – це один із елементів множини суспільного екстатичного стану. Отже не дивно, що суспільний екстатичний стан, у тому числі, різноманітні паради, марші, опиняється на службі у маркетологів та івент-менеджерів, щоб формувати толерантне ставлення до того чи іншого бренду, політика, товару. Комерційні й політичні презентації, зрежисовані в такий спосіб, становлять частину сучасних маркетингових комунікацій і являють собою симулякр суспільного екстатичного стану. Вони ніяк не пов'язані з сонячними циклами або військовими перемогами, хоча мають форму народного свята, концерту, параду чи маршу.

Особливості психологічного світосприйняття, що притаманні людині під час переживання суспільного екстатичного стану, вдало використовуються для просування нових брендів, політичних у тому числі, нових продуктів на споживацькому ринку. Сформувалася нова галузь маркетингу – івент-маркетинг та пов'язаний з нею івент-менеджмент, що означає науку про організацію події. За словами Севонькоєвої О. О. «event- визначають як комплекс всіх доступних прийомів реклами, PR і BTL, здійснюваних у рамках якої-небудь події» [153, с. 517]. Створюється яскрава подія, яка за усіма ознаками відповідає суспільному екстатичному стану, де в центрі уваги знаходиться не релігійний символ поклоніння, а товар, який необхідно вивести на ринок. Щоправда, знаменитості інколи беруть участь у подібних заходах, але справжня зірка таких подій – той чи інший продукт споживання. Люди несвідомо стають прихильними до нового товару і охоче його купують його, оскільки саме на подію (івенти) «покладено функцію вибудовування

емоційного містка, який приведе до лояльного споживчого відношення» [там само].

Дехто із сучасних авторів зазначають, що знаменитості виступають в ролі дружньої персоніфікації капіталістичного товарного процесу, як уособлення загадкового та ірраціонального аспекту споживчої культури [233, с. 133]. Певним чином, ми погоджуємося із висновками П. Тайлора і Я. Харріса [233]. Наше ставлення до зірок політики, спорту, кіно і т.д. подібно відношенню до марочних брендів товарного виробництва, оскільки обидва коріняться в абстрактному бажанні та прагненні до споживання задоволення. Інформація про знаменитостей, інтерв'ю та просто красиві зображення, відретушовані у графічних редакторах, циркулюють у старих і нових формах медійних засобів, створюючи популярність і славу одним, і підживлюючи абстрактне бажання іншим [46]. Хоча критична теорія суспільства споживання надає перевагу ірраціональним мотивам, що знаходяться у відношенні опозиції до раціонального, розумного, але надмірна частота й експлуатація одноманітних емоцій, зокрема образів знаменитостей, призводить до зворотної реакції, коли, наприклад, особа зірки або оголеного тіла сприймається буденно і вже не викликає захвату. Людина завжди прагне іншого, тож інтелектуальне мистецтво, раціональний вибір товарів, рідше політиків, все більше й більше стають пріоритетами у повсякденному житті.

Таким чином, парадна хода може бути пропагандистським чи комерційно-розважальним елементом постіндустріального суспільства, яка формує споживацький попит так само, як особливі події (івенти), пов'язані з презентаціями нових товарів чи послуг, що також намагаються відтворити ситуацію суспільного екстатичного стану. Проте зауважимо, якщо у разі релігійного шляху відновлення самоусвідомлення людини ми все ж таки бачимо існування вибору, певну свободу волевиявлення, особливо високу з позиції філософії І. Канта, то ідеологізовані паради і марші такої свободи не дають, а просто експлуатують можливості суспільного екстатичного стану в пропагандистському нав'язуванні ідентичності та певних соціальних норм і

цінностей. У будь-якому разі, за умови більшої свободи вибору чи її відсутності, але у такому контексті суспільний екстатичний стан постає на службі не просто раціональному началу, але й авторитарному, тому природне буйство афектів, що цей стан собою втілює, неначе займає підлеглу позицію по відношенню до розуму, який символізує високоорганізоване суспільство. Чи дійсно стихія, яку можуть і, насправді, прагнуть створювати члени спільноти може бути таким чином приборкана й «окультурена»? Очевидно, що за певних умов соціального розвитку так, але не завжди. Очікувано, що існують періоди, коли усталені форми соціальної організації не задовольняють своїх членів і суспільний екстатичний стан стає спонтанним та реалізовується у бунтах і революціях.

3.4. Революція і стихійний суспільний екстатичний стан

У даному підрозділі ми будемо розглядати революцію як обмежену в часі подію, швидку зміну соціального устрою, на відміну від теорії перманентної революції (К. Маркс, Л. Троцький, В. Ленін), де мається на увазі довготривалий суспільний процес до переможного завершення.

Класичне розуміння мети революційного повстання – це боротьба за політичні права і свободи. Власне, етимологія терміну (від англ. Revolve – обертатися, ходити по колу) вказує, що саме так ця подія й розглядалася – як повернення до вроджених природних прав людини [35, с. 433]. У марксистсько-ленінській теорії ключовий момент революції – це зміна відношення власності на знаряддя виробництва антагоністичних класів і відновлення економічно обумовленої справедливості. Однак саме подальший розвиток, с точки зору марксизму, несправедливої капіталістичної економіки сприяв глобалізації й загальному зростанню добробуту, що зменшило напругу соціальних конфліктів з економічних причин. У результаті перенесення виробництва за межі національних держав, розповсюдження транснаціональних компаній у сучасних революціях відсутні чітко виявлені антагоністичні класові сили, що репрезентують певне відношення до засобів виробництва, натомість світ

наповнився гнучкою і рухливою сукупністю різноманітних соціально-групових ідентифікацій [13, 15, 16, 59, 118 та ін.].

Теорія економічних очікувань або «відносної депривації» Д. Девіса і Т. Гурра, частково пояснює зростання протестів підвищенням стандартів життя [196]. Яким чином? Інформація про можливості, завдяки засобам комунікацій, поширюється значно швидше, ніж самі можливості, а поліпшення умов не настає так скоро, як хотілося б, тому в масах зростає обурення через нездійснені очікування. Г. Дебор у термінах «суспільства спектаклю» пояснює це таким чином: більш розвинуті країни з багатою економікою розповсюджують «видовище суспільства спектаклю», яке заповнює соціальну поверхню кожного континенту. Розповсюджуються не тільки «псевдоблага», але й «фальшиві моделі революції» [59, с. 40]. Можна зауважити, що не всі протестні виступи, які претендують носити ім'я революції, спричинені економічними негараздами. Наприклад, сексуальна революція 60-тих років ХХ сторіччя, у якій Г. Дебор не забажав взяти участь, оксамитові революції 90-тих, кольорові революції двотисячних років. Та й повстання-революції, що сколихнули весь арабський світ, низка дослідників, зокрема К. ван дер Пійль (Kees van der Pijl) трактують у відриві від економічного базису, а як розпад постколоніальної форми національної держави [229, с. 49]. Це пов'язує революційну подію з процесами самоідентифікації людини.

Українська Революція Гідності також свідчить про те, що головним мотивом революційних протестів можуть стати не економічні вимоги, а боротьба за цінності, яка може об'єднувати найрізноманітніші верстви населення і зробити те, що не вдалося політичним партіям. Як свідчить опитування фонду «Демократичні ініціативи», більше десятка різних соціальних груп населення брало активну участь у протестах на Майдані [138]. Не було явної переваги якоїсь однієї із груп. Можна тільки сказати, що більшість учасників мали вищу освіту (62,7%) і не мали відношення ні до яких партій чи громадських організацій (91,8%). Таким чином, не має сенсу

говорити про ведучу роль якоїсь політичної сили, тим більше про якийсь підкуп, чи організацію за допомогою зовнішніх сил.

Звичайно, революційні дії потребують організації, управління, реалізовується через обов'язкові заходи мобілізації ресурсів і населення, що відображено, зокрема, в працях сучасних дослідників Ч. Тіллі, Дж. Шарпа [234, 189]. Проте організація, фінансова підтримка та матеріальне забезпечення – це вторинна раціональна дія у даному разі, яка ніколи не вдасться без широкого первинного імпульсу народних мас до змін. Достатньо навести приклади декількох невдалих, але дуже добре організованих спроб мобілізувати народ на протести до подій 2013-2014 рр., наприклад, Податковий Майдан і т.п. Як знаємо, всі вони завершилися, так і не досягнувши своєї мети. Ніколи революційні рухи не досягали успіху без масової народної підтримки, без щирого прагнення, принаймні активної частини населення, змінити ситуацію. Для того, щоб консолідувати суспільство на рішучі зміни соціального устрою, мобілізувати населення до революційних дій потрібен *гострий* суспільний екстатичний стан.

Чи можлива ситуація революції як *нормальний* суспільний екстатичний стан, тобто без зміни світоглядного самоусвідомлення (ідентичності)? Будь-яка революція, зазвичай, розпочинається з протесту або бунту. Протестують найчастіше обмежений відрізок часу і, звичайно, це емоційно забарвлена подія. Але які мотиви спонукають до протесту? Чи хоче протестувальник докорінно змінити свій повсякденний плин життя, соціальний статус чи світоглядні норми? Відповідь на це питання вказує на відмінності між просто протестувальником та революціонером: ні, звичайний протестувальник, на відміну від революційно налаштованого індивіду, не хоче докорінно міняти свій статус, але прагне дотримання статус-кво у відносинах.

Частково це питання порушено у праці А. Камю «Бунтівна людина». Семантично бунт здається поняттям, безумовно, спорідненим революції, що змітає всі межі і нівелює розрізнення, причому кровожерливо. Проте А. Камю пише, що бунт стверджує існування межі, яку бунтівна людина, за будь-яку

ціну, вимагає дотримуватися і неначе стверджує власне право терпіти свій стан, але до визначеної межі [80, с. 127]. Вочевидь, протестувальники також, за їх уявленнями, намагаються просто відновити існуючий порядок. Звичайно, деякі бунтівники/протестувальники можуть «перерости» себе, а протест переродитися у революцію. І, власне, будь-який протест має таку потенцію, оскільки особливості суспільного екстатичного стану в тому, що створюються умови, коли існуючі соціальні норми можуть бути усунуті зі свідомості, а назвні вихлюпнеться нічим не стримувана пристрасть, що буде знищувати будь-які межі і розрізнення. Тож поки протестувальний натовп вимагає дотримання існуючих норм та умов буття – це *нормальний* суспільний екстатичний стан. Коли через обставини, інколи випадкові, ситуація бунту загострюється і перевтілюється на революційну ситуацію, що прагне нових умов і соціальних статусів, то тоді маємо *гострий* суспільний екстатичний стан і, напевно, революцію. Ствердження А. Камю, що «сучасна революція уявляє себе порогом нового світу, тоді як насправді вона – тільки суперечливий підсумок старого світу» [80, с. 332], з позиції рекурсивного розвитку систем живих організмів, свідчить, що революція є і кінець, і початок нового світу. Нове буття, за словами В. Гусаченка, не може безпосередньо перейти в інше, для цього йому потрібно «впасти (випасти) у віртуальність, у становлення, в перехід» [58, с. 281] і революція надає таку можливість, бо сама є становлення і перехід.

Трансформацію від протесту до революції добре ілюструють події, що відбувалися в Україні наприкінці 2013 і початку 2014 року. Як добре відомо, спочатку відносно невелика група молодих людей зібралася в центрі Києва з прапорами Євросоюзу, щоб продемонструвати свою незгоду з відмовою тодішнього керівництва нашої держави підписати угоду України з Євросоюзом. Зібрання свідомо проходило без будь-якої партійної символіки і швидше нагадувало молодіжну тусовку під відкритим небом, а не ідеологічну акцію. Але все змінилося після 30 листопада 2013 року, коли в ніч з п'ятниці на суботу було здійснено першу спробу насильницького розгону, на той час, переважно,

студентської акції протесту. Буквально наступної неділі 1 грудня 2013 року центр Києва заповнився десятками, а за деякими джерелами, сотнею тисяч невдоволених людей [138]. За словами одного учасника того недільного мітингу, натовп в основному складався із чоловіків середнього віку і загальна картинка того зібрання нагадувала величезну зграю воронів: сіро-чорна маса мовчазних чоловіків. Обурені батьки вийшли помститися за дітей – і в прямому, і в переносному сенсі. Навкруги стояла якась неприродна для такої кількості людей тиша. На думку того свідка, якби тоді хтось кинув гасло йти на штурм – хоч президентської резиденції, хоч чогось іншого – то той натовп просто розгромив би все вщент. Тієї неділі акції протесту пройшли практично у всіх містах України.

Соціологічне опитування підтверджує, що головним мотивом, що спонукав вийти протестувальників на Майдан 1 грудня 2013 року стало «жорстоке побиття демонстрантів» (69,6%) [138]. Але навіть за таких обставин, той недільний протест все ще не був революційним протестом, а тільки бунтом. Якщо б уповноважені державні органи покарали винних у неправомірному, жорстокому побитті молоді-протестувальників, яке трапилося 30 листопада, можливо б ми не мали низки тих кривавих подій, що розпочалися в лютому 2014 року. Можливо б, ми мали шанс на еволюційний варіант розвитку в Україні. Щоб не вдаватися в подробиці, зазначимо, що протестувальники кардинально змінили свої вимоги і бунт переродився на революцію, коли Верховна рада України намагалася поспіхом, з грубими порушеннями законодавчої процедури, прийняти диктаторські закони від 16 січня, які обмежували права і свободи громадян. Емоційне напруження протистояння і відчуття неконтрольованої стихії добре передають слова учасника тих подій П. Ілленка [84, с.171-172]:

Весь Майдан відбувався хвилями – загострення, потім затишшя. І кожне загострення відсувало далі червону лінію, яку під час усіх протестних рухів протягом Незалежності не переходили. А закінчилося втратою усіх моральних обмежень з боку влади, коли почали стріляти в людей <...> мене не полишало

відчуття, що це не кінець, що буде щось іще, я був переконаний у цьому з якихось дивних міркувань драматургії. Велика кількість людей, які прийшли на Майдан, усе більше починали жити внутрішніми законами великої кількості людей, які не залежать від впливу політичних лідерів цього руху, ані від тих людей, які намагалися знищити цей рух. Думаю – це унікальне явище, яке можна порівняти хіба із взяттям Бастилії у Франції чи Бостонським чаюванням в Америці <...>тому я не вірю у теорії змови, що, мовляв, це все хтось проплатив, бо я був свідком того, як це починало жити власним життям, і ніхто до кінця не розумів процесів, які йшли всередині натовпу. <...>Це, мабуть, ефект великої маси людей, охоплених однією метою, і ця маса починає формувати всередині себе якісь нові соціальні закони, які дуже швидко діють – один поштовх, миттєво щось обертається в іншому напрямку, і його неможливо ані контролювати, ані зупинити.

Романтика, героїка і привабливість поняття «революція» настільки сильна, що спостерігається певна комерціалізація цього терміну. Часто можна зустріти у рекламних кампаніях звороти на кшталт «революція у світі ноутбуків (зубних щіток, двигунів і т.д.)». Напевно, з точки зору маркетологів, поняття революції характеризується ірраціональною привабливістю, тож використання цього слова повинно підвищувати рівні продажів й збільшувати прибуток. Всі ці факти стають підґрунтям для того, щоб виказати сумнів відносно обмеження поняття революції виключно боротьбою за політичні права. Предмет революції, на нашу думку, перетворюється на метафору блискавичного набуття чогось «втраченого інтимного» і, певна річ, має відношення до сфери людських бажань. Сучасна дослідниця М. Озуф характеризує революцію як «магію абсолютного начала», «непереборне бажання позначити розрив», «твердий намір жити у виключній, ні на що не схожій історії» [124, с. 223].

З нашої точки зору, пошук універсальності сенсу революції потрібно вести у двох напрямках: 1) у контексті персональної ідентифікації, й 2) реалізації революційної події через колективну діяльність [48]. Революційна ситуація в будь-якій теорії передбачає наявність незадоволених людей.

Людина, як правило, незадоволена, коли його внутрішнє уявлення про самого себе не збігається з реальністю, тобто це можна назвати проблемою самоідентифікації. Ідентифікується людина за допомогою встановлення відмінності чи ототожнення себе з іншими особами, як правило, в групах тих людей, які мають для них значення. Люди стають значущими не тільки в результаті свідомого вибору. За відповідних умов почуття єднання з іншими виникає, як результат колективного афективного переживання. Досліджуваний феномен суспільного екстатичного стану створює умови і людина, як правило, відчуває умиротворення, співпричетність іншим людям, які стають для неї важливими та значущими. Революція – один з видів афективної соціальної взаємодії. К. Маркс визнавав це, говорячи що тільки ентузіазм, революційна пристрасть, братання з усім суспільством, робить деякий клас спроможним виконати визвольну роль [112, с. 19; с. 222]. Окрім цього, революція – масове явище, в якому реалізується здатність до колективної діяльності, особливості якої були досліджені Ч. Тіллі [234], незважаючи на роль окремих політичних лідерів і сил.

Таким чином, революційне повстання – це масове зібрання, що характеризується відмінним від повсякденності інтересом, оскільки саме бажання змінити існуючу повсякденність спонукає людей на революційну боротьбу. Це зібрання людей у стані «революційної пристрасті», ентузіазму, тобто високо емоційне, навіть афективне. Звичайно, будь-яке повстання триває обмежений проміжок часу, що відповідає критерію короткочасності існування екстатичного стану. Як бачимо, революція намагається встановити нову групову ідентичність, тож маємо підстави віднести феномен революції до *гострого* суспільного екстатичного стану.

3.5. Мистецтво та культіндустрії в суспільно-екстатичному вимірі

Мистецтво як феномен завжди було і є «принципово відкритим для включення нових смислових елементів, які породжені художньо-естетичним досвідом людства, що триває і трансформується безперервно» [93, с. 442]. Виходячи з такої змінної предметності мистецтва, проте незмінної чуттєво-

піднесеної естетичної парадигми сприйняття мистецьких артефактів, логічно дійти висновку, що мистецтво як сфера життєдіяльності повинно бути переповнене різноманітними екстатичними станами як індивідуальними, так і суспільними. Індивідуальний екстатичний стан ми розглянули у підрозділі 3.1., тож проаналізуємо особливості реалізації суспільного екстатичного стану у класичних видах мистецтва та його долю за умов масової культури.

Історія виникнення та розвитку різних видів мистецтв надзвичайно цікава та щедра на зразки. Щодо видовищних видів мистецтва, зокрема театральних, домінуючий напрямок дослідницької думки вказує на їх походження від античних та середньовічних містерій – останні становлять проміжну ланку між релігійним ритуалом та світською церемонією, оскільки це були вистави, але виключно на релігійні теми та біблійні сюжети. Відлуння тих вистав, що збереглося до наших днів – це добре відомий український Різдвяний Вертеп. Проте ми вважаємо, що архаїчні екстатичні стани у самого початку містили видовищні та ігрові складники, тож найімовірніше, релігійні ритуали та видовищні мистецтва мають відношення рівнозначності, а не походять одне з іншого. Кожне місто-поліс періоду античності мало власних, так би мовити, мистецьких «зірок» – риторів, поетів, театральних акторів, а як зазначав Платон, ще й красномовних філософів [133]. Народ збирався на виступи своїх улюбленців і шаленів під час декламації поезії чи промов. До речі, теоретики театру впевнені, що саме декламація створює дві третіх всієї ілюзії від вистави (М. Євреїнов [70]). З моменту виникнення виступи красномовців і публічні лицедійства супроводжувалися підвищеною емоційністю глядачів, не були повсякденною подією, тому то був справжній екстатичний стан.

Театр, як вид мистецтва, ідеально відповідає концептуалізованому феномену суспільного екстатичного стану. Загальновідомо, що театр оперує художніми образами та ігровими моделями. Недивно, що на початку ХХ століття М. Євреїнов створив власний концепт «театральність», до якого він відносив гру, ритуал, видовища і вважав це явище одним із начал всього людського життя [70]. «Театральності» М. Євреїнова дещо подібна концепція

гри Й. Хейзинга, який стверджував не просто ігровий характер культури, а вважав гру саме таким феноменом, що певним чином культуру породжував. Звичайно, значення класичного театру в естетичному вихованні неможливо недооцінити. Хоча для акторів та постановників театральне дійство – це повсякденність, нехай творча, але праця. Проте театральна вистава, все ж таки, не змінює ідентичність відвідувача вистави.

Чи може змінитися соціальний статус, або самоусвідомлення людини після перегляду вистави? Чи залишиться робітник, професор або аристократ у тому самому статусі після відвідування театру? Звичайно, що відповідь стверджувальна. Щодо ідеалів та моральних недоліків, то, як висловився Ф. Шиллер, моральні пороки так рідко виправляються мистецтвом, що, навряд чи потенційний «Макбет серед глядачів» та ревнивий чоловік відмовляться від своїх намірів після перегляду трагедій [193, с. 22]. А втім, на думку мистецтвознавців, до якої ми приєднуємося, театр впливає на суспільство. Цей вплив полягає в тому, що пороки розкриваються, інколи в неочікуваних іпостасях, а добродійність прославляється. Тобто театр здійснює своєрідну просвітницьку діяльність як моральну, так й інтелектуальну. У будь-якому разі, класичний театр, що був «загальним каналом, по якому від мислячої, кращої частини народу струменіло світло істини» [там само] апелював до свідомості та інтелекту, змушував глядачів замислюватись. Ми далі розглянемо сучасні інтерактивні постановки зі світловими та звуковими ефектами, де свідоме сприйняття відіграє другорядну роль, але театральні вистави, в класичному розумінні, більше звертаються до ціннісного світу, задіюючи з цією метою весь спектр емоційного впливу на глядача.

Отже, класичні видовищні види мистецтва виконують роль *нормального* суспільного екстатичного стану, який не супроводжується зміною ідентичності, але, безумовно, вже існуюча ідентичність відтворюється та підживлюється.

Технічний прогрес подарував людству нове явище – *кіно*-театр. Існуючі концепції в теорії кіно демонструють, що груповий перегляд кінофільмів є суспільним екстатичним станом. О. Аронсон, коли розглядав теорію кіно

А. Базена, то відмітив, що дехто із теоретиків мимовільно зміщує питання про сутність кінематографу до роздумів про здатність до сприйняття взагалі [9, с. 13]. Коли вважаєш кіно мистецтвом, то будь-яка теорія кіно, явно чи латентно, буде містити такий «зсув»: чи то принципіальна метафоричність кінозображення, яка володіє власною мовою символів П. П. Пазоліні, чи «своєрідна метафізика відсутнього» О. Довженка, чи апаратна теорія Ж.-Л. Бодрі, навіть віртуалізація реальності образами часу та руху Ж. Дельоза. Скільки б істин не розкривав кінематограф, яким би чином реальність «сама себе» не показувала – тільки глядач може вмістити в себе ці істини й побачити цю реальність, коли надає живе значення грі світла й тіні, переливанню кольорів на екрані, що й підкреслює естетичність кіно.

Звернемо увагу на одну особливість, що відрізняє кіно від театральної вистави на рівні фізіологічних процесів – це вплив мерехтливого світла кінопроектору. Звичайно, сучасні шоу завдяки світловим ефектам наближаються по рівню впливу до кінематографічних показів. Своєю чергою, атмосфера кінотеатру намагається максимізувати ефект занурення у реальність подій, що демонструються на екрані – це новітні Іmax, трьох- і вище технології (3D, 4D). При цьому зауважимо на «крайність тілесної активності» під час кіносеансу, бо глядачі, як відомо, майже нерухомо сидять в кріслах. До речі, ось чому споживання їжі, напоїв під час перегляду фільму зменшує інтенсивність вражень від кінострічки.

Якщо ознайомитися зі структурою кінокадру і типами монтажу, з точки зору психологічного впливу, то можна констатувати, що кінцевим результатом такого впливу є сплеск емоцій, аж до емоційної розрядки-катарсису [197, с. 8]. Шляхи впливу різні – це може бути безпосереднє «вираження реальності» в блокбастерах, або знаково-символічне сприйняття у фільмах з драматичним сюжетом. Типи монтажу, що використовуються у кіновиробництві, здатні викликати й утримувати мимовільну увагу глядача, провокувати стан «квазі-сновидіння» або, за висловом М. І. Яновського, посилювати «глибину актуальної присутності» шляхом зміни злитих образів (гештальтів) [197, с. 9].

Однак просте порівняння кіно і сновидіння на підставі їх галлюцинаторного характеру дещо застаріло, про що писала О. В. Брюховецька, оскільки не враховує лінгвістичний характер одного й іншого. Сьогоднішній день характеризується поверненням психоаналізу в теорії кіно, саме за рахунок актуалізації лінгвістичної складової в психоаналітичній теорії кіно [23, 24]. Це все можна висловити за допомогою популярного принципу кіно: гарні картинки і цікаві діалоги. Можемо привітати повернення мови в теорію кіно, де панує в якості основного матеріалу образ. На нашу думку, це свідчить, що кіномистецтво стає простором, де перетинаються декілька культурних символічних систем.

Процес взаємодії кінематографу й індивідуальної свідомості з антропологічних позицій докладно дослідив Е. Морен. На його думку, сила впливу кіно, не має значення позитивна чи негативна з точки зору моралі, криється у фантастичній здатності подвоювати наш універсум за допомогою архаїчних міфологем Двійника, Тіні. Світ кіно, якби перевідкриває заново наш всесвіт і екзальтує саме магічне уявлення людини – світ безсмертя. Саме безсмертя – латентний міф кінематографу, а кінематограф в цілому являє собою варіант уявного безсмертя [223, с. 44]. Кіносеанс, під час якого демонструється видовище й оживляються образи, з самого початку підносив буденне і повсякденне. Апогей настав, коли кінематограф з'єднався з художнім твором, що породжує смисли, тоді, на думку Е. Морена, він переповнився афективними партиципаціями і буквально вибухнув, даючи народження кіно [223, с. 98]. У зв'язку з цим, в особливому ракурсі постає феномен «зірок» на фоні культіндустрії, що нещадно намагається видушити максимум прибутку з мистецьких феноменів, ігноруючи творчі зусилля митців.

Момент перетворення культурних (у вузькому сенсі) і мистецьких заходів у підприємницьку діяльність був зафіксований у праці «Діалектика Просвітництва» М. Горкхаймера та Т. Адорно [185, гл. 4], де ми бачимо вкрай песимістичний прогноз щодо можливостей існування підґрунтя для розвитку таланту особи і розкриття його творчого потенціалу. Все ніби

«перетравлюється» економічними вимогами системи виробництва серіалів, шлягерів, блокбастерів, які вимагають бути частиною, гвинтиком, бути вмонтованим у готові ідеологічні схеми та виробничий процес. Звичайно, за таких обставин, перегляд чергової серії телесеріалу або прослуховування аудіо продукту культурної індустрії вже не переживається як суспільний екстатичний стан. Ось так, непомітно, споживання у широкому сенсі, знищило екстатичну складову зі сфери телебачення.

Нехай в українському суспільстві більшість населення не знайома із здобутками ідеології споживання у сфері захисту прав споживачів, проте майже напевно вражена вірусом нестримної привабливості матеріальних благ розвинутого суспільства. Споживання у відношенні до індивідуума виявляється тією сліпою деструктивною стихією, що змушує відчувати себе самотнім та розгубленим. Чи залишаються осторонь всепоглинаючої культури споживання мистецтво та його окремі прояви?

На думку французького теоретика Ж. Бодрийяра, споживання – це ідеологія, яка інтегрує суспільства, вбудовує індивідів в систему відмінностей, що становить «кодекс знаків». Тим самим, вважає Ж. Бодрийяр, споживання зближується з несвідомими механізмами інтеграції та регуляції суспільства, тобто з ритуальною діяльністю [16, с. 126]. У світлі нашого дослідження ритуальна діяльність – це тільки окремий випадок більш загального поняття суспільний екстатичний стан, яке здатне впливати на процеси ідентифікації, консолідувати та споріднювати. Як критично зазначав Г. Дебор, економіка, звільнившись від влади держави, парадоксально потрапила в залежність від живих емоцій суспільства, а реальна споживча аудиторія стала «споживачем ілюзій» [59, с. 37]. Ідеологія споживання заповонила практично всі сфери життя і стала смислоутворюючим фактором життєдіяльності. Що більше, навіть саме споживання не є вільним – це тільки результат вибору, що вже був зроблений заради самого споживання. Така сумна ситуація. Алегорично все постіндустріальне суспільство живе у Матриці братів/сестер Вачовські: суспільне життя ірраціональне, соціокультурний простір безпосередньо

приєднаний до людських бажань. Якщо це справді так, то де знайти екстатичність, стан, принципово відмінний від повсякденних психофізіологічних реакцій, якщо навіть вільний час, дозвілля є «суспільні відносини поневолення та контролю» [17, с. 68]. Спробуємо розібратися та з'ясувати, чи залишилось місце для екстатичних переживань у світському мистецькому просторі, а надто для суспільного екстатичного стану.

Сучасні видовищні види мистецтва характеризуються інтерактивністю у взаємодії з глядацькою аудиторією, а деякі з них намагаються не стояти осторонь гострих соціальних проблем, використовують весь творчий потенціал для максимального впливу на свого глядача з метою донести своє ідею чи послання. Цікаво, що часто такі проекти реалізують непрофесійні актори. Наведемо приклад. Анонімна група однодумців здійснила реконструкцію ліччування чотирьох чорношкірих громадян, одна із них вагітна жінка, а другий – ветеран другої світової війни [218]. Акція отримала широке освітлення в друкованих та електронних ресурсах по всьому світу, саме видовище шокувало глядачів, певним чином поєднуючи в засудженні расизму. Інша група, вже професійних акторів, створювала видовищні сюжети з метою змінити ставлення сторін конфлікту в одній країні, зробити їх більш толерантними у ставленні один до одного, використовуючи таким чином мистецькі засоби для зменшення насильства [214, 232]. Сучасне мистецтво перформансу намагається через інновації, створення екстатичності переживання, поєднати людей, сприяти діалогу і залагодженню конфліктів, що особливо актуально в часи соціокультурних трансформацій. Таким чином, не тільки з опорою на раціональну інтелектуальну діяльність, але й міметичним шляхом створюється можливість для ідентифікації індивідів, сприйняття нових норм та зразків, що дозволяє сучасні соціальні перформанси розцінювати як *гострий* суспільний екстатичний стан.

Існують авторитетні точки зору, що не поділяють критично-песимістичну позицію, зокрема, Е. Морен, який у зв'язку з формуванням глобального суспільства відзначає поряд з «посередніми, конформістськими продуктами»

періодичну появу «яскравих, сильних творів» мистецтва у сфері кіно, музики, пісенного напрямку, навіть телебачення, що свідчить про «потужний творчий потенціал народів» [118, с. 44]. Слід зазначити особливе місце, яке займає рок-культура, що створює основу для поєднання своїх прихильників по всьому світу, а змішуючись із музичними етнічними традиціями народів світу створює нові стилі та напрямки, що за висловом Е. Морена «формують нові міжкультурні хвилі» [118, с. 45]. Кожен концерт музичної знаменитості – це *нормальний* суспільний екстатичний стан, що створює умови для психологічної розрядки, покращує настрій і оновлює життєві сили людини, що відвідала такий захід.

Зауважимо, що вперше особливості взаємодій між індивідуумами, які фанатіють і знаходяться у стані захвату своїм об'єктом поклоніння, описав З. Фройд [176]. І хоча з тих часів кількість зірок та їх якість дещо змінилася, але сам механізм ідолопоклонства залишається незмінним. До речі, на місці «Я-ідеалу» може бути не тільки окрема особа, але й колектив – рок-гурт, спортивна команда і т.д. Сучасна масова культура взагалі тримається на культурі знаменитостей. Справа навіть не в особистих якостях цих людей. Насправді, вони постають не просто як люди зі своїми власними проблемами. Публіка сприймає того чи іншого актора, спортсмена, топ-модель, як уособлення відповідних мрій та очікувань. Феномен «зірок» швидко розповсюдився на політичний істеблішмент, провокуючи політичних діячів більше думати про те, як сподобатися виборцям, ніж про подолання різноманітних державних проблем.

На думку Е. Морена, система знаменитостей становила серцевину кіновиробництва. У нього існує окреме дослідження «Зірки» (The Stars), присвячене цій проблематиці [224]. З цим важко не погодитись. Хоча Е. Морен пов'язує появу зірок із розвитком ери кіноіндустрії, яка популяризувала окремих акторів, зробила їх доступними для кожного глядача, проте чи є зірки породженням тільки ери кінематографу чи телевізійних технологій? На нашу думку, практично у всі епохи існували люди, на яких прагнули бути схожими,

які втілювали ідеали своїх часів: філософи і спортсмени Давньої Греції, святі Середніх віків, проповідники Реформації, вчені-винахідники епохи бурхливого індустріального розвитку. Досить пригадати лекції науковців XIX ст., які збирали натовпи, неначе сучасні рок-зірки, до речі, й наркотичними речовинами теж не гребували, ну зовсім як сучасні «селебрітіз». Психологічний механізм проєкцій-ідентифікацій [223, с. 85], про який веде мову Е. Морен, слідуючи за З. Фройдом, становить складову частину особистісної ідентифікації та відтворення культури на будь-якому етапі її розвитку.

Інша справа, що в епоху культурних індустрій, зірки екрану та сцени неначе переросли, вийшли за межі кінопоказів, створивши індустрію знаменитостей, не в останню чергу, завдяки властивостям кіно, телебаченню про які йшла мова раніше. Кіногерої, у тому ракурсі, як пише Е. Морен, займали місце «між богами та смертними» [224, с. 29], сучасні знаменитості, нашвидкуруч створені продюсерами, працюють на збагачення своїх компаній, ставши елементом повсякденності та здебільшого втративши екстатичність статусу зірки.

Всесвітня мережа Інтернет робить ще більш доступними та повсякденними персоналії зірок кіно і, навпаки, підносить на височінь популярності та робить знаменитими (але чи зірково недосяжними?) «народних» блогерів та авторів сторінок відеохостінгових каналів трансляції, таких, як наприклад YouTube. З одного боку, народні кумири здобувають популярність і прихильників, створюючи власний неконформістський медіа продукт, реалізуючи творчий потенціал. Проте, з другого боку, рідко хто здійснює таку діяльність, а досягши визнання, здатен відмовитись від правил економічного виробництва, які обіцяють фінансову винагороду. Таким чином, відбувається перетворення на елемент загальної системи споживання і, згодом, втрачається оригінальність як народної зірки, так і її творчого доробку.

Відмінна риса знаменитостей сучасної епохи в тому, що багато з них досягли свого зіркового статусу не завдяки своїм харизматичним рисам характеру, оригінальному світобаченню чи таланту, а завдяки особливим

прийомам, навіть можна сказати трюкам засобів масової інформації, спланованої реклами і професійному маркетингу. Постраждали від цього папараци, професія яких очікувано втрачає свою актуальність, оскільки знаменитості самі демонструють власні зображення та відеоролики у соціальних мережах для збільшення своєї аудиторії, бо кожна зірка, власне, тому й зірка, що має спільноту своїх шанувальників.

Таким чином, зустрічі зі знаменитостями, як це було у часи З. Фрейда, або зірками кіноекрану в середині ХХ ст., про що вів мову Е. Морен, на сьогоднішній день не становлять подію, що відноситься до *гострого* екстатичного стану з причини трансформації екстатичного статусу зіркової персони. Для того, щоб створити ситуацію екстатичного стану в присутності знаменитості необхідно докласти додаткових зусиль. Для цього використовуються спеціальні прийоми музичного, світлового оформлення, готується особлива рекламна кампанія події. Також це стосується сфери спорту. Найбільше уваги і захвату глядачів викликають змагання, що відбуваються досить рідко, наприклад, чемпіонат світу з футболу, Олімпіада і т.д. Фінальні змагання зірок різних видів спорту мають ознаки суспільного екстатичного стану та відносяться до підмножини *нормального*. Щодо спеціально організованих подій (івентів) за участю знаменитостей – це симулякр *нормального* суспільного екстатичного стану.

Окремим випадком можна вважати акції, в яких реалізується молодіжна творчість та пошуки екстатичних станів без участі зірок, принаймні офіційно. В таких акціях можна побачити ознаки як художньої творчості чи соціального проекту, так і розваг. Подібні явища не регулюються правилами офіційного (державного, церковного) життя і виходять за межі повсякденного й буденного. Що більше, за сучасних умов частина з них взагалі не зважає на існуючі кордони, соціальні, релігійні та національні відмінності. Мова йде про вже згадувані аматорські перформанси, флешмоби, зокрема, танцювальні (street dance event), так і старі добрі клубні дискотеки. Стиль, вид діяльності (танці, спів, марш), місце проведення визначаються за допомогою соціальних мереж,

тож підготовка до події мінімізована, що додає їй особливої афективності. Теоретичне підґрунтя таких подій становить досліджена М. Бахтіним «народно-майданна» традиція – карнавал, що спочатку відбувався напередодні Великого посту. У православних християн є аналогічне свято – це Масляна. Той же М. Бахтін писав, що карнавальний час являє собою «тимчасовий вихід за межі звичайного» [12, с. 12], що справедливо віднести до будь-яких свят, які тривають обмежений проміжок часу. Під час такого періоду люди – це не просто глядачі, вони самі створюють це дійство, тобто беруть безпосередню участь: танці, співи, веселощі, які спричиняють емоційний підйом і піднесений настрій. Проте, під час таких святкувань нова ідентичність не створюється, відсутній навіть єдиний центр «Я-ідеал», про який писав З. Фройд. Під час народних гулянь, на кшталт карнавалу, «Я-ідеал» зливається із нашим реальним «Я», кожна людина щаслива і задоволена сама собою, а навкруги створюється поле множинних лібідозних зв'язків. Напевно, аналогічні відчуття у відвідувачів танцювальних клубів, студентських вечірок та спонтанних флешмобів. Не дивно, що алкоголь і наркотичні речовини є постійним супутником вказаних заходів, оскільки ці речовини сприяють підсиленню фізіологічної насолоди. Хоча, насправді, достатньо ритмічно рухатися і підспівувати в такт, щоб досягти ейфорії – це безпечно для організму й ніякого похмілля наступного дня. Ми говорили про це, коли вказували два шляхи досягнення екстазу у висновках до першого розділу.

Таким чином, проаналізувавши класичні видовищні мистецтва, ми дійшли висновку, що театр і його технологічне продовження кіно створюють ситуацію нормального екстатичного стану. Інноваційні напрямки мистецтва не тільки маніфестують нову естетику, ідеали, але й стають елементом критичних поглядів на соціальний порядок, тож містять в собі потенціал *гострого* екстатичного суспільного стану. Невипадково особливо актуальні художні твори отримують епітети революційних. Переважно молодіжні феномени сучасної «народно-майданної» культури можемо віднести до підмножини

нормальних суспільних екстатичних станів, які можуть відбуватися як заплановано, так і стихійно.

Висновок, якого ми дійшли, полягає в тому, що надія є. Незважаючи на те, що споживацтво дійсно намагається взяти у полон мистецтво, втім, як і весь суспільний уклад, проте мистецькі форми, як і людські спільноти через екстатичний стан чи то творчого осяяння, чи суспільного переживання здатні оновлюватися і створювати нові естетично прекрасні продукти. Врешті-решт, діалектика Просвітництва – це не замкнений цикл одного витка. Якщо Просвітництво могло повернутися до ірраціональності, але є й ірраціональний міф свого часу виконав просвітницьку функцію. То що стане на заводі здійснити новий виток і створити умови для переходу суспільства на розумні начала? Принаймні, як ми бачимо, такі спроби є.

3.6. Гострий і нормальний суспільний екстатичний стан у процесах централізації-децентралізації влади у суспільстві

Щоб проаналізувати зв'язок видів суспільного екстатичного стану з процесами централізації-децентралізації влади, спершу зазначимо ті форми досліджуваного феномену, які можуть існувати постійно, незалежно від особливостей суспільного устрою та прихованих тенденцій розвитку. Це низка форм суспільного екстатичного стану, які належать до сімейно-родових, подій: весілля, похорони, родинні свята і події. Весілля і похорони – це обряди переходу, тому, як ми вказали на початку підрозділу, можемо без вагань вважати їх *гострим* суспільним екстатичним станом. Решта родинних, родових чи громадських свят і подій – це, переважно, *нормальний* суспільний екстатичний стан, що є організаційно упорядкованою частиною соціального устрою. Постійно присутні в житті людських спільнот, хоча й міняють своє смислове наповнення, суспільні екстатичні стани (свята), які пов'язані з природними явищами: дні зимового/літнього сонцестояння, рівнодення, тощо. Удосконалюються в частині виконавчої майстерності, технічно ускладнюються, демонструють злети творчої думки і постійно присутні у суспільному житті мистецькі феномени. Виокремившись в давні часи в самостійну сферу

життєдіяльності, мистецтво не знищили революції, тирані і церковники. Навіть інститут сім'ї не може похвалитися такою «недоторканістю». Можливо завдяки властивості дарувати насолоду та сприяти психологічній розрядці і тому, що все ж таки, мистецтво – це сурогат життя і артикулює у соціум те, що вже й так відомо, але робить це гіперболізовано. Класичне мистецтво не змінює суспільство кардинально, хоча намагається зробити кращими людей, навіть сприяти альтернативному вирішенню конфліктів [214, 232]. Тож ті явища мистецької сфери, які відносяться до суспільного екстатичного стану – це переважно *нормальний* екстатичний стан.

За часів Римської держави одне сімейно-родове дійство – похорони аристократичних осіб – трансформувалося в ідеологізовані пишні тріумфи, що здебільшого мали характер *гострого* екстатичного стану. Така метаморфоза співпала з ознаками розквіту імперії та супроводжувалася централізацією влади. Невдовзі, коли сили, що тримали імперію вкупі, ослабшали, з'явилися ранньохристиянські спільноти з екстатичними обрядами посвячення, які за інтенсивністю впливу на неофітів можна порівняти з посвятами в містеріях. Поряд з ними практикувалися різноманітні форми народних розваг, традиційні політеїстичні ритуали, що можна кваліфікувати як *нормальні* суспільні екстатичні стани. Але згодом новий християнський світогляд зайняв панівне становище і всі решта розваг, ритуалів вважалися небажаними. Все це сприяло процесам концентрації владних відносин, які зосередили центр прийняття рішень у руках церковної верхівки.

Доба Середньовіччя характеризується головуванням церкви в суспільстві та домінуванням релігійних уявлень. Суспільне життя, мистецька й інтелектуальна діяльність знаходилися у сфері впливу соціального інституту церкви. Навіть народні протести й бунти відбувалися під прапором релігійної проблематики – це гусити, катари та інші дореформаційні рухи. Різноманітні форми народної, часто пародійної культури були зосереджені навколо офіційних релігійних свят чи подій. В цю добу в публічному просторі переважали *нормальні* суспільні екстатичні стани, а гострі екстатичні

переживання, які змінюють світоглядні установки та впливають на самоідентифікацію людини, перемістилися в сферу індивідуального духовного досвіду містичного християнства, що сприяло появі нових чернечих орденів. *Гострі* суспільні екстатичні стани, як утаємничені обряди, практикували неофіційні релігійні спільноти, що стали точками росту нового суспільного устрою. Влада розпорошувалася, йшли процеси децентралізації. В цей час формувалися професійні цехові об'єднання для захисту корпоративних інтересів. Посвячення в таких спільнотах часто мало піднесений, екстатичний характер, а від членів спільноти вимагався не тільки високий професіоналізм, але й дотримання морально-етичних правил, щоправда, переважно по відношенню до членів свого братства. Найбільш відома організація, що збереглася до наших часів і оповита таємничістю – масони. До сих пір тривають дискусії щодо їх впливовості у світі, а відомий письменник Д. Браун присвятив їм один із романів [21].

Період Модерну, зазвичай, характеризується тим, що визначальними стають принципи розуму та самоусвідомлення, а не устої та традиції. Розвиток суспільства, що сконцентрований, насамперед, навколо економічного виробництва, супроводжується процесом секуляризації європейської культури. Про це свідчить факт, що утаємничені спільноти, на зразок секти, поєднують професіоналів-ремісників, а не релігійних ентузіастів, хоча і їх також. Відбуваються процеси централізації влади на нових підставах, формується національна держава і зароджується громадянське суспільство. В період укріплення національних держав саме державний апарат контролює масові свята, паради, які певним чином відтворюють ідеологізований Римський тріумф. До речі, це зауважив М. Бахтін, коли говорив про конкретний проміжок часу другої половини XVII ст., «відбувається зубожіння обрядово-видовищної форми народної культури», бо веселощі, свято формалізуються, стають «одержавленими» та «одомашнюються» [12, с. 41]. Натомість, набувають популярності групові оргастичні розваги, які відбуваються не надто публічно та поширюються практики лібертінажу [129, 149], що також являють певною

мірою варіант «одомашненого» свята та належать до *нормального* екстатичного стану, оскільки внаслідок цих практик нова ідентичність не утворюється (хіба що нова людина).

Але не тільки економічна й державно-бюрократична діяльність стає підґрунтям модернізації. Раціоналізація впливає на повсякденність, створюючи «абстрактні Я-ідентичності і прискорюючи процес індивідуалізації» [33, с. 14]. Поширюється усвідомлення рівності прав й принципу свободи волі. Значну роль відіграють соціальні групи, які утворюються з метою обміну думками і для критичних дискусій [33, с. 80], що проводять зібрання за неформальних обставин. Там само розгоряються палкі дебати. Отже, виходячи із того міркування, що в результаті суспільного екстатичного стану може утворюватися нова соціальна ідентичність, що репрезентує нові світоглядні установки, логічно припустити, що цей період повинен характеризуватися появою нових форм *гострих* екстатичних станів.

Перше, що спадає на думку, коли мова йде про встановлення нових соціальних і культурних моделей – це революція. Ця позиція підкріплюється твердженням багатьох мислителів, що саме революція відкриває епоху модерної свідомості, яка видобуває зразки для наслідування сама із себе (див.: [34]). Дійсно, новочасний період характеризується низкою революцій, найбільш успішна з яких – Велика французька революція, що не тільки повністю змінила суспільний лад у Франції, але й значно вплинула на всю європейську історію. Унікальна особливість Великої французької революції в тому, що вона перша серед низки собі подібних змела всі розрізнення: станові, класові, фінансові, традиційні, врешті-решт, будь-які. Ця подія утворила відкритий простір для будь-яких можливостей своїх творців, але існує точка зору, яку обґрунтувала М. Озуф, що люди просто прагнули свята нової єдності. Тож виходить, що революція, як нетерплячий наречений, передчасно спалила жаб'ячу шкірку зачарованої царівни, а можна було трошки зачекати. Наприклад, як у Англії. Ми знайдемо у Ю. Габермаса зворушливий коментар, що «революція у Франції протягом ночі (звісно, що з відповідно слабшою стабільністю) створила те, на

що в Англії пішла сотня років стабільного розвитку: інституції, яких доти бракувало політично резонерській публіці» [33, с. 115]. Ю. Габермас, на відміну від дослідження М. Озуф, зосередив свою увагу на утворенні дискусійних політичних клубів, політичної преси, що призвело до утворення парламенту сучасного типу.

Яким чином люди прагнули віднайти нову єдність? Дослідниця М. Озуф дуже ретельно дослідила всі святкування революційної доби, щоб відповісти на це питання [124]. На наш погляд, описані в її праці «Революційне свято» численні спроби створити святкування на раціональній, розумній основі перетворилися в гротескні копіювання релігійних ритуалів, які по суті є суспільним екстатичним станом. Як пише сама авторка: «... в глибині революційного святкування, не помічені раціоналістичним мисленням, недоторканими збереглися архаїчні фольклорні практики» [124, с. 370], що є квінтесенцією та прообразом нашого концепту. Дійсно, саме архаїчні екстатичні церемонії несуть людині максимальне відчуття єднання з всесвітом, з іншими і дарують блаженство просто зараз, чого так не вистачало не тільки в першу французьку революційну епоху, але й в усі наступні. Цікаво, що створивши нову соціальну реальність через кровопролиття, терор, нові можновладці не тільки створювали нові святкування, але й використали вже відомі зразки – Римський тріумф, релігійні або язичницькі ритуали – для пошуку нового ідеологічного змісту суспільних уявлень. Всі вони мали форму гострого суспільного екстатичного стану. Окрім цього, революція як феномен відрізняється від організованих елементів соціальної організації і є радше *стихійним* завихоренням історії суспільного розвитку.

Тоталітарні суспільства ХХ сторіччя з новою силою використали всі можливості помпезних пропагандистських парадів, маршів, експлуатували видовищні види мистецтва, найчастіше, кіно, для нав'язування тільки одного «дозволеного» світобачення та ідентичності. Централізація влади і монополізація суспільного екстатичного стану – ось визначення, яке підходить для суспільств європейського континенту ХХ сторіччя. Переживання

суспільного екстатичного стану було можливим тільки у визначених державою місці і часу. Ніякої релігії, ніякого альтернативного мистецтва, навіть сімейна спорідненість повинна була займати підлегле становище по відношенню до головуючої ідеології. Про таку єдність годі було й мріяти першим революціонерам!

Важливо, що країни, яким вдалося оминати вкрай тоталітарні режими, зберегли розрізнення сфер життєдіяльності, де могло реалізовуватися переживання екстатичного стану, що звісно, не є визначальним фактором. З іншого боку, їм не вдалося уникнути іншої форми панування – панування ідеології споживання. Хоча релігійні ідеали, сімейні цінності при цьому формально не нівелюються, а мистецтво має простір для реалізації проектів своїх творців, а не ідеологізованого керівництва, проте існує реальна загроза для повного злиття цих сфер під прапором споживання.

Можна по-різному оцінювати ситуацію, коли властивості й особливості суспільного екстатичного стану дуже вдало використовуються в культурі споживання, яка на сьогоднішній день займає одну із домінуючих ідеологічних позицій – проте це факт. Світ, порівняно із періодом головування ідеї Просвітництва, становлення національних держав-машин та індустріального виробництва змінився. Поточні зміни поєднують у собі ознаки як культурної дифузії, так і еволюції, характеризується гнучкими ієрархіями, нецентралізованими системами. Такий світ вибудовує власні пріоритети, спираючись на нові типи можливостей, що дарує інформаційна доба. Сучасна думка дає назви такого стану економіки та суспільства як постіндустріальне, інформаційне, або ж глобальне громадянське суспільство, за У. Беком [13]. Очікувано, що однією із головних проблем такого суспільства є проблема самоідентифікації індивіда, що опинився в ситуації постійного струсу традиційних, релігійних, державних символів та цінностей. Проблеми пошуку і відновлення ідентичності досліджені у праці «Природа засад ідентичності соціального суб'єкта», де наголошується на особливих складнощах пошуку

ідентичності у демократичних суспільствах, але принаймні, вони здійснюються на підставах свободи волевиявлення [187].

Не зважаючи на те, що сучасна доба урізноманітнила форми суспільного екстатичного стану, але вона повторила новочасних революціонерів в тому, що наповнила вже існуючі зразки новим ідеологічним змістом, у даному випадку, змістом ідеології споживання. Показовими є спортивні змагання, що не відбуваються без участі спонсорів, а самі спортсмени стають зірками і вдало впливають на толерантне ставлення до спонсорських брендів. А чого тільки варта прихована реклама у кінофільмах! Враховуючи шалений темп розвитку технологій, не так вже й дивно виглядає епізод в анімаційному серіалі «Футурама» [239], коли головний герой Фрай бачить вмонтовану в його власне сновидіння рекламу спідньої білизни і наступного дня не може перебороти бажання її придбати. Без сумніву, автори серіалу «Футурама» знайомі з працею Г. Дебора «Суспільство спектаклю» [59]. Ми відчуваємо вплив концепту «суспільство спектаклю» і бачимо безпосередню ілюстрацію того, яким чином відбувається «затвердження вибору, який вже був здійснений». Нехай ще наші сні належать нам, але й без того у виробників достатньо засобів впливу.

Новітні революції, зокрема, українська революція Гідності, органічно поєднуються з культурою зірок, особливо тих, що мають відношення до дії ритму і музики. Як приклад, можемо пригадати виступ рок-гурту «Океан Ельзи» в дні революції Гідності, що безумовно, збільшило кількість прихильників протесту. Це також свідчить про процеси поєднання різних соціально-культурних сфер, характерних для суспільного екстатичного стану під час революційного періоду, що ілюструє у тому числі праця М. Озуф [124], і взаємоперетворення стихійної на організовану форми суспільного екстатичного стану. Слід зазначити, що сучасна епоха урізноманітнила явища суспільного екстатичного стану, створила їх симулякри, які становлять значну частину сучасних маркетингових комунікацій.

Урізноманітнилося релігійне життя. Прозорі кордони, політика релігійної толерантності сприяє проникненню місіонерів головних світових релігій на

території, які раніше їм були недоступні. Особливо інтенсивно розширюють зони впливу протестантські постреформаційні деномінації, які завдячують не тільки активній місіонерській діяльності, але й особливостям служінь. Протестантські церковні служіння здійснюються з використанням новітньої концертної апаратури, залучаються поп- і рок-зірки до виконання пісень хвали.

Зауважимо, що популярні християнські пісні хвали стилю госпел (від англ. Gospel), які опираються на біблійні сюжети, нерідко стають всесвітньо відомим хітами, наприклад, «Hallelujah» Леонардо Коена чи «Go Down Moses» у виконанні Луї Армстронга. Дослідниця сучасних музичних жанрів К. Хейдждорн (К. Hagedorn) відзначила зацікавленість сучасної людини «суспільства споживання» в музичних жанрах, що беруть початок в релігійних екстатичних обрядах і пов'язала це з проблемами самоідентифікації, породженими процесами глобалізації [209, 210]. До речі, можливо цей феномен є одним із головних чинників, чому чисельність прихожан протестантських християнських церков стабільно зростає. Співпричетність населення до релігійних спільнот протестантських конфесій має позитивний вплив як на моральні якості особи, так і на громадянську активність.

У підсумку можемо констатувати, що періоди активного державотворення, централізації влади характеризуються, так би мовити, парадною фазою суспільного екстатичного стану, коли влада монополізує суспільний екстатичний стан. Тріумф, паради, марші демонструють у публічному просторі представників домінуючих ідеологій і впливають на світоглядні уявлення індивідів, що залучені до цих процесів, або ж спостерігають за ними. Наявні міжвидові метаморфози суспільного екстатичного стану, коли існуючі форми, наприклад, релігійні обряди, наповнюються новим ідеологічним змістом, як це відбувалося за часів Великої французької революції та Великої жовтневої (радянської).

Коли ж державний устрій слабшає, активізуються процеси децентралізації і пропагандистські заходи, вже не допомагають підтримувати групову ідентичність, то на перше місце виходять стихійні форми суспільного

екстатичного стану – це революції, яким передують таємні організації сектантського типу, що практикують *гострі* екстатичні стани, готуючи масову свідомість до нових уявлень про світ, та й сама революція має форму гострого стану. Одним із прикладів можуть бути комітети середніх шкіл під час заворушень у Франції 1968 року, студентські таємні гуртки у Південній Кореї [90, с. 126]. Зауважимо, що коли мова йде про підготовку свідомості людей до нового світогляду, то це не завжди відбувається так, що люди підвищують власну самоосвіту, читають книжки, обмінюються поглядами, дискутують. Частіше за все як в діахронній, так і в синхронній перспективі, відбувається емоційна солідаризація (міметичним шляхом) осіб під час суспільного екстатичного стану.

Таким чином, сучасна доба характеризується змішуванням *гострих* і *нормальних, стихійних* та *організованих* суспільних екстатичних станів і відбувається таке поєднання на тлі глобалізаційних процесів, коли централізація і децентралізація міняють, інколи блискавично, свій напрям перебігу, а людині все важче знайти не те щоб своє місце у світі, але й просто його пояснення та ідентифікувати себе в раціональних поняттях чи уявленнях, бо на тлі глобалізаційних процесів трансформуються соціокультурні установки і актуалізується потреба самоідентифікації. Чи не в цьому криється секрет поновлення релігійного впливу як нових релігійних течій, так і традиційних?

ВИСНОВКИ ДО ТРЕТЬОГО РОЗДІЛУ

У третьому розділі ми ставили собі за мету не тільки розглянути окремі явища суспільного екстатичного стану, але й прослідкувати напрями трансформацій досліджуваного феномена, встановивши зв'язок між ним і процесами в суспільстві.

З'ясовано, що розвиток і ускладнення суспільства на тлі зростання інтелектуальних здібностей людини створюють умови для переживання екстатичного стану *індивідуально*, проте *суспільний* екстатичний стан аж ніяк не втрачає свого значення. Взаємний перебіг індивідуального та суспільного екстатичних станів відбувається згідно з принципом рекурсії.

Суспільний екстатичний стан архаїчного соціокультурного устрою з часом перетворився із спонтанного шаленства на організований елемент суспільного життя в релігійній царині та мистецтві. Як ритуальна діяльність, суспільний екстатичний стан може бути *гострим* і активно формувати громаду нового релігійного напрямку (секти) або підтримувати традиційні вірування, як *нормальний* екстатичний стан, коли релігія соціально організована як церква. Ефективність впливу екстатичних практик на спільноти сприяла використанню суспільного екстатичного стану в маркетингових комунікаціях та з пропагандистською метою.

Встановлено, що невдоволення в суспільстві будь-якого походження можуть привести до спонтанного пошуку нового порядку, цінностей та ідентичності як *стихийний* гострий суспільний екстатичний стан. У житті така ситуація реалізується в інноваційних мистецьких феноменах, що стають елементами критики соціального устрою, але найбільш категорична революція, що знищує розрізнення та намагається створити нову групову ідентичність, а відповідно – новий тип спільнот і суспільства.

Досліджено зв'язок суспільного екстатичного стану з процесами централізації-децентралізації влади. Збільшення кількості *гострих* суспільних екстатичних станів сприяє децентралізації влади у суспільному житті, тоді як

централізація влади супроводжується монополізацією суспільного екстатичного стану. Стан сучасної епохи характеризується збільшенням кількості суспільних екстатичних станів, змішуванням організованих і стихійних, бо на тлі глобалізаційних процесів трансформуються соціокультурні установки й актуалізується потреба самоідентифікації, найкоротший шлях до якої – це суспільний екстатичний стан.

Представимо наочно різні форми суспільного екстатичного стану:

	організовані	стихійні
<i>Гострий</i>	ритуали посвячення	бунт
суспільний	тріумф	революція
екстатичний стан	інноваційні види мистецтва	
<i>Нормальний</i>	церковні служіння	флешмоби
суспільний	видовищні й музичні види мистецтва	вечірки
екстатичний стан	парадна хода	акції протесту
<i>Симулякри</i>		
суспільного	події, організовані з економічних та	
екстатичного	політичних причин (івенти)	
стану		

Родинно-сімейні екстатичні стани (весілля, похорони), що не увійшли до таблиці, можуть бути як гострими, так і нормальними, тому що родина, рід, спільнота і все суспільство – це не константа, а змінна множина, тобто така, що постійно оновлює свій склад завдяки новим індивідам, які народжуються або приєднуються у той час, коли дехто із спільноти помирає або переходить до іншої громади чи сім'ї, як наприклад, у випадку одруження. Коли нові члени сім'ї (роду) ототожнюють себе зі своєю новою спільнотою, а спільнота приймає їх у процесі переживання екстатичного стану – це *гострий* екстатичний стан, що безпосередньо впливає на ідентифікацію особи. В інших випадках родинних свят чи заходів зміни ідентичності не відбувається, тому вони належать до

нормального, хоча за умов відсутності відчуття родини, що часто трапляється в сучасному світі, перетворюються на симулякр екстатичного стану (наприклад, весілля знаменитостей).

Симулякри суспільного екстатичного стану – це події, що створюються з рекламною метою задля реалізації економічних чи політичних інтересів таких, як збільшення прибутку компанії, підвищення рейтингу політичної сили тощо. Це ключова відмінність від розваг, де головна мета – досягти задоволення і позбутися психологічної напруги. Для цього використовуються вже відомі шляхи впливу на людину, підсилені високими технологіями й залученням знаменитостей. Умови, в які потрапляє людина, навіть випадково, відтворюють суспільний екстатичний стан, а значить, починає працювати закон партиципації Л. Леві-Брюля. Таким чином, «шляхом нервового збудження і сп'яніння» зливаються індивід і бренд, але не індивід і його прашур та тотем, як писав учений [98, с. 73]. Ефективність впливу зазначених технологій на психоемоційний стан людини досить значна, бо коли їх активно використовують під час політичної агітації, то це перешкоджає прийняттю зваженого рішення під час вибору політичної сили чи кандидата. А потім усі дивуються, звідки беруться погані політики, коли такий гарний народ.

Декілька зауважень щодо стихійного екстатичного стану, коли суспільство знаходиться у стані пошуку нової ідентичності. Революція, її первинний імпульс як гострий суспільний екстатичний стан стоїть на початку нового суспільного устрою, а значить і наприкінці попереднього соціального ладу, зауважимо, цього світу, на відміну від релігійних гострих екстатичних станів, які формують значущі уявлення і цінності для досягнення блаженства світу потойбічного. Таким чином, перехід від одного соціального устрою до іншого має бути опосередкованим суспільним екстатичним станом, що не дивно, оскільки, як ми зазначали раніше, – це характеристика спільноти в модальності можливості. Якщо цей висновок вірний, то постає питання – чи можливо взагалі змінити суспільство, його порядок нереволуційним шляхом? На нашу думку, відповідь позитивна.

Суспільство може змінюватися поступово, еволюційним шляхом, коли вже десь існує реальна успішна соціальна організація, що задовольняє більшість її членів, можливо, відтворити модель нових суспільних відносин. Для людської істоти нормально використовувати готові зразки та ідеали, ідентифікуватися з ними індивідуально та громадою. Найкраще упорається з таким просвітницьким завданням соціальний інститут освіти, що має в арсеналі як індивідуальні засоби навчання, так і масові завдяки сучасним технологіям. Шлях нових знань про суспільство – це, звичайно, не справа «однієї ночі», навіть революційної, як вважав Ю. Габермас, але це гуманний шлях до суспільних змін.

Кожна країна, суспільство має свої особливості, які не тільки бажано, але й необхідно враховувати при змінах соціуму, виявляючи при цьому, так би мовити, творчість адаптації. Хіба може хтось заявити, що християни північних регіонів планети менш віруючі, ніж південних тільки тому, що символом вічного зеленого райського дерева з червоними яблуками стала хвойна ялинка, оздоблена червоними декоративними кульками? Звичайно, що ні, бо зберігаються принципи, цінності християнства. Так само, на нашу думку, має бути з соціальним устроєм. Творчі зміни, враховуючи національні і культурні особливості, повинні базуватися на твердому підґрунті знань тих принципів і цінностей, що складають основу успішних держав. Як висловився В. Чернієнко, «суспільство без наукової ідеології все одно, що людина без голови» [187, с. 123] Протести й бунти на такому шляху можуть слугувати чутливими індикаторами вірності вибраного напрямку. Якщо нова соціальна модель, яка повинна змінити застарілу попередню, що не відповідає поточному моменту, не втілюється в суспільстві освітнім шляхом, то рано чи пізно вона прийде шляхом революційним.

Головні положення та ідеї третього розділу відображені у публікаціях [44, 45, 46, 48, 52].

РОЗДІЛ ІV

САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ТА ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

Людині властиво впродовж життя змінюватися самій та міняти належність до тих чи інших соціальних груп навіть у стабільні часи. Сьогодення ж характеризується соціальними потрясіннями, що трапляються навіть у найбільш традиційних суспільствах і супроводжуються трансформацією соціальних ідентичностей, культурних норм та цінностей. Під час життєвої невизначеності, особливо на тлі зміни соціуму, гостро постає проблема самоусвідомлення у відношенні до фундаментальних питань буття. Ми вказували, що за даних умов збільшується кількість людей, які знаходять свою точку опору у вірі в Бога, проте не завжди релігія задовольняє запити на виявлення чи оновлення ідентичності. Рівень освіченості підвищує вимоги до пояснювальних схем світу, тому з новою силою актуалізуються питання національної свідомості, соціальної пам'яті та соціального капіталу. Однак, незважаючи на демістифікований характер зазначених спільнот і феноменів, механізми їх формування залишаються здебільшого емоційними, особливо за кризових обставин (Е. Дюркгейм, Б. Андерсон та ін.), тож присвяtimo четвертий розділ з'ясуванню співвідношення суспільного екстатичного стану та процесів самоідентифікації особи в контексті національного самовизначення, громадянської небайдужості та самоусвідомлення себе невід'ємною частиною глобального світу, тобто космополітизму.

4.1. Ідентичності, культурна політика й суспільний екстатичний стан

Перш за все зазначимо, що будемо розглядати національність у сенсі суспільної спорідненості «горизонтально-секулярного, поперечно-часового типу», як запропонував Б. Андерсон [2, с. 60], без зайвої демонізованості, яку могла б спричинити супутниця націоналізму – алузія нацизму. Також ми виходимо із встановленого Ф. Майнеке положення, що нації умовно поділяються на культурні та політичні. Культурні нації здебільшого мають

етнічну та лінгвістичну спорідненість і самоусвідомлюються завдяки культурним маркерам: традиції, вірування, мова, релігія. Політична нація – це ідеологічна єдність осіб, або, за словами автора дихотомії культурна/політична, така сукупність, що «має своїм підґрунтям переважно об'єднану силу спільної політичної історії і спільного духу творення» [109, с. 504]. Ф. Майнеке вважав, що культурна національна єдність, яка опосередковується спільними традиціями, звичками і мовою, як правило, передує політичному об'єднанню в національну державу. Проте, як показує історичний розвиток, зовсім не виключення, коли політично сформована нація сприяє утвердженню спільної мови. Сучасний приклад – держава Ізраїль, яка формувалася із осіб-носіїв різних мов, але відродила історичну, практично мертву мову єврейського народу іврит. Сьогодення Ізраїлю непросте, але держава агрегує свій народ із різних куточків світу і, як і раніше, вимагає знання івриту від своїх громадян для активної участі у суспільно-політичному житті країни.

Необхідно зауважити, що поняття космополітизму, до якого ми звертаємося в даному розділі, не знаходиться у відношенні протиріччя до націоналізму, а радше частково співпадає, бо розуміється у якості «глобального громадянського суспільства», згідно з У. Беком, хоча загальний вектор міркувань німецького філософа, особливо у частині «вдаваної самоочевидності національної держави», ми не поділяємо [13]. Дійсно, глобалізація – це реалії сучасного світу. Вже неможливо, на нашу думку, претендувати на гідне місце у співтоваристві країн світу і забезпечити достойні умови існування громадян власної країни, якщо закриватися від цього самого світу і не поділяти як його проблеми, так і досягнення.

Щоб не вдаватися до пошуку відповідних цитат та визначень, яких незліченна кількість, коли мова йде про національність, нації та ідентичність, спробуємо самостійно окреслити наші уявлення відносно цього предмета, достатньо схематично і узагальнено для філософського осмислення місця і впливу практики суспільного екстатичного стану. Національна культурна ідентичність безпосередньо пов'язана з комплексом народно-побутових

вірувань, звичок, традицій – всім тим, що формується природнім шляхом в родинному колі та зберігається на підсвідомому рівні. Як витікає з третього розділу, саме сімейно-родинні екстатичні стани є найбільш різноманітними, такими, що постійно присутні в будь-яку епоху, тому саме вони відповідальні як за ідентифікацію особи у культурному середовищі, так і за відтворення і оновлення самого середовища культури. Як би не низка побутових, щоденних, безперервних у часі елементів повсякденного життя, маркованих урочистостями і святами, що створюють умови для формування етносу, а діахронно призводять до виокремлення націй, то навряд чи існували б держави, народи яких тривалий час не мали власної державності й пригнічувалися носіями домінуючих культурних норм і соціальних порядків. До таких держав належить переважна більшість країн Східної Європи, які перебували у складі імперій, у тому числі й Україна [148].

Чи варто втручатися в практично інтимний процес самоусвідомлення особистості на родинно-етнічному рівні, який згодом стає підвалиною рівня культурно-національного засобами публічної політики, особливо тих, які могли б застосовувати суспільний екстатичний стан? Здається немало свідчень, коли романтична тендітна субстанція етносу, втративши баланс між необхідністю власного виживання і ставленням з повагою до існування інших, перетворювалася на ксенофобного монстра, поведінка якого зрештою призводила до самознищення. Не інакше, як гріхом називає потяги до «ексклюзивного, етнокультурного націоналізму» П. Балей [цит. за 148, с. 131], що не дивно, оскільки майбутнє співіснування людства залежить від рівності прав кожної особи та взаємоповаги. Тож яких засад повинна дотримуватись культурна політика у державі, що все ще перебуває у стані недостатнього рівня національної свідомості як культурної, так і політичної, але вже знаходиться у реаліях космополітизму?

Саме культурна політика, на нашу думку, повинна дати відповіді на запитання щодо національного самоусвідомлення, не дивлячись на те, що сам предмет культурної політики вже є проблематичною цариною не тільки для

визначення, але й для втілення в життя, особливо при погляді, що не обмежується рамками фольклору та підтримкою мистецтва чи публічних бібліотек. Культурна політика, за визначенням Р. Рорті, у широкому сенсі – це «місце повстання поколінь і, таким чином, точка росту культури – це місце, де традиції і правила існують схоплені одночасно» [230, с. 72]. Справедливо зазначили автори аналітичної доповіді щодо культурної політики в Україні [76], що потрібно відрізнити культуру, мистецтво та культурні індустрії не тільки термінологічно, але і в залежності від завдань, які лежать в тій чи іншій частині порівняльного судження «культура, як мистецтво, і культура, як спосіб життя» [76, с. 35-36]. Розвивати культурну політику необхідно в двох напрямках, але використовувати різні методи.

Принципова невідповідність сучасної культурної політики в Україні актуальним проблемам цієї царини зазначена в тій же аналітичній доповіді Національного інституту стратегічних досліджень, де мова йде про те, що «дозвілля, кулінарію, молодіжну культуру, телебачення, відео і цифрове мистецтво, дизайн і моду, віртуальні музеї, клубну культуру» відповідні державні органи просто ігнорують [76, с. 19]. Така ситуація, на нашу думку, існує не тільки завдяки інерційності мислення, але й через недооцінку значення перелічених сфер для повноцінного соціального і культурного життя, частина з яких, безперечно, відноситься до «культури, як спосіб життя». Більшість із вказаних у переліку галузей використовує практику *суспільного екстатичного стану*. Дозвілля, молодіжна, клубна культура навіть у сенсі розважальної діяльності, являють собою специфічні практики, що дозволяють досягти психологічної розрядки і відчутти причетність до спільноти. Не дивно, що проведення молодіжного дозвілля часто збігається з інноваційними формами мистецтва (перформанси, авторські проекти), що сприяє закріпленню ідеалів та соціокультурних норм, бо має відношення до соціально-нормативної діяльності. Окрім того, клубна культура, відео мистецтво – це сфери публічного простору, де люди можуть пережити суспільний екстатичний стан, хоча й відносяться вони, здебільшого, до культурних індустрій. Зрозуміло, що в

даному випадку практика їх застосування доцільна, легальна, економічно обґрунтована та не має інструментів прямого впливу на національну ідентичність, що могло б призвести до небажаних наслідків.

Зазначимо, що опосередковано, такі галузі, як кіно, музика, мода та дизайн, у тому числі архітектура, можуть мати відношення до національної культурної ідентичності своєю мистецькою серцевиною. Власне, актуалізацію етнічного мелосу закладено в ідею міжнародного пісенного конкурсу «Євробачення», який настільки стає популярним, що невдовзі стане всесвітнім. Принаймні, Австралія вже бере в ньому участь, а виконавці та мас-медіа Сполучених Штатів Америки інтенсивно фокусують на цій події свою увагу.

Решта галузей, як молодіжна неформальна культура, наприклад, стають внеском до глобальної інтеграції людства та космополітизму. Адептам та прихильникам примусового насадження національної свідомості не варто боятися негативного впливу космополітичної масової культури на національну ідентичність. Безумовно, міжкультурна взаємодія існує. Ж. Денисюк присвятила цьому ефекту дослідження «Масова культура і національно-культурна ідентичність в добу глобалізації», де детально проаналізувала культурну експансію глобалізму та ризики, які вона несе для етнічного і національного самоусвідомлення. Оскільки питання складне, тож розмірковування Ж. Денисюк багатозначні, а один із висновків такий, що глобалізація за допомогою масової культури реалізовується, як «ускладнення ідентифікаційної моделі» [63, с. 190]. На наше переконання, ускладнення не може безпосередньо зашкодити національному самоусвідомленню особистості, а тільки збагачує її світовідчуття.

Таким чином, сучасна культурна політика доцільно могла б застосовувати практику суспільного екстатичного стану в тих галузях, що мають відношення до мистецтва і культурних індустрій, насамперед, дозвілля та розваг, і допомагати впроваджувати новітні технології в традиційні заклади культури такі, як музеї, бібліотеки, академічні театри, підтримуючи класичну мистецьку і культурну (у мистецько-освітньому значенні) сферу. При такому становищі,

практики суспільного екстатичного стану, що задіяні в заходах культурної політики, мають опосередковане мистецтвом відношення до національної культурної ідентичності і здійснюють ненасильницьку підтримку національної культури (не ексклюзивної, а різних), як способу життя, одночасно включаючи її до міжнародного цивілізаційного простору. Доречно процитувати ідеолога українського націоналізму М. Міхновського, який сказав, що «космополітизм розширює, розповсюджує ідеї вітчизни на цілий світ» [116, с. 161]. Головне завдання і турбота полягає в тому, що без національної культури і самоусвідомлення не буде чого «розповсюджувати», ми не будемо здатні запропонувати світові своє унікальне буття.

Варто зазначити, що не тільки свідомо популяризація національної культури стає візитівкою до загальносвітової спільноти. Одним із головних чинників, що впливають на глобалізаційні процеси, є бажання транснаціональних корпорацій наймати на роботу спеціалістів з кращою вищою освітою. Сьогодні висококваліфіковані спеціалісти пересуваються від міста до міста, із однієї країни в іншу та несуть із собою їх власний внутрішній стрижень, що притаманний тільки випускнику університету. Наша країна – одна із тих, хто приймає на навчання студентів-іноземців із різних частин світу. До України тривалий час приїздить значна кількість бажаючих отримати вищу освіту, а своєрідною «студентською столицею» є місто Харків. Навчання іноземців, які за час перебування знайомляться з місцевою національною культурою, стають вагомим внеском в міжкультурний соціальний простір сучасного світу.

Значне місце у культурно-просвітницькій діяльності університетів займають бібліотеки. Окрім класичних методів роботи, сучасні бібліотеки, зокрема Центральна наукова бібліотека ХНУ імені В. Н. Каразіна, використовують новітні елементи маркетингових комунікацій, що містять практику суспільного екстатичного стану – це івент-маркетинг, який працює на популяризацію і створення позитивного іміджу не тільки бібліотечних ресурсів,

але й виконує просвітницьку функцію для іноземних студентів, а нерідко й для українських [56].

Практика суспільного екстатичного стану вдало застосовується в не зовсім традиційних для нашого суспільства, але характерних для найстаріших університетів Європи та світу методах формування студентської спільноти. Маються на увазі ритуали посвят, утаємничені зібрання та інше. Будь-яку, у тому числі студентську, ідентичність краще відчутти, коли взаємодієш з частиною спільноти, тому це дуже важливо, коли під час церемоній й ритуалів посвят залучені студенти старшокурсники. Новенькі студенти швидше відчують себе співпричетними до студентського братства чи товариства. Вдалий досвід нетрадиційного залучення у студентство Харкова – це Філософська хода у Харківському національному університеті імені В. Н. Каразіна [55].

Тож можна дійти висновку, що регулювання практик суспільного екстатичного стану на рівні родинно/родових світських заходів недоречно, а для формування космополітичних рис і стереотипів – може бути доцільним і виправданим. Враховуючи, що особливістю самоідентифікації особистості є відчуття емоційної причетності до тієї чи іншої спільноти, то найкращим внеском держави в розвиток і підтримку національної ідентичності на національно-культурному рівні була б турбота про те, щоб діти зростали в родинному колі, бо саме там створюється особа «з корінням», формуються уявленнями про рід, націю, народ.

Ми розглянули суспільний екстатичний стан у відношенні до формування національної ідентичності у сенсі культурної спільноти і те, як використовується цей феномен, нехай несвідомо, для формування відчуття причетності особи до всього людства, тобто космополітизму. Залишається поміркувати, чи можливе застосування практики суспільного екстатичного стану з метою зміцнення української політичної нації. Не секрет, що політичне самоусвідомлення українців, як модерної демократичної нації, далеко неоднорідне, інколи зовсім слабке. Незважаючи на трагічні події останніх

років, все ще достатня кількість людей тужить за маревом романтики неіснуючої держави абсолютної злагоди. Чи існує можливість для таких людей усвідомити реалії нових соціальних відносин, устрою і власного місця в ньому? Теоретично існує, на нашу думку, ймовірно навіть два шляхи – довгий і короткий.

Можна «інтенсифікувати», пришвидшити відчуття співпричетності до нового суспільства за допомогою технологій пропаганди, які використовують практики суспільного екстатичного стану: мітинги, паради, а також теле- і кінематографічні інструменти впливу. Звичайно, наразі маємо теоретичні розмірковування, аж ніяк не рекомендації. Шлях пропаганди практично не залишає вибору людям, які не надто переймаються аналізом поточних подій свого життя, і робить їх залежними від зовнішнього генератора ідей, який пояснює оточуючий світ. Оскільки готові ідеологічні схеми, які роблять світ зрозумілим і простим, що набагато зручніше, ніж самостійна робота з осмислення картини світу і свого місця в ній, то на жаль, багато хто з людей обирає саме такий шлях. Низка соціологів і філософів, зокрема, Г. Маркузе у праці «Структура інстинктів і суспільство» [114] продемонстрував існування прошарку населення, що не продукує власну думку, і коли говорить ніби «від себе» про політичну ситуацію або в рідному місті, або на міжнародній арені, то дійсно так думає і відчуває, хоча ретранслює те, що їм нав'язали, у тому числі, засоби масової інформації. На жаль, використання суспільного екстатичного стану робить людину прихильною до тих символів та ідей, що виносяться на знамена в таких подіях. Чудова літературна ілюстрація того, як колективна нестяма під час, так званої, «двохвилинки ненависті», яка, до речі, типово для того, щоб увійти в екстатичний стан, розпочинається ритмічним звуком і впливає навіть на інтелектуальну мислячу особу, представлена у романі Дж. Орвела «1984»:

У якусь мить просвітлення Уїнстон усвідомив, що сам кричить разом з усіма іншими і несамовито брязкає спинкою стільця. Найжахливішим у двохвилинці ненависті було не те, що ти повинен розігравати роль, а те,

що ти просто не міг залишитися осторонь. Якись тридцять секунд – і прикидатися тобі вже не треба [127, с. 29].

У відомій антиутопії, як і будь-якому літературному творі, епізоди життя головного героя зображені гіперболізовано. Але існують реальні історичні події, наприклад, зафільмовані у стрічці Л. Ріфеншталь, які яскраво демонструють силу впливу добре спланованої пропагандистської акції [237]. Сьогодні також щедро на приклади пропагандистського використання властивостей суспільного екстатичного стану, зокрема, політично ангажовані мітинги-концерти, мілітаризовані загрозливі парадні марші та інші масові заходи. Шлях пропаганди і технологій маніпулювання – це шлях до тоталітарного суспільства, яке рано чи пізно зазнає краху, оскільки, як зазначив Г. Маркузе, бути актуалізованим у суспільстві як історичний проект, це ще не означає бути історично цінним та істинним проектом [114]. Тож шлях маніпулятивного впливу, хоча й ефективний, але, дійсно, короткий. Такий шлях не має перспективи, ігнорує особливості історичних і ментальних обставин та зрештою призводить у глухий кут, часто з конфронтацією та кровопролиттям.

Таким чином, використовувати масові комунікації з елементами суспільного екстатичного стану для формування ідеологічної єдності нації не тільки недоцільно, але й небезпечно з точки зору перспективи історичного розвитку, хоча й ефективно у короткостроковій перспективі.

Інший шлях самоусвідомлення себе частиною суспільного устрою – це шлях просвіти, розповсюдження знання, оптимально діалогічним способом. Не треба давати готовий рецепт чи оцінку, або намагатися «сподобатись», щоб отримати голоси на виборах (так з'являються популісти), а потрібно спонукати людей замислюватись. Найперше, інформувати якісно й добросовісно, неупереджено й об'єктивно. Варто визнати, хоча й існують певні винятки, але українське суспільство як політично, так і в економічній чи історичній царині здебільшого неосвічене, у сенсі погано інформоване, незважаючи на значну кількість осіб з дипломами про вищу освіту.

Особливе місце і визначальну роль у громадській і просто відповідальній позиції особи могла б відіграти преса і засоби масової інформації, що роблять надбанням громадськості різні погляди, політичні рішення та їх мотивацію. Ю. Габермас у розділі III своєї праці «Структурні перетворення у сфері відкритості» [33] демонструє, як завдяки розвитку друкованих часописів, газет, журналів в європейських країнах, на прикладах Франції, Англії та Німеччини, в епоху Просвітництва сформувалась читацька резонерська публіка і сфера публічної відкритості, які стали підвалинами демократичного устрою цих держав. Більш того, він переконливо доводить, що в період розквіту читання, саме періодична преса ставала «центрами кристалізації духовного життя» [33, с. 118]. Таким чином, практична духовність, що не що інше як самоусвідомлення та самоідентифікація, якщо можна так висловитися, на відміну від духовності, що йде «згори» від Бога, чи якоїсь іншої ідеології, може народжуватися в діалозі, освіті, охоплюючи і роблячи причетними до неї громадське населення різного етнічного походження.

4.2. Суспільний екстатичний стан і громадська консолідація

На відміну від уявлень про національність, представники якої можуть бути громадянами різних країн, але підтримувати свою ідентичність завдяки етнічним традиціям, культурним заходам чи народному мистецтву, держава, як тривке об'єднання громадян, що поділять спільну територію, для успішного існування і розвитку повинна характеризуватися, окрім політичної ідеологічної єдності, достатнім рівнем громадянської консолідації або розвинутим громадянським суспільством. Чи може суспільний екстатичний стан впливати на ступінь розвиненості громадянського суспільства, оскільки сприяє зміцненню міжособистісних зв'язків?

Актуальність обговорення деяких особливостей цього питання підтверджується прийнятою «Національною стратегією сприяння розвитку громадянського суспільства в Україні на 2016-2020 роки» [141]. Хоча, на перший погляд, незрозуміло добре це чи погано, що частина суспільного життя, яка за визначенням повинна відбуватися окремо від державних інституцій і

відносин, стає об'єктом державних нормативно-правових актів. Сподіваємось, що «Національна стратегія» в цілому – це крок до демократично розвиненої країни, де на практиці здійснюється верховенство права, поважаються права і свободи людини. На наше переконання, намагання посприяти розвитку громадянського суспільства, як і європейські прагнення, що полягають у визнанні спільних з демократичними суспільствами цінностей і свобод, безпосередньо стосуються практики суспільного екстатичного стану.

Спочатку давайте замислимося, коли у людей виникає бажання, яке є основою громадянської активності, зробити щось корисне не для себе, а для спільноти, або окремих її представників? Вочевидь, коли у її свідомості існують поняття та ідеї, що перевершують її власне існування, реалізація яких дає задоволення, насамперед, моральне. Такі ідеї, що виходять за межі людського існування мають регулятивний, ціннісний характер. Філософія найкраще допомагає окреслити їх, зрозумівши цінність людини, світу і життя. Не дивно, що один із варіантів сформульованого І. Кантом об'єктивного принципу моральності (категоричного імперативу) для недосконалої, з його точки зору, яку повністю розділяємо, волі розумної істоти можна вважати основою і квінтесенцією «Загальної декларації прав людини ООН». Цей варіант звучить так: «Вчиняй так, щоб ти завжди відносився до людства і в своїй особі, і в особі всякого іншого так само як до цілі й ніколи не відносився б до них тільки як до засобу» [82, с. 270]. Проте, як свідчить практичний досвід, переважним джерелом моральних ідей і, як наслідок, громадянської активності стають релігійні вірування, економічні інтереси й сімейно-родові відносини.

Не дивно, що після знайомства з особливостями народовладдя в громадах Північної Америки, становлення яких відбувалося під впливом релігійних християнських цінностей, де засновникам Нового світу вдалося поєднати дві протилежні речі «дух релігії та дух свободи» [162, с. 51], Алексіс де Токвіль висвітлив громадянське суспільство як добровільну, нерегламентована державою взаємодію між людьми, соціокультурний зв'язок, на тлі якого реалізовується демократичний лад країни. Солідарність та взаємопідтримка у

межах своєї громади допомагала вирішувати життєві проблеми співіснування на добровільних началах з опорою на біблійні цінності. У сучасних протестантських деномінаціях ситуація практично не змінилася. Їх прихильники мають розгалужену сітку громадянських спільнот, члени яких охоче допомагають не тільки один одному, але й просто нужденним. Віруючі християни реформаційних рухів і церковних організацій не долучаються до політичної діяльності (за винятком індивідуальних осіб) і не намагаються впливати на державні органи влади та їх структури.

Ми детально розглядали яким чином функціонують релігійні інституції та вказували на консолідуючу центральну роль ритуалів і церемоній, що, як ми продемонстрували, являють собою різновид суспільного екстатичного стану. Нагадаємо, що релігійно-ритуальна діяльність в залежності від форми організації церковного життя – секта, деномінація, церква – може мати характер як гострого суспільного екстатичного стану, так і нормального. Таким чином, суспільний екстатичний стан у вигляді ритуальної діяльності здійснює важливий вплив на громадянську консолідацію.

Офіційно, на законодавчому рівні, наша держава відокремлена від церкви і повинна бути рівновіддаленою від усіх релігійних організацій. Але до нещодавно керівництво держави надавало неприховану перевагу одній із православних конфесій, хоча й зараз перші особи країни заклопотані створенням однієї помісної православної церкви. Годі й казати про негативний суспільний рівень сприйняття різних гілок християнства, особливо протестантизму. Достатньо згадати, що першими жертвами так званих «ополченців» в Слов'янську були протестантські прихожани, серед яких два священика. Здається, що мусульмани та іудеї не викликають такої негативної реакції, як протестантські деномінації, хоча вони поділяють той же символ віри, що православні й католики. Така ситуація ставить під сумнів нетерпимість та неприйняття саме релігійних відмінностей зі сторони як католицького, так і православного духовенства і, як наслідок, частини населення. Очевидно, таке відношення необхідно докорінно змінювати з декількох причин. По-перше, це

неконструктивна ксенофобія, що розділяє людей. По-друге, протестантські деномінації – це згуртовані спільноти з високим рівнем взаємопідтримки, що становить один із елементів громадянського суспільства. Третя причина: значна частина віруючих християн протестантських церков та деномінацій працюють у секторі малого й середнього бізнесу, що становить основу ринкової економіки і середнього класу будь-якої держави вільного світу.

Не тільки економічні інтереси та добробут безпосередньо пов'язані з протестантизмом. На сьогодні неможливо уявити новітню історію боротьби за громадянські права і свободи без американського пастора Мартіна Лютера Кінга [240]. Високий рівень консолідації серед прихожан, відчуття спорідненості пастора з прихожанами спонукали до його боротьби за рівність прав, зокрема, виборчих, інколи всупереч офіційним церковним настановам. Така ситуація не в останню чергу можлива у спільнотах, що практикують суспільний екстатичний стан, що зближує лідерів і прихожан церкви та здійснює консолідацію спільноти на практичному рівні. Коли вже держава постулює зацікавленість у підтримці громадських організацій, то насамперед, слід звернути належну увагу на формування толерантного ставлення у суспільстві до протестантських конфесій. Зазначимо, що рішення про відзначення в Україні 500-річчя Реформації [140] має надзвичайно позитивний вплив не тільки на формування релігійної терпимості в українському суспільстві, але й на зміцнення громадянської консолідації.

Було б несправедливо оминати інші добровільні об'єднання, створені на нерелігійні основи, бо громадське суспільство припускає співіснування та взаємодію людей будь-якої віри чи її відсутності, головне мати активну небайдужу позицію, добродійні ідеали, моральні цінності у якості життєвих орієнтирів. Ю. Габермас, досліджуючи категорію відкритості громадянського суспільства, зазначив суттєвий вплив на формування недержавних відносин невеликих об'єднань за економічними інтересами, членами яких були «корпоративно згуртовані в цехи дрібнотоварні ремісники» [33, с. 58]. Такі спільноти відіграли значну роль у становленні громадської відкритості, що

стала основою держави нового типу. Виникали такі спільноти, як пише Ю. Габермас, у застільних товариствах, салонах і кав'ярнях та об'єднували різноманітних приватних осіб незалежно від походження [33, с. 80]. Ю. Габермас показав, що ознакою остаточної перемоги «нової історичної свідомості» епохи Модерну можна вважати утворення публічної відкритості (на відміну від репрезентативною аристократичної), а розгортання преси робило надбанням громадськості різні погляди та сприяла розширенню мережі громадянської комунікативності.

Проте, економічні інтереси лише частково можуть вважатися джерелом ідей, навколо яких утворюються спільноти громадянського суспільства. Згодом і Ю. Габермас підтверджую це у своєму дослідженні, бо відкритість бере на себе політичні функції впродовж XVIII століття і стає організаційним принципом правової держави з парламентською формою управління, а до початку XIX століття всі інституційні організації резонерські публіки, такі як газети, цивільні мітинги та інше, остаточно перетворюються в «громадську думку», що безпосередньо причетна до прийняття рішень на державному рівні. Найвідоміше утаємничене професійне об'єднання масонів, якому постійно приписують наміри не просто втручання у політику, а й утворення напівміфічного світового уряду, постійно практикують екстатичний стан в обрядах ініціації.

За минулі століття з'являлось і зникало безліч спільнот і товариств: від утаємничених зібрань впливових осіб до товариств боротьби з гризунами, членів яких поєднувало не тільки спільне бачення вирішення тих чи інших проблем, але й високий рівень взаємної довіри та солідарності. Особливою стабільністю існування вирізняються спільноти, що формуються на сімейно-родових засадах. Звичайно, родові клани зустрічаються все рідше, майже виключно в архаїчних культурах, але їх легко замінює система дружніх відносин між сім'ями, поєднаними не тільки родинними стосунками, але й простим сусідством. Найбільше такими тісними стосунками відзначаються мешканці приватних будинків. Очікувано, що рівень довіри, солідарність один

з одним у близьких сусідів-друзів допомагають вирішувати різні життєві проблеми без зайвих звернень та маніпулятивного впливу на державні структури.

Американський соціолог Дж. Коулман характеризував спільноту, «всередині якої існує повна надійність і абсолютна довіра», коли вона «здатна зробити багато більше в порівнянні з групою, що не володіє даними якостями» як таку, що володіє достатнім соціальним капіталом, [90, с. 126]. Це поняття було введено для позначення рівня довіри та солідарності, як особливого соціального контексту, що визначається нелінійними зв'язками між індивідами всередині соціальної організації. Очевидно, що поняття соціального капіталу може бути мірою розвиненості громадянського суспільства, оскільки визначає рівень розвитку міжособистісних зв'язків, так би мовити мережну взаємодію серед членів спільноти.

Як показує історія, малі спільноти часто ставали не тільки центрами взаємодопомоги, а й осередками кардинальних соціальних змін, особливі ті, які утворювалися задля обміну думками і критичних дискусій щодо суспільного устрою. Проте, якщо мати за мету сформувати розвинуте громадянське суспільство, то слід зауважити, що товариства, організовані за економічними інтересами, тяжіють до впливу на державні інституції, а релігійні спільноти та сімейні дружні товариства – це групи з високим соціальним капіталом, які відзначаються міцними невладними зв'язками.

На нашу думку, повернути інтерес до соціального життя, пом'якшити конфлікти, створивши умови для діалогу і відновити соціальні зв'язки можливо за допомогою раціонального використання суспільних екстатичних станів, що вже має місце в окремих випадках сучасного мистецтва перформансу [214, 218]. Бажано дотримуватися свідомого неутручання у сфері, де практикують традиційні екстатичні стани, за умови, що це не шкодить іншим людям і не порушує нічий права. Звичайно, така практика заслуговує стати предметом культурної й соціальної політики. Відчуття близькості, довіри, громадянська консолідація – це все можливо досягти в результаті переживання тією чи іншою

спільнотою екстатичного стану. Окрім того, різноманітність соціальних груп, громад, яка формується за допомогою екстатичних практик, сприяє й запобігає «монолітизації» суспільства (Х. Арендт), водночас утримує індивідів від повної замкнутості, надмірної індивідуалізації. Саме таке становище робить можливим існування громадянського суспільства і запобігає тоталітаризму. Врешті-решт, ми погоджуємося з Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі, які в свою чергу слідують у висновках за В. Райхом, що найбільша проблема авторитаризму чи тоталітаризму полягає не в тиранах, а в тому, що суспільство підтримує і хоче цих тиранів [62, с. 49]. Але якою мірою винне суспільство? Не зменшуючи рівень особистої відповідальності кожної людини, ми вважаємо, що принаймні не треба створювати умови, за яких почне розвиватися та квітнути авторитаризм. Краще замислитися, а чи можна сприяти обставинам, коли члени суспільства бажають і люблять різне, але водночас й дещо спільне, щоб дотримуватися балансу золотої середини між повною розпорошеністю, так званою атомізацією індивідів, та абсолютною монолітністю суспільства. Розвиток громадянської взаємодопомоги, відповідальності за ближнього, як результат, відчуття солідарності та довіри, за допомогою практик суспільного екстатичного стану допоможе створити гармонійні умови для кожної людини у нашому суспільстві.

ВИСНОВКИ ДО ЧЕТВЕРТОГО РОЗДІЛУ

Проаналізувавши вплив феномену суспільного екстатичного стану та доцільність його застосування для формування чи зміцнення національної ідентичності, ми дійшли висновку, що національна культурна ідентичність, хоча й формується переважно через переживання емоційно-зворушливих моментів в оточенні сім'ї, родини, місцевої спільноти, що відповідають гострим та нормальним екстатичним станам, проте не потребує додаткового чи примусового втручання з боку відповідних інституцій держави чи суспільства загалом. Навпаки, таке втручання небажане. Доречним було б створення підтримуючих умов для вільного відтворення культурних традицій у родинному колі чи у мистецьких жанрах та в індустрії розваг. Втручання в чутливий процес формування національного самоусвідомлення зашкодить творчому процесу самоорганізації народу в нових умовах глобального світу. Практика суспільного екстатичного стану може слушно застосовуватися як засіб трансляції національної культури у світовий глобальний простір і сприяти співіснуванню різних культур у межах глобального взаємопов'язаного світу.

Національна політична ідентичність як поліетнічна ідеологічна спорідненість найкраще й найефективніше у довгостроковій перспективі формується завдяки раціональному, усвідомленому рішенням дотримуватись певного набору правил та принципів, які засвоюються освітнім шляхом. Пропагандистські прийоми, що експлуатують здатність практик суспільного екстатичного стану впливати на прихильність до визначених ідеологічних схем та установок, незважаючи на високу ефективність, рано чи пізно призводять до тоталітаризму в суспільстві, як наслідок ксенофобії, який ніколи не сприяв повноцінній, щасливій життєдіяльності й закінчувався трагічно.

Спільне переживання членами громад деідеологізованого суспільного екстатичного стану сприяє розвитку відчуття взаємопов'язаності, довіри та підтримки, зміцнює солідарність у спільнотах різної спрямованості: релігійних,

професійних, етнічних та інше. Це дозволяє міркувати про доцільність практики суспільного екстатичного стану в житті невеликих спільнот для підтримки ентузіазму щодо ідеалів групи, відчуття довіри між індивідами та просто для психологічної розрядки.

Основний матеріал та положення четвертого розділу відображено в публікаціях [42, 43, 47, 55, 56].

ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ

Проведене дослідження продемонструвало, що різноманітні групові високоемоційні переживання, які було концептуалізовано як *суспільний екстатичний стан*, є конститутивним елементом життєдіяльності людських спільнот, безпосередньо впливають на соціальні перетворення і процеси самоідентифікації людини. Було з'ясовано характерні риси феномена суспільного екстатичного стану та визначено його роль у соціальному житті, чим досягнута мета дисертації. Вирішено поставлені завдання, а отримані результати можна узагальнити в наступних положеннях:

1. На підставі аналізу літературних джерел та наукових розвідок встановлено, що екстаз та екстатичні стани у межах античної думки осмислювалися як крайнощі емоційної поведінки, що за певних обставин очищали душу для вищої істини та допомагали вести помірковане повсякденне життя. Екстатичний шлях пізнання божественної мудрості розгорнуто в богословських працях християнської містики. З антропологічної точки зору, екстатичні стани безпосередньо досліджуються в релігієзнавчих розвідках, культурологічних та етнологічних студіях, працях соціального спрямування. Встановлено, що високоемоційні переживання наділялися властивостями ірраціонального начала в опозиції раціональне–ірраціональне, їм відводилося місце сакрального на противагу профанному, вони займали позицію святково-обрядового у парі з повсякденно-рутинним. У гуманітарних науках виокремлено наступні методологічні підходи дослідження екстатичних станів: теологічний, релігієзнавчий, прагматичний, культурологічний, етнологічний і соціальний.

Інструментарій досліджень змінювався, а екстатичні стани все ще не повністю розкривали свої секрети, оскільки характерна риса екстатичного стану полягає в тому, що він завжди стоїть на протилежному кінці висхідних методологічних позицій: у випадку з теологією, співпадає з принципово непізнаним, при розкритті повсякденного – постає як відмінне від

повсякденності, що виходить за звичний порядок речей і т.д. З огляду на труднощі фактичного визначення екстатичного стану, з'ясовано, що він іманентно містить можливості нових смислів, ідей та значень.

З опорою на методологію Е. Морена, де людина – це біопсихосоціальна єдність, концептуалізація феномена суспільного екстатичного стану здійснювалася з використанням результатів досліджень центральної нервової системи людини, особливостей психологічних процесів у масах, насамперед, уявлення про «характерологічну структуру» народних мас В. Райха та результати семіотичного аналізу лексеми *екстаз*.

Було встановлено семантичне ядро *екстазу* – це явище зміщення чи відходу від усталеності, стану стабільності, але не в нікуди, а до дечого, що існує автономно поза межами людини. З'ясували, що завдяки франкофонній лінгвокультурі в українській мові переважають чуттєво-емоційні конотації концепту *екстаз*, з відтінком девіантної поведінки особистості. Зазначено важливу роль фізіологічних процесів під час переживання екстатичного стану, розглянуто особливості формування нервової тканини людей і важливе місце емоційних контактів між людьми, що забезпечує пристосованість людського організму до тривалого й гнучкого процесу виховання людської особи порівняно з тваринним світом та здатність до змін. Зазначено рівноцінність впливу соціокультурного середовища й біологічних особливостей на формування не тільки фізіологічно, але й соціально зрілої людини. Встановлено, що переживання екстатичних станів сприяє створенню і функціонуванню домінантних центрів, які впливають на формування, оновлення та підживлення соціокультурних моделей як у окремої людини, так і в спільнотах. У результаті запропоновано визначення поняття *суспільний екстатичний стан*.

2. Концептуалізовано *суспільний екстатичний стан* (СЕС) як еволюційний механізм, що формує соціальні взаємозв'язки та створює спільноти. Запропоновано визначення – це стан групи людей, який характеризується відмінним від повсякденності загальним інтересом або його

принциповою відсутністю; супроводжується високою емоційністю, яка може досягати шаленства, обмеженим логіко-дискурсивним мисленням, крайнощами тілесної активності та триває обмежений проміжок часу. Названо найважливіші наслідки суспільного екстатичного стану для спільноти чи просто групи людей: солідаризація індивідів (соціальний рівень), самоідентифікація (психологічний рівень) та емоційна розрядка (біологічний рівень). Іноді всі три параметри пов'язані між собою і проявляються рівнозначно, а іноді в результаті СЕС більш інтенсивно дається в знаки якийсь один.

3. Розрізнено за параметром зміни чи збереження ідентичності індивіда два види досліджуваного феномена: *гострий* суспільний екстатичний стан (набувається нова ідентичність) та *нормальний* суспільний екстатичний стан (оновлюється існуюча ідентичність). Визначено дві форми суспільного екстатичного стану: *організовану*, якій передують підготовча робота, і *стихийну*, що виникає спонтанно. Ми дійшли висновку, що екстатичні стани стають сполучною ланкою між природою людини та світом культури: ідеалами, цінностями, віруваннями. Оскільки люди здатні змінювати своє бачення світу й особистісну ідентифікацію, то коли ми розглядаємо суспільний екстатичний стан, що переживає група людей, мова йде про характеристику спільноти у модальності можливості.

4. Розкрито трансформацію архаїчного *суспільного екстатичного стану* в *індивідуальний екстатичний стан*, що уможлиблюється при високому рівні організації суспільства та формуванні культурних домінант (Істина, Бог, Краса тощо), проте індивідуальний екстатичний стан не заперечує існування колективної екстатичної практики, а формує інший *суспільний екстатичний стан*, який конструює нову спільноту; перетворення відбувається згідно з принципом рекурсії. Індивідуальний екстатичний стан постає не тільки символічним єднанням, але й розривом з домінуючими нормами, цінностями, спільнотами.

5. Встановлено перехід від *стихийного* до *організованого суспільного екстатичного стану*, що в релігійній сфері консолідує і збільшує громаду вірян

(формує «тіло» церкви) під час ритуалів і дарує задоволення у масових видовищних і музичних видах мистецтва. Зазначено зв'язок соціальних форм релігійних громад і видів суспільного екстатичного стану: у сектах ритуали є *гострим* екстатичним станом, а в церкві під час ритуалів реалізовується *нормальний* СЕС; секуляризований ритуал перетворюється на парадну ходу, що стає інструментом пропаганди і маркетингу; можливий рекурсивний перехід від *організованого* до *стихійного* суспільного екстатичного стану: флешмоби, танцювальні вечірки та ін., що дають емоційну розрядку, *стихійний* СЕС, що має безпосереднє відношення до самоідентифікації людини, – це акції протесту та революційні повстання.

6. Доведено зв'язок суспільного екстатичного стану з процесами централізації-децентралізації влади. Збільшення кількості *гострих* суспільних екстатичних станів сприяє децентралізації форми правління, централізація влади супроводжується монополізацією суспільного екстатичного стану. Стан сучасної епохи характеризується змішуванням *гострих* і *нормальних, стихійних і організованих* суспільних екстатичних станів, бо на тлі глобалізаційних процесів трансформуються соціокультурні установки й актуалізується потреба самоідентифікації.

Для людської істоти нормально використовувати готові зразки та ідеали, ідентифікуватися з ними індивідуально та громадою. Якщо існує зразок успішної соціальної організація, що задовольняє більшість її членів, то можна поступово відтворити модель нових суспільних відносин. Оптимально упорається з таким просвітницьким завданням соціальний інститут освіти, що має в арсеналі як індивідуальні засоби навчання, так і масові, завдяки сучасним технологіям. Творчі зміни, враховуючи національні й культурні особливості, повинні базуватися на твердому підґрунті знань тих принципів і цінностей, що складають основу успішних держав. Протести і бунти на такому шляху можуть слугувати чутливими індикаторами вірності вибраного напрямку. Якщо нова соціальна модель, яка повинна змінити застарілу попередню, що не відповідає

поточному моменту, не втілюється в суспільстві освітнім шляхом, то рано чи пізно вона прийде шляхом революційним.

7. Визначено можливі негативні наслідки застосування суспільного екстатичного стану під час формування національної культурної ідентичності, яка не потребує примусового втручання з боку держави чи суспільства. Проте доречно використовувати суспільний екстатичний стан як засіб трансляції національної культури у світовий глобальний простір, насамперед у сфері мистецтва. Національна політична ідентичність як поліетнічна спорідненість формується раціональним освітнім шляхом. Застосування суспільного екстатичного стану з ідеологічною метою призводить до тоталітаризму та ксенофобії. Виправдано застосовування практики суспільного екстатичного стану в житті професійних спільнот для підтримки ентузіазму щодо ідеалів групи, відчуття довіри між індивідами та просто для емоційної розрядки.

Розвиток громадянської взаємодопомоги, відповідальності за ближнього, як результат відчуття солідарності та довіри, за допомогою практик суспільного екстатичного стану допоможуть створити гармонійні умови для кожної особи в нашому суспільстві. У цьому ми вбачаємо подальший розвиток досліджень суспільного екстатичного стану, особливо з позиції практичного вирішення низки нерозв'язаних дослідницьких питань, які стануть доречними у сфері формування культурної політики як місцевого, так і державного рівня.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм / Николо Аббаньяно ; пер. с итал. А. Л. Зорин. — Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. — 506 с.
2. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма : пер. с англ. / Б. Андерсон. — Москва : Канон-пресс-Ц : Кучково поле, 2001. — 258 с.
3. Андреева Л. А. Российская цивилизация. Российские религиозные практики в универсальном контексте: экстатические обряды и действия / Л. А. Андреева // Общественные науки и современность. — 2005. — № 3. — С. 97–106.
4. Андреева Л. А. Свержение монархии в 1917 году: крушение Трона и Алтаря / Л. А. Андреева // Общественные науки и современность. — 2009. — № 3. — С. 90–99.
5. Арндт Х. Джерела тоталітаризму : пер. с англ. / Х. Арндт. — Київ : Дух і літера, 2002. — 573 с.
6. Арндт Х. *Vita active*, или о деятельной жизни / Х. Арндт ; пер. с нем. и англ. В. В. Бибикина. — Санкт-Петербург : Алетейя, 2000. — 437 с.
7. Аристотель. Политика. Афинская полития : [пер. с древнегреч.] / Аристотель. — Москва : Мысль, 1997. — 458 с.
8. Арістотель. Поетика / Арістотель ; пер. з давньогрец. Б. Тен ; вст. і ком. Й. У. Кобова. — Київ : Мистецтво, 1967. — 135 с.
9. Аронсон О. Метакино / О. Аронсон. — Москва : Ад Маргинем, 2003. — 261 с.
10. Батай Ж. Проклятая часть : Социология религии : пер. с фр. / Жорж Батай. — Москва : Ладомир, 2006. — 742 с.
11. Батай Ж. Теория религии. Литература и Зло : [пер. с фр.] / Жорж Батай. — Минск : Современный литератор, 2000. — 351 с.

12. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин. — Москва : Худож. лит., 1990. — 543 с.
13. Бек У. Космополитическая глобализация : [пер. с нем.] / У. Бек // Глобализация и идентичность : хрестоматия / сост. Т. С. Воропай. — Харьков, 2007. — С. 91–97.
14. Библия. Книги Священного Ветхого и Нового Завета. Канонические : соврем. рус. пер. — Москва : Российское библейское общество, 2011. — 1407 с.
15. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального : пер. с фр. / Ж. Бодрийяр. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2000. — 96 с.
16. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр ; пер. с фр. Е. А. Самарской. — Москва : Республика ; Культурная революция, 2006. — 269 с.
17. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть : [пер. с фр.] / Ж. Бодрийяр. — Москва : Добросвет, 2000. — 387 с.
18. Большой толковый психологический словарь : в 2 т. Т. 1 / сост. А. Ребер ; пер. с англ. Е. Ю. Чеботарев. — Москва : Вече : АСТ, 2000. — 591 с.
19. Большой толковый психологический словарь : в 2 т. Т. 2 / сост. А. Ребер ; пер. с англ. Е. Ю. Чеботарев. — Москва : Вече : АСТ, 2000. — 559 с.
20. Бонаventura. Путеводитель души к Богу / Бонаventura; пер. с латин. В. Л. Задворного. — Москва : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1993. — 188 с.
21. Браун Д. Втрачений символ / Д. Браун ; пер. з англ. В. Горбатько. — Харків : Клуб сімейного дозвілля, 2013. — 606 с.
22. Браун Д. Янголи і демони / Д. Браун ; пер. з англ. А. Б. Кам'янець. — Харків : Клуб сімейного дозвілля, 2010. — 541 с.
23. Брюховецька О. В. Інструмент «у плоті і крові» [Електронний ресурс] : Дзига Вертов і апаратна теорія кіно / О. В. Брюховецька. — Режим доступу : <http://www.ekmair.ukma.kiev.ua/handle/123456789/162> (дата звернення: 2.06.2017). — Назва з екрану.

24. Брюховецька О. В. Психоаналітична концепція суб'єкта і її застосування в теорії кіно : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 17.00.01 / О. В. Брюховецька. — Київ, 2006. — 18 с.
25. Бэрд Ч. Реформация XVI века в ее отношении к новому мышлению и знанию / пер. Е. А. Звягинцева. — Санкт-Петербург : Издание О. Н. Поповой, 1897. — 362 с.
26. Васик Г. В. Екстатичність у західноєвропейській та японській екзистенційній філософії: порівняльний аналіз : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.04 / Г. В. Васик. — Київ, 2012. — 19 с.
27. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму : [пер. з нім.] / М. Вебер. — Київ : Основи, 1994. — 261 с.
28. Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика : пер. з нім. / М. Вебер. — Київ : Основи, 1998. — 532 с.
29. Великий тлумачний словник сучасної української мови / уклад. і голов. ред. В. Т. Бусел. — Київ ; Ірпінь : Перун, 2005. — 1728 с.
30. Вишневский Я. Одиночество в сети / Я. Вишневский ; пер. с пол. Л. Цывьяна. — Санкт-Петербург : Азбука-Класика, 2005. — 184 с.
31. Вольтер. Поэмы. Философские повести. Памфлеты : [пер. с фр.] / Вольтер. — Киев : Политиздат Украины, 1989. — 493 с.
32. Вульф К. К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал / К. Вульф ; пер. с нем. Г. Хайдаровой. — Санкт-Петербург : Интерсоцис, 2009. — 164 с.
33. Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості: дослідження категорії громадянське суспільство : [пер. з нім.] / Ю. Габермас. — Львів : Літопис, 2000. — 318 с.
34. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну / Ю. Габермас ; пер. з нім. В. М. Купліна. — Київ : Четверта хвиля, 2001. — 424 с.
35. Гидденс Э. Социология : [пер. с англ.] / Э. Гидденс, при участии К. Бердсолл. — Москва : URSS, 2005. — 632 с.

36. Геннеп А. Обряды перехода: систематическое изучение обрядов : [пер. с фр.] / Арнольд ван Геннеп. — Москва : Вост. лит. РАН, 1999. — 198 с.
37. Гобсбаум Е. Націоналізм наприкінці ХХ століття / Е. Гобсбаум ; пер. з англ. В. Шовкун // Націоналізм : антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. — Київ, 2000. — С. 771–798.
38. Гофман Э. Т. А. Избранные произведения : [пер. с нем.] / Э. Т. А. Гофман. — Москва : Музыка, 1989. — 384 с.
39. Гримак Л. П. Резервы человеческой психики / Л. П. Гримак. — Москва : Политиздат, 1989. — 319 с.
40. Гримак Л. П. Психические состояния. Гипноз как системообразующий фактор изменённых психических состояний человека / Л. П. Гримак // Психологический журнал. — 2004. — № 2. — С. 66–74.
41. Гримак Л. П. Терапевтические функции культуры / Л. П. Гримак // Человек. — 2002. — № 4. — С. 75–86.
42. Гужва А. А. Громадянське суспільство і релігійна толерантність / А. А. Гужва // Місто. Культура. Цивілізація : матеріали VI Міжнар. наук.-теорет. Інтернет-конференції, квітень, 2016 р., м. Харків. — Харків, 2016. — С. 67–69.
43. Гужва А. А. Малі спільноти як основа громадянського суспільства / А. А. Гужва // Філософ – співрозмовник світу: діалог, комунікація, консенсус (до 295-річчя з дня народження Г. С. Сковороди) : матеріали XXV Харківських міжнар. сквородинівських читань, 30 вересня 2017 р., с. Сковородинівка, м. Харків. — Харків, 2017. — С. 217–220.
44. Гужва А. А. Общественные экстатические состояния и кино / А. А. Гужва // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия : Философия. Культурология. Политология. Социология. — 2011. — Т. 24(63). — № 1. — С. 123–128.
45. Гужва А. А. Парад как секуляризированный ритуал / А. А. Гужва // Практична філософія. — 2011. — № 2 (40). — С. 171–177.

46. Гужва А. А. Погоня за удовольствием в популярной журнальной периодике / А. А. Гужва // Розмаїття культур: історія і соціально-комунікативна природа Книги : матеріали IV Міжнар. наук.-практ. семінару 12–15 квіт. 2011 р., м. Харків / Харк. нац. ун-т імені В. Н. Каразіна, Балт. Міжнар. академія (Латвія), Латв. акад. б-ка, Полтав. нац. техн. ун-т імені Юрія Кондратюка. – Харків, 2012. – С. 84–89.
47. Гужва А. А. Правове регулювання релігійного життя як вияв культурної політики держав / А. А. Гужва // Правове регулювання релігійного життя: історія, сучасність, перспективи : матеріали IV Міжнар. круглого столу, 16 грудня 2011 р., м. Харків. – Харків, 2011. – С. 42–45.
48. Гужва А. А. Революция как восстановление групповой идентичности / А. А. Гужва // IX Харківські студентські філософські читання : міжнар. наук. конф. студ. та аспірантів, 25–26 квітня 2013 р. : тези доп. – Харків, 2013. – С. 127–129.
49. Гужва А. А. Розваги і дозвілля як екстатичний вимір людського життя / А. А. Гужва // Античні витоки європейської раціональності: до 2400 річчя Арістотеля : матеріали XXIV Харківських міжнар. сквородинівських читань, 23–24 вересня 2016 р., с. Сквородинівка, м. Харків. – Харків, 2017. – С. 300–303.
50. Гужва А. А. Роль массовых экстатических состояний в обществе / А. А. Гужва // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия : Философия. Культурология. Политология. Социология. – 2012. – Т. 24(65). – № 1-2. – С. 297–302.
51. Гужва А. А. Серце людини (Сковорода) і серце народу (Овсянико-Куликовський) / А. А. Гужва // Філософія, філософування і філософська освіта: сучасні виклики та перспективи : матеріали XXIII Харків. міжнар. сквородинівських читань, 25–26 вересня 2015 р., с. Сквородинівка, м. Харків. – Харків, 2016. – С. 35–39.
52. Гужва А. А. Типология религиозных организаций и ритуальная деятельность / А. А. Гужва // Правове регулювання релігійного життя: історія, сучасність,

- перспективи : матеріали V Міжнар. круглого столу, 14 грудня 2012 р., м. Харків. – Харків, 2012. – С. 55–57.
53. Гужва А. А. Феномен желания: «производство» – интенсивность – экстаз / А. А. Гужва // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія : Філософія. Філософські перипетії. – 2010. – Вип. 42, № 917. – С. 71–76.
54. Гужва А. А. Феномен общественных экстатических состояний / А. А. Гужва // Философия и социальные науки. – № 1. – 2016. – С. 52–56.
55. Гужва А. А. Формування нової ідентичності в студентські роки / А. А. Гужва // Сучасні аспекти виховання студентської молоді : міжнар. наук.-практ. конф., 4–5 квітня 2013 р. : тези доп. – Харків, 2013. – С. 43–44.
56. Гужва А. А. NIHIL DESPERARI: практика використання комплексного методу маркетингових комунікацій на прикладі університетської бібліотеки / А. А. Гужва, І. К. Журавльова // Вісник Одеського національного університету. Сер.: Бібліотекознавство, бібліографознавство, книгознавство. – 2017. – Т. 22, вип. 2(18). – С. 275–284.
57. Гусаченко В. В. Глобальность и космополитизация / В. В. Гусаченко // Глобализация и идентичность : хрестоматия / сост. Т. С. Воропай. – Харьков, 2007. – С. 265–275.
58. Гусаченко В. В. Трансгрессии модерна / В. В. Гусаченко. — Харьков : Озон, 2002. — 400 с.
59. Дебор Г. Общество спектакля / Ги Дебор ; пер. с фр. С. Офертаса, М. Якубовича. — Москва : Логос, 2000. — 184 с.
60. Делез Ж. Кино / Ж. Делез ; пер. с фр. Б. Скуратова. — Москва : Ад Маргинем, 2004. — 623 с.
61. Делез Ж. Что такое философия? : [пер. с фр.] / Ж. Делез, Ф. Гваттари. — Москва : Ин-т эксперим. социологии ; Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. — 286 с.
62. Дельоз Ж. Капіталізм та шизофренія : Анти-Едіп : [пер. с фр.] / Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі. — Київ : Карме-Сінто, 1996. — 384 с.

63. Денисюк Ж. Масова культура і національно-культурна ідентичність в добу глобалізації / Ж. Денисюк. – Київ : НАКККіМ, 2016. – 224 с.
64. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта : [пер. с англ.] / У. Джеймс. — Москва : Наука, 1993. — 432 с.
65. Джемс У. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления : попул. лекции по философии : [пер. с англ.] / У. Джемс. — Москва : Изд-во ЛКИ, 2011. — 240 с.
66. Добротолюбие : в 5 т. : Т. 1 / пер. с древнегреч. святителя Феофана, Затворника Вышенского. – Москва : Сибирская благовонница, 2010. – 320 с.
67. Довженко А. Р. Мое исцеляющее слово / А. Р. Довженко. – Киев : Молодь, 1989. – 189 с.
68. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя : Тотемна система в Австралії / Е. Дюркгайм ; пер. з фр. Г. Філіпчук та З. Борисюк. — Київ : Юніверс, 2002. — 424 с.
69. Дюркгайм Е. Самогубство : Соціологічне дослідження : [пер. с фр.] / Е. Дюркгайм. — Київ : Основи, 1998. — 519 с.
70. Евреинов Н. Театр как таковой : Обоснование театральности в смысле положительного начала сценического искусства и жизни / Н. Евреинов. — [Санкт-Петербург : Н. И. Бутковской, 1912]. — 118, [2] с.
71. Еврипид. Трагедии. Т. 2. Электра. Елена. Финикиянки. Ион. Орест. Вакханки. Ифигения в Авлиде. Просительницы. Троянки : [пер. с древнегреч.] / Еврипид. — Москва : Искусство, 1980. — 654 с.
72. Ерекешева Л. Г. К анализу социологии религии Э. Дюркгейма / Л. Г. Ерекешева // Социологические исследования. — 2008. — № 12. — С. 177–126.
73. Етимологічний словник української мови : у 7 т. Т. 2. — Київ : Наукова думка, 1985. — 580 с.
74. Жирар Р. Насилие и священное / Р. Жирар ; пер. с фр. Г. Дашевского. — Москва : Новое лит. обозрение, 2000. — 400 с.

75. Загурская Н. В. Постчеловек. Version N / Postman. Версия Н. / Н. В. Загурская. – Харьков : ХНУ имени В.Н. Каразина, 2016. – 292 с.
76. Здіорук С. І. Культурна політика України: національна модель у європейському контексті : аналіт. доп. / Здіорук С. І., Литвиненко О. М., Розумна О. П. – Київ : НІСД, 2012 – 64 с.
77. Из истории французской киномысли : Немое кино 1911–1933 гг. : сб. ст. : [пер. с фр.] / сост. М. Б. Ямпольский. — Москва : Искусство, 1988. — 317 с.
78. Ильин Е. П. Психофизиология состояний человека / Е. П. Ильин. – Санкт-Петербург; Москва; Харьков; Минск : Питер, 2005. – 412 с.
79. Йоас Х. Будущее христианства / Х. Йоас ; пер. с англ. А. А. Широкановой // Социологические исследования. — 2009. — № 11. — С. 78–88.
80. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство : пер. с фр. / А. Камю. — Москва : Политиздат, 1990. — 415 с.
81. Кант И. Собрание сочинений : в 8 т. Т. 6. Религия в пределах только разума. Метафизика нравов : [пер. с нем.] / И. Кант. — Москва : ЧОРО, 1994. — 613 с.
82. Кант И. Сочинения : в 6 т. : [пер. с нем]. Т. 4, ч. 1 / И. Кант. — Москва : Мысль, 1965. — 544 с.
83. Кант И. Сочинения : в 6 т. : [пер. с нем]. Т. 5 / И. Кант. — Москва : Мысль, 1966. — 564 с.
84. Капранов Д. Майдан. Таємні файли / Д. В. Капранов, В. В. Капранов. – Київ : Нора-друк, 2017. – 320 с.
85. Кассирер Э. Функции мифа в социальной жизни человека / Э. Кассирер ; пер. с нем. Е. В. Боголюбовой, М. О. Альмаганбетова // Вестник Московского университета. Сер. 7, Философия. — 2011. — № 2. — С. 62–73.
86. Каюа Р. Людина та сакральне : [пер. з фр.] / Р. Каюа. — Київ : Ваклер, 2003. — 238 с.
87. Климков О. С. Опыт безмолвия. Человек в мирозерцании византийских исихастов. / О. С. Климков. — Санкт-Петербург : [б.и.], 2000. — 85 с.

88. Кожевников В. А. Отношение социализма к религии вообще и к христианству в частности / В. А. Кожевников. — Москва : Печатня А. И. Снегиревой, 1908. — 67 с.
89. Концен П. Фанатизм. Психоанализ этого ужасного явления / П. Концен ; пер. с нем. С. С. Димитрова. — Харьков : Гуманитарный центр, 2011. — 388 с.
90. Коулман Дж. Капитал социальный и человеческий / Дж. Коулман ; пер. с англ. Л. Стрельникова, А. Стасенко // Общественные науки и современность. — 2001. — № 3. — С. 121–139.
91. Коцюба В. И. «Александровский мистицизм» и христианская антропология / В. И. Коцюба // Вопросы философии. — 2011. — № 3. — С. 90–100.
92. Крїстева Ю. Полїлог : [пер. с фр.] / Ю. Крїстева. — Київ : Юніверс, 2004. — 474 с.
93. Кукрак О. Н. Искусство / О. Н. Кукрак // Новейший философский словарь. — Минск, 2001. — С. 442–444.
94. Куликовский Д. Культурные пионеры : этюд о религиозных сектах / Д. Куликовский // Слово. — 1878. — № 4. — С. 95–126.
95. Куликовский Д. Культурные пионеры: культурное творчество в религиозных сектах / Д. Куликовский // Слово. — 1880. — № 12. — С. 57–77.
96. Куликовский Д. Секта «людей божьих» : (очерки русского народного мистицизма) / Д. Куликовский // Слово. — 1880. — № 9. — С. 45–85.
97. Лебон Г. Психология толп : [пер. с фр.] / Г. Лебон. Мнение и толпа : [пер. с фр.] / Г. Тард. — Москва : Ин-т психологии РАН : КПС+, 1999. — 412 с.
98. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении : [пер. с фр.] / Л. Леви-Брюль. — Москва : Педагогика-пресс, 1994. — 608 с.
99. Леви-Строс К. Структурная антропология : [пер. с фр.] / К. Леви-Строс. — Москва : Наука, 1983. — 536 с.
100. Леви-Строс К. Мифологии : в 4 т. Т. 1. Сырое и приготовленное : [пер. с фр.] / К. Леви-Строс. — Москва ; Санкт-Петербург : Унив. книга, 1999. — 406 с.

101. Лісовий В. Націоналізм, нація та національна держава / В. Лісовий, О. Проценко // Націоналізм : антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. — Київ, 2000. — С. 11–36.
102. Літературознавча енциклопедія : у 2 т. Т. 2. / авт.-уклад. Ю. І. Ковалів. — Київ : Академія, 2007. — 622 с.
103. Лобанова М. Н. «Экстаз» и «безумие»: особенности дионисийского мировосприятия А. Н. Скрябина / Лобанова М. Н. // Вопросы философии. — 2007. — № 3. — С. 159–170.
104. [Ловягин А. М.] Мистерии / А. М. Л. // Энциклопедический словарь / изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. — Санкт-Петербург, 1896. — Т. 19. — С. 450–452.
105. Любавський Р. Г. Повсякденне життя робітників Харкова в 1920-ті – на початку 1930-х років / Р. Г. Любавський. — Харків : Раритети України, 2016. — 231 с.
106. Людвиг А. Измененные состояния сознания [Электронный ресурс : пер. с англ.] / А. Людвиг // Изменённые состояния сознания / под ред. Ч. Тарт. — Москва, 2003. — Режим доступа : https://altstates.wordpress.com/ludwig-altered_states/ (дата обращения: 2.06.2017). — Заглавие с экрана.
107. Лютий Т. Розумність нерозумного / Т. Лютий. — Київ : ПАРАПАН, 2007. — 420 с.
108. Лютий Т. В. Філософсько-антропологічний аналіз «нерозумного» : автореф. дис. ... д-ра філософ. наук : 09.00.04 / Т. В. Лютий. — Київ, 2009. — 32 с.
109. Майнеке Ф. Загальний погляд на націю, національну державу і космополітизм / Ф. Майнеке ; пер. з нім. Ю. Бадзя // Націоналізм : антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. — Київ, 2000. — С. 503–514.
110. Малиновский Б. Научная теория культуры : [пер. с англ.] / Б. Малиновский. — Москва : О.Г.И., 2000. — 206 с.

111. Маркс К. К критике гегелевской философии права : [пер. с нем.] / К. Маркс // Собрание сочинений : в 30 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – Москва, 1957. – Т. 1. – С. 414–429.
112. Маркс К. Про соціалістичну революцію : [пер. з нім.] / К. Маркс, Ф. Енгельс. — Київ : Вид-во політ. літ. України, 1976. — 591 с.
113. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1861 гг. : (Первоначальный вариант «Капитала») : [пер. с нем.] / К. Маркс. — Москва : Изд-во полит. лит., 1980. — 564 с.
114. Маркузе Г. Структура інстинктів і суспільство. Філософське дослідження вчення Зигмунда Фрейда / Г. Маркузе ; пер. з англ. О. К. Юдін. — Київ : Ніка-Центр, 2010. — 246 с.
115. Міхновський М. Самостійна Україна / М. Міхновський // Націоналізм : антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. — Київ, 2000. — С. 147–158.
116. Міхновський М. Націоналізм і космополітизм / М. Міхновський // Націоналізм : антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – Київ, 2000. – С. 161–162.
117. Морен Е. Втрачена парадигма: природа людини / Е. Морен ; пер. з фр. М. Собуцького // Філософська і соціологічна думка. — 1995. — № 5–6. — С. 90—109.
118. Морен Э. К пропасти? / Э. Морен; пер. с фр. Г. Наумовой. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2011. – 136 с.
119. Морен Э. Метод. Природа Природы / Э. Морен, пер. с фр. Е. Н. Князевой. — Москва : Прогресс-Традиция, 2005. — 464 с.
120. Морен Э. Утраченная парадигма : Природа человека / Э. Морен ; пер. с фр. М. Собуцкого. — Киев : Кармэ-Синто, 1995. — 240 с.
121. Ницше Ф. Рождение трагедии, или эллинство и пессимизм : [пер. с нем.] / Ф. Ницше // Сочинения : в 2 т. / Ф. Ницше. — Москва, 1998. — Т. 1. – С. 45–158.
122. Новий тлумачний словник української мови : у 3 т. Т. 1 : А–К / уклад. В. Яременко, О. Сліпушко. — Київ : Аконт, 2001. — 926 с.

123. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности, в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общественности / Д. Н. Овсяннико-Куликовский. — Одесса : Тип. П. А. Зеленого, 1883. — 240 с. — (Зап. Новорос. ун-та ; т. 39).
124. Озуф М. Революционный праздник 1789 – 1799 / М. Озуф ; пер. с фр. Е. Э. Ляминой . – Москва : Языки славянской культуры, 2003. – 416 с.
125. Олсон М. Логика коллективных действий. Общественные блага и теория групп / М. Олсон ; пер. с англ. Е. Окороченко. — Москва : ФЭИ, 1995. — 174 с.
126. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс : пер. с исп. / Х. Ортега-и-Гассет. — Москва : АСТ, 2001. — 510 с.
127. Оруэлл Дж. «1984» и эссе разных лет : роман и худ. публицистика : [пер. с англ.] / Дж. Оруэлл. – Москва : Прогресс, 1989. – 384 с.
128. Орфей : Языческие таинства. Мистерии восхождения / предисл., экзотерич. излож. и экзотерич. ком. А. Шапошникова ; поэтич. пер. И. Евсы. — Москва : Эксмо-Пресс, 2001. — 432 с. — (Антология мудрости).
129. Перепелица О. Н. Медиумы просвещения: обценные отклонения / О. Н. Перепелица. – Харьков : ХНУ имени В. Н. Каразина, 2014. – 260 с.
130. Перепелиця О. М. Соціокультурні медіації просвітництва: обценні проєкції : автореф. дис. ... д-ра філософ. наук : 09.00.04 / О. М. Перепелиця. — Харків, 2015. — 27 с.
131. Петрарка Ф. Триумфы : [пер. с итал.] / Ф. Петрарка. — Москва : Время, 2000. — 253 с.
132. Пивоваров Д. В. Мистицизм, мистика / Д. В. Пивоваров // Современный философский словарь / под. общ. ред. В. Е. Кемерова. — Москва, 2004. — С. 398.
133. Платон. Ион / Платон ; пер. с давньоогрец. Й. Кобів // Платон. Діалоги. — Харків : Фоліо, 2008. — С. 68 – 84.
134. Платон. Сочинения : в 3 т. : [пер. с древнегреч.] Т. 2 / Платон ; под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса. — Москва : Мысль, 1970. — 611 с.

135. Плотин. Избранные трактаты : [пер. с древнегреч.] / Плотин. — Минск ; Москва : Харвест ; АСТ, 2000. — 319 с.
136. Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах / основ. и. рук. серии О.Л. Абышко. — Санкт-Петербург; Москва : Алетейя ; греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1995. — 681 с.
137. Плутарх. Исида и Осирис : [пер. с древнегреч.] / Плутарх. — Киев : УЦИММ-Пресс, 1996. — 251 с.
138. Поліщук Н. Обличчя Євромайдану (соціальний портрет учасників протестів) [Електронний ресурс] : (соціальний портрет учасників протестів) / Н. Поліщук / Infolight – Інформаційно-аналітичний центр. — Режим доступу : <http://infolight.org.ua/content/oblichchya-ievromaydanu-socialniy-portret-uchasnikiv-protestiv> (дата звернення 20.05.2017). — Назва з екрану.
139. Присяжнюк Л. Ф. Змінені стани свідомості як текстовий феномен: досвід лінгвопсихологічного аналізу / Присяжнюк П. Ф. // Вісник Київського національного лінгвістичного університету. — 2011. — Т 14, № 1. — С. 109–113.
140. Про відзначення в Україні 500-річчя Реформації [Електронний ресурс] : Указ Президента України від 26.08.2016 р. № 357/2016 / Верховна Рада України. — Режим доступу : <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/357/2016> (дата звернення: 25.05.2017). — Назва з екрану.
141. Про сприяння розвитку громадянського суспільства в Україні [Електронний ресурс] : Указ Президента України від 26.02.2016 р. № 68/2016 / Верховна Рада України. — Режим доступу : <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/68/2016> (дата звернення: 25.05.2017). — Назва з екрану.
142. Райх В. Психология масс и фашизм : пер. с нем. / Вильгельм Райх. — Санкт-Петербург ; Москва : Унив. книга, 1997. — 380 с.
143. Реале Д. Западная философия от истоков до наших дней : в 4 т. : [пер. с итал.]. Т. 4 / Д. Реале, Д. Антисери. — Санкт-Петербург : Петрополис, 1997. — 880 с.

144. Рейнак С. Орфей : Всеобщая история религии : пер. с 7 го фр. изд. / С. Рейнак. — Paris : A. Picard, [1910?]. — XVIII, 542 с.
145. Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2016 р.) [Електронний ресурс] / Релігійно-інформаційна служба України. — Режим доступу : <https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr2016/63055> (дата звернення: 26.05.2017). — Назва з екрану.
146. Рожнов В. Е. Пророки и чудотворцы. Этюды о мистицизме / В. Е. Рожнов. — Москва : Политздат, 1977. — 175 с.
147. Рубанов А. В. Механизмы массового поведения / А. В. Рубанов ; НАН Беларуси, Институт социологии. — Минск : [Б. и.], 2000. — 167 с.
148. Рябчук М. Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націєтворення / Рябчук М. — Київ : Критика, 2000. — 303 с.
149. Сад Д.-А.-Ф., де. Философия в будуаре / Маркиз де Сад ; пер. с фр. И. Карабутенко. — Москва : Проминформо, 1992. — 223 с.
150. Сартр Ж. П. Бытие и ничто : Опыт феноменологической онтологии / Ж. П. Сартр ; пер. с фр. В. Колядко. — Москва : Республика, 2000. — 639 с.
151. Сафронов А. Религиозные психопрактики в истории культуры / А. Сафронов. — Харьков, ХГАК, 2004. — 304 с.
152. Селье Г. Стресс без дистресса / Г. Селье ; пер. А. Н. Лука, И. С. Хорол. — Москва : Прогресс, 1982. — 125 с.
153. Севоньякєва О. О. Івент-маркетинг в системі інтегрованих маркетингових комунікацій [Електронний ресурс] // Формування ринкової економіки : збір. наук. праць / М-во освіти і науки України, ДВНЗ "Київ. нац. екон. ун-т ім. В. Гетьмана". — 2013. — Вип. 30. — С. 515-525. — Режим доступу : <http://www.ir.kneu.kiev.ua:8080/handle/2010/4003>. — Назва з екрану.
154. Сироткина И. Пляска и экстаз в России от Серебряного века до конца 1920-х годов / И. Сироткина // Российская империя чувств : Подходы к культурной истории эмоций : сб. статей. — Москва, 2010. — С. 282–305.
155. Слотердайк П. Критика цинічного розуму : пер. з нім. / П. Слотердайк. — Київ : Тандем, 2002. — 541 с.

156. [Соловьев В.] Мистика, -цизм / Вл. С. // Энциклопедический словарь / изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. — Санкт-Петербург, 1896. — Т. 19. — С. 454–456.
157. Сучасний словник іншомовних слів : бл. 20 тис. слів і словосполучень / уклали О. І. Скопненко, Т. В. Цимбалюк. — Київ : Довіра, 2006. — 789 с.
158. Тилли Ч. Демократия / Ч. Тилли ; пер. с англ. Т. Б. Менская. — Москва : Институт общественного проектирования, 2007. — 264 с.
159. Титар О. В. Українські національні і культурні ідентичності в глобалізованому світі (на прикладі культури Слобожанщини) / О. В. Титар. — Харків : Видавництво ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2015. — 346 с.
160. Тереза Авильская. Внутренний замок или обители : [пер. с испан.] / Св. Тереза Авильская. — Брюссель : Жизнь с Богом, 1992. — 164 с.
161. Термінологічно-правописний поради́ник для богословів та редакторів богословських текстів для видань Українського Католицького Університету / за ред. М. Петрович. — Львів : Інститут богословської термінології та перекладів УКУ, 2005. — 130 с.
162. Токвиль А. Демократия в Америке / Алексис де Токвиль ; пер. с англ. В. Т. Олейник. — Москва : Весь мир, 2000. — 559 с.
163. Толковый словарь русского языка : в 4 т. Т. 4 / под ред. проф. Д. Н. Ушакова. — Москва : Госиздат иностр. и нац. словарей, 1940. — 1500 стб. — [750 с.].
164. Трельч Э. Церковь и секта / Э. Трельч // Религия и общество : хрестоматия по социологии религии / сост. Гараджа В. И., Руткевич Е. Д. — Москва, 1996. — С. 226–237.
165. Тумбюльт Г. Перекрещенцы. Социальные и религиозные движения во время реформации [пер. с нем.] / Г. Тумбюльт. — Санкт-Петербург : Типо-литография Я. Кровицкого, 1902. — 137 с.
166. Тьоніс Ф. Спільнота та суспільство : [пер. з нім.] / Ф. Тьоніс. — Київ : Дух і літера, 2005. — 262 с.

167. Уайт Л. Теория эволюции в культурной антропологии [пер. с англ.] / Л. Уайт // Избранное: Эволюция культуры / Л. Уайт. – Москва : РОССПЭН, 2004. – С. 473 – 606.
168. Уоллис Бадж Э. Легенды о египетских богах : [пер. с англ.] / Уоллис Бадж. «Мистерии» Осириса в Древнем Египте : [пер. с англ.] / Ж. Нажель. О символе и символическом : [пер. с англ.] / Р. Шваллер де Любич. — Москва : Рефл-бук, Ваклер, 1997. — 304 с.
169. Ухтомский А. А. Доминанта / А. А. Ухтомский. — Санкт-Петербург ; Москва ; Харьков ; Минск : Питер, 2002. — 448 с.
170. Фаусель Г. Мартин Лютер. Жизнь и дело : в 2 т. Т. 1. 1483-1521 / Г. Фаусель ; пер. с нем. Ю. А. Голубкина. – Харьков : Майдан, 1995. – 238 с.
171. Фаусель Г. Мартин Лютер. Жизнь и дело : в 2 т. Т. 2. 1522-1546 / Г. Фаусель ; пер. с нем. Ю. А. Голубкина. – Харьков : Майдан, 1996. – 399 с.
172. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка : в 4 т. Т. 3 / Макс Фасмер ; пер. с нем. и доп. Д. Н. Трубачева. — Москва : Прогресс, 1971. — 828 с.
173. Флобер Г. Пані Боварі. Проста душа : романи / Г. Флобер : пер. с фр. М. Лукаша та М. Гайдая. — Харків : Фоліо, 2005. — 399 с.
174. Франкл В. Человек в поисках смысла : [пер. с англ. и нем.] / В. Франкл. — Москва : Прогресс, 1990. — 368 с.
175. Фрейд З. Психология бессознательного : [пер. с нем.] / З. Фрейд. — Москва : Просвещение, 1989. — 448 с.
176. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я» : пер. с нем. / З. Фрейд. — Санкт-Петербург : Азбука-классика, 2008. — 191 с.
177. Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2 : [пер. с фр.] / М. Фуко. – Академический проект, 2004. – 432 с.
178. Фуко М. О трансгрессии / М. Фуко ; пер. с фр. С. Л. Фокин // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. — Санкт-Петербург : Мифрил, 1994. — С. 111–131.

179. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихина. — Санкт-Петербург : Наука, 2002. — 451 с.
180. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихина // Время и бытие : статьи и выступления. — Москва, 1993. — С. 63–176.
181. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики : [пер. с нем.] / М. Хайдеггер // Вопросы философии. — 1989. — № 9. — С. 116—122.
182. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихина // Время и бытие : статьи и выступления. — Москва, 1993. — С. 192—220.
183. Хачатурян В. М. Измененные состояния сознания: к проблеме архаической компоненты психики / В. М. Хачатурян // Человек. — 2008. — № 1. — С. 58-73.
184. Хачатурян В. М. Феномен архаизации в культурной динамике : автореф. дис. ... д-ра культурологии : 24.00.01. — Москва, 2012. — 48 с.
185. Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / М. Хоркхаймер. Т. Адорно ; пер. с нем. М. Кузнецова. — Москва ; Санкт-Петербург : Медиум : Ювента, 1997. — 311 с.
186. Черенков М. М. Європейська Реформація та український євангельський протестантизм: ідентичність віросповідних засад, особливості соціокультурних трансформацій : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.11. — Київ, 2009. — 36 с.
187. Чернієнко В. О. Природа засад ідентичності соціального суб'єкта / В. О. Чернієнко. — Харків : Нац. аерокосм. ун-т «Харківський авіаційний інститут», 2010. — 304 с.
188. Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка : в 2 т. Т. 2 / П. Я. Черных. — Москва : Русский язык, 2002. — 560 с.
189. Шарп Дж. Від диктатури до демократії: концептуальні засади здобуття свободи : [пер. з англ.] / Дж. Шарп. — Львів : Сполом, 2004. — 84 с.
190. Шевченко Т. Кобзар / Т. Шевченко. — Київ : Дніпро, 1985. — 640 с.

191. Шелер М. Избранные произведения : [пер. с нем.] / М. Шелер. — Москва : Гносис, 1994. — 490 с.
192. Шиллер Ф. О возвышенном / Ф. Шиллер ; пер. с нем. А. Горнфельда // Собрание сочинений : в 7 т. / Ф. Шиллер. — Москва, 1957. — Т. 6 : Статьи по эстетике. — С. 171–196.
193. Шиллер Ф. Театр, рассматриваемый как нравственное учреждение / Ф. Шиллер ; пер. с нем. А. Горнфельда // Собрание сочинений : в 7 т. / Ф. Шиллер. — Москва, 1957. — Т. 6 : Статьи по эстетике. — С. 15–25.
194. Шичанина Ю. В. Человек «иномерный»: парадоксы антропологической меры / Ю. В. Шичанина. — Ростов н/Дону : Изд-во РГПУ, 2006. — 256 с.
195. Шпенглер О. Закат Европы : Очерки морфологии мировой истории : в 2 т. Т. 1. Гештальт и действительность : [пер. с нем.] / О. Шпенглер. — Москва : Мысль, 1998. — 663 с.
196. Штомпка П. Основные теории революции [Электронный ресурс : пер. с англ.] / П. Штомпка // Социология социальных изменений / Петр Штомпка. — Москва : Аспект Пресс, 1996. — Режим доступа : <http://www.vuzlib.org/beta3/html/1/20568/20695/> (дата обращения: 20.05.2017). — Заглавие с экрана.
197. Яновський М. І. Механізми психологічного впливу кінематографічного відеоряду на глядача : автореф. дис. ... канд. психол. наук : 19.00.01 / М. І. Яновський. — Харків, 2005. — 19 с.
198. Ясперс К. Разум и экзистенция / К. Ясперс ; пер. с нем. А. К. Судакова. — Москва : «Канон +», 2013. — 336 с.
199. A runner's high depends on cannabinoid receptors in mice [Electronic Resource] / J. Fuss, J. Steinle, L. Bindila and others // PNAS. — October, 20, 2015. — Vol. 112, № 42. — P. 13105-1308. — Way of access : www.pnas.org/lookup/suppl/doi:10.1073/pnas.1514996112/-/DCSupplemental. — Title from the screen.
200. Achelis T. Die Ekstase in ihrer kulturellen Bedeutung [Electronic Resource] / T. Achelis. — Berlin : Verlag von Johannes Råde, 1902. — 246 p. — Way of

- Access : https://archive.org/details/bub_gb_OA1NAQAAMAAJ (date of the application: 24.04.2017). – Title from the screen.
201. Anderson P. Two Revolutions / Perry Anderson // *New Left Review*. — 2010. — № 61. — P. 59—96.
202. Beard M. *The Roman Triumph* / Mary Beard. — Cambridge, London : The Belknap Press of Harvard UP, 2007. — 434 p.
203. Bell C. *Ritual : Perspectives and Dimensions* / Catherine Bell. — New York : Oxford UP, 2009. — 351 p.
204. Bryan D. *Orange Parades: The Politics of Ritual, Traditions and Control* [Electronic Resource] / Dominic Bryan. — London ; Sterling, Virginia : Pluto Press, 2000. — 221 p. — Way of access : <http://site.ebrary.com/lib/kharkov/docDetail.action?docID=2001157> (date of the application: 24.04.2017).— Title from the screen.
205. Canty A. *Light and Glory : The Transfiguration of Christ in Early Franciscan and Dominican Theology* / Aaron Canty. — Baltimore : Catholic University of America Press, 2011. — 281 p.
206. Chamberlain A. F. Book Review «Die Ekstase in ihrer kulturellen Bedeutung». Von Professor Dr Thomas Achelis. Berlin : Råde, 1902 [Electronic Resource] / A. F. Chamberlain // *American Anthropologist*. — 1903. — Vol. 5. — № 4. — P. 702—703. — Way of Access : <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1903.5.4.02a00140/pdf> (date of the application: 24.04.2017). — Title from the screen.
207. *Duden : Das grobe Wörterbuch der deutschen Sprache : in 6 Bd. : Band 2 : Cl-F.* / hrsg. u. bearb. von Wissenschaftl. Rat u. d. Mitarb. d. Dudenred. unter Leitubg von Günter Drosdowski. Beard. : Rudolf Köster ; Wolfgang Müller. – Mannheim ; Wien ; Zürich : Bibliographisches Institut, 1976. – 928 S.
208. *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Bd. 1. A-L* / Wilhelm Broun. — Berlin : Akad. Verl., 1993. — 820 S.
209. Hagedorn K. “From This One Song Alone, I consider Him to be Holy Man”: Ecstatic Religion, Musical Effect, and the Global Consumer / Katherine Hagedorn

- // Journal for the Scientific Study of Religion. — 2006. — Vol. 45, № 4. — P. 489–496.
210. Hagedorn K. Toward a Theology of Sound: Drum Talk, Oricha Worship, and Other Ecstatic Phenomena [Electronic Resource] / Katherine J. Hagedorn // Harvard Divinity Bulletin. — 2006. — Vol. 34, № 2. — Way of Access : <https://bulletin.hds.harvard.edu/articles/spring2006/toward-theology-sound> (date of the application: 24.04.2017).— Title from the screen.
211. Hagen J. Parades, Public Space, and Propaganda: The Nazi Culture Parades In Munich / Joshua Hagen // Geografiska Annaler Series B : Human Geography. — 2008. — Vol. 90, № 4. — P. 349–367.
212. Hagen J. Spectacle, architecture and place at the Nuremberg Party Rallies: projecting a Nazi vision of past, present and future / Joshua Hagen, Robert Ostergren // Cultural Geographies. — 2006. — Vol. 13, № 2. — P. 157–181.
213. Harmless W. Mystics [Electronic Resource] / William Harmless. — New York : Oxford UP, 2008. — XV, 350 p. — Way of access: <http://site.ebrary.com/lib/kharkov/docDetail.action?docID=10212286> (date of the application: 24.04.2017). — Title from the screen.
214. Hawens D. Crucial narratives: performance art and peace building [Electronic Resource] / D. L. Hawens // International Journal of Peace Studies. — 2007. — Vol. 12, № 2. — P. 17 — Academic OneFile. — Way of Access: link.galegroup.com/apps/doc/A178359713/AONE?u=wash89460&sid=AONE (date of the application: 04.12.2017). — Title from the screen.
215. LaNave G. F. God, Creation, and the Possibility of Philosophical Wisdom: The Perspective of Bonaventure and Aquinas / Gregory F. LaNave // Theological Studies. — 2008. — Vol. 69, № 4. — P. 812–833.
216. Larousse P. Grand dictionnaire universel du XIX siècle ; Français, historique, géographique, mythologique, bibliographique, littéraire, artistique, scientifique etc., comprenant la langue Française. T. 7 / P. Larousse. — Paris : Administration du Grand dictionnaire universel, [1870]. — 1237, V p. P. 1220

217. Le nouveau petit Robert : Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française / Rey-Debove, Josette, Rey, Alain. – Nouv. ed. du Petit Robert du Paul Robert. — Paris : Dictionnaires le Robert, 2001. — XXXV, 2844 c.
218. Lucas M. Resistance and public art: cultural action in a globalized terrain / M. Lucas // *Afterimage*. — 2006. — Vol. 34, № 1-2. — P. 18-19.
219. Maier H. Political Religions and their Images: Soviet Communism, Italian Fascism and German National Socialism / Hans Maier // *Totalitarian Movements and Political Religions*. — 2006. — Vol. 7, № 3. — P. 267—281.
220. Meyers E. «Can You Handle My Truth?»: Authenticity and the Celebrity Star Image / E. Meyers // *Journal of Popular Culture*. — 2009. — Vol. 42, № 5. — P. 890–907.
221. Miller D. J. Prolonged myelination in human neocortical evolution / Daniel J. Miller, Tetyana Duka, Cheril D. Stimpson [and others] // *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. — 2012. — V. 109, № 49. — P. 16480–16485.
222. Morin E. RE : From Prefix to Paradigm / E. Morin // *World Futures : The Journal of General Evolution*. — 2005. — V. 61, № 4. — P. 254–267.
223. Morin E. *The Cinema or Imaginary Man* / E. Morin; translated by L. Mortimer. — Minneapolis : University of Minnesota Press, 2005. — 293 p.
224. Morin E. *The Stars* / E. Morin; translated by R. Howard. — Minneapolis : University of Minnesota Press, 2005. — 160 p.
225. Mulligun A. N. Countering exclusion: the «St. Pats for all» parade / Adrian N. Mulligun // *Gender, Place and Culture*. — 2008. — Vol. 15, № 2. — P. 153–167.
226. Nagle J. «Everybody is Irish on St. Paddy's» : Ambivalence and Alterity at London's St. Patrick's Day 2002 / John Nagle // *Identities : Global Studies in Culture and Power*. — 2005. — № 12. — P. 563–583.
227. Nandy A. *The Intimate Enemy : Loss and Recovery of Self under Colonialism* / Ashis Nandy. — Delhi : Oxford UP, 1983. — 144 p.

228. Nelstrop L. *Christian Mysticism : An Introduction to Contemporary Theoretical Approaches* / Louise Nelstrop, Kevin J Magill, Bradley B Onishi. — Farnham : Ashgate PG., 2009. — 288 p.
229. Pijl K. van der. *Arab Revolt and Nation-State Crisis* / Kees van der Pijl // *New Left Review*. — 2011. — № 70. — P. 27—49.
230. Rorty R. *Cultural politics and the questions of the existence of God* / R. Rorty // *Radical Interpretation in Religion* / ed. By Nancy K. Frankenberry. — Cambridge, 2004. — P. 53—77.
231. Rüpke J. *Triumphator and Ancestor Rituals: Between Symbolic Anthropology and Magic* / Jörg Rüpke // *Numen : International Review for the History of Religions*. — 2006. — Vol. 53, № 3. — P. 251—289.
232. Schirch L. *Ritual and Symbol in Peacebuilding* / Lisa Schirch. — Bloomfield, USA : Kumarian Press, 2005. — 224 p.
233. Taylor P. *Critical Theories of Mass Media [Electronic Resource] : Then and Now* / Paul A. Taylor and Jan Ll. Harris. — Buckingham : Open University Press, 2008. — 262 p. — Way of access : <http://site.ebrary.com/lib/kharkov/docDetail.action?docID=10229807> (date of the application: 24.04.2017). — Title from the screen.
234. Tilly C. *From Mobilization to Revolution* / Charles Tilly. — University of Michigan, 1977. — IX, [384 p.].
235. Tilly C. *Regimes and Repertoires* / Charles Tilly. — Chicago : University of Chicago Press, 2010. — 267 p.
236. Welsh I. *Ecstasy : Tree Tales of Chemical Romance* / I. Welsh. — Berkshire : W W. Norton, 1996. — 276 p.

ФІЛЬМИ

237. *Тріумф волі (Triumph des willens)* : док. фільм / реж. Л. Ріфеншталь ; авт. сценарію Л. Ріфеншталь, В. Рутман ; оператор С. Аллгаєр, Ф. Файмаєр. — Нюрнберг : Leni Riefenstahl-Produktion, Reichspropagandaleitung der NSDAP, 1935. — 114 хв.

238. Утікач (The Fugitive) : худож. фільм / реж. Е. Девіс ; авт. сценарію Д. Туї, Дж. Стюарт, Р. Хаггіс ; оператор М. Чепмен ; в гол. рол. Г. Форд (Р. Кімбл), Т. Л. Джонс (С. Джерард) [та ін.]. – Чікаго : Warner Brothers, 1993. – 130 хв.
239. Футурама (Futurama) : анімац. серіал : 1-ий сезон : 6-тий епізод : Рибка, повна грошви / авт. ідеї М. Грейнінг ; авт. сценарію П. Верроне ; реж. Р. Хагарт, Г. Ванзо. – New York : 20th Century Fox Television (USA), 1999. – 21 хв.
240. Selma : historical drama film / directed by Ava DuVernay ; writ. Paul Webb; starring D. Oyelowo (Martin Luther King), T. Wilkinson (President Lyndon B. Jonson) [and others]. – USA : Cloud Eight Films ; Celador Films ; Harpo Films ; Pathé ; Plan B Entertainment ; Paramount Pictures, 2014. – 128 min.

ДОДАТОК

Список публікацій за темою дисертації та відомості про апробацію результатів дисертації

Статті, опубліковані в наукових фахових виданнях України

1. Гужва А. А. Феномен желания: «производство» – интенсивность – экстаз / А. А. Гужва // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія : Філософія. Філософські перипетії. – 2010. – Вип. 42, № 917. – С. 71–76.
2. Гужва А. А. Общественные экстатические состояния и кино / А. А. Гужва // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия : Философия. Культурология. Политология. Социология. – 2011. – Т. 24(63), № 1. – С. 123–128.
3. Гужва А. А. Парад как секуляризированный ритуал / А. А. Гужва // Практична філософія. – 2011. – № 2 (40). – С. 171–177.
4. Гужва А. А. Роль массовых экстатических состояний в обществе / А. А. Гужва // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия : Философия. Культурология. Политология. Социология. – 2012. – Т. 24(65), № 1-2. – С. 297–302.

Статті, опубліковані в іноземних наукових фахових виданнях

5. Гужва А. А. Феномен общественных экстатических состояний / А. А. Гужва // Философия и социальные науки. – 2016. – № 1. – С. 52–56.

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації

6. Гужва А. А. Правове регулювання релігійного життя як вияв культурної політики держав / А. А. Гужва // Правове регулювання релігійного життя: історія, сучасність, перспективи : матеріали IV Міжнар. круглого столу, 16 грудня 2011 р., м. Харків. – Харків, 2011. – С. 42–45.
7. Гужва А. А. Типология религиозных организаций и ритуальная деятельность / А. А. Гужва // Правове регулювання релігійного життя: історія, сучасність, перспективи : матеріали V Міжнар. круглого столу, 14 грудня 2012 р., м. Харків. – Харків, 2012. – С. 55–57.

8. Гужва А. А. Погоня за удовольствием в популярной журнальной периодике / А. А. Гужва // Розмаїття культур: історія і соціально-комунікативна природа Книги : матеріали IV Міжнар. наук.-практ. семінару 12–15 квітня 2011 р., м. Харків / Харків. нац. ун-т імені В. Н. Каразіна, Балт. Міжнар. академія (Латвія), Латв. акад. б-ка, Полтав. нац. техн. ун-т імені Юрія Кондратюка. – Харків, 2012. – С. 84–89.
9. Гужва А. А. Формування нової ідентичності в студентські роки / А. А. Гужва // Сучасні аспекти виховання студентської молоді : міжнар. наук.-практ. конф., 4–5 квітня 2013 р. : тези доп. – Харків, 2013. – С. 43–44.
10. Гужва А. А. Революция как восстановление групповой идентичности / А. А. Гужва // IX Харківські студентські філософські читання : міжнар. наук. конф. студ. та аспірантів, 25–26 квітня 2013 р. : тези доп. – Харків, 2013. – С. 127–129.
11. Гужва А. А. Серце людини (Сковорода) і серце народу (Овсянико-Куликовський) / А. А. Гужва // Філософія, філософування і філософська освіта: сучасні виклики та перспективи : матеріали XXIII Харківських міжнар. сковородинівських читань, 25-26 вересня 2015 р., с. Сковородинівка, м. Харків. – Харків, 2016. – С. 35–39.
12. Гужва А. А. Громадянське суспільство і релігійна толерантність / А. А. Гужва // Місто. Культура. Цивілізація : матеріали VI Міжнар. наук.-теорет. Інтернет-конференції, квітень, 2016 р., м. Харків. – Харків, 2016. – С. 67–69.
13. Гужва А. А. Розваги і дозвілля як екстатичний вимір людського життя / А. А. Гужва // Античні витоки європейської раціональності: до 2400 річчя Арістотеля : матеріали XXIV Харківських міжнар. сковородинівських читань, 23–24 вересня 2016 р., с. Сковородинівка, м. Харків. – Харків, 2017. – С. 300–303.
14. Гужва А. А. Малі спільноти як основа громадянського суспільства / А. А. Гужва // Філософ – співрозмовник світу: діалог, комунікація, консенсус (до 295-річчя з дня народження Г. С. Сковороди) : матеріали XXV

Харківських міжнар. сквородинівських читань, 30 вересня 2017 р., с. Сквородинівка, м. Харків. – Харків, 2017. – С. 217–220.

Статті, які додатково відображають наукові результати дисертації

15. Гужва А. А. NIHIL DESPERARI: практика використання комплексного методу маркетингових комунікацій на прикладі університетської бібліотеки / А. А. Гужва, І. К. Журавльова // Вісник Одеського національного університету. Сер. : Бібліотекознавство, бібліографознавство, книгознавство. — 2017. — Т. 22, вип. 2(18). — С. 275–284. (Автору дисертації належить обґрунтування актуальності, теоретична проблематизація та висновки).