

УДК 27-526.62/.64-022.227

DOI: 10.18523/2617-8907.2022.5.21-26

Тіна Мосякіна

ІКОНІЧНЕ В ДУМЦІ ДЕВІДА БЕНТЛІ ГАРТА

У статті розглянуто феномен іконічного в думці американського православного богослова Девіда Бентлі Гарта, а саме в його фундаментальній праці «Краса нескінченного: естетика християнської істини» («The Beauty of the Infinite: The Aesthetic of Christian Truth»). Через специфіку християнського нарративу та його відмінність від насильницьких оповідей показано, що феномен іконічного стосується щоденних етичних практик та є їхньою основою, а також допомагає зрозуміти специфіку християнського гуманізму за допомогою теорії образу та уподібнення. Використовуючи розрізнення ікони та ідола, проаналізовано типи релігійності, що мімікують під християнські практики, а також окреслено значення іконічного в побудові listening society.

Ключові слова: іконічне, ікона, ідол, насильство, тотальність, ресентимент, типи релігійності.

Постановка проблеми. Сьогодні проблема насильства постає не лише як теоретичні роздуми щодо його причин і не лише як спомин про минуле, яке ми можемо проаналізувати. Відкрите насильство та перверзні практики російських солдатів на території України свідчать, що уроків історії не засвоєно, а відсутність публічного покаяння та усвідомлення з боку наслідниці СРСР призвели до реваншу чергової ур-фашистської ідеології, специфічно модифікованої під впливом реалій сьогодення. Застосовуючи антифашистські та християнські нарративи, безпосередні виконавці наказів держави-агресора втілюють у життя протилежні практики, що створює проблему розрізнення справді християнського нарративу та його симулякрів.

Отже, актуальним є питання, як саме в сучасній теологічній думці аргументується засадниче ненасильство християнської думки й практики. Попри численні тенденції ідолотворення та виправдання соціального чи політичного порядку насильства численними православними колами, американський богослов і культуролог Девід

Бентлі Гарт показує, застосовуючи поняття *ікони* та *іконологічного*, граничну радикальність християнського нарративу, який протиставляє себе онтологізованому насильству.

Стан наукової розробки проблеми. Тему ікони та іконічного розглянуто на різних рівнях. Зокрема, наявний великий пласт мистецтвознавчих та історичних робіт, а також праці, присвячені феномену ікони та його теологічному обґрунтуванню (К. Шенборн, І. Язикова, Л. Успенський, Т. Сеніна, В. Лепакін, Г. Померанц та ін.). Попри це, все ще є деякий розрив між дослідженням власне феномену іконічного та його призначенням, виявом у людській свідомості та його зв'язку зі світоглядними цінностями й практиками. Найвиразніше різницю між іконою та ідолом окреслює Ж.-Л. Маріон, чия думка є однією з тих, що вплинули на Д. Б. Гарта.

Метою дослідження є аналіз аргументації та пояснення феномену іконічного в праці Д. Б. Гарта «Краса нескінченного: естетика християнської істини» («The Beauty of the Infinite: The Aesthetic of Christian Truth») та його зв'язку

з повсякденною, соціальною, політичною реальністю людського існування.

Виклад основного матеріалу. Попри Благую Звістку втілення і воскресіння, насильство залишається щільно вплетеним у тканину соціального існування та інтегрованим у культурні ландшафти. Воно також наявне і в побутових повсякденних практиках мовлення як (поки що) невидиме та неусвідомлене, а отже має як фізичну, так і символічну форму виявлення (Sharma 2013, 869). Проте воно, здається, уже не має тих можливостей для розплоду, оскільки нові соціальні контракти обмежують висловлювання та декларування того, що було можливим у ХХ столітті. Відкрите оголошення конфлікту та пряма артикуляція своїх намірів зі знищення населення для сучасної ситуації є, звісно, непристойністю, тому представники російської федерації здійснили численні акти завуальювання та творення сутнісних перевертнів для легітимації безпосередньої агресії.

Насильство, що імітує цивілізоване мовлення, намагається не лише зняти з себе майбутню провину шляхом вищого синтезу, а й заперечує себе як власне насильство. Не є новиною та новизною те, що будь-яка тиранія й домінування застосовують способи зваблювання, лестощів та переконання для прикриття своїх істинних намірів і здобуття необмеженої влади (Ricoeur 1998, 35). Можливі апелювання як до усталеної «вищої правди» (звісно ж, позаконтекстуальної та позаісторичної), так і наголошення на незаангажованості чи відсутності емоційного підґрунтя в наративі, що пропонується. Остання претензія є радше намаганням надати наговпу чи індивіду гарантії контролю, позбавити відчуття невизначеності та вразливості, тоді як усвідомлення неусувності емоційного складника будь-яких суджень вимагає сміливості у визнанні такої вразливості та недосконалого контролю (Nussbaum 2001, 53).

Девід Бентлі Гарт уводить важливе розрізнення, що дає змогу побачити особливість християнського наративу. Якщо деякі дискурси імітують сократичні настанови вічної спраги правди як альтернативи стану пригноблення, то інші – зводять будь-яку розповідь лише до стратегії влади, якої неможливо позбутися, а отже онтологізують насильство, що транслюється як непозбувний («природний») стан речей. Софістична седукація бачиться у всякій оповіді, а отже повірити в якусь із них – неможливо. Тоталітарні утворення експлуатують обидва ці підходи. Для Гарта насильство «чистої діалектики» полягає в тому, що, попри свої заяви, вона все ж містить

у собі приховану риторику переконання в необхідності насильства та невидимі засновки міфу вічної боротьби (Hart 2003, 1–15).

Такою постає «мудрість світу цього» – пристосувальницька та глибоко реакційна, закрите езотеричне знання, основна мета якого – легітимізувати насильство та помножити владні ресурси чи доступ до них. Для цього, зокрема, під впливом ідей представників «Южинського гуртка», будувалися ідеології особливого месіанського шляху росії, що ґрунтувалися не лише на типово консервативних дискурсах традиції та захисту «вічних цінностей», а й відсилали до поклоніння хтонічним силам і примордіальній традиції, окультним елітарним знанням. Вони не лише мали на меті оберігати усталений порядок, а й несли в собі агресивну антизахідну та антиукраїнську політику як альтернативу (Umland 2016, 21). Тож така мудрість репрезентується категоріями, пов'язаними з мовою насильства, яка ніколи не стає на бік пригноблених і скривджених. Дискурси та практики насильства підживлюють одне одного, діючи за принципом *circulus vitiosus*.

Як ми знаємо, саме глядач має здатність і право наділити об'єкт свого споглядання значеннями, базуючись на особливостях власного життєсвіту. Неусвідомлювані уявлення та переконання, що створюють смислові пласти, дають змогу живій особистості будувати стосунки з Богом і світом на тому рівні й тим способом, який не обмежує її свободу. Саме тому ідолотворення – це вибір кожної людини, втім, часто обумовлений підживленням уявлень за допомогою пропаганди. Адже ні ідол, ні ікона не вказують на якусь сутність, а лише на спосіб буття істот (Marion 1991, 433).

Якщо ікона завжди зберігає дистанцію та не дорівнює власному означуваному, залишаючись відкритою та апофатичною, то ідол вдається до улесливої софістичної риторики піднесеного, експлуатуючи її, аби приховати власну порожнечу та самозамкненість. Важливо побачити, що ховається за піднесеним – жага до трансценденції, гностичне заперечення краси створеного світу, яка завжди невіддільна від своєї поверхні. Такий спосіб зваблення ідола по суті є жестом, де відбувається лише рух по колу того-самого, будь-яке інше редукується до того-самого (Evink 2013, 65).

Для ідолатричного мислення об'єкт поклоніння не є тим, що виводить за межі усталеного, дає новий досвід чи розуміння. Ідол обертає навколо себе кола ритуалу та обряду, які забезпечують сталі уявлення та переконання від змін

і переозначень. Отже, ідол слугує реалізатором і транслятором бажань того, хто йому поклоняється, посередником у процесах обміну між людиною та божеством, яке призначене виконувати такі бажання, бо є гранично іманентним тому, хто досвідчує божественне (Mağion 1991, 28). Архаїчні ритуальні вірування спрямовані на підтримання життєдіяльності та чинного порядку, оскільки залежать від остраху й підживлюють страх первинного хаосу та ще більшого насильства. Тож «необхідне» та стримувальне насильство пропонується як єдина альтернатива насильству набагато масштабнішому, як спосіб підкорення однією владою – більшою – влади меншої (меншої – завдяки своїй деструктивній очевидності та однозначності) (Hart 2003, 344–373). Девід Бенті Гарт окреслює такий стан поняттями «насильство хаосу» та «насильство порядку», пропонуючи Геракліта та Парменіда їх моделями (як свого часу Ніцше запропонував аполлонічно-діонісійську дихотомію).

Якщо аполлонічна модель тяжіє до ідолотворення та надання означуваному чіткості й усталеності ідола, то діонісійська робить крок намагання визволитися з обмінних цінностей ікономії та розсудливого устрою. Ми можемо побачити, що насильство Діоніса має те, чого бракує Аполлону, – жагу. Проте воно лише творить власного неочевидного ідола – безформного бога безодні та некерованих стихій. Власне, у підвалинах російського наративу та їхніх практиках виявляється синкретизм і поєднання обох видів насильства.

Ікономія насильства також пов'язана з ікономією абстрактної мудрості, або ж істини, що відділена від краси (Hart 2003, 331–338). Мабуть, Гарт звертає увагу на те, що саме таким типом істинності, який спирається на міф про безпристрасну раціональність, на апеляцію до метафізичного, позаісторичного та позаконтекстуального, типом негетерономної істинності, що відділяє та іноді протиставляє себе красі, легко маніпулювати, оскільки прагнення істини тут насправді є не метою, а лише засобом. Та, попри це, заради своєї власної мети (здобуття влади) такий тип істинності готовий обливати фарбою статую Канта, використовуючи конкретне, незвідне та людське як засіб.

Концепція вічної боротьби та обміну насильством санкціонує тимчасовий вихід із неї лише для окремих винятків, цапів-відбувайл, для яких лише й можна визнати цю винятковість, що демонструє Рене Жирар (Girard 1986, 113). Заклик первосвященника Каяфи ліквідувати одного заради блага багатьох (народу) (Ів. 11:50) демонструє цю поширену формулу «заподіяння

меншого зла заради уникнення зла більшого». Побудова острова ладу й стабільності посеред бурхливого океану природного хаосу використовувалась і використовується як політичне чи релігійно-консервативне гасло, обіцянка від утворень, що готові створити видимість такого стану для електорату в обмін на лояльність і слухняність. Таке «приборкання сил природи», страх «хунти» чи будь-якого вільного громадянського волевиявлення як ознака тоталізуючих тенденцій у суспільстві є парадоксально характеристикою не лише первинної ритуалізованої релігійності, а й гранично секулярної свідомості. Адже лише особа, що не бачить присутності й краси божественного у створеному світі, не сприймає та не намагається реалізувати її (відповідати на поклик) щодня, буде окремі «місця сили», «години вірності» чи в інший спосіб локалізує сакральне десь там, де воно б не мало стосунку до життя й буденності. Таке вмуроване сакральне готова гарантувати особі тоталітарна держава в обмін на свободу.

Як показує Гарт, наратив християнства не є тожним наративу поліса та космічного порядку, адже він починається і закінчується поза міськими стінами, ширше – у «відкинутому місці» (Hart 2003, 337). Жодне місце після воскресіння вже не може бути окремим місцем піднесеного. Якщо метафізичне «бути» – це «мати місце», то не утопічне *non-lieu*, що не забрало би свободу заради першооснов буття та не знищило би конкретно живе та втілене заради побудови світлого майбутнього блага усіх, є тим, що звільняє від ідолатричного кола, але не від тіла. *Haut-lieu* як солодка обіцянка, відтерміноване назад чи вперед існування – те, заради чого треба позбутися *іншого* цапа-відбувайла (Ouellet 1998, 69), аби відновити спокійний блаженний стан того-самого. Милість і прощення *rahamim* сприймаються не як уже дані, а лише можливі для досягнення послухом і заслугуванням.

Але чи є *non-lieu* як звільнення простим виходом із кола ікономії насильства, рівноцінності та симетричності обміну? Та чи є виняток і винятковість цапа-відбувайла чимось, окрім фундаменту того ж самого? Аполлонічний лад позбувається суб'єкта – *носія жаги* як трансгресора, але й водночас як *носія надлишку*. Діонісійський герой реалізує свою жагу, втілюючи її у знищення. Видається, що діонісійська трансгресія є лише спробою побороти насильство легітимне насильством позазаконним та суспільно засуджуваним, аби продемонструвати яскраве лицемірство насильства заради блага, а отже воно народжується з відчаю та ресентименту.

Проте Христос не є носієм спраги чи надлишку, а їх джерелом і втамуванням, здійснюючи дар як єдиний можливий акт дійсного виходу з кола обміну та насильства. Проблема також і в тому, хто дивиться на образ, – і бачить цапа-відбувайла замість добровільної жертви-дару, що ґрунтується на любові як вільному віддаванню себе. Міфології переконані у винності своїх жертв, тому релігія ритуалу, що не бачить напередзadanості прощення та любові, не здатна діяти, бо радісна звістка – це не те, що потрібно здобувати. Міфології забувають (а це не позбавляє відповідальності): те, що приноситься в жертву заради «метафізичної втіхи», є тим, що воскрешає Бог (Hart 2003, 392–394).

Гідність і любов Бога є вже даними кожній людині, але тоталітарна свідомість нездатна бачити рівних людей в упосліджених, гнаних та страждених, адже така структура спирається на владні оповіді про владу, на наратив великого героя, який підтримує чи знищує соціальний порядок, але не *дійсно перевершує* його. Релігія храму збройних сил російської федерації не могла б прийняти Христа в образі раба, Христа, позбавленого ресентименту та бажання повтору, Христа, розіп'ятого світом насильства, адже це позбавляло б головної мети життя людини архаїчно-релігійну – прагнення, аби власний статус людини гідної їй надала інстанція, що (поки що) має більший доступ до влади.

Відповідно, можна побачити: такі практики є черговою формою ідолатрії, що може бути спрямована на власну особу; звісно, на сакральні предмети; або ж на особу іншого, яка найкраще збігається з прагненнями звеличення себе та задовольняє жагу тотальності. У такому життєсвіті жива присутність живого Бога, його іконічна присутність у творінні та кожній людині неможлива. Тоталітарна свідомість знецінює та знелюднює усе, що може вказати на інше та поставити під загрозу квазі-*rahimim*, утробу забуття; «тотальність намагається подолати нескінченність» як істинну міру Іншого (Hart 2003, 346–360).

Попри це, метафізична свідомість усе ж прагне знаків присутності абсолютно трансцендентного та невидимого, адже винищити тугу та спрагу в людині як образі Божому марно. Проте іконічна присутність нескінченного як дару, що не потребує завоювання, перемоги чи доведення, залишається закритою для глядача. Іконічне ж радше не репрезентує нетутешню істину, не пов'язану зі світом, а репрезентує невидиме так, що істина є невіддільною від краси суцього.

Девід Бентлі Гарт наголошує, що етичні проекти відірвалися від естетичного («зір без образу» Е. Левінаса). Мабуть, це не дивно, зважаючи на жахіття ХХ століття, адже естетичне стали сприймати як те, що знову може призвести до втілення загрози тотальності. Проте етичне, що рухається наосліп до образу, якого немає, мабуть, призводить до того, що седукутивні ігри ідеологій тоталітаризму лише матимуть більше можливостей та простору для вмілих маніпуляцій думкою громадян держав-агресорів, а в деяких випадках робитимуть спроби маніпулювати думкою міжнародної спільноти, особливо вдягаючи шати боротьби з «експлуатацією» та «колоніалізмом Заходу (ліберальної демократії)».

Якщо й варто будувати якийсь (новий) фундамент етичного, то ним може бути естетичне, вказує Д. Б. Гарт, – де досвід іншого як раю може позбавити нас насильства закону. Досвід, що не вимагає причин чи дозволу від володаря благ; поклик, невіддільний від поверхні того, що існує, досвідчує та показує істину власним життям. Христос, який є образом Бога, прийняв на себе добровільно образ раба, самозмалювався, а отже Він у такий парадоксальний спосіб ламає і перевершує будь-яку тоталізуючу репрезентацію, умови такої репрезентації, усі ці способи сприйняття, де є міфологічне розділення на «високе» і «низьке». А отже, не може бути жодного безпристрасного остаточного погляду на іншого чи статичної остаточності іншого. Є нескінченна перспектива, у яку й поміщений інший – це здатність побачити безмежне, нескінченне, тобто образ Христа у ньому. Така перспектива є єдиною причиною етичного, що має вільне від насильства та бажання влади підґрунтя. Завершеність, осудження чи ставлення хреста, безнадія не можуть нескінченно ставити як свою умову, свою основу, тому що насправді вони ним не зможуть заволодіти, не зможуть зробити з нього чергового ідола, не зможуть його вбити, адже до нього не причетні.

Естетичний образ Христа для наслідування не можна звести до умоглядного «хорошого прикладу», адже є великий ризик неавтентичного слідування, якщо сприймати такий образ знову позаісторично та позаконтекстуально. Гарт наголошує на цьому, вказуючи, що образ Христа даний церкві (спільноті людей) як проект, а церква має бути місцем розгортання Христової присутності, яка може здійснюватися різними видами істинного служіння, а не служіння універсальній істині (Hart 2003, 338–344). Отже, людяність вимагатиме постійно ставити себе під питання, аби насправді негуманістичний релікт

саєнтистського редукціонізму не використовував поняття «людини» та «недолюдини» для повору своїх тоталітарних практик пригноблення.

Смерть метанаративів і метафізичних проєктів не є втратою чи чимось, що потребує подолання, адже Гарт описує такий стан як зрештою пробудження від «жаху філософії» як жаги істинної основи для остаточності. Це і є, можливо, взагалі перший початок навчання, зростання в іконічному сприйнятті: істина має незвідно естетичний характер та є безосновною, адже євангельська історія демонструє, що жодний універсальний дискурс неможливий поза окремими історіями (Hart 2003, 1–29).

Іконічне сприйняття іншого як незвідного до наших уявлень і поміщеного в перспективу нескінченного дає нам можливість не лише зростати у власній чутливості й відкритості до різноманітних досвідів, реалізуючи хоча б частково принцип *listening society*, а й мати доступ до інших систем відліку та спільно виробляти нові сенси за можливості серйозного сприйняття досвіду іншого. Іконічні структури, як описує Р. Вільямс, є структурами бачення й об'єднання у світлі чогось іншого, не лише наших рішень вигоди та влади, чогось, що залежить не лише від нас, непідконтрольне нам чи нашому прагненню досягти мети/ідеалу. Тож ми маємо більші шанси на творення реально кращого майбутнього, якщо позбудемося

як модерного міфу, що раціональні ікономічні засоби є корисними для утворення єдиного для всіх метанаративу щасливого майбутнього, так і більш архаїчного міфу «хорошості» та «забуття себе», де уникнення відкритих конфліктів та обговорень убезпечить від явного насильства (Williams 2000, 3–8), забуваючи про те приховане насильство, що за допомогою м'якої сили, як ми бачимо, здатне створювати реальність війни та смерті.

Висновки. Як показує Д. Б. Гарт, ідолатрія та діонісійський бунт у культурі не є протилежностями, що перебувають у вічній боротьбі за першість, оскільки мають спільне джерело й основу – культ насильства. На жаль, способи сприйняття та вірування, непомітні щоденні практики мають не лише опосередкований, а й безпосередній вплив на реальність. Зіткнувшись зі знелюдненням і вбивством українців не менш безпосередньо, ніж із символічною реальністю фашистських символів на стінах наших шкіл і помешкань, ми маємо відбудувати та вдосконалювати свою країну, будучи свідомими щодо явищ і структур, які здаються очевидно невинними. Іконічне як відкрите до (досвіду) іншого не є чимось наново винайденим, але водночас не є й чимось повною мірою знайомим. Проте, будуючи культуру на такій відкритості та не вдаючись до механізмів виживання наших сусідів, Україна має шанс на дійсне гуманістичне європейське майбутнє.

Список використаної літератури

- Evink E. On Transcendental Violence. *Phenomenologies of Violence* / Ed. by M. Staudigl. Leiden – Boston : Koninklijke Brill NV, 2013. P. 65–80.
- Girard R. *The Scapegoat*. Baltimore : The Johns Hopkins University Press, 1986. 216 p.
- Hart D. B. *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*. Cambridge : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2003. 462 p.
- Marion J.-L. Fragments sur l'idole et l'icone. *Revue de Metaphysique et de Morale*. 1979. Vol. 4(84). P. 433–445.
- Marion J.-L. *God without Being*. Chicago – London : The University of Chicago Press, 1991. 284 p.
- Nussbaum M. C. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge : Cambridge University Press, 2001. 766 p.
- Ouellet P. Du haut-lieu au non-lieu: l'espace du même et de l'autre. *Voix et Images*. 1998. Vol. 24(1). P. 69–81.
- Ricoeur P. Violence and Language. *Journal of French and Francophone Philosophy*. 1998. Vol. 10(2). P. 32–41.
- Sharma A. Violence and Phenomenology. *Procedia – Social and Behavioral Sciences*. 2013. Vol. 92. P. 868–873.
- Umland A. Alexander Dugin and Moscow's new right radical intellectual circles at the start of Putin's third presidential term 2012–2013: the anti-orange committee, the Izborsk club and the Florian Geyer club in their political context. *Europolity*. 2016. Vol. 10(2). P. 7–31.
- Williams R. *Lost Icons: Reflections on Cultural Bereavement*. London – New York : T & T Clark. A Continuum imprint, 2000.

References

- Evink, Eddo. 2013. "On Transcendental Violence." In *Phenomenologies of Violence*, edited by Michael Staudigl, 65–80. Leiden – Boston: Koninklijke Brill NV.
- Girard, Rene. 1986. *The Scapegoat*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Hart, David Bentley. 2003. *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Marion, Jean-Luc. 1979. "Fragments sur l'idole et l'icone." *Revue de Metaphysique et de Morale* 4(84): 433–45.
- _____. 1991. *God without Being*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Nussbaum, Martha C. 2001. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ouellet, Pierre. 1998. "Du haut-lieu au non-lieu: l'espace du même et de l'autre." *Voix et Images* 24(1): 69–81.
- Ricoeur, Paul. 1998. "Violence and Language." *Journal of French and Francophone Philosophy* 10(2): 32–41.
- Sharma, Anuradha. 2013. "Violence and Phenomenology." *Procedia – Social and Behavioral Sciences* 92: 868–73.
- Umland, Andreas. 2016. "Alexander Dugin and Moscow's new right radical intellectual circles at the start of Putin's third presidential term 2012–2013: the anti-orange committee, the Izborsk club and the Florian Geyer club in their political context." *Europolity* 10(2): 7–31.
- Williams, Rowan. 2000. *Lost Icons: Reflections on Cultural Bereavement*. London – New York: T & T Clark. A Continuum imprint.

Tina Mosiakina

ICONIC IN THE THOUGHT OF DAVID BENTLEY HART

The article examines the phenomenon of the iconic in its connection with everyday, social, and political practices. Based on the distinction between idol and icon, it was found out that violent practices are often disguised as Christian narratives, which should not really be related to violence in their speech about the disadvantaged or in the immediate reality of existence. With the help of the theory of David Bentley Hart, Jean-Luc Marion, and Rene Girard, models for the functioning of totalitarian consciousness were proposed, which under the Christian wrappage conceals the justification of injustice and aggression and legitimizes its own power.

An analysis of the “wisdom of this world” as a truth that claims to broadcast non-contextual and non-historical “eternal truth” as a “cultural sublime” for its audience was carried out. Using the model of Heraclitus (Dionysian) and Parmenides (Apollonian), different types of violence are analyzed, which imitate their own opposition and rebellion. Due to this, it was found out that in a totalitarian state there are both types of violence, which make it possible to satisfy different categories of people to ensure their loyalty. It is concluded that the narratives of a cultural hero or a tragic hero who destroys the social order are incompatible with the Christian narrative of the Servant God.

The phenomenon of metaphysical consciousness and its connection with idolatry and belief in the formless abyss as a deity is also analyzed. It is shown that in the theory of David Bentley Hart, an important place is occupied by the “resurrection” of the aesthetic premise as the only possible reason for the ethical in the modern world. Involving the theory of a sensitive society, an attempt was made to combine the theory of the iconic as a special perception of the world with the possibility of changing social and cultural attitudes for a better future.

Keywords: iconic, icon, idol, violence, totality, resentment, types of religiosity.

Матеріал надійшов 10.05.2022



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)