

DOI 10.33294/2523-4234-2024-34-1-192-209

УДК 008:[165.191:323.1 (=78.03:3)]

ORCID: 0000-0002-1296-0872

Ірина Яківна Гаюк

Сакральне і профанне в культурі західного світу ХХ–ХХІ століть

Висвітлено характерні ознаки формально автономних сфер соціокультурного життя західного суспільства ХХ–ХХІ ст. – сакральної та профанної. Доведено, що ключову роль у цьому процесі відіграла Держава, яка була зацікавлена у створенні відокремленого від Церкви та релігії свого смислового універсуму, що надавало Державі можливість ефективно контролювати своїх громадян. З’ясовано, що соціокультурному життю ХХ–ХХІ ст. притаманна “прихована” релігійність, яку Т. Лукман охарактеризував як “невидима релігія”. Показано, що всі значимі прояви культури та мистецтва ХХ–ХХІ ст. засвідчують наявність самого широкого спектру релігійних переживань, зумовлених прагненням вийти за межі сконструйованої Державою та церковними інституціями соціальної реальності. Особливо яскравим свідченням цього феномену стали психоделічна культура та пов’язана з нею рок-культура.

Ключові слова: держава, культура, профанне, психоделіки, релігійність, рок, сакральне, секуляризація, трансцендентне, церква

Haiuk Iryna Yakivna

The Sacred and the Profane in the culture of the Western world of the XX–XXI centuries

The relevance of the thesis about the profane nature of the socio-cultural life of Western civilization in the modern and postmodern periods is explored. It is stated that secularization, which, regardless of the approach, is understood as a steady decline in the role and influence of religion on social life, actually postulates the formation of two spheres of life – religious and profane. Nevertheless, the contemporary religious life of the Western world demonstrates the existence of an immense number of different religious communities and organizations: 1. traditional Christian (Roman Catholics, Orthodox, Protestants); 2. Christian-orientalist cults modified on a Christian basis; 3. various magical cults of Africa, America, Oceania, often with a tangible Christian component; 4. reviving (or rather synthesized) pre-Christian religious traditions, etc.

However, religious life does not necessarily have to be associated with a particular religious structure: people can have transcendental experiences outside of religious institutions. The so-called secular life is permeated with hidden religious motives, saturated with sacred symbolism, which, regardless of people’s worldview, influences their behavior and life.

The thesis about the secularization of Western society and culture, understood as a steady decline in the role and influence of religion in public life, is in fact a classic stereotype formulated by the state and in the interests of the state. Scientists, primarily representatives of evolutionary theory and secularization theory, played an active role in shaping this view. At the same time, despite the active development of the latter by sociologists and philosophers (P. Berger, T. Lukman, D. Martin, C. Taylor, D. Wilson, and others), they failed to create a coherent general theory of secularization: postmodern societies, especially the American one, did not fit into its framework. A well-known Ukrainian religious scholar, Professor L. Fylypovych, wrote about the rather conditional

relevance of the theory of secularization to Ukrainian realities. Finally, in the XXI century, the term “postsecularity” has emerged, a new social reality characterized by the return of religion to public life in the most unexpected and unusual forms.

The process of forming autonomous spheres of the sacred and profane was “initiated” by the state, which was interested in creating its own semantic universe, separate from the Church and religion, with access codes in its hands, which gave the state the ability to effectively control its citizens. Despite all attempts to create a sphere of social life free of religion, an analysis of the main features and trends of the modern and postmodern world shows the existence of “hidden” religiosity, which T. Lukman characterized as “invisible religion”. The development of this type of religiosity is largely related to the increasing autonomy of people in the Western world and the corresponding “privatization” of sacred transcendental experience. A study of all significant manifestations of culture and art of the XX–XXI centuries shows the existence of a wide range of religious experiences caused by the desire to go beyond the social reality constructed by the state and the church institutions. The psychedelic culture and related rock culture have become a particularly vivid testimony to this phenomenon.

Keywords: church, culture, profane, psychedelics, religiosity, rock, sacred, secularization, state, transcendental

Постановка проблеми. Всупереч поширеній думці щодо переважно профанного характеру соціокультурного життя західної цивілізації останніх двох століть, XX–XXI ст. характеризуються не меншою релігійністю, ніж попередні епохи. Однак ця релігійність настільки відрізняється від традиційного та звичного для європейського культурного ареалу одержавлено-церковного характеру християнства попередніх (до XVIII ст.) віків, що складається стійке враження існування якщо не повністю, то відчутно десакралізованого соціуму, яке дало багатьом вченим підстави говорити про секулярний характер західного суспільства XX–XXI ст. і стверджувати наявність у ньому відокремлених сфер профанного/світського та релігійного/сакрального. Такий розподіл соціокультурного простору на суто світський і суто релігійний дійсно відображає, на перший погляд, реалії сучасного західного світу (а також тих країн, що пройшли через процес модернізації), однак, коли цю конфігурацію намагаються застосувати до незахідних культур або навіть до минулих епох Заходу (наприклад, до Середньовіччя), починаються складнощі. Але й при уважному вивченні соціокультурного життя західної цивілізації доби модерну та постмодерну картина також не відповідає зазначеній точці зору.

Мірча Еліаде вважав, що “«священне» входить у саму структуру свідомості, а не являє собою лише певну стадію її історії... На найархаїчніших рівнях культури життя, яке личить людині, – саме по собі є релігійним дійством, тому що прийняття їжі, статеві стосунки та праця мають сакральну цінність, а ... бути, а точніше – стати людиною означає бути «релігійною»” (Еліаде, 2002, с. 7). Р. Генон, говорячи про минуле, доводив, що “насправді, цілком «профанічної сфери», яку можна було б з повною підставою протиставити «сфері сакрального», взагалі не існувало. Існувала лише «профанічна позиція», «профанічна точка зору», «профанічний підхід», що є тожними чистому невігластву та відсутності будь-яких істинних знань” (Генон, 2008, с. 62). Аналогічної точки зору притримується один із провідних представників теорії секуляризації Чарльз Тейлор (Тейлор, 2013, с. 15). Тим не менш, і в академічному

науковому дискурсі ХХ–ХХІ ст., і в суспільній думці подібна точка зору продовжує залишатися доволі поширеною.

Виклад основного матеріалу. Майже всі дослідники, які вивчають розвиток релігій за останні три століття, пов’язують секуляризаційні процеси з розвитком капіталістичних відносин, науково-технічним прогресом та модернізацією західного світу. Секуляризація, під якою, незалежно від підходів, розуміють невпинне зменшення ролі та впливу релігії на соціальне життя, фактично постулює утворення двох сфер життя – релігійної та профанної.

Проте, навіть побіжний погляд на сучасне релігійне життя західного світу засвідчує наявність неймовірної кількості різноманітних релігійних спільнот та організацій: 1) традиційні християнські (римо-католики, православні, протестанти); 2) модифіковані на християнській основі християнсько-орієнталістичні; 3) різноманітні магічні культури Африки, Америки, Океанії, часто, – з відчутною християнською складовою; 4) відроджувані (чи радше синтезовані) дохристиянські релігійні традиції тощо.

Однак, релігійне життя не обов’язково має бути пов’язане з певною релігійною структурою: трансцендентний досвід людина отримує і поза межами релігійних інституцій. Зростаючий рівень автономізації життя багатьох людей західного світу впливає і на автономізацію релігійного життя, що, зокрема, відзначав Т. Лукман, влучно охарактеризувавши цей феномен як “невидиму релігію” (Лукман, 2014, с. 139–154).

Водночас, і на зовнішньому плані релігійні мотиви постійно зустрічаються у багатьох сферах соціального життя. Можна сказати, що мисленню й існуванню людей ХХ–ХХІ ст. притаманна дивовижна екзистенціальна парадоксальність: з одного боку, люди західної цивілізації живуть у світі, ніби розірваному на дві частини – профанну й релігійну, а з другого – так зване світське життя наскрізь пронизане прихованими релігійними мотивами, насичене сакральною символікою, яка, незалежно від світоглядних позицій людей, впливає на їхню поведінку та життя. Тож можна погодитися з Д. Узланером, який зауважив: “Модерн – це плід цілком певного теологічного бачення світу, що всіма силами приховує власний теологічний вимір” (Узланер, 2008, с. 153). Зрештою, і сам поділ життя західної людини на дві сфери – релігійну (сакральну) і профанну (світську) – теж є плодом епохи Модерну, а не данністю “позачасової та позаісторичної дійсності” (Узланер, 2008, с. 146). Релігійний аспект явно або приховано безумовно присутній у психоделічній та рок-культурах. А на державному публічному рівні ХХ–ХХІ ст. уповні виразно прослідковуються різноманітні прояви і форми обожнювання Держави – т. зв. громадянські релігії, культивування державою масової культури, моди (Ш. Ла-Вей вважав, що мода в одязі стала інструментом створення “поліцейської держави”, яка є ворогом індивідуальності), культ академічної науки.

Водночас, така ситуація є також наслідком формування європейської моделі християнської системи, коли нову релігію (християнство) “влили у старі міхи” римської державності, що суттєво позначилося на розвитку християнства у формі державно-інституційної системи, яка існувала паралельно із Державою і час від часу

намагалася замінити її, посунувши з чільних позицій. На думку Т. Фітцджеральда, поняття релігії як окремого явища вже несе в собі “ідеологічне ... навантаження, яке апріорно спотворює саму сферу дослідження”, тому що від початку припускає існування цієї самої релігії відокремлено від політики, економіки, права тощо (Fitzgerald, 2000, p. 121–220).

Одним із перших цей феномен прихованої релігійності відзначив М. Еліаде, який писав, що єдиним важливим релігійним творінням сучасного західного світу є остання стадія десакралізації, яка “ілюструє повний камуфляж «сакрального» – точніше, його ототожнення з «профаним»” (Еліаде, 2002, с. 7). Терміном “сучасний світ” Еліаде позначав “різні категорії індивідуумів, які не мають релігійного досвіду і, по суті, ведуть десакралізоване існування в десакралізованому світі” (Еліаде, 1999, с. 315). Проте, уважний аналіз їхнього життя міг би відкрити “приховані там міфологію та сліди забутих релігій; ... уява сучасної людини продовжує насичуватися релігійними символами, фігурами, темами. ... Можна сказати, що для людини десакралізованого суспільства релігія стає «підсвідомою»; вона спочиває в найглибинніших шарах її сутності; але це не означає, що вона не продовжує виконувати важливу функцію в її психічному житті” (Еліаде, 1999, с. 316–317).

Дослідження С. Грофом психоделічних речовин переконливо свідчать, що навіть у людей, які вважають себе атеїстами, на глибинному психічному рівні існує безумовне знання щодо наявності трансцендентного, Вищого, божественного, що впливає на наше буття (Гроф, 1993, с. 387–388).

Звідси закономірне запитання, чому з’явилася сфера профанного? Найпоширеніша – і цілком позитивістсько-матеріалістична – точка зору, що це результат прогресивного еволюційного розвитку людського суспільства. Однак, уже в ХХ ст. багато вчених звертали увагу на неприродність такого явища, оскільки “жодним природним шляхом із середньовічної католицької традиції не може бути виведений сучасний (modern) світ. Тут потрібна досить масштабна інтелектуальна робота з нового переосмислення понять і розмежування суспільного простору. Якщо ми беремо термін релігія, то в його переформатуванні величезну роль відіграли такі мислителі, як М. Макіавеллі, Г. Гроцій, Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж. Боден і багато інших (Узланер, 2008, с. 146). Так, Макіавеллі суттєво доклався до розмежування Держави та релігії й Церкви (два останні поняття були для нього фактично синонімічними), декларуючи безумовне підпорядкування Церкви політичним інтересам Держави. Водночас, релігія як потужний політичний важіль, повинна залишитися і, пройшовши через секуляризацію, стати політично утилітарною. Схожі думки панували й у багатьох інших мислителів XVI–XVIII ст. (відомий афоризм Вольтера “Si Dieu n’existait pas, il faudrait l’inventer”/“Якби Бога не було, його слід було б вигадати”).

Хоча введення терміну “громадянська релігія” в науковий академічний дискурс в другій половині ХХ ст. пов’язують з американським соціологом Р. Белла, проте цілеспрямована діяльність у цьому напрямку йшла, як мінімум, з XVIII ст. Першим у цьому контексті традиційно згадують Ж.-Ж. Руссо (розділ VIII праці “Про суспільний договір”, 1762 р.), звідки Р. Белла власне і взяв термін “громадянська релігія”. Руссо ставить на перший план суспільство та державу, де будь-яка релігія має право

на існування, якщо її догмати ні в чому не суперечать обов’язкам громадянина. “Коли ж хто-небудь наважиться сказати: Немає порятунку поза церквою, його слід вислати з держави, якщо тільки держава не є церквою, а принцепс – первосвященником” (Руссо, 2001, с. 151–163). Але те, що Руссо назвав громадянською релігією, є, за великим рахунком, правилами або законами співжиття людей у державі задля їхнього нормального функціонування. У нього не йдеться про надання Державі якихось сакральних преференцій. “Існує якесь суто цивільне сповідання віри, положення якого має визначати суверен, причому не як суто релігійні догмати, а як найзагальніші засади громадськості, без яких неможливо бути ні добрим громадянином, ні вірнопідданим держави. Не маючи можливості зобов’язати хоча б когось вірити в них, він може вислати з держави будь-кого, хто в них не вірить, вислати не як нечестивця, а як нездатну до суспільного життя людину, як нездатну щиро любити закони, справедливість і, за необхідності, пожертвувати життям заради свого обов’язку...” (Руссо, 2001, с. 151–163).

Натомість, значно більше для формування того, що дійсно можна назвати “громадянською” (а точніше – державною) релігією, зробив Г. Гегель з його культом “об’єктивності”, раціональності та посюсторонності світу, якого можна назвати одним із найвідданіших паладинів Держави. Він вважав, що світ підпорядкований виключно іманентним правилам розуму, який не допускає ані трансцедентності, ані іраціональності; людина може реалізувати свою свободу лише у цьому світі і лише за допомогою Держави, існування якої є “ходом Бога у світі...” (Гегель, 1990, с. 284). Гегель переконаний, що Держава – це “всезагальна об’єктивна свобода..., дійсний та органічний дух, який відкривається у світовій історії як Світовий Мировий дух, право якого є найвищим” (Гегель, 1990, с. 93–94). Натомість, прояви суб’єктивності, як от совість (формальна суб’єктивність), перебувають для Гегеля в кінцевому рахунку “у постійній готовності перейти в зло; корінь як моральності, так і зла, є існуюча для себе самодостовірність... Походження зла взагалі укладено в містерії, тобто, у необхідності для умосяжної сторони свободи вийти з природності волі (тобто, вищої об’єктивної волі) і бути на противагу їй внутрішньою” (Гегель, 1990, с. 181).

У ХХ ст. дві найбільші тоталітарні системи СРСР та німецький Третій Рейх фактично реалізували переконання Гегеля стосовно Держави, оформивши її як сакралізовану Вищу силу зі всіма атрибутами релігії – ідеологією=віровченням, культом та різними організаційними формами. Наслідки були сумнівними і для держави, і для її громадян.

Таким чином, процес формування автономних сфер сакрального та профанного був “ініційований” Державою, яка була зацікавлена у створенні відокремленого від Церкви та релігії свого смислового універсуму, коди доступу до якого будуть лише у її руках, що надавало державі можливість ефективно контролювати своїх громадян. Така окремішня сфера релігії формувалася “в рамках мирської «політики» і політичної теології з позицій та інтересів політики і політичного суспільства і ... виявилася дуже зручною для сучасної держави, що народжувалася як абсолютний суверен” (Узланер, 2008, с. 148).

На думку Ю. Хабермаса, "...ліберальна держава лише від віруючих громадян вимагала розколювати свою ідентичність на публічну та приватну складові. Перш ніж їхні аргументи бралися до уваги, щоб здобути схвалення в більшості, віряни мусили перекладати свої релігійні переконання секулярною мовою. І в будь-якому випадку ліберальна держава все одно підозріло ставиться до віруючих, вважаючи, що західна секуляризація – це дорога з одностороннім рухом, який залишає релігію на узбіччі" (Хабермас, 2002, с. 123–124). Відбувається все це в руслі тих же самих еволюціоністських поглядів, згідно з якими "вивільнені капіталізмом продуктивні сили науки і техніки" стримуються "силами релігії та церкви" (Хабермас, 2002, с. 119). Все має розглядатися лише з точки зору раціональності, в тому числі і релігійні спільноти.

Величезний внесок у формування такого розподілу соціального життя зробила й академічна наука. Згідно з еволюціоністською теорією, класичною теорією секуляризації, релігія є наслідком "темних" віків, і невпинний розвиток людства до царства розуму призведе до витіснення релігії наукою, якою нібито почне керуватися дедалі більша частина людей. Чи було це випадковим? Ні. Цей процес також був тісно пов'язаний з формуванням сучасних держав, адже, як блискуче це сформулював К. Свасьян, "з професіоналізацією знання в XIII ст. мала місце непомітна, але потужна інтоксикація його бацилами влади; європейська наука, задовго до її офіційного, так би мовити, народження, генетично закодована волею до влади, до панування над світом..." (Свасьян, 2002, с. 109).

Тож, коли Ю. Хабермас пише про обов'язок вірян перекладати свої релігійні переконання секулярною мовою, то йдеться не про побутову секулярну мову, а фактично про вимогу перекладати релігійні тексти мовою науки і залишати в них тільки те, що вдасться втиснути у чужинний екстеріорний для релігії опис світу. Вчений вдало називає це "натуралізацією духу", вихідним і кінцевим пунктом якої має стати науковий образ людини, створений "на основі екстенціональної понятійної системи фізики, нейрофізіології або теорії еволюції" (Хабермас, 2002, с. 123).

На думку Ч. Тейлора, "відмітною ознакою «релігії», як вона представлена в теоріях секуляризації, є віра в певного діяча або певну силу, які трансцендують іманентний порядок. Саме такий зв'язок із трансцендентним Богом був витіснений зі смислового центру суспільного життя секулярністю; саме згасання віри в такого Бога намагаються простежити теорії секулярності" (Тейлор, 2017, с. 26).

Таке розуміння релігії є важливим в контексті визначення обсягів секуляризації у модерному та постмодерному світі, оскільки більшість дослідників так чи інакше пов'язує процеси секуляризації, насамперед, з зовнішніми соціальними вимірами: зменшення або й повна елімінація впливу Церков та інших релігійних організацій на інституційну та нормативно-правову діяльність світського сегменту.

І дійсно, саме зовнішній соціальний план функціонування західного світу складає враження відчутного зменшення впливу релігії на життя людей. Однак, коли йдеться про зв'язок із трансцендентним, то це питання, насамперед, власного особистісного досвіду людини, який зовсім не вимагає зовнішньо помітних соціальних (в розумінні – інституційних) проявів.

Однак, люди сучасної західної цивілізації у середньостатистичних вимірах не “трансцендують” саме тому, що це не включено у габітус соціально-релігійної реальності західного світу і т. зв. ортодоксальних Церков, що напряду пов’язане з радикальним одержавленням західного християнства в процесі його історичного розвитку. У християнстві традиційних конфесій трансценденція давно і надійно виключена з реальної присутності у житті віруючих, які не мають права отримувати безпосередній досвід прояву сакрального, натомість, повинні приймати його у вигляді “опрацьованого” та відповідно упакованого Церквою опису виключно з уст церковнослужителів. Реальне пережиття/отримання трансцендентного досвіду – табу, оскільки віруючі можуть “прочитати”/осмислити цей досвід не у заданій Церквою або Державою парадигмі. Такий особистісний “несанкціонований” досвід може становити загрозу легітимній соціальній реальності, тому його максимально унеможливають, в тому числі – і через систему покарань (проголошення такого досвіду ерессю, девіантною поведінкою, безумством тощо).

Т. Лукман переконливо відтворює процес соціального конструювання опису/картини трансцендентного досвіду, який дозволяє панівним силам повсякденної соціальності (Державі та Церкві) контролювати, цензурувати та прив’язати норми, які керують повсякденною діяльністю членів суспільства до значень і цінностей вищої, легітимної для них “іншої” реальності (Лукман, 2014, с. 139–154). Держава та Церква повинні “опробувати” та перевірити трансцендентний досвід з точки зору його придатності працювати на збереження існуючої системи. Тому, канонізація та беатифікація святих відбувається після їхньої смерті та після відповідної апробації й оформлення їхнього трансцендентного досвіду і включення його у потрібну Державі та Церкві соціальну систему координат. Зрештою, в ХХ–ХХІ ст. отримання трансцендентного досвіду і формування пов’язаної з ним релігійності все більше ставало особистісною приватною справою, не призначеною для широкого загалу.

Очевидно, що така “неявна”, ніби прихована, релігійність пов’язана не з маргіналізацією релігії та її витісненням на окраїни соціального життя людей, тобто, з секуляризацією, і не з фактичним зменшенням релігійного компонента в соціальному житті, а з т. зв. приватизацією релігії (вираз Т. Лукмана), коли через суттєву сегментацію соціального життя людей в добу модерну та особливо постмодерну перестає існувати обов’язкова, соціально сконструйована модель позаповсякденної реальності (Лукман, 2014, с. 151). Раніше такі релігійні конструкції досвіду та моделі іншої трансцендентної реальності знаходилися під контролем християнської Церкви. А сьогодні “товарний ринок трансцендентного” представлений найрізноманітнішими християнськими і нехристиянськими описами різних досвідів трансцендентного, котрі “активно продаються через мас-медіа – книжки, журнали, радіо, телевізійні академії та семінари, психотерапевтичні практики...” (Лукман, 2014, с. 151). Можна сказати, що люди сьогодні не довіряють “традиційним” християнським метанаративам та репрезентованою ними моделлю трансцендентного досвіду через фактичне дублювання Церквою державних інститутів з усіма їхніми нормативно-контролюючими функціями. Тому люди і звертаються до інших мов опису та конструювання трансцендентного, які, до всього ще й розпоршені по персональних, офіційно неоформлених, приватних локусах.

Водночас, попри те, що у більшості дослідників секуляризації у добу модерну та постмодерну, прочитується точка зору щодо відчутної релігійності сучасного західного світу, тим не менше стереотип про секуляризований характер західного суспільства продовжує успішно функціонувати.

Чи дійсно західну цивілізацію XIX–XXI ст. можна назвати секуляризованою? Головними рисами західного світу, на перший погляд, є матеріалістично-позитивістський світогляд, культ матеріалістичної ж науки і фактів, секуляризація всіх сторін життя, поділ життя суспільства на сферу профанного і релігійного з безумовним переважанням першої, неухильне зменшення ігрового елемента в усіх сферах життя, прискорюваний науково-технічний прогрес, який дедалі відчутніше визначає всі сторони життя людини. Але попри всі намагання Держави переформатувати релігійну сферу та секуляризувати всі сторони життя людей, релігія не “відмирає” і не перетворюється у маргінальне явище, більше того, у духовно-релігійній та культурній сферах прослідковуються цікаві тенденції, які, по суті, протистоять прагненню Держави контролювати всі сторони життя людини:

1. XIX–XX ст. – час активних спроб відтворити або відродити в просторі західної цивілізації Традицію (Традиція стисло – це цілісне світосприйняття, що ґрунтується на усвідомленні існування вищого фундаментального невидимого плану буття та нерозривності нижчого – видимого й матеріального – плану з вищим, а також розроблені способи чи шляхи досягнення єдності з Вищим): сплеск спіритуалізму, поява синкретичних орієнталістичних або орієнтально-християнських і т. зв. неоязичницьких течій та напрямків, теософії, антропософії Р. Штайнера тощо. По суті, це спроби створення нових духовних центрів у Європі. Але оскільки загалом усе відбувається в рамках європейського раціонально-матеріалістичного світогляду, звідси постійні наполегливі спроби пояснити Традицію з точки зору західної науки. З одного боку такі пояснення перекидали своєрідний міст від звичного раціонально-матеріалістичного світогляду до цілісного традиційного світобачення. А з іншого боку, інтерпретація нового досвіду з позицій європейсько-раціоналістичного сприйняття часто помітно спотворювала сутність Традиційного світобачення. Проте заслуга антропософії, теософії та інших течій полягала в тому, що вони поступово прищеплювали свідомості європейця думку, що західна картина світу, західне світосприйняття і світовідчуття – не єдино істинне, а лише одне з можливих – і далеко не найкраще.

2. Поряд із “класичними” містиками, езотериками тощо, це час і “класичних” філософів, які *de facto* не приймають західну матеріалістично-механістичну раціоналістичну концепцію опису реальності загалом та окремих її аспектів (Е. Гуссерль, О. Лосєв, Ф. Ніцше, О. Шпенглер та ін.). Так, “коли Гуссерль, чи не найвпливовіший адепт “чистого логосу”, який дочистив його від останніх присмаків психологізму, заговорив раптом про інтуїцію як альфу й омегу пізнання, ситуація мала, мабуть, не менш скандальний вигляд, ніж це свого часу видалося Канту у зв’язку з Юмом... Парадокс ситуації полягав у тому, що суворо “Логічні дослідження” увінчалися раптом суто інтуїтивістським вченням про бачення сутності; інтуїція, ця “потвора” у дружній сім’ї логічних категорій, оголошена поза законом..., була не лише введена в “філософію як сувору науку” та узаконена в ній, а й виявилася необхідною умовою

цієї філософії” (Свасьян, 1987, с. 4). З’являється ще одна виразна тенденція – прагнення вчених створити цілісну холистичну картину світу без притаманної західному світогляду і західній соціальній організації вузькопрофесійної замкненості.

3. Аналогічна ситуація виникає у представників природничих і точних наук, які дедалі частіше не сприймають західної “наукової” картини світу як такої, що не відповідає експериментальним даним, і намагаються знайти адекватніший спосіб опису реальності, звертаючись при цьому, як правило, до східних релігійно-філософських навчань (Н. Бор, В. Гейзенберг, С. Гроф, Ф. Капра, В. Паулі, І. Пригожин та ін.). Нобелівський лауреат Альфред Норт Вайтхед зазначав, що позиція з боку вчених, згідно з якою значимим та правдивим є лише те знання, яке отримане в результаті експерименту (спостереження та вимірювання у межах наукового експерименту) є чистим блефом. Таким чином, у ХХ ст. починається “...розчакловування Модерну і виявлення його теологічних основ” (Узланер, 2008, с. 155).

4. У мистецтві виникають нові течії (символізм, супрематизм, конструктивізм, сюрреалізм, театр жорстокості й абсурду тощо), які проголошують необхідність звільнитися від диктату розуму і матеріально-споживчої реальності. Перший “Маніфест сюрреалістів” (1924) вельми показовий і красномовний: “...Наш світ – це світ Розуму, що став теоретичним і практичним розумом нашої культури. ...Пригнічених же сил, до яких треба звернутися, щоб одночасно віднайти і істину, і дихання, – багато, і звать їх – Уява (“Прекрасна уява...”), Свобода..., Дивовижне (“Скажемо раз і назавжди: чудесне завжди прекрасне, будь-яке диво прекрасне...”), Сон і Мрія, Несвідоме (і навіть галюцинація) і Божевілля”.

5. Продовжує існувати значний прошарок учених-функціонерів, які є, за своєю сутністю, державними чиновниками від науки, що виконують державні замовлення, головна мета яких – формування потрібного Державі опису світу, світогляду, який має бути максимально вузьким, лінійним та споживчо-прагматичним. Всі традиційні форми релігій, неорелігії в будь-якому випадку заважають всеохоплюючому прийняттю такої картини світу, тому, на протигагу їм, з’являється таке явище, яке отримало назву “світська” або “громадянська” релігія.

6. Поява психоделічної та рок-культури, які є не просто традиційним соціальним протестом, а спробою вийти за межі звичної легітимізованої Державою соціальної реальності та сформуванню нову картину світу. В цих взаємопов’язаних культурах присутнє значне релігійне наповнення в найрізноманітніших формах, переважно, магічно-практичного характеру. Їхні представники шукають інші виміри буття, прагнуть трансцендентного досвіду, пробують “відчинити двері сприйняття”. Подекуди такі спроби мають прагматичний, посюсторонній характер (“відтягнутися”, розслабитися, отримати задоволення), а не пошук відповіді на запитання “хто ми?” і “навіщо ми є?”. Через максимально можливу елімінацію упродовж століть зусиллями Держави та Церкви у західній цивілізації такого роду сакрального досвіду суть того, що відбувається під час психоделічних сеансів, часто не розуміється, тому подібні спроби виходу за межі звиклого світу Логосу неконтрольовані, стихійні, і, як результат, найчастіше деструктивні як у соціальному (низька адаптивність, руйнування психіки), так і в духовному плані – нездатність досягти справжнього духовного прориву на вищі рівні.

У даній статті обмежимося лише стислим аналізом психоделічної та рок-культури як релігійного феномену. Для розуміння феномену психоделічної культури необхідно знайти відповідь на ключове запитання: чому психоделічна революція та психоделічна культура є явищами виключно західної цивілізації? Адже в усіх давніх культурах т. зв. психоделіки були невід'ємною складовою священної традиції. При цьому, незважаючи на природне (у сенсі, не заборонене) використання наркотичних засобів, проблеми наркотиків і наркозалежності як соціального явища в стародавніх культурах не існувало взагалі.

Чим західна цивілізація відрізняється від інших? Насамперед тим, що це цивілізація, культурним ядром якої стало християнство. Отже, коріння проблеми слід шукати у відповіді на запитання, чим же християнство відрізняється від інших релігій, що, зрештою, породило такий феномен, як психоделічна культура. Основних причин дві, про що вже частково йшлося вище – максимальне одержавлення християнства і виокремлення себе з Традиції з повною зачисткою всіх її елементів всередині системи.

Як бачимо, ключовими у вищевикладеному є поняття “Держава”, “Традиція”, “картина світу”, “опис світу”, “сприйняття”, “інтерпретація”. Оскільки тема дуже широка, а кожний із виділених пунктів вимагає окремого розлогого викладу, тому в рамках статті обмежимося лише розглядом окремих її аспектів.

Почнемо зі “сприйняття”. О. Данилін, намагаючись оцінити значення психоделіків у соціумі та їхній вплив на людей, поставив цікаве запитання: “що таке “добре”, а що таке “погано” для сфери сприйняття?” Запитання цікаве, однак, це запитання не вченого, а ідеолога: сприйняття або є, або немає; є або таке, або інше; воно може бути звичним (тобто, в рамках загальноприйнятої в даному соціумі картини світу), або ні; інтерпретація його може бути традиційною (та/або адекватною) і нетрадиційною (адекватною або неадекватною). “Поставлене запитання зачіпає масу інших, світоглядних, за самою своєю суттю, проблем. Воно змушує замислитися над тим, які форми пізнання ми вважатимемо “нормальними”, а які “хворобливими”. Він зачіпає проблему відмінності між галюцинаціями і ... релігійним одкровенням і в кінцевому підсумку впирається в наше розуміння людського “Я”” (Данилін, 2001, с. 9).

Все вищесказане насамперед змушує звернути увагу на термінологію. Наприклад, що таке галюцинація? Одне з найпоширеніших визначень: “Галюцинація – це явище обману зору, слуху, нюху тощо внаслідок психічного розладу”. У такому разі виникають наступні логічні запитання: які критерії обману, що таке психічна норма, а що таке психічний розлад? Прийнято вважати, що те, що сприймають (бачать, чують і нюхають) усі – це правда, якщо ж щось сприймає один, а інші – ні, то це обман (галюцинація тощо). Цей вельми поширений критерій більш ніж довільний. Композитор чує музику, якої не чують інші – обман? Скажуть – ні, адже він, використовуючи систему нотних знаків, записує її. Однак, якщо він її не запише, це не означатиме, що він її не чує. Але при цьому, якщо Д. Андрєєв записав те, що бачив лише він один – то це розглядається в кращому разі як творча фантазія, але не як фіксація реальних трансцендентних мандрівок і бачень (“Роза миру”). Причина такої інтерпретації єдина – музика та її фіксація у системі нотних знаків входять у горизонт сприйняття та у звиклу картину світу для представників західної цивілізації, а візі-

онерський досвід – ні. Тоді як дослідження психоделіків різними вченими в різних кутках земної кулі приводить їх до схожих висновків щодо характеру сприйняття “видінь, галюцинацій” або вмісту психоделічного досвіду. Так, “описи відьмами своїх видінь у різних частинах Європи були надзвичайно схожі один на одній... І виходить парадоксальна річ..., що зміст галюцинацій визначають не чарівні рослини, а ... вплив навколишнього середовища, тобто те, що ми сьогодні назвали б «установкою» культурної традиції” (Данилин, 2001, с. 34–35).

Отже, закономірний висновок із вищевикладеного: існує щось, що сприймається всіма, але оформлення і смислове наповнення цього досвіду залежить від наявної в людини картини (або способу) опису світу, від її світосприйняття. Моделлю нормальної свідомості в рамках певного соціуму можна назвати свідомість, що пропускає лише ту інформацію, яка необхідна для біологічної та соціальної адаптації в даному конкретному суспільстві. При цьому будь-яка соціальна система конструює властивий саме їй механізм відбору інформації. Тому, за будь-яких умов, поняття психічної норми або хвороби історично – соціально і культурно – зумовлені, отже – відносні, а не абсолютні.

Д. Голман також переконаний, що “наша культурна реальність відповідає певному стану свідомості. Оскільки реальність – це загальноприйнята, хоча й умовна угода, змінений стан свідомості може видаватися антисоціальним, неправильним способом існування. Можливо, цей страх непередбачуваного і є в нашій культурі основною причиною заборони засобів, що спричиняють змінені стани свідомості (наприклад, психоделіків), або підозрілого ставлення до таких технік, як медитація” (Голмэн, 2006, с. 12–15).

У 1971 р. в передмові до книги Г. Бейтсона “Екологія розуму” Марк Енгер писав: “щоб людина змогла змінити свої базові вірування, які визначають сприйняття (Бейтсон називає їх епістемологічними передумовами), вона спершу має усвідомити, що реальність не обов’язково збігається з її віруваннями. Дізнаватися про це нелегко і незручно, і більшості людей в історії, ймовірно, вдалося уникнути таких думок... Психоделіки є потужним освітнім інструментом. Вони найпереконливішим чином демонструють довільність нашого звиклого сприйняття. Багатьом із нас довелося їх спробувати, щоб дізнатися, як мало ми знаємо” (Бейтсон, 2000, с. 6–7).

Вчені вже не перший рік ставлять слушне питання, чому психоделічні препарати виключені з психотерапевтичної та наукової практики, чому заборонені їхні дослідження, хоча відомо, що сакральне застосування психоделіків має тривалу тисячолітню історію, а потужні лікувальні властивості часто перевершують більшість фармакологічних хімічних препаратів? Фахівці зазначають, що важливим моментом у “вирішенні проблем алкоголізму та наркоманії ... є реабілітація дослідницьких і лікувальних психоделічних програм, загнаних у глибоке підпілля після заборони ЛСД наприкінці 60-х років. Завдяки унікальній здатності збільшувати глибину самосвідомості особистості великі психоделіки, або галюциногени..., зарекомендували себе як найпотужніші засоби в лікуванні алкоголізму (45% одужання – А. Хоффер, Х. Осмонд, 1968), токсикоманії й важких форм наркоманії, деяких видів шизофренії (С. Гроф, 1975), аутизму, неврозів та інших розладів особистості” (Петросян, 1998, с. 3).

Психоделічна культура у значній мірі сформувалася у середовищі хіпі і водночас вона була активним формуючим чинником цього середовища. Субкультура хіпі мала доволі яскраво виражені риси: відкидання загальноприйнятої системи освіти, індустрії моди з її диктатом стилістики одягу, прикрас, зачісок, системи харчування (багато хіпі були вегетаріанцями, практикували медитацію різних видів, йогу). Сам стиль життя хіпі показував їхнє прагнення вийти зі середовища “американської мрії” та бажання природнього життя; вони мали “власні ритуали, свою музику, поезію і літературу, захоплювалися духовними практиками та окультизмом; їй була властива мрія про мирне і прекрасне суспільство. Рок-музика і психоделіки були потужними зв’язувальними засобами і справили сильний вплив на мистецтво і спосіб життя культури хіпі” (Капра, 2004, с. 6).

Цікаву думку висловив О. Поліковський: те, що сьогодні наркотики в очах суспільства є страшним явищем – це “результат поразки, якої зазнала рок-революція. Сьогодні світ розширюється не за допомогою внутрішніх подорожей у нові межі душі, а за допомогою нових туристичних маршрутів і величезних крамниць, наповнених найрізноманітнішим товаром. Але в 60-х хто тільки не мріяв про нову внутрішню реальність!...” (Поликовский, 2008, с. 128).

Те, що “діти квітів” та рок-музиканти не лише вживали психоделічні речовини, але й активно виступали проти культивованого державою соціального життя, і стало головною причиною тотальної заборони психоделіків, прирівняних до наркотиків. Заборонені були навіть наукові дослідження психоделічних препаратів спочатку в США, а потім у Європі. Держава не могла допустити, щоби первинний досвід, отриманий на психоделічних сеансах, згодом почали осмислювати і робити незручні для Держави висновки, хоча це все рівно відбулося. “Суть проблеми, яка ховається за темою наркотиків, – це наш неусвідомлений духовний голод, саме він робить одержимими людей, які не готові розмірковувати про Вічне” (Петросян, 1998, с. 7).

Це виразно описав Ф. Капра: “У шістдесяті ми піддавали суспільство сумніву. Ми жили іншими цінностями, у нас були інші ритуали та інший стиль життя. Але ми не могли б дійсно ясно сформулювати нашу критику... Наша критика ґрунтувалася на інтуїтивних почуттях; ми радше проживали та втілювали протест, ніж формулювали та систематизували його. У сімдесяті роки наші погляди кристалізувалися. Магія шістдесятих випарувалася. Початковий ентузіазм поступився місцем періоду зосередження, перетравлення, інтеграції. У сімдесяті роки виникли два нові політичні рухи – екологічний і феміністський – що забезпечили ширший контекст для нашої критики й альтернативних ідей, потреба в якому так відчувалася” (Капра, 2004, с. 2).

Всі дослідники, які мали справу з психоделічними речовинами, відзначають, що психоделічні переживання є насамперед релігійним досвідом. Т. Лірі вважав, що вони дозволяють “розбудити західну людину від сліпої участі в нав’язаних соціальних іграх, розкрити її особистість у напрямі духовного пошуку” (Петросян, 1998, с. 27). Державу це категорично не влаштовувало (див. Лири, 2018), тому почалася “війна з наркотиками”, яка базувалася на виплеканому невігластві обивателів та виваженому політичному розрахунку. Доктор філософії та медицини, професор Каліфорнійського університету Роджер Волш писав: “Нині важко вести дискусію про психоделіки в

розумному, витриманому тоні – занадто великими є нерозуміння, дезінформація та емоції, пов’язані з цими речовинами. Як культура, ми неймовірно амбівалентні щодо психотропних речовин. Щороку в одних тільки Сполучених Штатах ми витрачаємо мільйони доларів на транквілізатори, спостерігаємо, як понад 300 000 людей помирають від нікотину і ще 100 000 – від алкоголю. Проте ми субсидуємо виробників тютюну і саджаємо до в’язниць тих, хто вирощує маріхуану; ми не бачимо абсолютно ніякої різниці між руйнівним і сакральним застосуванням наркотиків” (Петросян, 1998, с. 33). Т. Маккенна взагалі був переконаний, “що суспільство, яке має намір контролювати споживання своїми громадянами психоактивних речовин, прямує на слизький шлях тоталітаризму” (Маккенна, 1995, с. 337).

Що таке звичайний стан свідомості? Це такий її стан який формується у процесі виховання, тобто соціалізації певною спільнотою і сприймає світ у заданих цією спільнотою рамках. Упродовж останніх як мінімум трьох століть ці рамки дедалі сильніше визначає держава. Саме такий стан свідомості сприймає світ виключно у фізичних матеріалістичних вимірах, і саме таке сприйняття є дуже сприятливим для науково технічного, економічного – матеріального – прогресу та для формування споживчого суспільства, але не для персонального духовно-фізичного прогресу людини. За слушним зауваженням Д. Голмена, “психологічні теорії є елементом соціальної характеристики реальності”, тому вони, як і інші легітимні теорії, “мають здатність породжувати реальність” (Голмэн, 2006, с. 12–15). Державі потрібне таке сприйняття реальності, яке забезпечує їй найбільш сприятливий модус існування та надає можливість повного контролю над людьми. Вихід за межі такої реальності створює загрозливі прецеденти, які дають можливість людям зрозуміти ілюзорність цієї державної матриці як лише однієї із можливих реальностей, а значить – і надає людям можливість виходити з під контролю держави і йти у інші світи.

Повертаючись до психоделічної та рок-культури в контексті секуляризації, є всі підстави стверджувати протилежне: життя та творчість людей цього середовища навпаки відчутно позначене саме релігійними конотаціями.

Джим Моррісон, якого справедливо називали “рок-шаманом” психоделічної свободи, “кожним своїм концертом ... розтросував реальність ... Манзарек в одному з інтерв’ю сказав, що вони в Doors вважали себе кимось на кшталт нових християн, покликаних змінити світ” (Поликовский, 2008, с. 131). І саме так сприймали музику та вірші Моррісона його шанувальники: “Його збірка віршів недарма називається «Wilderness» – у пустелю на випробування пішов Христос, у пустелі ховалися від світу святі..., і в пустелі заснували нову віру суворі відщепенці з кумранської громади. Нова релігія, яку Моррісон хотів заснувати, не мала назви...” (Поликовский, 2008, с. 271).

За межами повсякденної реальності існував величезний світ, величезне лякаюче, сяюче, вабляче щось, в якому потенційно було все. Але використання цього досвіду вимагало, насамперед, нового осмислення й усвідомлення людиною себе та світу. А ще воно вимагало вчителів і провідників у новій реальності, яких в традиції західної культури вже давно не було. Не випадково Дж. Моррісон писав: “Миттєвості внутрішньої свободи,/Коли розум відкритий/

Для нескінченності світу, /І збентежена душа приречена блукати/ У пошуках вчителів і друзів” (“Відкриття дверей”).

Лише кинемо оком на творчість інших відомих рок-виконавців. “Black Sabbath” – британський хард-рок і хеві-метал-гурт із Бірмінгема, дебютний студійний альбом якого, що вийшов 1970 р. мав одноіменну назву “Чорна субота”. Субота – це день Сатурна – часу, чорний Кейван/Сатурн – у Традиції символізує непрявленість, покірність, пасивність, колір ночі, що вкриває все. Четвертий студійний альбом лідера групи Оззі Осборна, випущений 22 лютого 1986 р., називався “The Ultimate Sin” (“Останній гріх”).

Творчість американського грув-метал гурту “Texas Hippie Coalition”: пісні “Червоний диявол”/“El Diablo Rojo” (альбом “Ride On”, 2014); “Пекельний гончак”/“Hell hound” (альбом “The Name Lives On”, 2023). Пекельний гончак – міфологічний пес, що уособлює вартового пекла або підземного світу чи слугу диявола. Пекельні гончаки трапляються в міфологіях усього світу, найвідомішими прикладами є Цербер із грецької міфології, Гарм зі скандинавської міфології, чорні собаки з англійського фольклору і казкові гончаки з кельтської міфології. Зазвичай вони чорного кольору, надзвичайно великі та надприродно сильні, часто мають полум’яні очі. Скандинавський Гармрілі Гарм – вовк або собака, пов’язаний як із богинею смерті Хель (описується як закривавлений страж воріт Хель), так і з Рагнароком (кінець світу). В Німеччині вважалося, що диявол з’являється у вигляді чорного пекельного гончака, особливо у Вальпургієву ніч.

Засновник іншої відомої американської рок-групи “Black Label Society”/“Товариство «Чорна мітка»” римо-католик Закк Вайлд (Zakk Wylde) називає себе “воїном Христовим”. Відомі композиції групи “Месія-самогубець”/“Suicide Messiah” (альбом “Mafia”, 2005), “Ангел милосердя”/“Angel of mercy”, “Катакомби Чорного Ватикану”/“Catacombs of the Black Vatican”), “Lost prayer”/“Втрачена молитва” (сольний альбом З. Уайлда 2016 р. “Book of Shadows II”).

Американський грув-метал-гурт “Lamb of God” (“Боже ягня”), що утворився 1994 р. в Річмонді, штат Вірджинія, спочатку був відомий як “Burn the Priest” (“Спалити священника”), однак, змінив назву після випуску дебютного альбому 1998 р. Назви пісень: “Плече Твого Бога”/“Shoulder Of Your God”, “Каяття – це для мертвих”/“Remorse Is for the Dead” та “Фальшивий Месія”/“Fake Messiah” з альбому “Гнів”/“Wrath”; “Забуті (Втрачені янголи)”/“Forgotten (Lost Angels)”, “Ми знову воскресемо”/“Again We will Rise” з альбому “Sacrament”/“Таїнство або Причастя”, “Томорра”/“Tomorrow” з дев’ятого студійного альбому 2022 р. “Омен”/“Omens”. Омен (лат. omen) – у римлян сприятливе або несприятливе знамення, особливо випадково почуте слово, оскільки той, хто чув, відносив його до себе і вважав знаменням для майбутнього. Відомими словесними формулами (наприклад, bonum sit omen) вважали можливим відхилити від себе згубну дію нещасливих слів.

Текст пісні “Cemetery Gates” гурту “Panthera”/“Пантера” з альбому “Ковбої з пекла”/“Cowboys from hell” з повним правом можна назвати псалмом сучасності, адже він дивовижно перегукується з текстами та мелодикою біблійних Книги псалмів, Піснею пісень Соломона: “Reverend, reverend/Is this some conspiracy?/Crucified

for no sins/An image beneath me/Lost within our plans for life/It all seems so unreal/I'm a man cut in half in this world/Left in my misery/Reverend, he turned to me/Without a tear in his eyes/Nothing new for him to see/I didn't ask him why/I will remember/The love our souls had sworn to make/Now I watch the falling rain/All my mind can see now is your”;

“Преподобний, преподобний/Це якась змова?/Розп'ятий без гріхів/Образ піді мною/Загублений в наших планах на життя/Все це здається таким нереальним/Я людина, розрізана навпіл у цьому світі/Покинута у своїх стражданнях/Преподобний, він звернувся до мене/Без сльозинки в очах/Нічого нового він не побачив/Я не запитав його, чому?/Я буду пам'ятати Любов, яку наші душі присягнулися дарувати/Тепер я дивлюся на дощ/Все, що я бачу, це Тебе”.

Музику однієї з найвидатніших груп ХХ ст. “Led Zeppelin” О. Кан охарактеризував так: “серйозна, глибока, вкорінена у фундаментальних традиціях блюзу, фолку та англійської містики, велична і водночас гранично емоційна музика” (Кан, 2019). В 1970 р. вийшло велике інтерв'ю з гітаристом та ідеологом гурту Джиммі Пейджем, в якому журналіст відзначив наявність в його будинку значної кількості артефактів, пов'язаних з поетом, чорним магом, каббалістом і окультистом Алістером Кроулі (1875–1947). Трохи пізніше Дж. Пейдж придбав і дім Кроулі на березі озера Лох-Несс, а згодом відкрив у Лондоні крамницю окультної літератури й артефактів “The Equinox” і заснував однойменне видавництво, яке видавало таку літературу (Кан, 2019).

Прикладами, які доводять наявність вагової релігійної складової в сучасній рок-культурі, можна наповнити томи досліджень. Попри це академічні наукові кола не приділяють уваги цим явищам, причиною чого, очевидно, є низка вкорінених у думці науковців стереотипів. По-перше, психоделічну та рок-культуру сприймають крізь призму християнського світогляду, тому відчутна присутність там окультизму, магії, елементів африканських і дохристиянських культів одразу забезпечують їм ярлик “неблагонадійності”; по-друге, їх сприймають в парадигмі усталеного поділу культури на елітарну, народну й масову – з одного боку, і контркультуру – з іншого. Тому, психоделічна культура і невіддільна від неї рок-культура сприймаються академічною науковою спільнотою як щось маргінальне – андеграунд на межі контркультури, а також як явище виключно масової культури. Тому далі йде стереотипний ланцюг: раз масова – значить, низькоякісна, раз контркультура – отже за визначенням, погана, негативна.

Таким чином, вище викладене дозволяє зробити наступні висновки:

1. Теза про секуляризацію західного суспільства та культури, під якою розуміють невпинне зменшення ролі та впливу релігії на соціальне життя, насправді є класичним стереотипом, який сформульовано Державою та в інтересах Держави.

2. Активну участь у формуванні такого погляду відіграли науковці, насамперед представники еволюціоністської теорії та теорії секуляризації. Водночас попри активний розвиток останньої соціологами та філософами (П. Бергер, Т. Лукман, Д. Мартин, Ч. Тейлор, Д. Уілсон та ін.), їм не вдалося створити всеохоплюючу загальну теорію секуляризації: постмодерні суспільства, особливо американське, вперто не вкладалися у її рамки. Стосовно доволі умовної відповідності теорії секуляризації українським реаліям писала відомий український релігієзнавець проф. Л. Филипович

(Филипович, 2019). Зрештою, у ХХІ ст. з'являється термін “постсекулярність” – нова соціальна реальність, яка характеризується поверненням релігії у соціальне життя у найнесподіваніших і незвичних формах (Узланер, 2020).

3. Процес формування автономних сфер сакрального та профанного був “ініційований” Державою, яка була зацікавлена у створенні відокремленого від Церкви та релігії свого смислового універсуму, коди доступу до якого мали бути лише у її руках, що надавало Державі можливість ефективно контролювати своїх громадян.

4. Попри всі намагання створити вільну від релігії сферу соціального життя, аналіз основних рис, тенденцій розвитку світу модерну та постмодерну показує існування “прихованої” релігійності, яку Т. Лукман охарактеризував як “невидима релігія”. Розвиток такого типу релігійності в значній мірі пов'язаний з дедалі більшою автономізацією людей західного світу та відповідною “приватизацією” сакрального трансцендентного досвіду.

5. Вивчення всіх значимих проявів культури та мистецтва ХХ–ХХІ ст. засвідчують наявність широкого спектру релігійних переживань, зумовлених прагненням вийти за межі сконструйованої Державою та одержавленими церковними інституціями соціальної реальності. Особливо яскравим свідченням цього феномену стали психоделічна культура та пов'язана з нею рок-культура.

1. Бейтсон, Г. (2000). *Екологія розуму. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии*. Москва: Смысл.

2. Гегель, Г. В. (1990). *Философия права*. Москва: Мысль.

3. Генон, Р. (2008). *Кризис современного мира*. Москва: Эксмо.

4. Голмэн, Д. (2006). Психология, реальность и сознание. В Р. Уолш, Ф. Воон (ред.). *Пути за пределы “эго”. Трансперсональная перспектива*. Москва: “Открытый мир”, 12–15.

5. Гроф, С. (1993). *За пределами мозга*. Москва.

6. Данилин, А. Г. (2001). *LSD. Галлюциногены, психоделия и феномен зависимости*. Москва: ЗАО изд-во “Центрполиграф”.

7. Кан, А. (2019). *50 лет Led Zeppelin: взлет, полет и крах “свинцового дирижабля”*. 12 января. <https://www.bbc.com/russian/features>

8. Капра, Ф. (2004). *Уроки мудрости*. Москва: Издательский дом “София”.

9. Лири, Т. (2018). *Нейрополитика*. Москва: АСТ.

10. Лукман, Т. (2014). Дополнение к третьему немецкому изданию “Невидимой религии”. *Социологическое обозрение, 13, 1*. Москва, 139–154.

11. Маккенна, Т. (1995). *Пища Богов*. Москва: ТПИ.

12. Петросьян, С. Р. (1998). *Культура безумия. Проблема популярности психоактивных веществ*. Москва. <https://www.rulit.me/books/kultura-bezumiya-problema-populyarnosti-psihoaktivnyh-veshchestv-read-144158-11.html>

13. Поликовский, А. (2008). *Моррисон. Путешествие шамана*. Москва: Колибри.

14. Руссо, Ж.-Ж. (2001). *Про суспільний договір, або принципи політичного права*. Київ.

15. Свасьян, К. (2002). *Становление европейской науки*. Москва: Evidentis.

16. Свасьян, К. (1987). *Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика*. Ереван: Изд-во АН Армянской ССР.

17. Тейлор, Ч. (2013). *Секулярна доба*. Кн. 1 (О. Панич, пер. з англ.). Київ: Дух і Літера.
18. Тейлор, Ч. (2017). *Секулярный век* (пер. с англ.). Серия “Философия и богословие”. Москва: ББИ.
19. Узланер, Д. (2020). *Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке*. Москва: изд-во Ин-та Гайдара.
20. Узланер, Д. (2008). Расколдовывание дискурса: “*религиозное*” и “*светское*” в языке *Нового времени*. *Логос*, 4, 140–159.
21. Филипович, Л. (2019). Релігійні і секулярні світи: проблеми взаємин з огляду на суспільні трансформації ХХІ ст. *Історія релігій в Україні: науковий щорічник*, 29. Львів: Логос, 192–197.
22. Хабермас, Ю. (2002). *Будущее человеческой природы*. Москва: изд-во “Весь Мир”.
23. Элиаде, М. (2002). *История веры и религиозных идей*: в 3 т., 1. Москва.
24. Элиаде, М. (1999). *Тайные общества. Обряды инициации и посвящения* (Г. А. Гельфанд, пер. с фр.). Москва–Санкт-Петербург: “Университетская книга”.
25. Fitzgerald, T. (2000). *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford University Press.

References

1. Beitson, H. (2000). *Ekolohiya razuma. Yzbrannyye statiy po antropolohyy, psykhyatryu y epystemolohyy*. Moskva: Smysl (in Russian).
2. Gegel, H. V. (1990). *Fylosofiya prava*. Moskva: Mysl (in Russian).
3. Genon, R. (2008). *Kryzys sovremennoho myra*. Moskva: Eksmo (in Russian).
4. Golmen, D. (2006). *Psykholohiya, realnost i soznanye*. V R. Uolsh, F. Voon (Eds.). *Puty za predely “zho”*. *Transpersonalnaia perspektyva*. Moskva: “Otkrytyi mir”, 12-15 (in Russian).
5. Grof, S. (1993). *Za predelamy mozgha*. Moskva (in Russian).
6. Danilin, A. H. (2001). *LSD. Halliutsynogeny, psykhodelyia i fenomen zavisimosti*. Moskva: ZAO izd-vo “Tsentrpoligraf” (in Russian).
7. Kan, A. (2019). *50 let Led Zeppelin: vzlet, polet i krakh “svintsovoho dirizhablia”*. 12 yanvaria. <https://www.bbc.com/russian/features> (in Russian).
8. Kapra, F. (2004). *Uroki mudrosti*. Moskva: Izdatelskiy dom “Sofia” (in Russian).
9. Liri, T. (2018). *Neiropolitika*. Moskva: AST (in Russian).
10. Lukman, T. (2014). Dopolnenie k tretemu nemetskomu izdaniyu “Nevidimoi religii”. *Sotsyologicheskoe obozrenie*, 13, 1. Moskva, 139–154 (in Russian).
11. Makkenna, T. (1995). *Pishcha Bogov*. Moskva: TPY (in Russian).
12. Petrosian, S. R. (1998). *Kultura bezumia. Problema populiarnosti psikhoaktivnykh veshchestv*. Moskva. <https://www.rulit.me/books/kultura-bezumiya-problema-populyarnosti-psihoaktivnyh-veshchestv-read-144158-11.html> (in Russian).
13. Polikovskiy, A. (2008). *Morrison. Puteshestvie shamana*. Moskva: Kolibri (in Russian).
14. Russo, Zh.-Zh. (2001). *Pro suspilnyi dohovir, abo pryntsy py politychnoho prava*. Kyiv (in Ukrainian).
15. Svasian, K. (2002). *Stanovlenie evropeiskoi nauki*. Moskva: Evidentis (in Russian).
16. Svasian, K. (1987). *Fenomenologicheskoe poznanie. Propedevtika I kritika*. Erevan: Izd-vo AN Armianskoi SSR (in Russian).

IV. САКРАЛЬНЕ МИСТЕЦТВО

17. Teilor, Ch. (2013). *Sekuliarna doba. Knyha 1* (O. Panych, Trans.). Kyiv: Dukh i Litera (in Ukrainian).
18. Teilor, Ch. (2017). *Sekuliarnyi vek* (Trans.). Seria “Filosofia i bogoslovie”. Moskva: BBY (in Russian).
19. Uzlaner, D. (2020). *Postsekuliarnyi povorot. Kak myslit o religii v XXI veke*. Moskva: Izd-vo Un-ta Haidara (in Russian).
20. Uzlaner, D. (2008). Raskoldovyvanie diskursa: “religioznoe” i “svetskoe” v yazyke Novogo vremeni. *Logos*, 4, 140–159 (in Russian).
21. Fylypovych, L. (2019). Relihiini i sekuliarni svity: problemy vzaiemyn z ohliadu na suspilni transformatsii XXI st. *Istoriia relihii v Ukraini: naukovyi shchorichnyk*, 29. Lviv: Lohos, 192-197 (in Ukrainian).
22. Khabermas, Yu. (2002). *Budushchee chelovecheskoi prirody*. Moskva: Izd-vo “Ves Mir” (in Russian).
23. Eliade, M. (2002). *Istoriia very s religioznykh idei: v 3 t., 1*. Moskva (in Russian).
24. Eliade, M. (1999). *Tainye obshchestva. Obriady initsyatsii i posviashcheniia* (H. A. Helfand, Trans.). Moskva-Sankt-Peterburh: “Uniyversitetskaia kniga” (in Russian).
25. Fitzgerald, T. (2000). *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford University Press (in English).