

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

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ПОТАПОВ ВЯЧЕСЛАВ МИХАЙЛОВИЧ

УДК 130.2: [141.319.8:271.2-36]

ДИСЕРТАЦІЯ
**СВЯТІСТЬ ЯК АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ФАКТОР
ТРАНСФОРМАЦІЇ КУЛЬТУРИ**

спеціальність 09.00.04 – «Філософська антропология,
філософія культури»
(Філософські науки)

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

_____ Потапов В. М

Науковий керівник:

Панков Георгій Дмитрович,
доктор філософських наук, професор

Харків – 2017

АНОТАЦІЯ

Потапов В. М. Святість як антропологічний фактор трансформації культури. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.04 «Філософська антропологія, філософія культури». – Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, Міністерство освіти і науки України, Харків, 2017.

Дисертація присвячена вивченню процесів взаємодії духовної традиції православного християнства і культури на основі ідеалу святості. Об'єкт дослідження – взаємозв'язок між православною християнською традицією і її соціокультурним середовищем, предмет – ідеал святості в системі взаємодії між православною християнською традицією і її соціокультурним оточенням.

Теоретичною й методологічною основою дослідження послужив філософсько-антропологічний підхід у комплексному поєднанні з аксіологічним, герменевтичним, агіографічним методами дослідження. Філософський підхід вивчення поставленої в дисертації проблеми доповнюється культур-філософським і лінгвістичним прийомами дослідження, що дозволили проаналізувати механізми і принципи взаємодії духовної традиції православного християнства, її основи – святості та соціокультурного середовища. Як основа антропологічного аналізу аскетичних практик античної і християнської аскези, взаємодії духовної традиції православного християнства і культурної спільноти використовуються концептуальні напрацювання М. Фуко, П. Адо, С. С. Хоружого. Важливим методологічним елементом дисертаційного дослідження є метод агіографічного аналізу кризових явищ у культурі Г. П. Федотова. Як основа культур-філософського аналізу взаємозв'язку християнської духовної традиції і культурної спільноти використовується типологічний метод братів Райнхольда і Річарда Нібурів. Важливе місце в дисертаційному дослідженні займають окремі елементи

теорії локальних цивілізацій А. Тойнбі, а також філософії культури П. Флоренського.

Наукова новизна отриманих результатів конкретизується в наступних положеннях:

вперше:

– встановлене значення ідеалу святості не лише з точки зору визначення його місця в християнській традиції як її системоутворюючого ядра, але і в якості визначального чинника різних типів відносин цієї традиції з її соціокультурним середовищем. Ця обставина дозволяє в осмисленні святості вийти за рамки винятково статичного підходу до християнської культури на рівень складних динамічних процесів міжкультурних стосунків;

– виявлені та проаналізовані різні соціокультурні модифікації християнського ідеалу святості (релігійне воїтельство, побутове благочестя, місіонерський подвиг, мучеництво за Христа, праведне життя у Христі й ін.). Ця обставина дозволяє зрозуміти названий ідеал у синтезі трансцендентного і соціального вимірів культури, а також з'ясувати роль соціокультурного середовища в процесі формування християнських аксіоконстант;

– обґрунтована активна роль ідеалу святості в перетворенні низки сторін духовного, соціального і матеріального життя суспільного довілля, що оточує християнство, а також встановлено, що ця функція здійснюється опосередковано – через аскетичну практику, яка передбачає відкритість світу крізь призму християнської духовності;

– запропонована методологія вивчення ідеалу святості й аскетичних практик як чинника соціокультурних процесів. Її основу складає комбінаторика філософсько-антропологічного і культур-філософського підходів, ужитих у напрацюваннях Райнхольда Нібура, Річарда Нібура, А. Тойнбі, Г. Федотова, М. Фуко, С. Хоружого. Представлена методологія значною мірою розширює і поглиблює погляд на християнську аскетику як на різновид духовної культури і проекцію людських духовних прагнень.

поглиблено розуміння:

– різних сенсів, цілей і антропологічних результатів античної і християнської аскези. Кінцевою метою античної аскези виступає удосконалення людини. У християнській аскезі вказана мета є проміжною, а основною метою виступає перетворення всієї повноти буття у напрямі подолання його гріховності за допомогою онтологічної трансформації особистості. Вказана обставина дозволяє чітко розділяти через антропологічні й онтологічні відмінності античні та християнські аскетичні практики, а також розглядати християнство з його аскетичною константою як активну традицію відносно соціокультурного середовища;

– процесу руйнування духовних традицій і секуляризації святості як чинників уповільнення і деградації соціокультурної динаміки. Спотворення в основі духовної традиції, неповна або вибіркова реалізація її складових призводить до утворення і розвитку деградаційних процесів як у структурі духовної традиції, так і в культурі взагалі.

У дослідженні святість розглядається істотним чинником смисло-життєвого орієнтування людини в системі християнської традиції. Названий ідеал визнається у статусі системного ядра цієї традиції, довкола якого концентрується вся її ціннісна шкала. Святість як антропологічний чинник органічно поєднується з її роллю аксіологічного чинника, який створює ціннісну конфігурацію християнської культури. Стверджується, що орієнтування до Бога одночасно є орієнтуванням до християнської культури з її аскетичною константою, яка є своєрідною «тактикою життя» у здійсненні святості як антропологічної стратегії. Аскетична традиція разом із її смисловим ядром – святістю – виглядає провідним механізмом соціокультурного регулювання у межах християнської традиції. У дисертаційному дослідженні затверджується теза про аскетичні практики як основу духовної традиції, а також конституюючий чинник християнської аскетичної духовності. Культивування аскетичних практик православної традиції приводить до трансформації свідомості адепта практики у напрямі його

теїстичного трансцендування. У роботі наводяться ситуації, коли форми трансляції святості в соціокультурному середовищі зазнають трансформації, оскільки процес її взаємодії з християнською традицією є динамічним і рухливим. Ця обставина дозволяє розширити горизонт осмислення святості за межі суто статичного підходу до християнської культури на рівень складних динамічних процесів міжкультурних стосунків.

У дисертації філософське осмислення святості виявляє органічне переплетіння філософсько-антропологічних і культур-філософських аспектів. По-перше, екзистенціальний вимір святості як прагнення людини до ідеалу конституює трансцендуючу особистість у якості специфічного антропологічного типу. По-друге, ідеал святості конституює ціннісну конфігурацію християнської культури як відповідь на затребуваність християнської особистості в конструюванні духовно-аскетичного простору її буття.

Вивчення предмета дисертаційної теми дозволило встановити, що святість у ранньому християнстві розумілася як властивість всіх вірних членів християнської общини, і лише у IV столітті, у процесі становлення основних догматичних, літургійних і інших християнських норм, святість почала сприйматися як предикат не всіх, а окремих, вибраних членів общини. Вказана обставина свідчить про динамічний, а не статичний характер християнського ідеалу святості, що дозволяє розглядати відносини християнства з його соціокультурним середовищем у динаміці змін уявлень про святість у різні історичні епохи.

В результаті проведеного дослідження обґрунтована активна роль ідеалу святості в перетворенні низки сторін духовного, соціального і матеріального життя суспільного середовища, яке оточує християнство, а також встановлено, що ця роль здійснюється опосередковано – через аскетичну практику. З'ясовано, що отримання адептом практики надреальних здібностей взаємодії з енергіями Інобуття через культивуацію християнських аскетичних практик дозволяє вирішувати низку актуальних проблем в емпіричній реальності. Для

обґрунтування цієї тези в роботі були розглянуті результати діяльності відомих аскетів Бенедикта Нурсійського і Василя Кесарійського. Доведено, що результати діяльності названих християнських святих справили значний вплив на культурну динаміку, істотним чином змінивши вектор розвитку соціокультурного середовища сучасних їм епох. Ця обставина дозволяє розглядати святість як генеруючий чинник культурної динаміки. Відповідно до зробленого аналізу трансляцій православної християнської традиції і її соціокультурного середовища з'ясувалося, що основна функція цього середовища полягає в підтримці стабільності соціуму. На відміну від нього головним завданням духовної традиції православного християнства полягає не в підтримці стабільності соціуму, а в онтологічній трансформації всієї повноти буття. Вказана обставина дозволяє чіткіше відмежувати християнську традицію від її соціокультурного оточення, що, у свою чергу, дозволяє більш конкретно і наочно розглядати взаємодію вказаних феноменів.

У роботі виявлена відповідність антропологічних формацій «людина онтологічна», «людина онтична» і «людина безмежна» культурним моделям взаємодії духовної традиції та соціокультурного середовища, якими є: «Христос – перетворювач культури», «Христос культури», «культура проти Христа». У свою чергу, вказані моделі характеризуються домінуванням відповідних типів святості.

Зроблений аналіз типології святих України-Русі дозволяє стверджувати, що фундаментальні типи святих формувалися за активного запиту соціокультурного середовища на певний антропологічний ідеал, уособлений у тому або іншому святому. Цей запит обумовлювався соціальними викликами відповідної епохи. Виявлені та проаналізовані різні соціокультурні модифікації християнського ідеалу святості дозволяють зрозуміти названий ідеал у синтезі трансцендентного і соціального вимірів культури, а також з'ясувати роль соціокультурного середовища у процесі формування християнських аксіоконстант.

Теоретичне і практичне значення отриманих результатів полягає в тому, що результати дисертації можуть використовуватися в подальших філософсько-культурологічних дослідженнях, викладанні курсів і спецкурсів з історії та теорії культури, для загальної підготовки семінарських і лекційних занять із філософії, теології, філософії культури, історії культури.

Ключові слова: святість, антропологічний чинник, трансформація культури, духовна традиція, аскетичні практики, соціокультурне середовище, соціальні виклики.

ABSTRACT

Potapov V. M. Holiness as an anthropological transformation factor of culture. – Qualifying scientific work on the manuscript.

Thesis for the Degree in Philosophy, specialty 09.00.04 "Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture." – V. N. Karazin Kharkiv National University, Ministry of Education and Science of Ukraine, Kharkiv, 2017.

This thesis encompasses the study of interaction processes of spiritual traditions of Orthodox Christianity and culture based on the ideal of holiness. The objective of this research is to establish the relationship between the Orthodox Christian traditions and its socio-cultural environment, the subject – ideal of holiness in the system of interaction between the Orthodox Christian tradition and its socio-cultural environment.

The theoretical and methodological basis of the study serves as a philosophical-anthropological approach in complex combinations with axiological, hermeneutical, and hagiographical research methods. The philosophical approach of the study in the thesis posed problems supported by cultural-philosophical and linguistic research techniques that make it possible to analyze the mechanisms and principles of interaction of the spiritual traditions of Orthodox Christianity, its foundations – the sanctity and socio-cultural environment. As a basis of anthropological analysis of

ascetic practices of ancient Christian asceticism and interaction of spiritual traditions of Orthodox Christianity and cultural community uses conceptual developments by Foucault, P. Ado, S. Horuzhy. An important methodological part of the research is the method of hagiographic analysis of the crisis in culture by G. P. Fedotov. As a basis for cultural and philosophical analysis of the relationship of the Christian spiritual tradition and cultural community typological method used by the brothers Reinhold and Richard Niebuhr. An important role in the dissertation contains some elements of the theory of local civilizations by Arnold Toynbee and P. Florensky's philosophy of culture.

The scientific novelty of the results specified in the following provisions:

for the first time:

- set to the ideal of holiness not only in terms of defining its place in the Christian tradition as its core backbone. It is a determining factor for various types of relationships of that tradition with its social-cultural environment. This allows us to understand the sanctity beyond the purely static approach to Christian culture to the level of complex dynamic processes of intercultural relations;

- identified and analyzed various socio-cultural modifications of the Christian ideal of holiness (religious warlike attitude, domestic piety, missionary heroism, martyrdom for Christ and a righteous life in Christ, etc.). This fact allows us to understand the declared ideal in the synthesis of transcendental and social dimensions of culture, and to clarify the role of socio-cultural environment in the formation of Christian eternal values;

- proved the active role of the ideal of holiness in the conversion of a number of aspects of spiritual, social and material life in the social environment surrounding Christianity. It was found that this function is performed indirectly - through ascetic practices, which provides openness to the world through the prism of Christian spirituality;

- proposed methodology for studying the ideal of sanctity and ascetic practices as a factor of social and cultural processes. Its basis is a combination of philosophical-anthropological and cultural-philosophical approaches used in the works

of Reinhold Niebuhr, Richard Niebuhr, Arnold Toynbee, and G. Fedotov, Foucault, Horuzhy. The presented methodology significantly extends and deepens the view on Christian asceticism as a form of spiritual culture and as a projection of human spiritual desires.

deeper understanding of:

– different meanings, purposes of anthropological results of the ancient and of the Christian asceticism. The ultimate goal of the ancient asceticism is human perfection. In Christian asceticism the mentioned goal is intermediate, and serves the main purpose to transform human beings by delivering them from its sinfulness by using the ontological transformation of the individual. This fact allows you to clearly divide through anthropological and ontological differences between ancient and Christian ascetic practices, and consider Christianity with its ascetic constant as an active tradition towards socio-cultural environment;

– the process of destruction of religious traditions and the secularization of the sanctity, are the factors of the slowing and degradation of socio-cultural dynamics. Distortions in the basis of the spiritual tradition, incomplete or selective implementation of its components leads to the formation and development of degradation processes as well in the structure of the spiritual tradition as well in culture in general.

The study considers the sanctity as a significant factor of the world view of a man in the system of Christian tradition. Named ideal is recognized as the kernel of that tradition around which is concentrated all values. Holiness as an anthropological factor organically combines with her role as an axiological factor that configures values to Christian culture. It is supposed that the orientation to God is at the same time the orientation to the Christian Culture, which is kind of “tactic of life” in the implementation of holiness as anthropological strategy. Ascetic tradition with its semantic core - holiness – seems to be leading mechanism in socio-cultural regulation inside the Christian tradition. In the dissertation the thesis was proved that the ascetic practices are a basis of spiritual tradition and also as a confirming factor of Christian ascetic spirituality.

Cultivation of ascetic practices of the Orthodox Christian tradition leads to the transformation of consciousness of the practicing person towards the theistic transcendently.

In the work we have examples when forms of sanctity broadcasting to the socio-cultural environment undergoing transformation, because the process of interaction between the environment and the Christian tradition is dynamic and mobile. This allows us to expand the horizon of comprehension of holiness beyond the purely static approach to Christian culture to the level of complex dynamic processes of intercultural relations.

The dissertation reveals the philosophical understanding of holiness which is organically entwined by the philosophical-anthropological and cultural and philosophical aspects. First, the existential dimension of holiness as a man striving for the ideal person constitutes the person as transcendental individual, as a specific anthropological type. Second, the ideal of sanctity constitutes the configuration of values of Christian culture as a response to the demand of Christian individuality in the construction of spiritual and ascetic space of its existence.

The study of the thesis topic revealed that the sanctity in early Christianity was understood as a attribute of all members of the Christian community, and only in the 4th century, during the process of clearing the main doctrinal, liturgical and other Christian norms, sanctity began to be considered as a predicate not of all, but only some chosen members of the community. This fact demonstrates the dynamic rather than static nature of the Christian ideal of holiness, which allows us to consider the relationship of Christianity with its socio-cultural environment of dynamic change ideas about holiness in different historical periods.

The study proved that the ideal of holiness plays an active role in the conversion of a number of aspects of spiritual, social and material life in the social environment and found that this role is carried out indirectly - through ascetic practice.

It was found that the practicing person obtains supernatural abilities by interacting with energies of God. By cultivating Christian ascetic practices one can solve important issues in empirical reality. To justify this thesis were considered the

actions of the famous ascetics Benedict of Nursia and Basil of Caesarea. It is proved that the results of these Christian saints had a significant impact on the cultural dynamics significantly changing the vector of social and cultural environment of the contemporal era of their time. This allows us to consider holiness as a factor generating cultural dynamics. According to the studies made in Orthodox Christian traditions and its socio-cultural environment, revealed that the main feature of this environment is to maintain the stability of society. Unlike its main task of the spiritual tradition of Orthodox Christianity is not to maintain stability of society, but the ontological transformation of the whole life. This fact allows to separate the Christian tradition from its socio-cultural environment that in turn allows more concretely and clearly examines the interaction of both phenomena.

The work found the matching of anthropological formations "man ontological", "man essential" and "man limitless" cultural models of interaction between spiritual traditions and its socio-cultural environment, the models are: "Christ - the converter of culture", "Christ of culture", "culture against Christ." In turn, these models are characterized by the dominance of the types of holiness.

The analysis of the typology of the saints of Ukraine-Russia suggests that the basic types of saints were formed by active demand of the socio-cultural environment in certain anthropological ideal, embodied in a particular saint. This request was demanded by social challenges of the era. Identified and analyzed the different socio-cultural modifications of the Christian ideal of sanctity allowed for understanding the ideal in the synthesis of the transcendent and the social dimension of culture, and also to clarify the role of socio-cultural environment in the process of the formation of Christian eternal values.

Theoretical and practical significance of the results of the dissertation can be used in subsequent philosophical and cultural studies, conducting courses and special studies on the history and theory of culture, general training seminars and lectures in philosophy, theology, philosophy, culture, history and culture.

Keywords: holy, anthropological factor, the transformation of culture, spiritual tradition, ascetic practices, socio-cultural environment, social challenges.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА:

Наукові праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації:

1. Потапов В. М. Святость в православной культуре в контексте церковно-государственных отношений. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Теорія культури і філософія науки.* 2014, Вип. 51. № 1114. С. 77–84;

2. Потапов В. М. Агиографическое измерение культуры в творчестве Г. П. Федотова. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Філософія. Філософські перипетії.* 2014, Вип. 49. № 1093. С. 91–96;

3. Потапов В. М. Аскетизм и культура: святость и ее культуротворческий потенциал. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Філософія. Філософські перипетії.* 2014, Вип. 50. № 1116. С. 133–137;

4. Потапов В. М. Духовная традиция и культурная динамика: культуротворческое измерение синергической антропологии С. С. Хоружего. *Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Серія: Філософія.* 2015, Вип. 44. С. 164–175;

5. Потапов В. М. Философско-этимологический анализ святости в европейских религиозных традициях. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Теорія культури і філософія науки.* 2016, Вип. 53. С. 66–69;

6. Potapov V. Ontological Foundations of anthropological differences and ancient Eastern Christian ascetic practices. *Yale Journal of Science and Education.* 2016. Vol. X, № 1 (18) (January-June). P. 103–111.

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

7. Потапов В. М. Феномен святости и его роль в возрождении духовности в современном мире. *Возрождение духовности в современном*

мире: взаимодействие церкви и образования: тезисы конференции (м. Харків, 23-24 липня 2013 р.). Харків, 2013. С. 124– 126;

8. Потапов В. М. Влияние социокультурной среды на генезис представлений о святости в древней Руси. *Культурологія та інформаційне суспільство XXI століття: матеріали Всеукраїнської науково-теоретичної конференції молодих учених (м. Харків, 21–22 квітня 2016 р.). Харків, 2016. С. 96–97.*

ЗМІСТ

ВСТУП	16
РОЗДІЛ 1. СВЯТІСТЬ ЯК СМИСЛОВЕ ЯДРО АНТРОПОЛОГІЧНИХ ПРАКТИК ХРИСТІЯНСТВА.....	24
1.1. Святість як чинник трансляції аскетичної духовності в християнстві	25
1.2. Семантичні аспекти осмислення досвіду святості.....	31
1.3. Духовні практики як шлях до трансформації особистості: досвід самовдосконалення в античній і християнській аскезі.....	38
1.4. Онтологічні й антропологічні засади аскетичних практик античності й християнства	46
1.5. Формування ідеалу святого в ранньому християнстві	53
1.6. Філософські аспекти осмислення досвіду святості.....	60
Висновки до розділу 1	67
РОЗДІЛ 2. СВЯТІСТЬ У КУЛЬТУРІ: ДОСВІД ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНОГО ОСМИСЛЕННЯ	70
2.1. «Виклик і відповідь», «відхід і повернення» як механізми соціокультурної діяльності в аскезиці.....	70
2.2. Аскетична практика в контексті православної антропології.....	80
2.3. Основні моделі відносин християнства і культури в творчості Річарда і Райнхольда Нібур	91
2.4. Християнська духовність і культура в контексті агіографічного аналізу культури.....	101
Висновки до розділу 2	113

РОЗДІЛ 3. ТИПОЛОГІЯ СВЯТОСТІ В СОЦІОКУЛЬТУРНІЙ ТРАНСФОРМАЦІЇ ПРАВОСЛАВ'Я У ВІТЧИЗНЯНОМУ ІСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМУ КОНТЕКСТІ.....	116
3.1. Типологія святості й моделі відносин православної традиції з соціокультурним середовищем у Київській, Московській Русі й імператорській Росії.....	116
3.2. Християнська культура як об'єкт конфронтації в умовах державного атеїзму.....	128
3.3. Ідеал святості в ситуації антропологічного повороту від «онтологічної людини» до «людини безмежної».....	140
Висновки до розділу 3	152
ВИСНОВКИ.....	155
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	161
ДОДАТОК.....	174

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Співіснування різних культурних традицій простежується в складному динамічному процесі їх взаємодії, що представляє собою необхідну умову розвитку культури в цілому й окремих її модифікацій. Осмислення характеру й механізмів взаємодії кожної традиції з її соціокультурним оточенням складає суттєве проблемне поле гуманітарних дисциплін у їх прагненні розібратися в надзвичайно складній ситуації культурної мозаїки, в якій усі її компоненти зазнають трансформаційних процесів.

Одним із істотних механізмів, що забезпечують буття будь-якої культури, є системне ядро традиції, яке конституює її як унікальне явище серед культурних формацій, що оточують її. Системне ядро культури також забезпечує стійкість традиції в будь-якій ситуації трансформації, під яку вона підпадає під дією навколишнього середовища. У зв'язку зі вказаним зауваженням актуалізується проблема вивчення місця й ролі системного ядра культурних традицій як фактора їх життєдіяльності у статичному й динамічному відношеннях.

Серед широкого конгломерату культурних традицій помітне місце займає християнство, яке не тільки зазнає впливу з боку соціокультурного середовища, яке оточує його, але також і впливає на нього. Результатом взаємного впливу є ускладнення, яке відбувається всередині цих систем за рахунок притоку інформації зовні і її внутрішньої переробки, яка здійснюється власними механізмами, що забезпечують життєздатність систем.

Одним із найістотніших механізмів буття християнської культури є ідеал святості як необхідний і безумовний інваріант християнства у всіх його конфесійних модифікаціях. Звернення до осмислення вказаного ідеалу має на увазі інтенцію гуманітарних дисциплін у напрямі вивчення не лише його вмісту, але також функціонального значення як системного ядра християнської традиції. Святість як істотна аксіологічна величина одночасно служить надзвичайно важливим культурним імперативом християнської

традиції, що визначає характер і спрямованість її орієнтування в широкому життєвому просторі. Вказана обставина означає погляд на святість як на механізм соціокультурного регулювання у межах християнської традиції. З одного боку, цей ідеал виглядає механізмом фільтрації інформації, що поступає із зовнішнього середовища, а також її адаптації до внутрішнього порядку християнської традиції або ж чинником блокування зовнішньої інформації в разі її несумісності зі встановленим у традиції порядком. З іншого боку, характер ставлення до християнської традиції з боку її зовнішнього соціокультурного оточення також значною мірою обумовлюється характером відношення до християнських цінностей, що концентруються довкола ідеалу святості.

Таким чином, ідеал святості складає ціннісну основу взаємодії християнської культури з її соціокультурним середовищем, досвід якого представляють різнопланові варіанти – діалог, співпраця, толерантність, конфронтація. Все це передбачає аксіологічну аналітику святості в тісній співвіднесеності з проблемою міжкультурних відношень. Окреслений контекст аналітики феномену святості вписується в проблемне коло філософії культури, у межах якої тема даного дослідження набуває своєї актуальності.

Питання про культуру виглядає питанням про людину в її ставленні до життя, що фіксується в цінностях, ідеалах і проектується в багатообразних культурних модифікаціях, включаючи християнську релігію. Святість розглядається як досягнута людиною повнота гармонії з Богом, а християнство – релігією Боголюдства, що спрямовує людину до вказаного ідеалу. Якщо в християнській релігії святість постає смисло-життєвою стратегією, то аскетика як турбота про боголюдську особистість – духовною практикою у здійсненні названої стратегічної мети. Антропологічний вимір християнської культури викликав запитованість християнської антропології, у якій органічно поєднуються богословський дискурс із філософським осмисленням людини. Вивчення досвіду інтелектуальної презентації святості й аскетичних духовних практик з точки зору християнської думки

актуалізують філософсько-антропологічний контекст цього дисертаційного дослідження.

Актуальність теми роботи не зводиться лише до теоретичної сторони питання, але також обумовлюється практичними завданнями, які диктує сучасність, – перш за все завданнями духовної трансформації життя суспільства і культури. Християнська культура з аскетичною її константою має значний духовний потенціал і протистоїть споживацтву, характерному сучасному суспільству, в якому домінує гонитва за індивідуальним комфортом. Відповідно до вказаної обставини актуалізується проблема використання ціннісного потенціалу християнства в широкій сфері духовної практики секулярної культури. Постсекулярна ситуація буття культури в значній мірі актуалізує міжкультурний діалог між світськими та релігійними її формаціями в націленості на вирішення низки глобальних проблем людського існування. Конструювання вказаного діалогу і пошук його ефективних механізмів диктує необхідність вивчення досвіду відносин християнської культури з її соціокультурним середовищем і його всебічного врахування в практиці міжкультурних стосунків.

Таким чином, актуальність теми дисертаційного дослідження зумовлюється його запитуваністю у вирішенні низки важливих теоретичних і практичних завдань, що належать до компетенції філософської антропології і філософії культури.

Дослідження досвіду стосунків християнської культури з її соціокультурним середовищем цікавили людство з прадавніх часів. Вже в посланнях апостола Павла представлені норми і правила, що регламентують відносини віруючих християн із культурною спільнотою. Значна увага проблемі взаємодії християнської духовної традиції і соціокультурного середовища, яке її оточує, приділялася в роботах Тертуліана, Аврелія Августина й Абеяра.

Інтерес до вивчення і переосмислення взаємодії християнської духовної традиції і соціокультурного середовища на початку ХХ століття був

обумовлений кризою європейської культури. Значний внесок в осмислення цієї взаємодії у вказаний період зробили К. Барт, П. Тілліх, К. Доусон, А. Тойнбі, Р. Нібур, Б. Рассел. Тема взаємодії християнської духовної традиції і культурної спільноти активно дискутувалася у творах М. О. Бердяєва, П. Флоренського, С. М. Булгакова, Г. П. Федотова, К. Керна, В. М. Лоського, Г. В. Флоровського, С. Л. Франка.

У новітній час імпульс до вивчення взаємодії християнської духовної традиції і культурної спільноти був заданий філософами Ж. Дельозом, П. Адо, М. Фуко. У роботах вищезгаданих авторів питання взаємодії християнської духовної традиції та соціуму не було домінантним, оскільки первинна увага приділялася дослідженню аскетичних практик, які є, втім, основою будь-якої духовної традиції. Результати досліджень античних і християнських аскетичних практик вищезгаданих авторів постають базисом в новітньому розумінні стратегій взаємодії християнської духовної традиції, її основи – святості та соціокультурного середовища, оскільки в цьому дослідженні приймається як одна з базових його дефініцій теза про розуміння християнської духовної традиції в нерозривному зв'язку зі святістю як фундаментом культури. В цьому контексті результати досліджень аскетичних практик Ж. Дельоза, П. Адо, М. Фуко мають значний інтерес і залишають широке поле для філософського осмислення питань взаємодії християнської духовної традиції та культурних практик тієї чи іншої епохи.

Також у контексті новітніх досліджень християнського аскетизму, взаємодії християнської духовної традиції та культурної спільноти варто відмітити роботи В.М. Топорова, П. Рікера, Б. А. Успенського, С. С. Аверенцева, А. Аржаковського, М. Плекона, Г. Митрофанова, А. П. Забіяко. Окремо необхідно відзначити роботи С. С. Хоружого. Феноменологічне дослідження аскези православного християнства, здійснена мислителем, дозволяє по-новому осмислити досвід святості православного християнства, відкриває нові можливості пошуку оптимальних форм взаємодії християнської духовної традиції і культурної спільноти.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Роботу виконано в межах комплексної науково-дослідної теми кафедри теорії культури і філософії науки філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна «Трансдисциплінарні дослідження в науці і культурі» (№ 0115U001701).

Мета і завдання дослідження. Мета дисертаційної роботи – дослідити взаємодію духовної традиції православного християнства і культури на основі ідеалу святості.

Поставлена мета передбачає вирішення таких завдань:

- дослідити святість як конституюючий чинник християнської аскетичної духовності та виявити її філософські аспекти;
- здійснити порівняльний аналіз античних і християнських духовних практик;
- застосувати концепції А. Тойнбі, Г. Федотова, Річарда й Райнхольда Нібурів, М. Фуко, С. Хоружого як методологічний інструментарій аналізу предметного поля дослідження;
- виявити роль ідеалу святості в перетворенні різних сторін духовного, соціального і матеріального життя та соціокультурного оточення християнства;
- проаналізувати типологію святості в трансформації основних моделей взаємозв'язку православ'я з соціокультурним оточенням в українському історико-культурному контексті.

Об'єкт дослідження – взаємозв'язок православної християнської традиції та її соціокультурного оточення.

Предмет дослідження – ідеал святості в системі взаємодії православної християнської традиції та її соціокультурного оточення.

Теоретичною й методологічною основою дослідження є філософсько-антропологічний підхід у комплексному поєднанні з аксіологічним, герменевтичним та агіографічним методами дослідження. Філософський підхід вивчення поставленої в дисертації проблеми доповнюється культур-філософським і лінгвістичним прийомами дослідження, що дозволили

проаналізувати механізми і принципи взаємодії духовної традиції православного християнства, її основи – святості і соціокультурного оточення.

Концептуальні напрацювання М. Фуко, П. Адо, С. С. Хоружого використовуються як основа антропологічного аналізу аскетичних практик античної та християнської аскези, взаємодії духовної традиції православного християнства і культурної спільноти. Важливою методологічною складовою дисертаційного дослідження є метод агіографічного аналізу кризових явищ у культурі Г. П. Федотова, а основою культур-філософського аналізу взаємозв'язку християнської духовної традиції та культурної спільноти – типологічний метод братів Нібур. Окремі елементи теорії локальних цивілізацій А. Тойнбі, а також філософії культури П. Флоренського органічно доповнюють методологічну основу дисертаційного дослідження.

Наукова новизна отриманих результатів полягає в філософсько-антропологічному обґрунтуванні впливу феномену святості на трансформацію культури.

Отримані результати, які відзначаються науковою новизною, конкретизуються у наступних положеннях:

вперше:

– встановлено значення ідеалу святості не лише з точки зору визначення його місця в християнській традиції як її системоутворюючого ядра, але і як визначального чинника різних типів відносин цієї традиції з її соціокультурним оточенням, що дозволило вийти в осмисленні святості за межі винятково статичного підходу до християнської культури на рівень складних динамічних процесів міжкультурних комунікацій;

– виявлені та проаналізовані різні соціокультурні модифікації християнського ідеалу святості (релігійне вояцтво, побутове благочестя, місіонерський подвиг, мучеництво за Христа, праведне життя у Христі та ін.), що дало можливість його розуміння як синтезу трансцендентного і соціального вимірів культури, а також з'ясувати роль соціокультурного середовища в процесі формування християнських ціннісних констант;

– обґрунтована активна роль ідеалу святості в перетворенні соціально-культурного оточення християнства та встановлено, що ця функція здійснюється опосередковано – через аскетичну практику, яка передбачає відкритість світу крізь призму християнської духовності;

– запропонована методологія вивчення ідеалу святості й аскетичних практик як чинника соціокультурних процесів, основу якої складає комбінаторика філософсько-антропологічного і культур-філософського підходів, ужитих у напрацюваннях Райнхольда Нібура, Річарда Нібура, А. Тойнбі, Г. Федотова, М. Фуко, С. Хоружого. Представлена методологія значною мірою розширює і поглиблює погляд на християнську аскетику як на різновид духовної культури і проекцію людських духовних устремлінь.

поглиблено розуміння:

– різних сенсів, цілей і антропологічних результатів античної та християнської аскези: якщо кінцевою метою античної аскези є удосконалення людини, то у християнській аскезі ця мета є проміжною, тоді як кінцевою метою християнської аскези є перетворення всієї повноти буття у напрямі подолання його гріховності за допомогою онтологічної трансформації особистості. Вказана обставина дозволяє чітко розрізняти, через антропологічні й онтологічні відмінності, античні та християнські аскетичні практики, а також розглядати християнство з його аскетичною константою як активну традицію відносно соціокультурного середовища;

– процесу руйнування духовних традицій і секуляризації святості як чинників уповільнення і деградації соціокультурної динаміки. Спотворення в основі духовної традиції, неповна або вибіркова реалізація її складових призводить до утворення і розвитку процесів деградації як у структурі духовної традиції, так і в культурі взагалі.

набули подальшого розвитку:

– уявлення М. Фуко, П. Адо про античні аскетичні практики як методологічну основу християнської аскетичної традиції, а також античну

філософію в цілому як механізму духовної трансформації особистості в її прагненні самовдосконалення.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційне дослідження є результатом самостійної дослідницької роботи автора. Концепція, зміст, висновки дисертації і тексти публікацій розроблено й викладено автором самостійно. У дисертації використано підготовлені автором матеріали статей і тез виступів на конференціях.

Теоретичне і практичне значення одержаних результатів полягає в тому, що результати дисертаційної роботи можуть використовуватися в подальших філософсько-антропологічних дослідженнях культури, застосовуватися при розробці курсів і спецкурсів з історії та теорії культури, філософії, теології, філософії культури, історії культури.

Апробація результатів дослідження. Основні положення і висновки дисертаційного дослідження виголошувалися і обговорювалися на науковому семінарі кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, на двох міжнародних науково-практичних конференціях: «Відродження духовності у сучасному світі» (Харків, 2013 р.), «Культурологія й інформаційне суспільство ХХІ століття» (Харків, 2016 р.).

Публікації. Основні результати дисертаційного дослідження відображені в 8 публікаціях, з яких 5 опубліковано у фахових виданнях України з філософських наук, 1 у закордонному періодичному виданні, інші – в матеріалах конференцій.

Структура і обсяг дисертації обумовлені поставленою метою, завданнями та логікою дослідження. Дисертаційна робота складається зі вступу, трьох розділів (що містять 13 підрозділів), висновків та списку використаних джерел (168 найменувань). Загальний обсяг роботи – 175 сторінок, з яких 148 сторінок основного тексту.

РОЗДІЛ 1

СВЯТІСТЬ ЯК СМИСЛОВЕ ЯДРО АНТРОПОЛОГІЧНИХ ПРАКТИК ХРИСТИЯНСТВА

На початку даного дослідження необхідно встановити точні характеристики складових його компонентів. Ці компоненти складають поняття: «святість», «культура», «антропологічний чинник», «православ'я», «духовна традиція» і традиція взагалі. У контексті розуміння поняття «культура» береться за основну тезу про розуміння культури як сукупності стійких форм людської діяльності, всієї сукупності небіологічних проявів людини. «Антропологічний чинник» і «святість», як компоненти дослідження потребують певних пояснень, і перший розділ дисертації загалом буде присвячений цим поясненням. Під поняттям «святість», у першу чергу, розуміється певний просвітлений, змінений стан свідомості людини, який у традиції православного християнства ще називається «обоження». Більш детально вказаний феномен, його антропологічні аспекти будуть проаналізовані у підрозділах 1.3, 1.4, 1.5 дисертації, а зараз відзначимо, що «святість», «обоження» не є неодмінним предикатом особистості, але досягається нею через культивування певних психофізичних вправ, запозичених християнством із античної філософії, античних практик самовдосконалення. Під поняттям «православ'я» в контексті даного дослідження розуміється духовна християнська традиція Візантії, сприйнята культурою Київської Русі. На сьогодні на території України вказана традиція сповідується Українською Православною Церквою.

Важливим компонентом дисертації є поняття «духовна традиція» і «традиція» взагалі. Дослідженню цього феномену і присвячується перший підрозділ дисертації.

1.1. Святість як чинник трансляції аскетичної духовності в православ'ї

Поняття «традиція» належить до категоріального апарату, що використовується в широкій гуманітарній площині. Причина такої універсальності поняття «традиція» обумовлена істотним ціннісним потенціалом, який міститься в цьому феномені, що забезпечує його присутність у всіх сферах життєдіяльності людини і суспільства. Вивчення цього феномену в різних наукових дисциплінах проводиться, як правило, відособлено, без урахування досвіду суміжних галузей науки. Так, у філософії під зазначеним феноменом розуміється «спосіб буття і відтворення елементів соціальної і культурної спадщини, який фіксує стійкість і спадкоємність досвіду поколінь, часів і епох» [113, с. 684]. Культурологія визначає категорію «традиція» як те, що не створене індивідом або не є продуктом його власної творчої уяви, інакше кажучи, те, що йому не належить, будучи переданим кимсь ззовні.

Неоднозначна і точка зору на обсяг і зміст поняття зазначеного феномену. Так, І. В. Суханов відзначає: «Звичаї та традиції виконують дві загальні для них спеціальні функції – бути засобом стабілізації відносин, що затвердилися в конкретному суспільстві, і здійснювати відтворення цих відносин у житті нових поколінь. Традиції, на відміну від звичаїв, прямо звернені до духовного світу людини, вони виконують свою роль засобів стабілізації та відтворення суспільних відносин не безпосередньо, а через формування духовних якостей, потрібних цим відносинам» [91, с. 10–11]. Дослідник вказує, що традиції так само, як звичаї і ритуали, існують лише завдяки стереотипам суспільної свідомості [91, с. 25].

Іншої точки зору на функції, що виконуються традицією в соціумі, дотримувався Д. М. Угринович: «Головною її особливістю є сам механізм відтворення людської діяльності: досвід людської діяльності здобувається не шляхом засвоєння основних принципів або норм діяльності, а шляхом її копіювання, відтворення цілих її відрізків, „шматків”, у всіх формах і

подробицях» [101, с. 15–16.] Основними формами трансляції традиції дослідник називав звичай і обряд. Відзначимо істотну різницю в розумінні феномену традиції І. Сухановим і Д. Угриновичем. Якщо І. Суханов традицію розглядав як сферу духовної творчості, то Д. Угринович – як технічну сферу.

Спробу примирити обидві розглянуті вище позиції зробив у своїх працях Е. С. Маркарян. Він розглядав традицію як інтегральне явище. Традиція, на думку вченого, «є такою інформаційною характеристикою культури, яка виражає однаковим способом всі без виключення сфери суспільного життя тією мірою, якою вони несуть у собі прийнятій групою і тим самим соціально стереотипізований досвід. Таким чином, культурна традиція – це виражений у соціально організованих стереотипах груповий досвід, який шляхом просторово-часової трансмісії акумулюється і відтворюється в різноманітних людських колективах» [64, с. 80]. Дослідник був переконаний, що культурна традиція є складним багатовекторним і універсальним механізмом, який завдяки відбору і накопиченню позитивного людського досвіду, його акумуляції до умов середовища існування людини, що постійно змінюється, забезпечує стабільність і рівновагу суспільних відносин. Вчений надавав культурній традиції надзвичайно важливе значення, вказуючи, що без неї людське життя немислиме [64, с. 89].

Відзначимо, що в роботах Е. С. Маркаряна традиція представлена всеосяжним, масштабним феноменом, який включає в себе безліч проявів і форм. С. О. Арутюнов, навпаки, запропонував обмежити поняття традиції: «Поняття традиції доцільно обмежити лише тією частиною культури, яка постійно відтворюється в суспільній свідомості та суспільній поведінці та передається через останню, і не включати сюди ту частину культури, яка екстеріоризована в сховищах інформації типу книг, картин, перфокарт і витягається звідти лише за необхідності. Само собою зрозуміло, що непрохідної грані між двома розділами культури немає, як немає її майже ні в чому в культурі і природі» [14, с. 97].

І. А. Барсегян, продовжуючи і поглиблюючи концепцію розуміння функцій і сенсів соціокультурної традиції Е. С. Маркаряна, вказував, що

основною функцією традиції є передача позагенетичної інформації, а основним засобом її передачі є мова: «Письмова форма традиції базується на письмовій мові, характерними особливостями якої є її дискретність і структурованість. Можливість закріплення інформації забезпечує необмежене накопичення текстів, дозволяє відривати їх від контексту, в якому вони створені. Необмежене накопичення текстів спричиняє інтенсивне зростання соціальної пам'яті. Унаслідок збільшення обсягу соціальної пам'яті підвищується лабільність традиції, що врешті-решт підвищує стабільність суспільства» [15, с. 102–103].

Узагальнюючи розглянуті вище погляди на суть і функцію культурної традиції, відзначимо, що, незважаючи на певну різницю в розумінні її суті, дослідники сходяться в її функціональному призначенні – підтримці стабільності в соціумі. Між тим, функція духовної традиції православного християнства (незважаючи на усталену думку в соціумі про духовну традицію як про основу стабільності) полягає якраз у протилежному. Головна місія духовної традиції православного християнства полягає не в підтримці стабільності соціуму, а в його онтологічній трансформації, перетворенні всієї повноти буття. Можливість такої радикальної зміни – перетворення всієї повноти буття відкривається в духовній практиці, яка є основою православної духовної традиції.

Головною метою духовної практики православного християнства, у свою чергу, є енергетичне єднання адепта практики з Інобуттям. Результатом цього єднання є святість, здобуття адептом практики якихось надчуттєвих здібностей, його онтологічна трансформація, що відкриває можливість трансформації всієї повноти буття. Відзначимо, що вказана трансформація особистості – процес тривалий і складний, який вимагає повної концентрації всіх психічних і фізичних сил адепта практики. Подібна концентрація, у свою чергу, неможлива без абсолютної переконаності людини в необхідності реалізації аскетичного досвіду. Ця переконаність ґрунтується, з одного боку, на фундаментальному незадоволенні людини своїм буттєвим становищем, безглуздям свого існування, а з іншого – на спрямованості особистості до Інобуття.

Таким чином, як можна помітити, вихідна установка духовної традиції – закинутість людини в буття, що її не задовольняє, – має спільне коріння з розумінням буттєвої ситуації особистості в екзистенціалізмі, де людина розглядається як заручник своєї буттєвої ситуації. Проте якщо в екзистенціалізмі людині пропонується «прийняти» буття таким, яким воно є, то основою духовної традиції виступає установка реорганізації буття через трансформацію особистості. Як можна помітити, в розглянутому контексті не йде мови ні про яку функцію підтримки стабільності духовною традицією в соціумі. Проте духовна традиція іменується саме традицією. Отже, певна спільність з іншими традиціями, зокрема соціокультурною, має бути присутньою.

Перш за все, доречно звернути увагу на той факт, що завжди, коли йдеться про традиції, мається на увазі передача певної кількості інформації, трансляція певного контенту в соціум. Безумовно, кількісні та якісні характеристики трансльованого контенту, його форми істотно відрізняються. Проте сам принцип, механізм передачі завжди залишається. Так, передача медичних захворювань здійснюється за одними законами і нормами, а юридичних постанов і актів – за іншими. Проте різниця в тлумаченні трансляцій у цьому випадку технічна, але не філософська: «У переважній більшості сфер емпіричного існування, переважній більшості практик, як матеріальних, так і інтелектуальних, здійснюються трансляції соціальної природи, есенціальні та закономірні...» [131, с. 350].

Класична філософія оперує суттю, будується на системі взаємодії сутностей, пов'язаних найрізноманітнішими співвідношеннями. Все, що відбувається в різних вимірах філософії, – завжди трансляція тієї або іншої суті, що здійснюється за тими або іншими законами. У цьому контексті культура не є виключенням. Втім, культурна традиція украй неоднорідна. Вона транслює величезну кількість різного матеріалу найрізноманітніших форм. Культура, наприклад, складається (у тому числі) і з інституцій, а отже, транслює власні інституційні норми. Одним зі складових елементів культури є мистецтво. У

мистецтві ж здійснюється безліч трансляцій, у тому числі художній акт, який не видається можливим вміщувати в дискурс сутностей і законів. Як відзначає С. С. Хоружий, творчість, художній акт людини – це антропологічний феномен: «...Ми приходимо до того, щоб визнати естетичні практики одним із видів антропологічних практик...» [131, с. 355].

Вище вже наголошувалося, що культура є надзвичайно неоднорідним феноменом, проте в цілому необхідно визнати, що культурні практики транслують загалом сутнісний, есенціальний вміст. У цьому контексті духовна традиція, її практика істотно відрізняється від культурних практик, оскільки транслює чисту, не гетерогенну функцію – досвід взаємодії людини з Інобуттям. Вказаний досвід не видається можливим вміщувати в будь-які сутності й закони: «...Те, що не вибудовується, не уміщується в циркуляцію законотвірних і законослухняних сутностей... Жертва Христова. Така жертва, самовіддача є акт, до когось або до всіх звернений, який щось несе, передає, є, отже, теж „трансляція” – але тільки жодної сутності, жодного закону не виявимо ми в цій трансляції... Ми повинні будемо зробити висновок, що існує і якийсь зовсім інший... рід трансляції. Відмінність між ним і есенціальними, закономірними, нормативними трансляціями і є єдина кардинальна, філософськи значима відмінність у всьому різноманітті форм трансляції» [131, с. 348–349].

Вказана «кардинальна» відмінність трансляції духовної традиції від трансляцій інших традицій, у тому числі культурної, полягає, перш за все, у вмісті трансльованого. Духовна традиція транслює чистий досвід взаємодії людини й Інобуття, і оскільки домінуюча мета зусиль особистості в процесі сходження до спілкування з Інобуттям не локалізована в поцейбічному бутті, остільки і вказаний досвід взаємодії людини й Інобуття не може бути переданий за допомогою яких-небудь сутнісних категорій. Якби мета, до якої рухається адепт духовної традиції, була присутня в горизонті поцейбічного буття, тоді вона могла би бути описана в сутнісних категоріях, і духовна традиція, відповідно, трансльовала би сутності. Проте мета духовної традиції відсутня в горизонті поцейбічного буття. Відповідно, транслюється духовною традицією

лише досвід енергійного устремління особистості до взаємодії з Інобуттям, глибоко особистий досвід, який не можна передати есенціально. Він передається і засвоюється виключно особисто й енергійно. Ця обставина не означає, що всі інші традиції безособові. Так, наприклад, у межах культурної традиції існує мистецтво, а в контексті мистецтва – художній акт, що транслює особистісні, емоційні компоненти, які не можна повною мірою вміщувати в дискурс сутностей. Проте в цілому культурна традиція імперсональна, наприклад, її інституції а рїогї імперсональні. Духовна ж традиція транслює суто особистісний вміст, особистий досвід взаємодії з Інобуттям.

Школи (у найширшому сенсі) в науці, техніці, культурі є базовими механізмами передачі, трансляції досвіду вказаних традицій. У школах зберігається і передається есенціально досвід багатьох поколінь. Накопичення, передача і вживання цього досвіду є основною установкою згаданих вище традицій. Поза сумнівом, у межах духовної традиції навчання також присутнє. Проте процес навчання в межах духовної традиції здійснюється не через навчення «студента» яких-небудь правил, законів і норм, а суто в особистій стихії спілкування «Вчителя» й «Учня», через створення певної специфічної атмосфери їх взаємин.

На закінчення цього короткого оглядового порівняльного аналізу духовної та соціокультурної традицій доречно сформулювати важливі для даного дослідження висновки:

1) відповідно до проаналізованого матеріалу основна функція соціокультурної традиції полягає в підтримці стабільності соціуму. Функція духовної традиції православного християнства полягає не в підтримці стабільності соціуму, а в його онтологічній трансформації, перетворенні всієї повноти буття;

2) у переважній більшості соціальних практик, як матеріальних, так і інтелектуальних, здійснюються трансляції сутнісних за своєю суттю чинників. У духовній традиції транслюється принципово інший вміст: жодних сутностей у

цьому вмісті виділити неможливо, оскільки транслюється виключно досвід енергії устремління до Інобуття;

3) традиції та школи в науці, техніці, культурі в основному транслюють сутнісні чинники, проте із загального правила бувають і виключення. Так, наприклад, у межах культурної традиції існує мистецтво, а в контексті мистецтва – художній акт, що транслює особистісні, емоційні компоненти, які не можна повною мірою вміщувати в дискурс сутностей;

4) вказані вище відмінності у функціональному призначенні культурної та духовної традицій дозволяють надалі в контексті даного дослідження чіткіше розмежовувати ці феномени. В дисертації для позначення феномену «культурна традиція» з метою яснішого розмежування цих феноменів використовуватиметься формулювання «соціокультурне середовище».

1.2. Семантичні аспекти осмислення досвіду святості

Починаючи аналіз семантичних аспектів осмислення досвіду святості, перше, звернемо увагу на те, що автором дисертаційної роботи подібний аналіз вже проводився [79], і в контексті цієї дисертації використовуються матеріали зі вказаної статті, а по-друге, відзначимо важливість проведення подібного аналізу в контексті даного дослідження, оскільки, наприклад, згідно з концепцією К. Леві-Строса, мова є частиною культури: «Саме за допомогою мови індивід знаходить культуру своєї групи» [56, с. 512]. Ще далі йшов А. Н. Уайтхед, стверджуючи, що «людська цивілізація є продуктом мови, а мова є продуктом цивілізації, яка розвивається» [100, с. 366]. Виходячи з позиції А. Н. Уайтхеда, ми не можемо мати чіткого уявлення про якийсь культурний феномен, не дослідивши його в контексті лінгвістики. Як кульмінацію сенсу важливості мови в контексті дослідження культурних феноменів можна навести слова П. М. Біцилли: «Мова стосовно своєї будови, своєї лексики є однією з найважливіших сторін культури, мабуть, найважливішою» [92, с. 348]. Отже, в контексті даного дослідження феномену святості як антропологічного фактору

трансформації культури видається важливим розглянути, яким чином святість виражалася у низці мовних традицій різних етнокультурних спільнот, що з часом сприйняли християнський концепт святості.

Уявлення слов'ян про святе і гріховне сформувалися в глибокій старовині [102, с. 57, 62]. Думки і східноєвропейських, і західноєвропейських лінгвістів сходяться у визнанні того факту, що поняття «святість», «святе» представлене в давньослов'янських мовах словами з елементом *svęt*. Дослідники вказують, що слов'янське *svęt* є похідним від індоєвропейського кореня *k'uen, k'wen* [80, с. 985–986]. Відомий французький дослідник Е. Бенвеніст на основі зробленого ним етимологічного аналізу авестійської, ведийської та грецької мов відзначав, що в цих мовних традиціях слова з індоєвропейським коренем *k'uen, k'wen* або *keu* позначали «переповнення», «надлишок». Проте в релігійному контексті це «переповнення» уживалося лише в іранській мові і позначало надприродну божественну здатність збільшувати матеріальні блага [16, с. 345].

Приблизно такий же сенс, як вказував у своїй роботі «Святість і святі в російській духовній культурі» В. М. Топоров, в слова з коренем *svęt* вкладали і давні слов'яни: «Судячи за відповідними контекстами й аналогіями типологічного характеру, в цьому випадку йшлося про благодатне зростання-процвітання якоїсь життєдайної субстанції, яке вело до дозрівання плоду як завершення всього попереднього розвитку і прориву до нового, вищого стану, до вічного народження, до максимальної родючості, прибутку» [99, с. 480].

У давньоіндуїстській традиції, як вказує А. П. Забіяко, поняття «святість» позначене словом *ṛuṇā* (чистота). Вказане слово в давньоіндуїстських текстах часто вживається щодо певних місцевостей. Також із ідеєю святого пов'язані поняття *tirthaka* (предмети, які стали об'єктом паломництва) і *muni* (провидці). Всі ці релігійні поняття не виведені з індоєвропейської основи *keu* [43, с. 108]. Між тим, В. М. Топоров звернув увагу на відзначену в «Ригведі» форму *svanta*, яка відповідає, на його думку, слов'янському *svęt* і входить, «...хоча бы вторинно, в порядку семантико-звукового тяжіння... до досить великої і різноманітної за характером сім'ї слів, похідних від дієслова *su (sva)* “спухати”, “зростати”» [99,

с. 443]. Відзначимо, що через *svanta* і *su* (*sva*) відновлюється у ведийській мові зв'язок із початковим коренем *keu*. В. Топоров відзначав, що в давньоіндуїстській духовній традиції слово *svanta* застосовувалося не для позначення самого поняття «святість», воно вказувало лише на носія «святості», володаря надприродних духовних якостей [94, с. 446].

Не отримала релігійного продовження індоєвропейська праоснова *keu*, яка несе в собі ідею плодотворчої сили, і в грецькій традиції. Проте вона все ж збереглася в грецькій свідомості в уявленнях, виражених словами *куроф* «сила» і *курюф* «пан», які, як вказує А. Забіяко, не несли в собі прямого релігійного змісту [43, с. 108]. Аналізуючи тексти античних авторів – Гомера, Софокла і Платона, він дійшов висновку про багатозначність уявлень про святість, що склалися в грецькій релігійній свідомості. Зрештою ці уявлення, на його думку, зводяться до розуміння святості як якоїсь сфери, «сповненої силою, причетної до богів» [43, с. 79–80].

Римська релігійна лексика в розумінні святого і священного спиралася на ключове поняття *sacer* (як і у грецькій традиції, у первинному значенні «виконане силою»). *Sacer* позначає величне, недозволене, заборонене для людей [152, с. 4], те, що недоступно розумінню людей через божественне визначення [16, с. 348]. Як і в грецькій традиції, це поняття може бути застосоване і до територій, і до храмових будівель, і до різних предметів богослужбового призначення [43, с. 92]. Крім того, слово *sacer* застосовувалося до майна богів, атрибутів, пов'язаних із їх міфологічним життям і діяльністю, зовнішнього вигляду богів [154, с. 63–66]. Носієм *sacer* могло виступати як місцеве божество, так і іноземне. Ця обставина, як відзначє А. Забіяко, вказує на той факт, що *sacer* не розглядалося римлянами як особлива етнорелігійна цінність, властивість виключно римських богів [43, с. 92].

Уявлення, виражене поняттям *sacer*, багатозначне, подвійне і рухливе. Це поняття не належить до апріорних категорій свідомості, але виникло історично. Первинне значення *sacer* – «виконане силою», виникнувши в період становлення релігійної свідомості, відобразило прояви надлюдської могутності сил природи,

які вражали давню людину, що знайшло своє продовження в еволюції значення *sacer* у напрямі розуміння римлянами вказаного терміна як магічного, проклятого, небезпечного і т. д. Ці значення *sacer* у свідомості давніх римлян були тісно переплетені з уявленнями про «відокремлене від людини», «причетне до богів».

Відзначимо і ще одну особливість римської релігійності – уявлення античних римлян про профанне. *Fanum* – освячене місце, призначене для здійснення обрядів. *Profanum* – це те, що розташоване перед *fanum*. Сьогодні профанне розуміється як, перш за все, просторова характеристика – те, що знаходиться поза священним місцем (*fanum*), поза *sacrum*. М. Еліаде у своїй роботі «Священне і мирське» вказував, що для «релігійної людини простір неоднорідний: у ньому багато розривів, розломів; одні частини простору якісно відрізняються від інших... Релігійний досвід неоднорідності простору є основоположним... Коли священне виявляється в якій-небудь ієрофанії, виникає не лише розрив однорідності простору, але і виявляється якась абсолютна реальність, яка протиставляється нереальності, всій величезній протяжності навколишнього світу» [139, с. 22]. Для М. Еліаде важливо, що сакральне і профанне – два типи простору: «абсолютна реальність» і «нереальність», а крім того, «однорідний» профанний простір передуює прояву сакрального.

Підбиваючи підсумок оглядовому розгляду результатів етимологічного і семантичного аналізу поняття «святість», зробленого низкою вказаних вище дослідників, можемо зробити висновок, що в індоєвропейських релігійних традиціях феномен «святість» позначався словами, що не мають загальної етимологічної основи. Ця обставина дозволяє передбачити, що уявлення про святе в епоху індоєвропейської мовної єдності не мали єдиного чіткого визначення, відображеного в одному конкретному слові. У той же час поняття «святість» за відсутності етимологічної спільності в індоєвропейських мовах все ж демонструє певну семантичну єдність, що тяжіє до розуміння святості як «сили». Сили, з одного боку, яка дарує можливість збільшення і множення деяких благ у просторових та інших категоріях (слов'яни, іранці й ін.), а з

іншого – яка табує у сфері людського буття деякі просторові й інші категорії (греки, римляни й ін.).

У дохристиянських європейських релігійних традиціях (виключаючи іудаїзм) суспільним визнанням користувалися різні теогонії, згідно з якими боги були створені. Ще Тертуліан відзначив цю особливість давніх богів, їх схожість із людською природою [92, с. 112]. Вказана обставина дозволяє зробити висновок, що в дохристиянському світогляді ознаки інаковості, чужості, якими наділені божественне і святе, не лише не виключали, але і включали в категорії божества і святості ознаки близькості та спорідненості з людською природою, людською суттю, що діаметрально протилежно до розуміння святості Бога в іудаїзмі і християнстві. Бог християнства θεός й іудаїзму יהוה – абсолютно трансцендентний до світу, онтологічно відмінний від нього. Святість в іудаїзмі позначається словом שְׁדִּיךְ, а те, що вважається святим, – שְׁדִּיךְ. Дієслово з коренем שְׁדִּיךְ означає «бути відокремленим», «відособленим» (Лев 19:2). Закон, даний Богом пророкові Моїсею, – головна святиня іудаїзму. Саме у виконанні заповідей цього закону людина наближається до Бога, знаходить святість. У своїй основі категорія святості іудаїзму якщо не тотожна, то близька до розуміння святості (у плані відокремленості, обраності) грецької і римської традиції. Відмітимо, що святість в іудаїзмі хоч і є неодмінним предикатом Бога і лише його, не має з його ім'ям спільної лінгвістичної основи, спільного кореня. Бог – יהוה (Він живий). Святість – שְׁדִּיךְ (відокремленість, відособленість). Закон – основа святості в іудаїзмі, в першу чергу, система моральних принципів поведінки. Таким чином, розуміння святості в іудаїзмі, в цілому, зводиться до виконання якихось моральних норм і принципів, заповіданих Богом.

Безумовно, питання моральності, моралі є важливим аспектом і християнства. Але в християнстві, особливо православної його гілці, етична поведінка є не умовою, а швидше наслідком отримання божественної благодаті. Святість у християнстві іменується обоженням, онтологічною трансформацією суб'єкта через взаємодію з енергіями Інобуття. Святість, обоження – θεώσις, де корінь θεός – Бог. Як і в іудаїзмі, святість у християнстві є неодмінним

предикатом Бога. Як і в іудаїзмі, Бог трансцендентний до світу, і цим онтологічно відрізняється від нього. Але, на відміну від іудаїзму, взаємодія з Богом у християнстві (особливо в практиці православної його гілки) в своїй основі здійснюється не через виконання моральних принципів, а через енергетичну взаємодію на онтологічному рівні. Ця взаємодія здійснюється через культивуацію певних психосоматичних вправ, які створюють увесь комплекс аскези православного християнства. Цей комплекс, у свою чергу, має ступінчасту структуру, своєрідні сходи до взаємодії з божественними енергіями, Богом. Вершиною у вказаному сходженні до взаємодії з енергіями Інобуття (Бога) є обоження, святість, перетворення особистості, а через неї – всієї повноти буття. Запорукою можливості реалізації духовної трансформації особистості (μεταμόρφωσις) є перетворення Христа на горі Фавор, детально описане в синоптичних євангеліях (Мф 17:1–6; Мк 9:1–8; Лк 9:28–36). С. С. Хоружий, аналізуючи цю подію, посилається на думки низки богословів і вказує, що насправді перетворення сталося не з особистістю Христа, оскільки святість була його неодмінним предикатом, а з його учнями [124, с. 175]. Петро, Іаков й Іоан через енергетичний зв'язок з особистістю Христа знайшли нові здібності сприйняття реальності і реакції на неї. Важливим аспектом перетворення служить соматичний. Як вказує С. С. Хоружий, посилаючись на досвід практиків православної аскези, «...у спогляданні – поєднанні з нетварним світлом той, хто споглядає, сам знаходить пронизаність світлом, світловідність – і це означає перетворення також і його тілесної природи...» [124, с. 176]. У цьому випадку представлений дуже важливий аспект, що свідчить про можливість духовної трансформації особистості адепта практики, досягнення його «світловидності», а через нього – трансформації всієї повноти буття.

Ще одним важливим для даного дослідження поняттям християнства є гріх (αμ'ρτηα). Гріх є предикатом не лише людини, особистості. Поняття гріховності, пошкодженості є предикатом всього горизонту поцейбічного буття: «...Внутрішня пошкодженість, псування, що гніздиться всюди, або хвороба... що виявляє кінець, буттєву неміч, невдачу» [124, с. 37]. Отже, перетворення

особистості не може бути повним завершеним актом без перетворення навколишньої реальності, подолання гріховності, пошкодженості всього буття. Само поняття «гріх» Р. Отто кваліфікував як помилку [162, с. 69]. Дієслово $\alpha\mu\prime\rho\tau\eta\mu\alpha$ також має декілька значень: помилятися, промахуватися, хибити. По суті, святість, обоження, перетворення і є досвід подолання помилки або промаху, подолання $\alpha\mu\prime\rho\tau\eta\mu\alpha$. П. Флоренський дав інакшу інтерпретацію гріха. У своїй роботі «Стовп і утвердження істини», аналізуючи перше послання Іоана Богослова, він визначив гріх як беззаконня [116, с. 167]. Беззаконня вчений трактує не в сенсі факту порушення закону, але порушення того порядку, який заданий буттю Творцем [116, с. 169]. Відзначимо, що обидва трактування не протирічать одне одному. Втім, трактування Р. Отто має глибшу антропологічну спрямованість, оскільки «помилка», «промах» точно вказують на природу гріха як помилки свідомої або несвідомої, тоді як «беззаконня» не дає точної антропологічної установки своєї природи, і залишається відкритим питання про першопричину цього феномену.

На завершення зробленого вище огляду семантичного осмислення досвіду святості відзначимо, що феномен «святість» в індоєвропейських мовних традиціях позначався словами, що не мають спільної етимологічної основи. Ця обставина дозволяє зробити висновок, що уявлення про святе в епоху індоєвропейської мовної єдності не мали єдиного чіткого визначення, відображеного в одному конкретному слові. У той же час поняття «святість», за відсутності етимологічної спільності в індоєвропейських мовах, все ж демонструє певну семантичну єдність, що тяжіє до розуміння святості як «сили». Сила, яка, з одного боку, дарує можливість збільшення і множення певних благ у просторових і інших категоріях (слов'яни, іранці й ін.), а з іншого – яка табує у сфері людського буття певні просторові й інші категорії (греки, римляни й ін.).

Крім того, в дохристиянському світогляді ознаки інаковості, які надані божественному і святому, включали в категорії божества і святості ознаки близькості та спорідненості людській природі, людській сутності, що протилежно розумінню святості Бога в іудаїзмі і християнстві, де Бог

онтологічно відмінний від світу, трансцендентний до нього.

В іудаїзмі святість досягається в своїй основі через виконання «закону», дотримання певних правил і етичних норм. У практиці православного християнства – через енергетичне єднання адепта практики з енергіями Інобуття. Таке єднання досягається через культивування аскетичної практики православного християнства. Відзначимо, що в практиці православного християнства святість є, по суті, подоланням гріха людини і в кінцевій своїй фазі направлена на духовну трансформацію особистості у всій повноті її буття.

Як з'ясувалося в системі розглянутих дохристиянських релігійних уявлень про святість, це поняття демонструє певну семантичну єдність, що тяжіє до розуміння зазначеного феномену як «сили», яка встановлює закони, правила і контролює їх виконання. У християнській традиції святість трактується як обоження, що змінює характер осмислення комунікації між Богом і людиною. Бог вже не розглядається грізним законодавцем універсуму і контролером над життям людей із виконання встановленого ним порядку, але партнером, що допомагає адепту духовної традиції в сходженні сходами енергоформ, сприяючим самовдосконаленню особистості.

1.3. Духовні практики як шлях до трансформації особистості: досвід самовдосконалення в античній і християнській аскезі

Необхідність самовдосконалення усвідомлювалася людством із прадавніх часів. Вже у філософській школі Піфагора спостерігається культивування певних психофізичних вправ, направлених на певне поліпшення людської природи, на самовдосконалення. У контексті вказаних вправ доречно звернути увагу на дві з них. Перша була пов'язана з вихованням вольових складових формування особистості: голодні та втомлені учні поверталися додому, де їх чекала розкішна вечеря, проте все краще зі страв вони негайно віддавали рабам, задовольняючись мізерною і пісною їжею. Друга техніка була пов'язана з самостереженням, концентрацією свідомості на своїх вчинках. Реалізація цієї

техніки забезпечувалася щоденною деталізацією прожитого дня, пригадуванням найдрібніших його подробиць [27, с. 100; 39, с. 48]. Відзначимо, що обидві розглянуті техніки були пізніше запозичені й опрацьовані християнською аскетичною традицією.

Першим філософом, що дав повноцінне теоретичне обґрунтування самовдосконаленню, став Платон. У літературному пам'ятнику «Алківіад», який дійшов до нашого часу, Сократ запитує одного зі своїх учнів: «Проте, що ти збираєшся робити з самим собою? Залишитися таким, який ти є, або проявити про себе деяку турботу?» [71, с. 197]. В процесі діалогу Сократ підводить свого учня Алківіада до висновку про необхідність самовдосконалення [122, с. 253].

В епоху еллінізму філософію стали іменувати універсальним знанням. Значний внесок у розвиток філософії цього періоду, особливо в антропологічний її контекст, зробила відома школа стоїків. Видатні представники вказаного філософського напрямку Марк Аврелій, Л. А. Сенека й ін. в своїх творах закликали читачів і слухачів удосконалюватися, приділяти первинну увагу духовному, етичному началу [84, с. 92; 157, с. 53, 91].

Останнім значним філософським напрямом античності став неоплатонізм, що істотно вплинув на найрізноманітніші сфери буття античності [114, с. 97]. У цьому контексті не стало виключенням і християнство. Неоплатонізм справив значний вплив на погляди цілої низки ранніх християнських богословів, і насамперед, Діонісія Ареопагіта, праці якого стали основою для пізніших мислителів (Климентя Александрійського, Аврелія Августина й ін.). Істотний вплив неоплатонізму в працях Діонісія Ареопагіта виявляли багато дослідників. Так, відомий російський патролог І. В. Попов вказував, що догматична система цього автора є «християнською переробкою неоплатонізму» [3, с. 482]. Історик середньовічної філософії В. В. Соколов стверджував, що праці Діонісія Ареопагіта – синтез християнства і неоплатонізму [89, с. 85]. Близькість неоплатонізму до християнського розуміння буття, на що вказували багато дослідників, полягає в наявності (у будь-якому її різновиді) думки про Бога,

незалежно від того, як би ця субстанція не називалася (Єдине, Вище і т. д.) [120, с. 321; 48, с. 57–60].

Неодмінним атрибутом на шляху пізнання Бога, згідно з духовною християнською традицією, є аскеза. Наявність двох основних течій у християнстві (західної і східної) зумовила дещо різні акценти в розумінні головних аспектів християнської аскези. Західній традиції більш притаманний есенціальний дискурс, а східній – енергійний. Проте обидві гілки християнства визнають основою своєї аскетичної традиції патристику [129, с. 14; 119, с. 13]. Незважаючи на певні розбіжності в розумінні аскези, і західне, і східне християнство визнає безумовну важливість і навіть необхідність аскези як ключового методу отримання божественної благодаті, як абсолютно необхідного інструменту на шляху духовного сходження до Інобуття.

Аж до другої половини минулого століття в інтелектуальній, культурній спільноті аскетизм вважався явищем швидше негативним, деструктивним стосовно особистості й культури [124, с. 10]. Імпульс до вивчення аскетизму був заданий у працях П. Адо, М. Фуко й ін. [124, с. 9]. У їх працях переосмислювалися висновки філософської науки, що вбачає в аскезі виключно негативні установки щодо культури і соціуму [124, с. 10]. В результаті у філософській думці сталося переосмислення досвіду аскези [148, с. 156].

У своїй роботі «Філософія як спосіб жити» П. Адо, аналізуючи античну філософію, вказав на важливу особливість: філософські твори античності створювалися не для викладу філософської теорії або системи, а з метою практичною – упорядкувати думки читачів або слухачів, змусити працювати їх розум [7, с. 140–155]. Вказана «впорядкованість» досягалася за допомогою культивування певних вправ, які П. Адо кваліфікував як «духовні». В іншій своїй праці «Духовні вправи й антична філософія», аналізуючи поняття «духовні вправи», П. Адо пояснив, що в цьому словосполученні слово «духовні» вказує на той факт, що ці вправи є не лише діяльністю інтелекту суб'єкта, але всієї його психофізики [5, с. 20, 28, 271]. У праці «Плотін або простота погляду» філософ, роздумуючи про головну мету психофізичних вправ античності, які він

розглядав, вказував на необхідність духовної трансформації індивіда, який ці вправи культивує. Кінцевою метою вказаної трансформації була, в розумінні філософа, спрямованість індивіда до «Любові і Добра» [6, с. 130].

Таким чином, можна констатувати, що головною метою античної філософії, в трактуванні П. Адо, є поліпшення духовної природи людини, її спрямованість до «Добра». Вказана мета досягається за допомогою духовних вправ, які є не якоюсь метафізичною теорією, а «керівництвом до дії», «дорожньою картою» трансформації особистості. Відзначимо, що схожих висновків відносно призначення «духовних вправ» дійшов і інший дослідник античної філософії – М. Фуко [121, с. 29].

Найважливішими внутрішніми характеристиками «духовних вправ» в античних практиках самовдосконалення у П. Адо і М. Фуко є:

- 1) цілісність;
- 2) наявність Іншого;
- 3) парадигма звернення на себе;
- 4) універсальність [121, с. 429–431, 234].

Під поняттям «цілісність» мається на увазі співучасть у процесі самовдосконалення, трансформації особистістю її духовної і тілесної складових. Цей процес неможливий без наявності Вчителя, Іншого, який би виступав «арбітром», суб'єктом, який контролює процес трансформації особистості адепта практики. «Парадигма звернення на себе» має на увазі сконцентровану і діяльну участь суб'єкта практики в процесі трансформації його особистості. «Універсальність» практики пояснюється можливістю вживання результатів її культивуації в найрізноманітніших сферах людської діяльності.

Виходячи з вищевикладеного, можемо зробити висновок, що практики самовдосконалення – це антропологічні практики, в яких здійснюється формування суб'єкта. Крім того, парадигма формування людини, закладена в практиках самовдосконалення, як вказував ще Ж. Дельоз, відрізняється від аналогічної парадигми класичної європейської антропології, яка співставляє з людиною поняття її сутності або природи і передбачає, що людина

конститується в процесі актуалізації своєї сутності [38, с. 151–155]. Жодних сутностей в античних практиках самовдосконалення виявити неможливо, оскільки вони оперують суто діями, діяльністю суб'єкта практики, а не якимись теоретичними побудовами.

В історичній ретроспективі М. Фуко вказував на три основні формації практик самовдосконалення, «практик себе» в його термінології, – «платонівську», «елліністичну» і «християнську» [121, с. 284]. Основною установкою «платонівської» моделі є отримання суб'єктом практики «істинного себе» за допомогою виходу в «світ вічних ідей». М. Фуко зафіксував основні положення вказаної установки:

- 1) огляд свідомості;
- 2) концентрація;
- 3) зречення;
- 4) випробування себе [153, с. 1604].

У вказаній моделі неодмінною умовою її реалізації була наявність наставника. В описувану епоху суб'єкт самовдосконалення – юнак, який не володіє життєвим досвідом і який черпає всі відомості про будову буття, практики самовдосконалення від свого наставника.

«Елліністичній» моделі, «практиці себе» М. Фуко надавав не лише історичну, але і сучасну цінність [121, с. 24]. Аналізуючи цю модель, вчений зафіксував істотні зміни, що відбулися порівняно з попередньою епохою:

- 1) «турбота про себе» стала загальним і безумовним обов'язком [121, с. 99];
- 2) «турбота про себе» і «практика себе» набули суто антропологічної природи [121, с. 276];
- 3) «практики себе» кардинально розширилися, повернувши багато елементів давніх практик [121, с. 100].

У цій моделі присутність Іншого (наставника) залишилася незмінною, проте форма взаємин суб'єкта практики з наставником зазнала істотної трансформації. Якщо в «платонівській» моделі Інший виступав у ролі педагога,

який не брав участі в аскетичному акті, а лише контролював процес трансформації суб'єкта практики, то в «елліністичній» моделі наставник виявився залученим у сам процес аскетичного досвіду. Змінилася структура взаємин вчителя й учня. Наставник у «елліністичній» моделі вже не сприймався грізним і мудрим «Вчителем», а був другом, партнером адепта аскетичної практики в процесі трансформації його особистості. Таким чином, до «практики себе» учня виявилися залучені певні елементи «практики себе» вчителя [121, с. 158].

Як на ще одну важливу зміну, яка відбулася в структурі «практик себе» порівняно з епохою Платона, М. Фуко вказував на відмінність «елліністичної» парадигми «звернення на себе» від «платонівської». Формування суб'єкта практики в «платонівській» моделі здійснювалося в контексті двополярної системи буття Платона, де «світ ідей» був буттям абсолютним, а емпірична реальність – тією або іншою мірою буттям недосконалим. Віднайдення «істинного себе» в «платонівській» моделі здійснювалося через усвідомлення адептом практики в результаті його взаємодії зі «світом ідей», розуміння свого «іншого» буттєвого статусу стосовно емпіричної реальності. У моделі «елліністичній» віднайдення «істинного себе» не було пов'язане ні з якою містичною компонентою, а було здобуттям «життєвої мудрості» адептом практики, байдужого ставлення до всього, що той не в змозі змінити. У вказаному контексті, як можна відзначити, «елліністична» модель «практики себе» істотно відрізняється від «платонівської» моделі. Якщо в моделі Платона фундаментальним завданням адепта практики була певна зміна буття через «правильну» організацію державного управління завдяки «істині», знайденій суб'єктом практики у взаємодії з «світом ідей», то в моделі «елліністичній» завданням адепта практики була підготовка себе до звичайного, людського життя, мистецтва життя в термінології П. Адо [5, с. 21].

І П. Адо («Духовні справи й антична філософія») і особливо М. Фуко («Герменевтика суб'єкта») істотну увагу приділяли не лише античній аскезі, але

і християнським аскетичним практикам. Так, зокрема, М. Фуко, аналізуючи християнський аскетизм, акцентував увагу на наступних його положеннях:

- 1) ціллю християнської аскези є «відмова від себе» [121, с. 359];
- 2) завданням – встановлення чіткого порядку «відмов» [121, с. 526];
- 3) підпорядкування індивіда закону вважається основою практики [121, с. 359].

З точки зору М. Фуко, основною тезою є перша особливість християнського аскетизму. «Відмова від себе», на думку дослідника, є основою всього комплексу християнської аскези. Вчений відзначав, що християнська аскетика запозичила з античних «практик себе» цілий арсенал різноманітних технік. Також він звертав увагу на запозичення християнством із античності певних етичних цінностей [121, с. 285, 455]. Втім, він не вбачав у вказаних запозиченнях нічого проблемного. Однак принцип «відмови від себе» М. Фуко відокремлював зі всього комплексу християнської аскези. Цей принцип абсолютно не задовольняв тієї дефініції, яку вчений вкладав у функціональне призначення «практик себе»: «зробити своє життя власним витвором, який несе якісь естетичні цінності і відповідає певним критеріям стилю» [153, с. 1364]. Відповідно, висновок, сформульований М. Фуко, полягав в оцінці християнства як негативного феномену в антропологічному сенсі.

В той же час слід визнати, що М. Фуко в своїх дослідженнях християнського аскетизму спирався на дуже вузьке коло авторів і робіт християнської аскетичної традиції. До них належить творчість Іоана Касіана, Тертуліана (трактат «Про покаяння») і Григорія Ніського (трактат «Про цноту»). Окремі погляди Іоана Касіана, як і окремі погляди Тертуліана, були віднесені Церквою до єретичних. Погляди ж Григорія Ніського на проблеми шлюбу, як вказував Іоан Мейендорф, більшою мірою можна віднести до його приватної богословської думки, а не до догматичних церковних положень [65, с. 190–191].

Таким чином, можна зробити висновок, що ні базові автори, ні їх роботи не мають у духовній традиції християнства абсолютного авторитету. Очевидно,

що неможливо, спираючись лише на вказані джерела, повною мірою проаналізувати весь спектр християнської аскетичної традиції. Втім, М. Фуко ніколи такого завдання перед собою і не ставив. Християнський аскетизм вивчався ним лише в прикладному контексті його фундаментального осмислення суб'єкта, що формує себе. У даному дисертаційному дослідженні думки і висновки видатного вченого не спростовуються, і автор цілком розділяє думку Д. Харфема про М. Фуко як про «головного провідника аскетичних цінностей і понять серед найбільших інтелектуалів нашого часу» [156]. Проте якщо уважно придивитися до аналізу християнського аскетизму, запропонованого М. Фуко, то виявляється той факт, що його аналіз, у своїй основі, проводився без урахування християнської онтології, основою якої є теза про двополярну систему буття (Бог – буття абсолютне і світ – тією або іншою мірою недосконале). Принцип «відмови від себе», на якому акцентував увагу М. Фуко, є не фінальною точкою практики християнської аскези, а проміжним принципом, необхідною умовою на шляху сходження подвижника до взаємодії з Інобуттям [130, с. 20]. Вказана обставина, відповідно, формує і наступне завдання в контексті даного дисертаційного дослідження – проаналізувати онтологічні й антропологічні підстави античних і християнських аскетичних практик.

На завершення цього підрозділу акцентуємо увагу на важливих для дисертаційного дослідження фрагментах розглянутого матеріалу:

1) необхідність самовдосконалення людство розуміло з прадавніх часів. У духовній традиції християнства процес самовдосконалення здійснюється в контексті взаємодії адепта християнської аскетичної практики з Інобуттям. Вказана взаємодія досягається через культивування особливих психосоматичних вправ, частково запозичених християнством із античних «практик себе»;

2) античні «практики себе» були спрямовані на певне поліпшення людської природи, на формування суб'єктом «практики» самого себе. Вказане формування, у свою чергу, здійснювалося за допомогою наставника і в горизонті поцейбічного буття (виключаючи, можливо, практики філософської

школи Платона). Християнські аскетичні практики направлені на вихід суб'єкта практики з поцейбічного буття й енергійне єднання з Інобуттям.

1.4. Онтологічні й антропологічні засади аскетичних практик античності й християнства

Формування суб'єкта в античних практиках здійснювалося через рух адепта практики до якогось певного ідеалу за допомогою аскетичного інструментарію, розробленого античними мислителями. Цей ідеал, який по-різному розумівся в різних філософських школах і в різні епохи, тим не менше, завжди був у горизонті поцейбічного буття. Формування суб'єкта в античних практиках базувалося на онтологічній основі античності та було, по суті, актом естетичного удосконалення людини. В аскетичній практиці православного християнства сходження до єднання з енергіями Інобуття уявляється актом, підсумком якого є радикальна онтологічна зміна суб'єкта. Сене усеї християнської аскези у М. Фуко зводиться до споглядання Бога [153, с. 1628], яке в досвіді православного християнства називається спогляданням фаворського світла. Проте споглядання божественного світла, як вважається в аскетичній практиці православного християнства, сприяє, з одного боку, повній онтологічній трансформації людини, а з іншого – відкриває можливість через перетворену людину перетворення всієї повноти буття – кінцевої, глобальної мети християнства. Таким чином, у духовній традиції православного християнства антропологічна мета (трансформація людини) тісно пов'язана з онтологічною метою – перетворенням всієї повноти буття. Онтологія й антропологія в практиці православного християнства не лише тісно пов'язані, але є в певному значенні продовженням одна одної. Антропологія спрямовується до онтології, а онтологія є базисом антропології. У той же час в античних аскетичних практиках головною метою є не перетворення суб'єктом практики всієї повноти буття (мета онтологічна), а, як справедливо відмітив М. Фуко, якість естетичне формування себе суб'єктом практики [153, с. 1364],

адаптація суб'єктом практики себе до умов емпіричної реальності, зрештою – адаптація себе до буття такого, яким воно є (мета антропологічна). Основою християнської онтології служить двополярне буття, де Бог є буттям абсолютним, а світ – тією чи іншою мірою недосконалим. Безумовно, двополярне буття не є абсолютним онтологічним винаходом християнства. У розглянутій вище онтологічній буттєвій моделі Платона двополярне буття також займає центральне місце. Проте в цій моделі вихід у світ вічних ідей здійснюється як допоміжний принцип, покликаний підготувати психофізику адепта до виконання певної місії в поцейбічному бутті, а саме – правильно організувати управління державою.

У християнській моделі вихід в Інобуття є актом онтологічної трансформації суб'єкта практики. Головне завдання його повернення в поцейбічне буття полягає в онтологічній трансформації всієї його повноти. Це завдання, як можна помітити, набагато складніше і значніше. Також ідея двополярної системи буття є центральною і в неоплатонізмі. Проте і в цій філософській концепції виявляється низка значних відмінностей від моделі християнської. Вихід в Інобуття в неоплатонізмі є фіналом практики, і його здійснення розглядається кінцевою буттєвою метою особистості. У християнстві вихід в Інобуття, взаємодія з енергіями Інобуття є хоч і надзвичайно значним актом, але не фінальним. Фінал практики вбачається в перетворенні всієї повноти буття через онтологічну трансформацію особистості адепта практики в результаті його взаємодії з зовнішнім джерелом – Інобуттям. Трансформація всієї повноти буття адептом практики досягається через його повернення в світ, його взаємодію з соціокультурним середовищем.

Згідно з християнською онтологією буття, світ, культура не існують із самого початку, але створені Богом і мають у Його особі джерело свого буття. Акт творення буття розглядається як подія поза тимчасовими і просторовими категоріями. Досконале, абсолютне буття розглядається як буття особисте. Бог єдиний у трьох іпостасях, зв'язаних стосунками народження Сина від Батька і виходу Духу від Батька через Сина. Важливим догматичним положенням є

відмінність творення від народження. Народження Сина здійснюється з сутності Отця, і, отже, народжене (Син) єдиносутнісне Отцю. Створене – не єдиносутнісне тому, хто творить, оскільки здійснюється не з сутності того, хто творить, а ні з чого (2Мак 7:28). Творіння (весь світ) антропоцентричне. Все тварне буття заломлюється через цінність людини і в її особі прагне до з'єднання зі своїм першоджерелом. Запорукою можливості такого з'єднання є Ісус Христос. Відзначимо, що філософська християнська ідея творіння буття абсолютно чужа еллінській і європейській філософії. Як помічав Г. В. Флоровський: «Ідея тварі чужа природній свідомості. Її не знала антична думка... забула нова філософія» [118, с. 184].

Оскільки створений світ має початок, остільки повинен мати і кінець. Проте в християнстві між початком і кінцем буття немає прямого зв'язку. Апостол Павло вказував на відповідальність людини як в існуванні смерті й кінця, так і в можливості їх подолання: «Бо, як смерть через людину, так через людину і воскресіння мертвих» (1Кор 1:13). С. Булгаков вказував, що «спочатку людина не була створена для смерті, в неї була вкладена можливість безсмертя. Людина повинна була... затвердити в собі цю можливість, але вона могла її і звести нанівець, що і сталося в первородному гріху» [20, с. 4]. Гріх через людину проник у все тварне буття і зруйнував ті відносини тварного буття з Богом, за яких кінець, смертність не була б необхідністю: «Гріх породжує смерть» (Іак 1:15). Відзначимо, що поняття «гріх» як таке в античній філософії відсутнє, проте сама установка античної філософії до самовдосконалення людини передбачає факт її недосконалості, певних недоліків її природи. В античних аскетичних практиках подолання есенціалістської недосконалості здійснювалося в горизонті поцейбічного емпіричного буття, як правило, за допомогою Іншого (наставника), що допомагає адепту практики в подоланні недосконалості його природи і в просуванні до естетичного ідеалу. В аскетичній практиці православного християнства звільнення від гріховності людської природи відкривається через взаємодію енергій людини з енергіями Інобуття (Бога). Взаємодія з енергіями Інобуття, здобуття божественної благодаті

відкриває можливість звільнення від гріха людини, і через перетворену людину – перетворення всієї сукупності буття. Проте процес взаємодії з Інобуттям не детермінований. Людина вільна в своєму виборі: взаємодіяти або не взаємодіяти з енергіями Інобуття. Поняття енергії загалом зберігає в християнстві класичний філософський сенс: актуалізація потенцій суцього (сам процес актуалізації, а не її результат). Іоан Дамаскін вказував, що в християнстві само поняття енергії – «...рух діяльний» [36, с. 166].

У практиці православного християнства людина в природному стані розглядається як суцця, така, що володіє безліччю різноспрямованих енергій – як тілесних, так і душевних. Вся сукупність цих різноспрямованих, постійно змінних енергій утворює енергетичний образ людини. Періодично енергії об'єднуються в групи, коли людина намічає для реалізації яку-небудь мету. Трапляється, що енергії повністю об'єднуються. Це відбувається, коли людиною заволодіває якась надмета, коли вся її істота прагне до оволодіння чим-небудь або реалізації чого-небудь. Якщо вектор бажання, волі направлений у сферу тварного буття, то такий стан іменується пристрасним, протиприродним. Пристрасть, як вказував Єфрем Сирін, – «...підкорення душі... і рабство» [87, с. 344]. Протилежний до пристрасті тип енергетичного образу людини, коли домінантою служить спрямованість до Інобуття, називається надприродним. Енергетична структура людини, що складається з природного, протиприродного і надприродного енергетичних образів, – основа всієї аскетичної практики православ'я.

Впродовж століть аскетична традиція православного християнства виробила стратегію і тактику досягнення головної своєї антропологічної мети – святості. На початковому етапі головним стратегічним завданням аскета є його вихід зі звичного порядку буття, звичного розуміння навколишнього світу, речей і подій. Вказана мета реалізується через культивування спеціальних психосоматичних вправ, покликаних переорієнтувати вектор домінантних зусиль людини, направити її з емпіричної реальності в площину взаємодії з Інобуттям.

Головне завдання наступної групи вправ полягає у створенні умов для активної антропологічної динаміки, мета якої полягає в здійсненні енергетичного ривка до енергій Інобуття.

Завершальна група вправ проявляється у дії і діяльності, «просветленості» адепта. Людина здобуває нові здібності сприйняття реальності та реакції на неї. Такі сприйняття називають «розумними відчуттями».

У кожній групі вправ існують спеціальні техніки досягнення необхідного результату, своєрідні тактики реалізації стратегій, описаних вище. Перша група подібних тактик включає в себе реалізацію двох завдань. Одне з них полягає в тому, щоб різко обірвати всі зв'язки зі звичним перебігом буття, вийти зі звичного ходу подій (Звернення). Інше завдання полягає у напрямі подолання перешкод, що неминуче виникають на цьому шляху (Покаяння). Разом ці дві події утворюють фундаментальну подію зміни свідомості, «зміну розуму» [124, с. 47–88]. Звернення духовної практики православного християнства, як можна помітити, не відповідає античній моделі звернення, описаного в «Герменевтиці суб'єкта» М. Фуко [121, с. 234]. У духовній практиці православного християнства звернення невіддільне від стратегічного завдання – єднання з Інобуттям. Звернення православної аскези є відповіддю на заклик Інобуття, що передбачає радикальну, набагато глибшу зміну, ніж зміна, передбачувана в античних аскетичних практиках.

Завершують початкову групу тактик техніки боротьби з пристрастями. Пристрасть в аскетичній традиції східного християнства розуміється як протиприродний стан людини, яка потрапила в полон деякому своєму устремлінню, цілком себе підпорядкувала йому, позбавивши себе свободи духовних дій. В установці вигнання пристрастей і в затвердженні високої цінності безпристрасності проявляється пряме запозичення християнством зі стоїчних практик. Але важливо простежити й істотну відмінність: якщо в стоїцизмі безпристрасність з атараксією є фіналом практики, то в аскетичній традиції православного християнства безпристрасність є проміжним пунктом глобального процесу сходження до Інобуття.

Тактики центральної групи починаються з формування особливого стану свідомості – протрезвіння. В основі цієї установки лежить гранична концентрація уваги адепта практики. Вказана концентрація уваги направляється аскетом на ретельний аналіз процесів, що відбуваються в його свідомості [128, с. 33]. Основними компонентами, які складають процес протрезвіння, є увага, пам'ять, самоспостереження, бдіння. Ця установка, звичайно, значно доповнена, все ж вказує на запозичення з античного арсеналу техніки огляду свідомості, зокрема з піфагорійських практик. Проте вказаний аспект християнської аскези (протрезвіння) не настільки важливий, оскільки стосовно головного завдання практики (онтологічного сходження) він грає хоча і важливу, але допоміжну роль. Головне ж завдання центральної групи тактик – пов'язати протрезвіння з основним активним компонентом онтологічного сходження, молитвою. У цій зв'язці протрезвіння виступає вартовим, що охороняє простір молитви від вторгнень чужорідних думок.

Остання тактика центральної групи стратегій сходження до Інобуття – «розумосердце». В основі вказаної установки – взаємодія і координація емоційних та інтелектуальних енергій аскета.

Завершальна група стратегій процесу сходження аскета до Інобуття, як вже вказувалося, проявляється у дії та діяльності, «просвітленості» адепта аскетичної практики, безпосередній взаємодії його енергій з енергіями Інобуття. В результаті цієї взаємодії людина знаходить нові здібності сприйняття реальності і реакції на неї, відбувається «обоження» особистості.

Відзначимо, що в процесі сходження до взаємодії з енергіями Інобуття людина бере участь, з одного боку, суто особистими молитовними зусиллями, а з іншого – аскетична практика православного християнства на всіх етапах сходження аскета передбачає участь в аскетичному досвіді іншої людини або людської спільноти. Необхідність подібної участі, або співучасті, ґрунтується на тому факті, що оскільки фінальна мета аскетичної практики (Інобуття) не знаходиться в горизонті поцейбічного емпіричного буття, остільки і досягнення вказаної мети аскетом, що ґрунтується лише на своєму особистому досвіді,

неможливе. Необхідна «дорожня карта», досвід попередніх поколінь подвижників, що допомагають не збитися з вибраного шляху [126, с. 265].

На завершення ще раз акцентуємо увагу на основних онтологічних і антропологічних підвалинах християнських і античних аскетичних практик. Основа християнської онтології – двополярне буття, де Бог є буттям абсолютним, а світ – тією або іншою мірою недосконалим, що виявляється і в античній філософії (платонізм і неоплатонізм). У моделі Платона антропологічна установка виходу в світ вічних ідей здійснюється як допоміжний принцип, покликаний підготувати психофізику адепта до виконання певної есенціальної місії в поцейбічному бутті, – правильно організувати управління державою. У неоплатонізмі вихід в Інобуття розглядається і взагалі фінальною подією практики. Християнська онтологія вбачає в антропологічному завданні виходу до Інобуття не самоціль, а лише проміжний акт, а також рішення глобальнішої, онтологічної задачі практики, що полягає в перетворенні всієї повноти буття. Виходячи з наведеного фундаментального, стратегічного чинника, доречно зафіксувати наступні відмінності в здійсненні тактичних завдань християнських і античних аскетичних практик:

1) античні та християнські форми аскези, маючи безліч схожих елементів, в той же час виявляють і фундаментальні відмінності. Так, античні практики були направлені на певне удосконалення людської природи, конституювання суб'єктом практики самого себе. Весь комплекс античної аскези базується на онтологічній основі античності та здійснюється в горизонті поцейбічного, емпіричного буття. Тактика християнського звернення і покаяння є відповіддю на заклик Інобуття. Вона передбачає радикальну, набагато глибшу зміну особистості порівняно зі зміною, яку передбачали античні практики;

2) в установці боротьби з пристрастями і в затвердженні високої цінності безпристрасності також виявляється пряме запозичення християнством з античних, зокрема стоїчних, практик. Але якщо в стоїцизмі безпристрасність з атараксією співвідносяться з фіналом практики, то в християнській аскезі

безпристрасність є проміжним пунктом глобального процесу сходження до Інобуття;

3) в основі установки протрезвіння лежить гранична концентрація уваги адепта практики. Вказану концентрацію уваги аскет спрямовує на ретельний аналіз процесів, що відбуваються в його свідомості. Ця установка була запозичена християнством із піфагорійських аскетичних практик. Проте в християнській аскезі вказана установка не має такого істотного значення, як у піфагорійських практиках, оскільки виконує допоміжну роль.

1.5. Формування ідеалу святого в ранньому християнстві

У підрозділі 1.2 даної дисертації проводилося дослідження семантичних аспектів осмислення феномену святості. В результаті дослідження з'ясувалося, як вказаний феномен розумівся в різних релігійних етнокультурних традиціях, що пізніше сприйняли християнський концепт святості, акцентувалася увага на ключових складових християнства – поняттях «гріх», «Бог», «святість». Ще одним важливим компонентом християнської духовної традиції є поняття «свідок», в грецькій мові «μάρτυς». У Євангеліях вказане поняття, окрім традиційного його розуміння і вживання (свідок подій (Лк. 11:48), свідок в судових засіданнях (Мк. 14:63) і т. д.), використовується стосовно людей, що проголошують нове духовне вчення, свідчать оточуючим про свій особистий досвід духовного спілкування з надособистістю – Ісусом Христом [62, с. 341]. Вказане розуміння і застосування терміна «μάρτυς» характерне для всіх чотирьох канонічних Євангелій, у яких автори одноставно називають себе «свідками» Ісуса Христа. А. Майнарді в своїй роботі «Християнське свідоцтво і єдність церков», аналізуючи вказану обставину, в той же час відзначає, що в працях Іоана Богослова (які традиційно вважаються в науковій спільноті пізнішими літературними пам'ятками, порівняно з Синоптичними Євангеліями) поняття «μάρτυς» використовується також і в іншому, вже семантично зміненому вигляді. Це поняття в працях Іоана Богослова, як

відзначає дослідник, представлене вже в контексті досвіду святості людей, яких іменують «святими» [62, с. 342]. Зокрема, А. Майнарді відзначає, що в «Одкровенні» Іоана Богослова згадується жінка, яка «упилася кров'ю святих...» (Одрк. 17:6). У вказаному фрагменті поняття «свідок» вже безпосередньо не пов'язане з особистістю Христа, а пов'язане зі «святими» (тими, хто знаходиться ближче до джерела святості – Христа). «Свідок» у вказаному фрагменті означає вже не того, хто свідчить про особистий досвід надчуттєвого духовного спілкування з Богом, а того, хто здобуває божественну благодать через досвід спілкування зі «святими» (людьми, що досягли більшої духовної досконалості, посередниками між Богом і людиною). У вказаному контексті християнська святість постає не лише як досвід надчуттєвого спілкування з надособистістю – Христом, але і як досвід взаємодії з Іншим (святим), що демонструє своїм життям і діяльністю духовну висоту, досягнуту ним у взаємодії з Інобуттям. Досвід спілкування зі святим, у цьому сенсі, здійснюється не на вербальному, а на духовному рівні. Як відзначає В. А. Малахов, християнське свідчення про святість спрямоване, перш за все, не на близьких, знайомих, а на далеких, невідомих свідкові адресатів [63, с. 380–388].

Крім того, відзначимо, що поняття «μάρτυς» перекладається, зокрема, як «мученик». У вказаному значенні μάρτυς – не пасивна особистість, яка страждає, а активний проповідник [165]. На активну позицію стосовно буття свідчення і свідка вказував ще Арістотель, відзначаючи, що свідок затверджує дійсність події, особисту активну позицією, свою думку про пережиту подію [13, с. 5]. Саме таке розуміння в поняття свідництва вкладає православне християнство, де проповідникові, свідкові надособистості (Ісуса Христа), властива активна позиція стосовно буття.

Найбільш яскравим прикладом свідка в християнській традиції є Ісус Христос. Проте свідчення Христа постає не свідченням події, а свідченням про близьку і знайому йому особистість його Отця. М. ван Парейс, кажучи про Ісуса як про свідка Отця, згадує нічну бесіду Ісуса з Нікодимом, описану в

третьої главі Євангелія від Іоана. Христос стверджує, що він дає дійсне свідчення про Бога Отця. Важливим в цьому діалозі є те, що Христос говорить про себе як про прямого свідка Бога, але відзначає також, що свідчення його не сприймають, і просить віру в своє слово, в слово свідка, слово про те, що він знав і бачив Отця [24, с. 102]. Найближчі учні Христа – апостоли – свідчать вже не про Бога Отця, а про Ісуса Христа. Їх зв'язок з джерелом буття – Богом Отцем – ґрунтується на іманентному зв'язку з особистістю Христа, його святістю, отриманою від джерела буття – Бога Отця. Послідовники апостолів – пізніші християнські святі – свідчать про Бога Отця, Його Сина – Ісуса Христа, через перекази, отримані від апостолів. Їх свідчення ґрунтується вже не лише на свідченні спілкування з надчуттєвим, але і на свідченні Іншого (апостолів).

М. Плекон визначає святість перших християнських святих як есхатологічний подвиг щоденної спрямованості до Творця і до ближнього. Він відмовляється від ототожнення святості з незвичайним і дивним [164, с. 112]. Дійсно, в Новому Заповіті святими іменуються всі християни, що знаходить підтвердження в літургійній християнській традиції: вигук «Святая святым» означає приналежність Святих Дарів всім віруючим. М. Плекон вказує, що спершу святість розумілася не як мучеництво і страждання, а як божественна благодать, адресована Христом усім віруючим [164, с. 120].

У досвіді давньої християнської Церкви шанування святих починалося з місцевого шанування певною общиною своїх покійних членів. Більш того, як вказував у своїй фундаментальній праці «Введення в літургійне богослов'я» О. Шмеман, в давній християнській Церкві взагалі не існувало в контексті феномену «святість» практики розмежування на покійних і живих членів общини. Всі – і покійні, і живі – члени общини оголошувалися святими. Особливе шанування покійних членів общини було не данню їх особливому «святому» статусу стосовно живих християн, а прославленням Христа, що явився в тілі покійного мученика [135, с. 94–99]. Вказана практика зберігалася аж до кінця III століття.

Відповідно до вказаної практики шанування покійних членів християнської общини в давній Церкві виникла традиція святкування днів пам'яті покійних мучеників. Ця традиція спочатку носила есхатологічний характер. Вона ґрунтувалася на вірі раних християнських общин у те, що в мученику «засвідчено» Царство Боже, що перемогло смерть. Лише з часом, ближче до IV століття, вказана традиція стала набувати сучасного «поминального» характеру, коли християни в день пам'яті святого звертаються до нього з молитовними проханнями.

Взагалі, культ святих у давній Церкві не був прохальним. Із проханнями молитовної підтримки (про здоров'я, успіх і т. д.) християни зверталися до будь-якого віруючого – і живого, і покійного. Крім того, вказаний культ не був освятительним у сенсі здобуття божественної благодаті живими членами общини в результаті взаємодії з останками покійних її членів або з предметами, що належали останнім за їхнього життя. Культ святих був сакраментально-есхатологічним. Есхатологічним тому, що останки мученика сприймалися як свідчення перемоги Христа над смертю, як свідчення нового життя мученика, що дарувала йому Церква. Сакраментальним тому, що тіло мученика сприймалося в контексті явленого у ньому Христа, який свідчить про вічне життя [135, с. 98].

Розглянутий вище культ шанування святих у давній Церкві сформувався в епоху гонінь. Проте загалом і в цілому він зберігся і після закінчення періоду переслідування християн у Римській імперії. З цією точкою зору, зокрема, узгоджуються результати аналізу впливу культу святих на християнську архітектуру, зробленого А. Грабарем: «Архітектура IV–V століть не дала себе захопити народним спотворенням християнства. І за аналізом православних храмів, сирійських і грецьких, потрібно запам'ятати головним чином наступний важливий факт: яким би не було місце, відведене в них останкам святого, і якою б не була їх архітектурна форма, всі вони були храмами, побудованими для євхаристичних зборів» [135, с. 102].

Істотні зміни в досвіді шанування святих почалися в кінці III століття [133, с. 174]. З цього періоду останки святого, так само як і предмети, що належали йому за життя, починають сприйматися як «священні» феномени, здатні передавати надчуттєву, інобуттєву силу тим, хто з ними стикається. Ця обставина і стала основою нового, освятительного розуміння культу святих. Відзначимо, що до вказаного періоду останки святих не сприймалися християнами як можливе джерело здобуття божественної благодаті. До останків святих давні християни ставилися з великою повагою і навіть трепетом, але як джерело інобуттєвої сили вони ніколи не сприймалися [135, с. 96].

До кінця III століття сталися істотні зміни і в досвіді молитовної практики. В ранній Церкві молитви до покійних членів християнських общин були значно поширені. Проте між практикою молитовного звернення до покійних членів общини в давній Церкві та практикою молитов до святих, що виникла на початку IV століття, є істотна різниця. У ранній Церкві звернення до святих мало на меті молитовне єднання живих і покійних християн. Основою можливості такого молитовного єднання була теза про відсутність смерті як такої, оскільки для Бога немає мертвих. Проте, починаючи з IV століття, покійні члени ранніх християнських общин (особливо які прийняли мученицьку смерть) почали сприйматися не як рядові члени християнської общини, але як особливі, відмічені божественною благодаттю заступники перед Богом за живих християн. Вказана практика шанування святих виникла спочатку на побутовому рівні, а потім отримала теоретичне богословське обґрунтування. Відзначимо, що ця практика шанування святих закріпилася в церковній традиції, і на сьогодні ця форма шанування святих у християнстві є основною.

Визнання церквою того або іншого з її членів святим називається канонізацією. Регламент і порядок канонізації формувалися поступово. Відзначимо, що процедура канонізації в східній і західній християнських традиціях дещо відрізняється. У православної церкви процедура канонізації не

так сильно регламентована, як у католицькій духовній традиції. Так, наприклад, у католицькій церкві для початку процедури беатифікації необхідні як мінімум два свідки, які підтвердили б факт праведного життя подвижника. Також необхідні докази хоча би двох чудес, пов'язаних із діяльністю подвижника. В цілому, вказані правила зберігаються і в православ'ї, проте їх легітимність не закріплена жодними церковно-правовими документами.

Відомий історик церкви Є. Є. Голубинський у своїй роботі «Історія канонізації святих у Російській Церкві» розглядав критерії зарахування до лику святих у давній Церкві, ще до розділення християнства на православ'я і католицизм. Дослідник типологізує давніх святих за трьома розрядами:

- 1) старозавітні патріархи, пророки і новозавітні апостоли;
- 2) мученики;
- 3) святі, зараховані до цієї категорії в результаті особливих особистих заслуг. В основному це подвижники й аскети.

Що ж до ієрархів, то, на думку вченого, спочатку вони належали до першого розряду, тобто зараховувалися до лику святих нарівні з апостолами вже через саму їх приналежність до ієрархії, а потім стали славитися нарівні з подвижниками й аскетами за особисту гідність [29, с. 371]. Відносно канонізації подвижників і аскетів (третього розряду святих) вчений вказував, що Церква визнавала їх святими на підставі надприродного свідчення про них самого Бога, який удостоював їх дару чудотворення. Відзначимо, що, вивчаючи життя давніх подвижників і аскетів, зарахованих до лику святих, ми практично не знайдемо тих, хто не був би удостоєний відповідного дару. Власне, на думку дослідника, приналежність дару чудотворення подвижникам, які були визнані Церквою святими, і дає всі підстави передбачати, що цей дар і був причиною їх зарахування до лику святих. Ґрунтовно вивчивши питання шанування мощів, Є. Є. Голубинський дійшов висновку, що мощами святих не завжди визнавалися абсолютно незаймані тлінням тіла [29, с. 206].

Згідно з дослідженнями вченого, в Російській Православній Церкві сам порядок канонізації складався послідовно із запису чудес і донесення про них священноначаллю. Після підтвердження достовірності чудес цей висновок закріплювався церковною владою і, нарешті, весь процес завершувався актом самої канонізації. Святі православної Церкви діляться на повсюдношанованих і місцевошанованих. Місцеві святі шанувалися лише в окремій області або регіоні. На думку Є. Є. Голубинського, серед місцевошанованих святих розрізняються шановані в межах цілої єпархії і ті, кого шанують лише в одному монастирі або приході [29, с. 94]. Що ж до характеру шанування, то він однаковий і для місцевошанованих святих, і для святих Вселенської Церкви.

На завершення ще раз акцентуємо увагу на важливих для даного дослідження фрагментах розглянутого матеріалу. По-перше, первинною формою християнської святості було свідчення як особлива форма аскези, як своєрідна демонстрація своїм життям і діяльністю причетності до Інобуття, іманентного зв'язку з Богом. По-друге, шанування святих у ранній Церкві мало два принципово різні етапи – спочатку культ святих не був прохальним. Цей культ був сакраментально-есхатологічним: сакраментальним – в тому сенсі, що в тілі мученика була явлена присутність Христа; есхатологічним – в тому, що мученик своєю смертю довів силу нового життя, яке дарувала йому Церква.

Певні зміни в християнському культі шанування святих почалися в кінці III століття. З цього періоду останки святого, так само, як і предмети, що належали йому за життя, починають сприйматися як «священні» феномени, здатні передавати надчуттєву інобуттєву силу тим, хто з ними стикається. Ця обставина і склала основу нового, освятительного розуміння культу святих. Крім того, до кінця III століття сталися суттєві зміни і в досвіді молитовної практики.

Відзначимо ще раз, що вказаний освятительний культ шанування святих виник поступово, вказане сакральне розуміння особистості святого спочатку

сприймалося інакше. Викладена обставина свідчить про динамічний, а не статичний характер християнських уявлень про святість, що, у свою чергу, дозволяє в контексті даного дослідження характеризувати християнський феномен «святість» як концепт динамічний, рухливий і як такий, що еволюціонує.

1.6. Філософські аспекти осмислення досвіду святості

Після розгляду ключових понять цієї дисертаційної роботи – «святість», «духовна традиція», «соціокультурне середовище» – слід перейти безпосередньо до аналізу досвіду взаємодії духовної традиції православного християнства і соціокультурного середовища. Детальний аналіз взаємодії названих феноменів буде зроблений у наступних розділах, а в контексті цього підрозділу пропонується оглядовий розгляд окремих елементів концепцій дослідників, які тією або іншою мірою приділили увагу досліджуваній у дисертаційній роботі проблематиці.

У своїй роботі «Нариси синергійної антропології» С. С. Хоружий вказував на принципову відмінність духовної традиції від соціокультурної. Згідно з його переконанням, «...традиції і школи суть інститути звичайної, аристотелевої трансляції, що транслюють есенціальний зміст» [131, с. 349]. Використаний С. Хоружим термін «трансляція» – «...неодмінний предикат існування; якщо завгодно, існування є трансляція» [131, с. 347]. Аналіз будь-якого культурологічного або філософського феномену дослідник починав з оцінки природи його трансляцій. [131, с. 350]. Він вказував на те, що в більшості людських практик: культурних традиціях, школах у науці, економіці і так далі – інформація транслюється вербально, есенціально [131, с. 349]. У духовних традиціях же інформація транслюється в соціокультурне середовище не на вербальному, соціальному рівні, а виключно на антропологічному. Крім того, як вказував вчений, існують віртуальні трансляції. Він відзначав, що допускаються виключення з цих трьох основних типів трансляцій, наприклад

мистецтво. Художній акт, з точки зору С. Хоружого, володіє цілим набором різноспрямованих трансляцій і повною мірою не належить до жодного з трьох описаних вище типів [131, с. 353]. В аналізі того або іншого художнього феномену первинну роль грає відповідь на питання, до якого конкретного типу трансляцій він належить або, в термінології вченого, примикає.

Ще одним, ключовим елементом методології мислителя є «антропологічна межа». Як вказує філософ, вона є «комплексом феноменів, що лежать за гранню, за горизонтом звичайного людського існування й досвіду і є для цього горизонту межовим, граничним феноменом» [127, с. 423]. Відповідно, залежно від напрямку «розмикання» людини під час виходу до «антропологічної межі» С. Хоружий розрізняв досвід «онтологічного» (релігійного), «онтичного» (несвідомого) і «віртуального» (недоактуалізованого) «розмикання» особистості [131, с. 357]. Відзначимо, що філософ проводив жорстку грань між культурними і духовними традиціями, вказуючи на принципову, із його точки зору, різницю в трансляціях духовних і культурних традицій. Як оптимальний механізм взаємодії духовної традиції, в основі якої лежить досвід трансцендування і культури, дослідник пропонував концепт співпрацювання.

В межах реалізації досвіду вказаної співпраці С. Хоружий вказував на можливість існування оточуючого духовну традицію соціокультурного середовища, орієнтованого на досягнення духовної традиції. У цій парадигмі відносин культурне середовище здатне усвідомлювати себе як асоційоване з певною духовною традицією, таке, що примикає до неї. Як приклад реалізації викладеного типу співпраці С. Хоружий вказував на останнє століття існування Візантії, відзначаючи, що цей період існування імперії характеризується високими зразками духовної традиції, що включають і високорозвинені культурні прояви.

В цілому, С. Хоружий стверджував тезу про украй важливі, зважені відносини духовної і культурної традицій: «Відносини духовної традиції і культурної традиції, що представляють кардинально різні типи трансляції, – один із визначальних чинників у житті соціуму, і коли вони складаються

антагоністично (що мало місце в Росії), в історії виникають загрози катаклізмів і розривів» [131, с. 350]. Саме негативний досвід Росії в плані взаємодії духовної традиції і соціокультурного середовища філософ вважав найбільш показовим.

Питання взаємодії духовної традиції і культури досліджував у своїх роботах і Г. П. Федотов. Проте, на відміну від С. Хоружого, Г. Федотов не лише не розділяв духовну і культурну традицію через онтологічні відмінності «трансляцій», а розглядав духовну традицію як культурний базис. Із його точки зору, не лише культурна деградація, але і деградація державних інституцій у російській історії мала у своїй основі спотворення догматичних або інших положень духовної традиції.

Аналізуючи історію Русі, Г. Федотов відзначав, що аж до XV століття спостерігався висхідний вектор розвитку духовно-етичного начала давньоруської людини. Проте починаючи з кінця XV століття у вказаному процесі почалися істотні зміни. Досвід спрямованості людини давньої Русі до Бога, взаємодії особистості з Інобуттям став усе більш витіснитися дотриманням норм побутового благочестя, дотриманням норми як такої. Точкою неповернення в розвитку вказаних деградаційних процесів стало XVI століття [109, с. 352]. Відмова від містичного крила духовної традиції Давньої Русі (послідовників Ніла Сорського) і перемога прибічників Іосифа Волоцького послужили причиною остаточного заміщення духу духовної традиції формою; спрямованість людини до взаємодії з Інобуттям, пошук нею трансцендентного християнського ідеалу був витіснений дотриманням раз і назавжди зафіксованих норм, обрядів і правил [109, с. 352].

«У вказаному контексті примітна думка Г. Федотова, що називає перемогу прибічників Іосифа Волоцького „трагедією давньоруської святості” (цит. за Г. Федотовим [111, с. 90] – В. П.). У розумінні філософа розгром заволзьких скитів послідовників Ніла Сорського є подією не лише виключно релігійного характеру і масштабу. Філософ був переконаний, що перемога іосифлянства, сакралізація царської влади і революція – ланки одного ланцюга.

У наведеному прикладі спостерігається надзвичайна оригінальність методу дослідження кризових явищ у культурі Г. Федотова. Абсолютно очевидно, що вчений точкою відліку деградації не лише культури Давньої Русі, але й краху держави вважав події не культурного або політичного, а виключно релігійного, духовного характеру» [77].

Ідея первинності духовного (релігійного) начала щодо культури лежить і в основі концепції філософії культури А. Тойнбі. Основою моделі історії в А. Тойнбі є взаємодія світового закону і людства. Вказаний закон – божественний логос, створює перешкоди, «виклики» для суспільства, яке реагує на «виклики» «відповідями» – актами культурного творення.

У своїй капітальній роботі «Осягнення історії» А. Тойнбі цілеспрямовано не розглядав ні відносини духовної традиції і соціокультурного середовища, ні феномен святості, ні аскетичні практики. Проте певні положення запропонованої ним концепції є важливою методологічною складовою нашого дисертаційного дослідження.

В рамках теорії А. Тойнбі особливий інтерес представляють два її положення – «виклик і відповідь», «відхід і повернення». Міркуючи про «виклики» зовнішнього середовища стосовно культури, вчений розглядав як суб'єктів «відповіді» на цей «виклик» цілу низку імен релігійних реформаторів (Ісус Христос, Гаутама Будда, Апостол Павло й ін.). Безумовно, більшість релігійних реформаторів, що розглядаються філософом як суб'єкти «відповіді» тією або іншою мірою, практикували різні аскетичні техніки. Їх «відхід» із культури виглядає з точки зору аскези необхідним кроком, а «повернення» в культурну спільноту приводить до значних змін у самій структурі останньої. Таким чином, можна констатувати, що побічно А. Тойнбі вказував на можливість значного впливу духовної традиції на культурну динаміку.

Історію людства А. Тойнбі розглядав як арену реалізації людиною свого творчого, духовного потенціалу, який, проте, стикається з перешкодами – деструктивною силою, яка протистоїть йому. Ця деструктивна сила сприймається духовним, божественним людським началом як «виклик»,

«відповіддю» на який є акт культурно-історичної творчості людини. Таким чином, розвиток культури в межах вчення А. Тойнбі здійснюється як серія «відповідей», що даються творчим людським духом на «виклики» деструктивної сили, яка локалізується у філософських побудовах мислителя в природних або цивілізаційних катаклізмах.

Ще один теолог і філософ культури Райнхольд Нібур, який має велике значення для даного дослідження, у своїй програмній роботі «Христос і культура», написаній у співавторстві з його рідним братом Річардом, зробив спробу диференціації моделей відносин духовної традиції і культури. У своєму дослідженні філософ запропонував декілька моделей таких відносин. Так, в основу запропонованої ним моделі «Христос проти культури» покладена основоположна в християнстві теза про виняткову владу Христа над душами віруючих. Філософ вказував, що така форма відносин християнства і культури була більшою мірою властива для перших століть існування християнства, проте вона не зникла остаточно, і в наш час також можна зустріти її прояви [68, с. 45–51]. Як приклад представника і пропагандиста цієї моделі відносин християнства і культури (хронологічно найбільш близького до нашого часу) автор наводив Л. Толстого. З точки зору філософа, життя, діяльність і літературна спадщина письменника служать яскравим прикладом радикального неприйняття культурних і цивілізаційних досягнень людства через їх невідповідність євангельським заповідям [68, с. 53–59].

В основі іншої моделі, «Христос – перетворювач культури», лежить теза про феномен культури як одного з божественних проявів, що існують завдяки відповідній божественній волі, підтвердження чого можна без зусиль знайти в Священному Писанні (Мф. 22:21). Прибічники вказаної моделі сприймають культуру як наслідок творчої діяльності Бога і, відповідно, визнають її безумовну цінність для людини. Для апологетів цієї моделі взаємодії духовної традиції і соціокультурного середовища культура – це простір можливостей реалізації творчого, духовного потенціалу особистості. В історичному контексті висхідний вектор у реалізації вказаної моделі відносин християнства і культури

був даний у IV столітті низкою християнських мислителів: Афанасієм Великим, Амвросієм Медиоланським, Василієм Великим і Григорієм Богословом. Вершиною вказаного напрямку, на думку низки дослідників, став Аврелій Августин [68, с. 170–179]. Він стверджував, що вся сукупність культурних феноменів людства може бути перетворена християнством у якийсь «новий світ», заснований на любові, добрі і справедливості [2, с. 27, 43].

Модель «Христос культури» характеризується як найбільш компромісна. У її основі лежить принцип мирного співіснування християнства і культури [68, с. 74–100]. Апологети цієї моделі не вбачають протиріч між християнством і культурою, законами державними і євангельськими. У культурі вони вказують як на важливіші на ті її елементи, які не протирічать духу християнства. Відповідно, в християнстві вони звертають увагу на ті його положення, які не вступають у протиріччя з цивілізаційними досягненнями людства. Для представників цієї моделі різниця в трактуванні християнських догматичних положень є неістотною, як не є істотними культурні, цивілізаційні або інші відмінності. В результаті, представники вказаної моделі приводять християнство і культуру до якогось балансу, відповідності, видаляючи (або ігноруючи) з християнського віровчення, і з культури теж, цінності, які не узгоджуються між собою [68, с. 74]. Брати Нібур вказували на особистість Абельяра як на найбільш типового представника цієї моделі [68, с. 78]. Засновник християнства був для Абельяра всього лише визначним етичним вчителем, що навчає людей діяти «по совісті».

У дуалістичній моделі відносин християнства і культури основним питанням буття виступає конфлікт між Богом і людиною, між правотою Бога і правотою особистості [68, с. 42]. Прибічники цієї моделі визнають безумовний авторитет як християнства, так і культури, але визнають також і конфлікт, що існує між ними. Суть вказаного конфлікту полягає в необхідності дотримання людиною законів релігійних і світських однаковою мірою. Брати Нібур вказували на особистість апостола Павла як на засновника такого типу відносин християнства і культури. Для апостола Павла питання віри не було пов'язане з

відмовою від культурних стереотипів, він прямо вказував на необхідність існування держави. Проте віруючі не повинні були без абсолютної необхідності використовувати інститути держави, оскільки, з точки зору апостола Павла, держава, культура були хоч і необхідним, але злом.

Підбиваючи підсумок огляду розглянутих моделей відносин духовної і соціокультурної традицій, акцентуємо увагу на наступних важливих аспектах:

1) «виклик і відповідь», «відхід і повернення» в рамках теорії А. Тойнбі відповідають досвіду православної аскетичної практики з культури, як і «повернення» до неї, постає неминучим явищем, обумовленим самою специфікою аскетичного досвіду і кінцевою метою духовної традиції;

2) у позиції Г. П. Федотова продуктивним виглядає його метод агіографічного аналізу кризових явищ у культурі. Цей метод базується на духовних цінностях як основах культури, тісному зв'язку і взаємодії духовної традиції та соціокультурного середовища;

3) дослідження братів Нібур становлять інтерес як базова модель аналізу взаємодії християнських цінностей (догматичних, есхатологічних, аксіологічних і ін.) і соціокультурного середовища;

4) у дослідженнях С. С. Хоружого звертає на себе увагу, в першу чергу, його концепт «розмикання» особистості в трьох базових моделях: онтологічній, онтичній і віртуальній.

Висновки до розділу 1

Викладений у першому розділі дисертаційного дослідження матеріал дозволяє зробити наступні висновки:

1. У контексті проведеного дослідження зародження практики шанування і засвідчення святих у християнстві з'ясувалося, що святість у ранньому християнстві розумілася як властивість всіх вірних членів християнської общини, і лише у IV столітті, в процесі становлення основних догматичних, літургійних і інших християнських норм, святість почала сприйматися як предикат не всіх, а окремих, обраних членів общини. Вказана обставина свідчить про динамічний, але не про статичний характер християнських уявлень про святість, що дозволяє надалі розглядати відносини духовної традиції та соціокультурного середовища в динаміці змін уявлень про святість у різних історичні епохи.

2. У результаті спроби осмислення святості як конституюючого чинника православної християнської аскетичної духовності, виявлення специфіки й інноваційного характеру духовних практик православ'я, зіставлення їх з античними духовними практиками вдалося з'ясувати:

а) у практиці православного християнства під поняттям «святість» мався на увазі просвітлений, надчуттєвий стан людини, іменований обоженням. Подібний стан у своїй основі досягається через культивування адептом духовної практики певних психосоматичних вправ, запозичених християнством із античних практик самовдосконалення, на що вказували П. Адо і М. Фуко;

б) античні та християнські форми аскези, маючи безліч схожих елементів, у той же час виявляють і фундаментальні відмінності. Так, античні практики, як вказували П. Адо, М. Фуко, Ж. Дельоз, були направлені на певне удосконалення людської природи, конституювання суб'єктом практики самого себе. Це конституювання здійснювалося в горизонті поцейбічного буття. Православна християнська аскеза базується на виході суб'єкта практики з горизонту

поцейбічного буття, його енергійному єднанні з Інобуттям, і через вказане єднання здобуття особистістю надреального стану свого єства;

в) кінцевою метою античної аскези було вдосконалення людини. У православній християнській аскетичній традиції вказана мета є проміжною, а основною метою висувається перетворення всієї повноти буття у напрямі подолання його гріховності за допомогою онтологічної трансформації особистості. Вказана обставина дозволяє надалі розглядати православне християнство з його аскетичною константою як традицію, яка вступає в активний зв'язок із соціокультурним середовищем. Встановлено, що головним завданням активної позиції духовної традиції православного християнства відносно соціокультурного середовища є трансформація культури.

3. Відповідно до зробленого аналізу трансляцій духовної (християнської) та соціокультурної традицій з'ясувалася їх істотна відмінність. Основна функція соціокультурної традиції полягає в підтримці стабільності соціуму, тоді як провідна тенденція духовної традиції православного християнства полягає не в підтримці стабільності соціуму, а в онтологічній трансформації всієї повноти буття. Слід зазначити, що в переважній більшості соціокультурних практик, як матеріальних, так і інтелектуальних, здійснюються сутнісні за своїм змістом есенціальні й законодоцільні трансляції. У духовній традиції транслюється принципово інший зміст, який не можна вміщати в дискурс сутностей і законів. Вказані висновки дозволяють чіткіше розмежувати поняття «духовна традиція» і «соціокультурне середовище», що, у свою чергу, дозволить надалі більш конкретно і наочно розглядати взаємодію вказаних феноменів.

4. У результаті оглядового дослідження філософських аспектів християнської духовної традиції виявлені методологічні інструменти аналізу її взаємодії з соціокультурним середовищем з точки зору філософсько-культурологічних концепцій А. Тойнбі, Річарда і Райнхольда Нібурів, Г. П. Федотова і С. С. Хоружого:

а) в рамках теорії локальних цивілізацій А. Тойнбі в даній роботі використовуються два важливі положення запропонованої ним теорії, а саме –

використання в осмисленні культури механізмів «виклику і відповіді», «відходу і повернення». Вказані положення повністю відповідають досвіду православної аскетичної практики, де «відхід» із культури адепта практики, як і «повернення» до неї, виглядають необхідними і закономірними чинниками осмислення динаміки аскетичного досвіду і його кінцевої мети;

б) у контексті досліджень Г. П. Федотова в цій роботі береться на озброєння запропонований ним метод агіографічного аналізу кризових явищ у культурі. Цей метод базується на осмисленні духовної традиції в тісному зв'язку і взаємодії з соціокультурним середовищем. У цій роботі він використовується для моделювання культурних ситуацій, а також для аналізу типів культури через типологію святості;

в) дослідження братів Нібур становлять інтерес як базова модель аналізу взаємодії християнських норм (догматичних, есхатологічних, аксіологічних і ін.) і соціокультурного середовища в контексті теології культури. Запропоновані вченими моделі дозволяють значною мірою глибше осмислити механізми взаємодії християнства з його соціокультурним середовищем;

г) у дослідженнях С. С. Хоружого методологічно важливим слід визнати його концепт «розмикання» особистості в трьох базових моделях – онтологічній, онтичній і віртуальній. Запропонована вченим антропологічна рецепція християнського аскетизму дозволяє глибоко усвідомити низку антропологічних аспектів взаємодії духовної традиції і соціокультурного середовища.

Основні положення цього розділу викладені у публікаціях автора [79].

РОЗДІЛ 2

СВЯТІСТЬ У КУЛЬТУРІ: ДОСВІД ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНОГО ОСМИСЛЕННЯ

У попередньому розділі були детально проаналізовані ключові для дисертаційного дослідження концепти святості, духовних практик, традицій, а також розглянуті окремі значимі для даної роботи аспекти православної антропології й онтології. Опрацьований матеріал дає можливість безпосередньо звернутися до дослідження механізмів взаємодії духовної традиції і соціокультурного середовища. Окремі елементи досвіду цієї взаємодії оглядово висвітлювалися в попередній главі. У цьому розділі основним завданням є виявлення у вказаних філософсько-культурологічних теоріях механізмів, моделей і принципів взаємодії духовної традиції і соціокультурного середовища в контексті філософсько-антропологічного і культур-філософського осмислення досвіду цієї взаємодії.

2.1. «Виклик і відповідь», «відхід і повернення» як механізми соціокультурної діяльності в аскетичці

Успішна реалізація аскетичного християнського досвіду вимагає не лише граничної концентрації всіх психічних і фізичних сил адепта духовної практики, але і значного обсягу часу. Тому абсолютно природно, що в аскетичних християнських духовних практиках зв'язки людини із зовнішнім світом, культурою, соціумом вже на початковому етапі піддаються значному перегляду і зміні. Заради створення умов для реалізації аскетичного досвіду зв'язки аскета із зовнішнім світом радикально обмежуються, а інколи і зовсім обриваються. Проте потім, вже під час реалізації аскетичного досвіду, вони знов відтворюються, але в інших, перетворених формах. У процесі реалізації аскетичного досвіду адепт духовної практики повертається в світ, випробувавши енергетичний зв'язок з Інобуттям, і відновлює розірвані своїм відходом зв'язки

в інших, перетворених формах, транслюючи тією або іншою мірою на оточуючу його емпіричну реальність досвід свого спілкування з Інобуттям. У цьому підрозділі робиться спроба проаналізувати досвід відносин адепта аскетичної духовної практики і культурної спільноти. У контексті дослідження досвіду цієї взаємодії важливо з'ясувати міру можливості впливу на соціокультурне середовище з боку духовної традиції через її основу – аскетичну практику. Емпіричним матеріалом для аналізу послужить дослідження життя і діяльності християнських аскетів і подвижників, а також їх внесок у розвиток європейської культури в контексті методологічного підходу, запропонованого А. Тойнбі. Відзначимо також, що автором дисертаційного дослідження ця проблематика детально аналізувалася [76], і в дисертації використовуються матеріали зі вказаної роботи.

А. Тойнбі розглядав історію людства в контексті цивілізацій, що змінюють одна одну, проходять стадії виникнення, розвитку і розпаду. Під поняттям «цивілізація» вчений мав на увазі різні культурно-історичні типи суспільства. Основою моделі історії в творчості А. Тойнбі є взаємодія світового закону і людства. Вказаний закон – божественний логос – створює перешкоди, «виклики» для суспільства, яке реагує на них «відповідями» – актами культурного творення. Дослідження вченого спиралося на досвід мислителів, що вже працювали в цьому напрямі (М. Я. Данилевського й О. Шпенглера). Культур-філософська концепція М. Я. Данилевського ґрунтується на розумінні «цивілізацій» як відособлених, замкнутих культурних суспільств, що знаходяться в безперервній боротьбі одне з одним [37, с. 85–123]. Відзначимо, що ідеї М. Данилевського багато в чому передбачили аналогічні культур-філософські побудови О. Шпенглера. В останнього культура представлена, так само як і у М. Данилевського, відособленим, замкнутим у собі організмом. Істотною відмітною особливістю розуміння культури в творчості О. Шпенглера (на відміну від М. Данилевського) є чинник фатальності культур-філософських спільнот. У розумінні О. Шпенглера кожна окрема культура заздалегідь приречена на загибель у відповідні терміни. У фіналі свого життєвого циклу

культура переходить у цивілізацію, яку вчений кваліфікував як «творче безпліддя» [137, с. 87–164].

Культур-філософська концепція А. Тойнбі в багатьох аспектах співзвучна з аналогічними культур-філософськими побудовами О. Шпенглера, проте у британського мислителя поняття «цивілізація» має позитивнішу конотацію і має ширші евристичні можливості. «Цивілізація» представлена в концепції А. Тойнбі як феномен, що володіє двома постійними ознаками – релігією і географічним місцерозташуванням [96, с. 83, 107]. Як основний механізм розвитку цивілізацій, А. Тойнбі розглядав взаємодію культурних спільнот зі світовим законом – божественним логосом, який створює перешкоди, «виклики» для культурно-історичних спільнот через втручання у їхню буттєву ситуацію за допомогою різних зовнішніх перешкод. Життєздатність культурно-історичних спільнот визначається реакціями, «відповідями» вказаних спільнот на втручання світового закону в їхню буттєву ситуацію [96, с. 108]. «Виклик» у концепції А. Тойнбі адресований культурній спільноті, значній групі індивідів. Тим часом «відповідь» на «виклик» дає незначна кількість членів культурної спільноти – інтелектуальна меншість, а інколи й одна конкретна особа. У контексті цього дослідження важливо звернути увагу і ще на одне положення теорії А. Тойнбі: закон «відходу і повернення» – закон динаміки цивілізацій, який регулює внутрішні відносини між суспільством і особою або групою осіб (інтелектуальною меншістю). «Відхід» (вихід із культурної спільноти) в певних обставинах може стати адекватною реакцією на «виклик», необхідною умовою творчого перетворення макрокосму (особистості), а також умовою переосмислення буття і запорукою успіху «повернення» в культурну спільноту з метою реформи останньої, реалізацією «відповіді» на «виклик». Відзначимо, що подібне трактування виходу з культурної спільноти повністю відповідає теорії аскетичних практик, де, особливо на початковому етапі, обмеження зв'язків із зовнішнім світом є безумовною необхідністю, неодмінною умовою успіху реалізації аскетичної практики. «Повернення» ж у культуру аскета передбачає виконання фундаментального завдання християнства – перетворення всієї

повноти буття. А. Тойнбі характеризував стратегію «відходу» і «повернення» як перенесення результатів духовної роботи особистості в сферу зовнішніх соціокультурних відносин [96, с. 264–270]. Відзначимо, що серед прикладів «відходу» і «повернення», що були наведені як доказ правоти його теорії, вчений вказував на досвід багатьох релігійних діячів: Ісуса Христа, Гаутами Будди, Савла Тарсійського, Ігнатія Лайоли й ін. В більшості своїй, як можна помітити, це суб'єкти аскетичних практик, які, безумовно, в тій або іншій формі практикували різні духовні вправи.

Теорія, запропонована А. Тойнбі, викликала бурхливі дискусії в науковій спільноті. Окремі її положення були піддані низкою дослідників серйозній критиці. Так, П. Сорокін, спростовуючи холістичну природу цивілізацій, подану в теорії А. Тойнбі, критикував взаємозалежність між компонентами цивілізації (на яку вказував А. Тойнбі) [166]. Л. М. Гумільов підкреслював неспроможність теорії А. Тойнбі пояснити багато відомих історичних фактів [35, с. 153]. На захист основних положень теорії британського мислителя виступив О. Андерле, який, у свою чергу, піддав критиці зауваження П. Сорокіна на адресу вчення А. Тойнбі [144]. Високо оцінили вклад А. Тойнбі в науку його колеги Д. Уїлкінсон [168], Д. фон дер Муль [159]. Різкі, діаметрально протилежні погляди на теорію локальних цивілізацій, запропоновану А. Тойнбі, успішно пояснив дослідник його творчості М. Перрі. На його думку, названа теорія виявилася в певному сенсі недоречною і невчасною для ХХ століття. «Тоді як вчені, що працюють у різних наукових дисциплінах, шукали усе більш вузькі сфери спеціалізації, А. Тойнбі... зробив спробу створення глобальної історії культури... У вік інтелектуальної фрагментації він висунув концепцію, яка затверджує наявність всеосяжного сенсу за межами історичних фактів... В епоху секуляризації, у вік світського світогляду, він побачив у релігії один із головних об'єктів дослідження» [163]. У контексті даної дисертації дискусії в науковій спільноті щодо окремих положень теорії локальних цивілізацій А. Тойнбі фундаментального значення не мають, оскільки наше дослідження спирається лише на окремі фрагменти теорії А. Тойнбі, а саме висунуті ним закони

«виклику і відповіді», «відходу і повернення» (вказані положення в своїй основі істотній критиці в науковій спільноті не піддавалися).

У контексті даного дослідження важливо простежити: чи існували які-небудь об'єктивні «виклики» епохи, в яку жили і творили досліджувані в цій роботі аскети; сприймали вони ці «виклики» чи ні, і якщо сприймали, то які «відповіді» давали на «виклики», що стояли перед ними і сучасним для них соціокультурним середовищем. У цьому контексті важливо з'ясувати міру і характер впливу духовної традиції на соціокультурне середовище, проаналізувати її культуротвірний потенціал.

Вище вже вказувалося, що аскеза передбачає принаймні на початковому етапі «вихід» аскета з соціокультурного середовища. А. Тойнбі вказував на вихід із культурної спільноти як в окремих випадках на абсолютно необхідний механізм переосмислення особистістю певних категорій буття. У контексті даного дослідження життя і діяльності аскетів-подвижників таким «виходом» із культури є відхід у монастир. Проте існує і «повернення» аскета в культуру. У цьому контексті важливо з'ясувати, які наслідки для соціокультурного середовища несло в собі «повернення» досліджуваних аскетів у культурну спільноту.

Для підтвердження викладених положень розглянемо життя і результати діяльності аскетів – подвижників різних етнокультурних спільнот із різних історичних епох, а саме Бенедикта Нурсійського, Василя Кесарійського й Іосифа Волоцького.

Святий Бенедикт Нурсійський вважається родоначальником західного чернецтва й одним із найбільш визначних представників західної духовної традиції в цілому [40, с. 292–313]. Життя і діяльність Бенедикта збіглися з фундаментальними історичними подіями – крахом західної Римської імперії, утворенням на її території варварських королівств і розривом колишніх соціально-економічних зв'язків [82, с. 56]. Безтурботне життя Риму, та і всієї Італії, впродовж століть базувалося на тісних зв'язках із провінціями, що забезпечували столицю тодішнього світу всім необхідним для безбідного і

дозвільного життя. Після краху імперії економічні зв'язки порушилися, постачання Риму істотно скоротилося, і в V–VI століттях Італія переживала без перебільшення «важкі часи». Італія переживала «виклик», задовільну «відповідь» на який не давали державні постанови і законодавчі акти.

Святий Бенедикт походив із дуже заможної сім'ї. Його батьки мали широкі земельні володіння в одній із областей Італії. У родині Бенедикта панували суворі порядки, орієнтовані на стоїчні чесноти. Очевидно, що родинне виховання і зіграло вирішальну роль у відразі, яку відчував юний Бенедикт до розпусного і дозвільного життя столиці світу, куди був направлений батьками для отримання освіти [1, с. 224]. Результатом цієї відрази стала втеча юного Бенедикта з Риму до міста Еффіда, де хлопця прихистила община «благочестивих мужів». Проте тут він не затримався, віддалившись у гірську печеру і провівши у відлюдництві більше трьох років [82, с. 357]. Очевидно, що «відповідь» на «виклик», отримана Бенедиктом (у формі суспільних стосунків сучасної йому культурної спільноти), відповідно до теорії А. Тойнбі, вимагала певного часу і переосмислення, трансформації суб'єкта «відповіді». У цьому контексті «відхід» із культури Бенедикта виглядає досить логічним актом. Проте, що стало причиною «повернення» святого в світ культури, сказати складно: чи було це якимось містичним осяянням, або ним рухали раціональніші мотиви. Ясно одне, що, виходячи зі своєї печери, Бенедикт мав твердий, сформований погляд на перевлаштування суспільства. На користь цього говорить перш за все той факт, що погляд святого на устрій монастирського життя, коли він повернувся в світ, був вже сформований і дуже сильно відрізнявся від уявлень про чернецтво його побратимів. Місцеві ченці, які спершу обожнювали свого наставника, декілька місяців потому збунтувалися, бажаючи позбавити життя останнього. Бенедикт спішно покинув общину монастиря Віковаро, куди був запрошений на наставництво, і відправився до Субіако, де його також спіткала невдача [82, с. 358]. Варто звернути увагу на той факт, що навіть після двох невдач реформи монастирського життя Бенедикт не зупинився і не повернувся назад до своєї печери від суєтного світу, який не зрозумів його. Третя і остання

спроба реалізувати своє бачення принципів чернечого життя була здійснена Бенедиктом у Монте-Кассіно. На невеликому земельному наділі, подарованому йому місцевим багатієм, він заснував свою знамениту общину. Тут же Бенедикт написав статут, який на п'ять століть став незаперечною нормою чернечого життя Західної Європи.

Головний акцент у статуті Бенедикта робився на чернецьких принципах устрою обителі, відмові від приватної власності, упокорюванні і слухняності. Інший, не менше, а можливо, і набагато важливіший принцип, що справив величезний вплив на весь подальший розвиток культури Західної Європи, – обов'язкові заняття фізичною працею, перш за все працею сільськогосподарською. «Рух бенедиктинців, таким чином, в економічному плані став запорукою відродження землеробства не лише в Італії, але і у всій середньовічній Європі» [76].

Отець Церкви Василій Кесарійський (Великий) [70, с. 3–32] є, крім усього іншого, автором реформи візантійського чернецтва. Майбутній вчитель Церкви народився у великому адміністративному центрі Римської імперії Кесарії, в шляхетній і багатій сім'ї. Здобувши блискучу освіту в Константинополі, він повернувся до рідного міста і спершу планував присвятити себе юридичній кар'єрі. Проте під впливом своєї набожної сестри він захопився аскетичними практиками, пройшов усі ступені священства і став єпископом. Таким чином, можна констатувати, що «відхід» Василя Кесарійського з культури, як і Бенедикта Нурсійського, не був продиктований гонитвою за матеріальними благами або кар'єрними міркуваннями, оскільки він був досить заможною людиною, а завдяки освіченості без зусиль міг побудувати серйозну світську кар'єру. Очевидно, що його «відхід» із культури був продиктований виключно міркуваннями духовного характеру, його особистим досвідом богоспілкування, «викликами» сучасної йому соціокультурної спільноти, на які він хотів і міг дати «відповіді». Заслуги Василя Кесарійського, за які він і удостоївся титулу Великий, надзвичайно значні й багатогранні. Це і догматичні праці, організація діловодства, адміністративні реформи і т. д. У контексті цієї роботи видається

важливою і показовою зроблена ним реформа чернецтва, що змінила сам принцип відносин імперії (культури) і духовної традиції (пустелі).

Протягом трьох століть християнство на території Римської імперії було гнаною і переслідуваною владою релігійною традицією, що виробило певне, специфічне ставлення християн до влади взагалі. Будь-яка державна влада вже з самого початку сприймалася давніми християнами з побоюванням і недовірою. Несподіваний поворот імперії до християнства, матеріалізований у Міланському едикті імператора Костянтина, спершу зовсім не змінив настороженого ставлення християнських общин до влади. Імператор намагався ідеологічно скріпити християнством імперію, яка занепадала і розпадалася. Проте рішення цієї проблеми виявилось зовсім не простим завданням. Окремі, часто дуже значимі аспекти християнства ніяк не вписувалися в нову систему відносин християнства й імперії. Одним із цих аспектів було чернецтво. Імператор був християнином, світським главою і заступником усіх християн. Проте домінантна ідея чернецтва полягала у відході від світу, що означало фактичний відхід з-під юрисдикції заступника всіх християн (імператора). В цьому полягає протиріччя. Запропонована Василієм Великим ідея соціального служіння церкви, реалізована через організацію монастирями лікарень і будинків для прийому подорожніх, стала справжньою революцією [32, с. 392]. Основа християнства, його аскетична традиція, локалізована в монахах, через запропоновану Василієм Кесарійським реформу поверталася обличчям до культури (імперії), почавши тісну з нею взаємодію. Можна констатувати, що повернення Василія Кесарійського в культуру через запропоновану ним реформу чернецтва очевидне і мало величезне значення, оскільки схема соціального служіння церкви, запропонована ним, здійснювала в свідомості його сучасників справді світоглядний переворот, примирюючи до того часу непримириме, а саме імперію (культуру) і пустелю (аскетику). Відзначимо, що, як і у випадку з Бенедиктом Нурсійським, вихід із нерозв'язного протиріччя був знайдений не світською владою, і проблема була вирішена не адміністративними указами імператора або його чиновників, а реформою аскетичної традиції (через

чернечий статут), запропонованою ченцем, хай і високопоставленим ченцем (єпископом).

Іосифа Волоцького за масштабом його вкладу у формування і становлення культури можна порівняти з особистістю Бенедикта Нурсійського [85, с. 41–50]. Кінець XV – початок XVI століття ознаменувалися в історії Русі, з одного боку, повним закінченням владцтва монголів, а з іншого – розширенням впливу Москви, а значить, і розширенням впливу духовної традиції Москви – православ'я.

Іосиф Волоцький (Іван Санін) походив із дворянської сім'ї і отримав хорошу, за тодішніми мірками, дворянську освіту. Зараз важко відповісти на питання, що стало причиною відходу (з культури, світу) в монастир двадцятирічного юнака. Ми не можемо сказати в точності, які «виклики» змусили молоду людину з хорошими перспективами усамітнитися в монастирі. Очевидно, що мотиви «відходу» з культури були не матеріального характеру і, мабуть, не кар'єрного, оскільки вибір обителі молодою людиною ліг на далеко не столичний і прославлений Тверський монастир. Правда, затримався в обителі Іосиф недовго, незабаром перейшовши в багатший і визначніший Боровський монастир під керівництво Пафнутія Боровського. Його наступником в ігуменстві й став Іосиф. Як і у випадку зі святим Бенедиктом, реформи, запропоновані новим ігуменом Боровського монастиря, зустріли жорсткий опір братії, й Іосиф вимушений був покинути обитель. Не знайшов він розуміння й у низці інших монастирів. У період поневірянь Іосиф, мабуть, знайшов якогось впливового покровителя, тому що його повернення до Боровської обителі, затверджене Іваном III, з серйозно налаштованою проти нього братією виглядає украй нелогічно. У результаті Іосиф все ж покинув Боровський монастир і заснував у двадцяти кілометрах від Волоколамська нову обитель. Тут Іосиф Волоцький повною мірою і здійснив свою мрію реформи чернецтва і, як з'ясувалося пізніше, всього устрою релігійного життя Русі. Звідси він писав князеві гнівні послання із закликом стратити єретиків, тут же він написав працю свого життя «Просвітитель».

Реформа чернецтва, запропонована Іосифом Волоцьким, включала в себе два основні аспекти. По-перше, як і статут, запропонований Бенедиктом Нурсійським, вона акцентувала увагу на відмові ченців від приватної власності і чернецькому статуті, а по-друге, пропонувала тісну співпрацю церкви з державою, фактично перетворюючи релігійну традицію на офіційну ідеологію, підпорядковану інтересам держави [44, с. 159–177]. Відмітимо, що ці ідеї були цілком підтримані державою. Безумовно, що підсумки діяльності Іосифа Волоцького викликали і викликають неоднозначну оцінку. Так, низка дослідників (М. О. Бердяєв, Г. П. Федотов, С. М. Булгаков) оцінювали результати його діяльності у край негативно. Г. П. Федотов взагалі називав перемогу іосифлянства трагедією давньоруської святості, «...яка розділила дві епохи: Святу Русь від православного царства» [109, с. 352]. Філософ був переконаний, що перемога іосифлянства, сакралізація влади (освячена Іосифом Волоцьким [45, с. 183]) і жовтнева революція 1917 року – це ланки одного ланцюга. Вказана обставина привела вченого до висновку про першопричину катаклізмів, які потрясли Російську спільноту – ототожнення православної традиції культури з державно-політичним традиціоналізмом імперії. Це, на думку Г. П. Федотова, призвело до відмови від культури як джерела творчості і свободи. І якщо йти за логікою Г. П. Федотова, перший крок у цьому напрямі був зроблений саме Іосифом Волоцьким. З іншого боку, низка дослідників (Є. Є. Голубінський, П. В. Знаменський) відзначали надзвичайно велику роль Іосифа Волоцького, його істотний внесок у культуру Русі. У цій главі не робиться спроба аналізу тих або інших поглядів на діяльність Іосифа Волоцького і на подальші соціально-політичні результати його діяльності. Констатується лише надзвичайно великий вплив духовної традиції, представником якої був преподобний Іосиф, на подальше багатовікове соціально-культурне життя суспільства.

Насамкінець відзначимо: незважаючи на очевидні відмінності в часових, соціально-культурних і інших аспектах, життя і діяльність аскетів, розглянутих у цьому підрозділі, мають і значні схожі характеристики. Бенедикт Нурсійський,

Василій Кесарійський, Іосиф Волоцький належали в категоріях церковної ієрархії до «ангельського чину» (чернечого). Загальновідомо, що як у західній християнській традиції, так і в східній, чернечий чин є вищим за статусом чином служіння. Навіть у контексті церковної ієрархії (і у західній, і в східній Церкві) вищі церковні посади можуть займати лише ченці. Чернець (інок) – це «інший» щодо світу. Первинним завданням ченця є культивуація аскетичних практик, а через неї – безпосередній вихід до спілкування з Інобуттям.

Наступний важливий аспект, який об'єднує подвижників, полягає в їх реформаторській діяльності, зафіксованій у чернечому статуті. Очевидно, що ця реформаторська діяльність стала результатом «відповідей» подвижників на «виклики» сучасної їм епохи. І нарешті, останній, найбільш важливий для цього дослідження чинник, що характеризує розглянутих аскетів, полягає в значному впливі їх діяльності на сучасне їм соціально-культурне середовище.

Таким чином, можна констатувати, що в результаті зробленої в цьому підрозділі спроби аналізу досвіду відносин адепта аскетичної духовної практики і культурної спільноти вдалося виявити істотний вплив досліджуваних аскетів-подвижників на сучасне їм соціокультурне середовище. Отже, можна стверджувати факт і істотного впливу духовної традиції (представниками якої були розглянуті аскети) на соціокультурну традицію, її динаміку.

2.2. Аскетична практика в контексті православної антропології

У попередньому підрозділі був виявлений факт істотного впливу, який справили розглянуті святі на сучасне їм соціокультурне середовище. Запропоновані ними «відповіді» на «виклики», що стояли перед соціумом, вплинули на всю подальшу багатовікову історію людства. Відзначимо, що розглянуті аскети не володіли ніякою світською владою або матеріальними засобами для реалізації своїх ідей. Більше того, під час їх реалізації вони майже завжди стикалися з нерозумінням і жорстким опором соціокультурного середовища, проте не зупинялися в досягненні поставлених цілей. Враховуючи,

що реалізація вказаних цілей не обіцяла святим подвижникам ні почестей, ні матеріального благополуччя, факт їх завзятості викликає здивування. Також очевидно, що успіх у реалізації їх цілей у соціокультурному середовищі не був обумовлений їх значним впливом у вказаному середовищі (владою або матеріальними засобами). Успіх проповіді розглянутих святих забезпечувався виключно їхнім даром переконання, завзятістю в досягненні поставлених цілей, їх (висловлюючись сучасними термінами) харизмою. Досліджуючи спогади сучасників святих про них, їх життя і діяльність, ми майже завжди виявляємо відмінність особистості святого від сучасного йому соціокультурного середовища, як правило, що однак визначається всіма сучасниками аскета. В більшості випадків святого іменують таким ще за його земного життя, а після його смерті фактом церковної канонізації лише закріплюють уже сталі уявлення про його особистість. Розглянуті в попередній главі святі не були виключенням. Їх святість не викликала сумнівів у сучасників ще за їх земного життя. Тим часом, святість, як стверджується в православній антропології, не є предикатом особистості, а досягається нею в процесі взаємодії з Інобуттям в результаті значних зусиль особистості протягом тривалого відрізка часу. Отже, святі, у тому числі й розглянуті вище, не були такими спочатку, але пройшли певний аскетичний шлях сходження до святості і лише після завершення вказаного шляху транслювали в соціокультурне середовище результат свого досвіду взаємодії з Інобуттям – святість. Виходячи з цього факту, неможливо мати об'єктивну думку про взаємодію духовної та соціокультурної традицій, не дослідивши в контексті православної антропології досвід аскетичного сходження до спілкування з Інобуттям і механізми трансляції цього досвіду. Отже, наступний крок у нашому дослідженні має бути направлений на вивчення феномену святості в контексті православної антропології та досвіду трансляції святості в соціокультурне середовище.

Святість, по суті, є ключовим феноменом православної антропології та всього християнського віровчення. Можливість досягнення святості забезпечує енергетична взаємодія адепта духовної практики з енергіями Інобуття, що

досягається через культивуацію певних психосоматичних вправ, запозичених християнством із античних «практик себе». Іншою фундаментальною основою християнства є теза про двополярне буття, де Бог – буття абсолютне, а світ – в тій або іншій мірі недосконале. Буття, світ, культура не існують від самого початку, але створені Богом і мають у Його особі джерело свого буття. Акт творіння буття розглядається подією поза часовими і просторовими категоріями, оскільки здійснений раніше за їх існування. Одним із центральних положень християнства є поняття загальної гріховності та можливості звільнення від неї. У православній антропології цю можливість відкриває єднання енергій людини з енергіями Інобуття, Бога. Взаємодія з енергіями Інобуття, здобуття благодаті відкриває можливість звільнення від гріха людини, а через це – й перетворення всієї сукупності буття.

У природному стані людина не має можливості повноцінної взаємодії з Інобуттям, оскільки володіє безліччю різноспрямованих енергій, як тілесних, так і душевних. Вся сукупність цих енергій утворює енергетичний образ людини. Періодично енергії об'єднуються в групи, коли людина намічає для реалізації яку-небудь мету. Повністю енергії об'єднуються, коли людину охоплює якась надмета. У цьому випадку вся істота людини прагне до її реалізації. Якщо вектор бажання людини направлений у сферу тварного буття, то вона впадає в «пристрасний», «протиприродний» стан. Якщо вектор бажань людини спрямований до Інобуття, її стан називається «надприродним».

Для входження у вказаний стан необхідна наявність відповідної особистісної установки людини щодо свого буттєвого статусу. З одного боку, ця установка динамічна, оскільки передбачає значну активність людини для реалізації зміни свого буттєвого статусу, а з іншого – етична, оскільки включає в себе етичну оцінку свого буттєвого статусу. Ключовим елементом цієї установки є «порятунок» [124, с. 47–51]. Головний напрям зусиль людини на шляху до «порятунку» – подолання гріха, гріховності [90, с. 150]. Порятунок здійснюється не лише зусиллями адепта аскетичної практики, але більшою мірою дією благодаті, енергій Інобуття. Найнеобхіднішим елементом взаємодії з

цими енергіями є молитва [61, с. 108]. Молитовне звернення до Бога є реакцією-відповіддю аскета, що усвідомлює себе частиною створеного Богом буття і буттєвої ситуації, в якій він опинився. Отже, сама ця буттєва ситуація є певним чином зверненням Бога до особи, до адепта аскези. В цьому випадку молитва стає не заклик до Бога, а відповіддю аскета на вже здійснений заклик (буттєву ситуацію) Інобуття до особи аскета.

Духовний процес сходження аскета до містичного поєднання з енергіями Інобуття має ступінчасту структуру. Відзначимо, що, як вказував Кіпріан Керн, протягом усього цього процесу, на всіх рівнях цього сходження в різних формах обов'язково присутня молитва [51, с. 416]. Молитва є початком діалогу людини з Інобуттям. Для зміцнення особистості в цьому діалозі людина отримує особливий дар – духовну любов. Дія цієї любові поширюється на всю сукупність буття і, в першу чергу, на оточуючих, оскільки, як справедливо відзначив В. Н. Лоський, справжня любов до Бога неможлива без любові до ближнього [61, с. 112]. Одночасно з любов'ю духовною в людині діє і природна енергія любові (ерос). Вказані енергії можуть перебувати як у єдності, так і в конфронтації [142, с. 118]. У тому випадку, коли тварний ерос не узгоджений із духовною енергією любові, він перетворюється на пристрасть. Для возз'єднання з духовною енергією любові він має бути перетворений адептом практики якраз через культивування аскетичної практики.

Однією з найважливіших установок православної аскетичної практики є покаяння. Як вказував Єфрем Сирін, покаяння сприяє трансформації гріха в праведність [87, с. 353]. Мета покаяння – перехід від пристрасного стану до атараксії. Це надзвичайно складний процес, у який входить ціла низка установок. До них належать журба, страх Божий і «пам'ять смертна». Журба розглядається як «печаль по Богові». Основним проявом її, як вказував Іоан Лествічник, служить «духовний плач»: «Плач є скорбота, яка досягла своєї повноти, душі, що кається» [108, с. 245]. Проте це не той трагічний, безвихідний, надривний людський плач. Духовний плач і духовна скорбота «...мають усередині себе вміщені радість і веселість, подібно до меду у восковій ятці» [86, с. 102]. В

аскетичній традиції часто згадується про духовний плач. Ісаак Сирін і зовсім вказував на плач духовний як необхідну складову молитви: «Благодать сліз є повнота молитви» [88, с. 167].

Страх Божий – одна з основоположних цінностей старозавітної релігійності. Він виконує роль «філософського здивування» античності. В античній традиції «філософське здивування» передбачає активізацію аналітичної, пізнавальної складової людини. У духовній традиції християнства «страх Божий» – залякування, усвідомлення незатишної, незадовільної буттєвої ситуації, в якій опинилася людина. Усвідомлення сакрального страху сприяє активізації всіх зусиль людини до зміни буттєвої ситуації, її онтологічної трансформації. Важливою складовою установки покаяння, як уже вказувалося, є і «пам'ять смертна». За своєю роллю в аскетичному досвіді вона близька до страху Божого. Ігнатій Брянчанінов вказував, що «пам'ять смертна» покликана змусити аскета «зрозуміти короткочасність нашого земного життя і суєтність всіх земних надбань» [19, с. 182]. Християнська аскетика запозичила цей прийом («пам'ять смертна») зі стоїчної практики. Але в християнській аскетиці ця складова служить не стоїчній атараксії, а активній і динамічній установці – «...вбити смерть, що вбила нас» [19, с. 186]. В цілому, відзначимо, що розглянуті вище установки відкривають аскетові якусь абсолютну міру речей, сприяючи формуванню буттєвої відповідальності та викорінюванню релятивізму.

Завершуючи аналіз установки покаяння, відмітимо, що покаяння виявляє рубіж у стратегії існування людини, є брамою, межовим феноменом цього існування. Поглиблюючись, установка покаяння розвивається в установку очищення від пристрастей. У православної аскетиці ця установка носить назву подвигу. Органічну частину установки подвигу складають класичні атрибути аскези: стриманість, цнотливість, слухняність і упокорювання. Стриманість є самообмеженням аскета у всьому, що не належить сфері християнського подвигу, і включає в себе піст, бдіння, помірність, удоволення малим. Цнотливість розглядається як збереження чистоти тіла і помислів. Вона тісно пов'язана з незайманістю, але чернечий шлях безшлюбності, повне виключення

сексуальної сфери є не єдиним, хоча і основним способом здійснення цнотливості. Перебування подружжя в церковному шлюбі, в подружній вірності також вважається цнотливим. Слухняність розуміється як протилежність свавілля, а свавілля – як установка потурання щодо себе, що відкриває дорогу пристрасті [49, с. 30]. В. І. Екземплярський дав визначення послушання як «...абсолютного самозречення... заради дійсної свободи духу» [138, с. 177]. Відзначимо, що послушання аскета має не стільки психологічну, скільки онтологічну природу. Воно належить, по суті своїй, до Інобуття. Воля аскета підкоряється і ввіряється Богові, а не людині. При цьому слухняність відмінна від підпорядкування: «...Підпорядкування передбачає недосконале знання і ставлення, і внаслідок цього необхідність примусу» [136, с. 145]. Послушання аскета ґрунтується на розумінні аскетичного процесу, в який він включився, і є абсолютно добровільним актом. Нарешті, упокорювання аскета, яке частіше ще іменується смиренномудрістю, є глибоким усвідомленням нікчемності, тлінності будь-яких людських досягнень, всецілим покладанням надії на волю і допомогу Божу.

Відзначимо, що основне завдання проаналізованого вище комплексу аскетичних установок – вихід людини зі звичайного порядку існування, зі звичного розуміння навколишнього світу, переорієнтація вектора домінантних зусиль аскета в конфігурації, принципово неможливі у звичних, буденних стратегіях людського буття. Новий етап у духовному сходженні відкривається священною безмовністю. Г. В. Флоровський дав таку характеристику цій установці: «Безмовність – лад і світ, збудованість і стрункість життя, внутрішнього, а потім і зовнішнього» [117, с. 187]. Як можна помітити, священна безмовність включає в себе як внутрішні (це природно), так і зовнішні аспекти. З подоланням пристрастей зникає заклопотаність людини земними речами і справами. Всі її думки зосереджуються на Інобутті, усамітненні, мовчанні. Як уже вказувалося, в цій установці починають складатися нові принципи і механізми свідомості адепта практики, нові типи енергійного образу людини.

У формуванні цих структур головне місце займає процес граничної концентрації свідомості – зведення розуму в серце. Серце у вказаному процесі розуміється не як фізіологічний орган, а як єдиний енергійний центр людини. В результаті реалізації досвіду зведення розуму в серце відбувається поворот, звернення свідомості із зовнішнього світу у внутрішній і гранична концентрація на ньому. У такій аскетичній установці інтелектуальні та духовні енергії об'єднуються. Вказана структура знаходиться не в статичному стані, а в постійному діяльному русі, який забезпечується постійною молитвою аскета: «Господи, Ісусе Христе, Сину Божий, помилуй мене грішного».

В аскетичній традиції православ'я вважається, що досягнення описаної вище установки вже неможливе силами одного адепта практики. Реалізація вказаної установки здійснюється адептом практики вже в безпосередній енергійній взаємодії з Інобуттям. Наслідком вказаної взаємодії є отримання аскетом безпристрасності. У свою чергу, отримання безпристрасності робить надзвичайно важким повернення аскета в пристрасний стан, що цілком можливо в установці боротьби з пристрастями. У безпристрасності адепт практики вже не зайнятий боротьбою з пристрастями, але всі його думки і відчуття направлені до Інобуття: «Розум, що молитовно перебуває в Бозі, і пристрасну частину душі звільняє від пристрасстей» [103, с. 296]. На цьому рівні духовного сходження, в безпристрасності, аскет знаходить і всю повноту духовної любові, про яку вже згадувалося вище: «...Досвід безпристрасності... яка виявляється як повновладдя любові Божої» [83, с. 15]. Безпристрасність є останнім рівнем у сходженні аскета до обоження (святості) і споглядання нетварного світла – божественних енергій.

Як вже відзначалося вище, обоження є центральною темою всього комплексу аскетичного досвіду православного християнства. Ще в найраніших християнських літературних пам'ятках вказується можливість отримання божественної благодаті, обоження (2Петр 1:4; Гал 2:20). Обоження людини, або її святість, є результатом поєднання в ній двох горизонтів буття, що здійснюється на енергійному, а не на сутнісному або іпостасному рівнях (якими

наділений лише горизонт Інобуття). В результаті такого поєднання, як вказував Л. П. Карсавін, відбувається перемога над людською природою, і людина набуває обоженого стану. Вона залишається тварною особистістю, але її обожена благодаттю енергій Інобуття природа набуває надлюдських, Інобуттєвих властивостей (виключаючи нетварність і безначальність) [47, с. 96].

З обоженням тісно пов'язана тема нетварного світла. Власне, в самому Євангелії неодноразово зустрічаються посилання на світло як на неодмінний атрибут Бога: «Бог є світло» (1Ін 1:5), «Світло достеменно, Яке освітлює всяку людину, що приходить у світ» (Ін 1:9), «Батько світів ...» (1Тим 6:16). І, нарешті, в події, що вже абсолютно ясно підкреслює реальність, а не алегоричність світла як предиката Бога – перетворенні Христа на Фаворі (Мф 17:1–9). На зоровий, чуттєвий, споглядальний чинник як на основний у сприйнятті людиною навколишньої дійсності вказував ще Арістотель [12, с. 65]. С. С. Хоружий, аналізуючи феномен нетварного світла, дійшов висновку про його надзвичайну важливість у контексті всього комплексу аскези православного християнства: «Не у слуховому дискурсі, а лише в дискурсі зору і світла можливо передати головну ісихастську тему про обоження тварі» [124, с. 172]. Цей акцент вченого важливий і в контексті даного дослідження. Слуховий дискурс, по суті своїй, є вербальною передачею інформації. Дискурс трансцендування православної антропології інший. Він будується на особистому досвіді богоспілкування, досвіді споглядання, бачення, чуттєвому і особистому досвіді. Отже, передача цього досвіду здійснюється в іншій – не есенціальній, а енергійній площині.

Для яснішого розуміння механізмів передачі цього досвіду звернімося до робіт С. С. Хоружого, який зробив феноменологічну редукцію всього комплексу духовних практик і виявив ключові антропологічні механізми їх взаємодії з культурою. Ключовим елементом аналізу, зробленого вченим, є поняття антропологічної межі. Під вказаним феноменом філософ розуміє «повну сукупність граничних проявів людини» [130, с. 17]. Антропологічну межу, як пояснює С. Хоружий, утворюють три сфери, що складаються з антропологічних проявів, у яких здійснюється онтологічне, онтичне і віртуальне «розмикання»

людини [131, с. 354]. Для кожного з трьох вказаних механізмів «розмикання» існують переважні сфери реалізації досвіду «розмикання» особистості: духовні практики, патерни несвідомого і віртуальні практики [130, с. 24–35]. Вчений вказує, що «онтологічна людина конституюється енергіями Інобуття. Ідентичність людини формується в процесі сходження до єднання з енергіями Інобуття» [125, с. 17]. Філософ пояснює, що ідентичність людини, яка формується таким чином, може бути названа «співучасною ідентичністю», оскільки вона здійснюється у взаємодії енергій людини й Інобуття. «Онтична людина» формується енергіями несвідомого. Процес взаємодії особистості з несвідомим здійснюється в горизонті поцейбічного буття. В результаті вказаного процесу формуються специфічні структури ідентичності людини. Той факт, що ідентифікація і корекція цих структур є основним завданням методик психоаналізу, свідчить про те, що вказані структури розглядаються як ті, які вимагають певної терапії, отже, вони близькі до патологічних формацій [130, с. 35–40].

Основою віртуального явища, як вказує С. Хоружий, виступає недостатня актуалізація, оскільки будь-яке віртуальне явище виглядає недостатньо актуалізованою копією актуального явища. Отже, пояснює філософ, «віртуальна» людина наділена недостатньо актуалізованою ідентичністю, тобто ідентичністю, що не цілком відбулася [130, с. 40–44].

У контексті осмислення поставленої в дисертаційній роботі проблеми важливо звернутися до досліджень С. Хоружого у сфері релігійної їх складової, досвіду «онтологічного розмикання» особистості. Очевидно, що антропологічний термін «онтологічне розмикання», використаний вченим, є синонімічним до богословської взаємодії людини з божественною благодаттю, оскільки в основі реалізації досвіду «онтологічного розмикання» лежить взаємодія енергій особистості й Інобуття. Враховуючи цю обставину, важливо простежити в межах філософського дискурсу С. Хоружого механізми, за допомогою яких досвід, що здобувається особистістю у взаємодії з Інобуттям (досвід «онтологічного розмикання особистості»), транслюється в

соціокультурне середовище.

У роботі «Нариси синергійної антропології» філософ вказує, що вся сукупність культурних традицій, всі школи в науці, економіці і т. д. передають інформацію про себе, передають свій досвід вербально, есенціально [131, с. 349]. У духовних традиціях інформація передається інакше. Вона передається не на вербальному, соціальному рівні, а виключно на антропологічному. С. Хоружий розділяв типи передачі вказаного досвіду, його трансляцій на три категорії: сутнісні, соціальні (що реалізуються за законами й нормами) і антропологічні (особистісні). Проте з цих загальних категорій бувають виключення, наприклад мистецтво. У мистецтві, на думку філософа, здійснюється безліч трансляцій. Вказана обставина і привела дослідника до висновку про здійснення в художніх практиках ненормативних трансляцій, які не видається можливим вмістити в дискурс сутностей і законів. На думку вченого, кожен прояв художнього акту потребує окремого дослідження, під час якого з'ясовується факт його приналежності до певного типу трансляцій. Цей висновок свідчить про те, що окремі прояви культури, зокрема мистецтво, можуть бути сильним механізмом трансляції в соціокультурне середовище досвіду взаємодії з Інобуттям, що здобувається особистістю в духовних практиках, на антропологічній межі.

Таким чином, якщо в досвіді «розмикання» на антропологічній межі людина знаходить ідентичність, то в художній або культурній творчості вона знаходить сильний засіб розвитку своєї ідентичності, реалізації досвіду «розмикання», трансляції в світ досвіду святості, здобутого на антропологічній межі, в процесі взаємодії з енергіями Інобуття. Естетичні, культурні практики, таким чином, розвивають і опрацьовують ідентичність, представляють їй можливість досягти повноти реалізації: «Аналізуючи ці факти, ми приходимо до того, щоб визнати естетичні практики одним із видів антропологічних практик, які асоціюються зі стратегіями антропологічної межі або ж примикають до них» [131, с. 355]. «Отже, вчений визнає, що естетичні практики як складові культури можуть транслюватися і транслюються не лише сутнісно, але й енергійно. Такого роду практики за своєю природою не антагоністичні до граничних

проявів людини і духовних практик, а, швидше, є їх доповненням, однією з можливостей реалізації духовного багажу» [78].

Як оптимальний механізм взаємодії духовної (релігійної) та соціокультурної традицій С. Хоружий пропонував концепт їх співпраці. Він допускав, що довкола духовної традиції і практики може створюватися співчутливе культурне середовище, здатне служити сильним засобом реалізації одкровення, що здобувається особистістю в духовній практиці на антропологічній межі. Як на приклад повноти реалізації такого типу співпраці філософ вказував на останні півтора століття існування Візантійської імперії. На його думку, цей період характеризується розвиненою традицією духовної практики, що включає в себе і високорозвинені культурні виміри. Культура пізньої Візантії, на думку вченого, здійснювала себе саме в цій примикаючій, асоційованій парадигмі стосовно духовної традиції.

На завершення відзначимо, по-перше, що розглянута в цьому підрозділі проблематика вже аналізувалася автором дисертаційної роботи і в контексті дисертації використовуються авторські матеріали [78], а по-друге, акцентуємо увагу на основних, вузлових положеннях дослідженої в цьому підрозділі проблеми:

1) святість є ключовим феноменом православної антропології та всього християнського віровчення. Можливість здобуття святості забезпечує енергійна взаємодія адепта духовної практики з Інобуттям;

2) у природному стані людина не має можливості повноцінної взаємодії з Інобуттям, оскільки має безліч різноспрямованих енергій. Для перетворення вказаних енергій духовна традиція православного християнства впродовж століть розробила методологію здобуття святості;

3) методологія здобуття святості має ступінчасту структуру, своєрідні сходи процесу, що включають у себе низку етапів антропологічної трансформації суб'єкта практики;

4) відповідно до розробок С. С. Хоружого існують три основні, принципово відмінні один від одного способи «розмикання» особистості: онтологічний, онтичний і віртуальний;

5) окремі естетичні практики за своєю природою уявляються не антагоністичними духовним практикам, а є їх доповненням, однією з можливостей реалізації духовного досвіду, що здобувається людиною в духовній практиці.

2.3. Основні моделі відносин християнства і культури в творчості Річарда і Райнхольда Нібур

Питання взаємодії духовної та соціокультурної традицій з особливою гостротою постало на початку ХХ століття і було обумовлене кризою світоглядних засад європейської культури. Революційні потрясіння, світові війни, економічна криза стали важливими чинниками, що визначили кризу гуманізму, крах класичної парадигми раціоналістичного тлумачення історії та переосмислення взаємин людини і Бога, релігії та культури. Якнайповніша, концептуальна відповідь на «виклики» вказаної епохи в контексті відносин духовної та соціокультурної традицій була дана в роботах представників діалектичної теології культури К. Барта, П. Тілліха, Річарда і Райнхольда Нібурів.

У працях К. Барта представлена критична оцінка ідеї прогресу культури. У роботах філософа Бог виступає абсолютним критерієм оцінки світової історії, соціально-культурного досвіду людства. Вказана світоглядна установка привела вченого до висновку про безглуздя людської історії та культури, про що можна судити з цілої низки його суджень [145, с. 77, 107; 146, с. 40]. К. Барт істотно змістив акцент на користь визнання абсолютної цінності вічності, що привело до повного позбавлення сенсу часу. Історія і культура ним представлені як рівні феномени в тому сенсі, що обидва вони не спрямовуються до трансцендентного і не наближають людину до істини, якою виступає Бог. На відміну від К. Барта,

П. Тілліх, навпаки, розглядав культуру разом із її історією в межах процесу, спрямованого до трансцендентної мети [167, с. 26]. Історію і культуру вчений розумів як процес руху до істини, Бога через розкриття творчих можливостей людини [167, с. 51; 94, с. 234]. І для К. Барта, і для П. Тілліха головною проблемою людської історії та культури була екзистенціальна розділеність людини і Бога. Якщо у К. Барта подолання цієї розділеності вирішувалося через абсолютизацію сенсу вічного, трансцендентного, то П. Тілліх у своїх філософських конструкціях виходив з універсальної цілісності буття, взаємопроникнення вічного і тимчасового, трансцендентного й іманентного, стверджуючи, тим самим, важливість сенсу людської історії і культури.

Не заперечували важливості історії і культури в своїх роботах брати Річард і Райнхольд Нібури. Їх філософсько-історичні побудови ґрунтувалися на концепції амбівалентності людської природи, її полярності (природне – духовне, необхідність – свобода і т. д.). З цієї поляризованої структури людської природи мислителі виводили подвійну природу історії та культури, для філософської інтерпретації яких істотне значення мали такі дихотомії, як час – вічність, хаос – космос, іманентне – трансцендентне [160 с. 287–288, 169, 182]. Концепція дихотомічної структури історії була осмислена Райнхольдом Нібуром в контексті його ідеї індетермінізму, згідно з якою історичний процес не мав у своїй основі якого-небудь закону, здатного дати раціональне пояснення всій сукупності історичних і культурних феноменів. Критикуючи занадто, на думку вченого, оптимістичні ідеї лібералізму, він вказував на подвійну природу історії, що демонструє однаковий прогрес космосу і хаосу, ствердження свободи і її заперечення. Проте за всіх своїх скептичних оцінок цього процесу він визнавав значущість історії і культури, що досягається в контексті визнання верховенства Бога, його ключової ролі у формуванні історії і культури [161, с. 225].

Особливе значення в контексті цього дослідження має робота «Христос і культура», написана в співавторстві братами Нібур. У цій праці зроблена спроба диференціації моделей відносин християнства і культури. Безумовно, тут ідеться не про відносини історичної особи Христа і культури, а про сукупність

християнських норм (догматичних, есхатологічних, аксіологічних і інших), локалізованих авторами дослідження в якості літературного прийому у фігурі Христа, а також про відносини названих норм із культурною спільнотою. У своєму дослідженні автори запропонували декілька моделей таких відносин.

В основі моделі «Христос проти культури» вчені вбачали, з одного боку, з самого початку закладену в християнстві тезу про абсолютну владу Христа над паствою, підтвердження чого можна без зусиль відшукати в Священному Писанні (1Ін 1:1, 1:3, 3:8), а з іншого боку, рекомендації істинним віруючим не вступати у взаємодію зі світом, що також є у Новому Заповіті (1Ін 2:15). У Євангеліях світ (буття) взагалі представлений негативним феноменом, із яким віруючим не рекомендується взаємодіяти без абсолютної необхідності [150, с. 27]. На іншому полюсі вказаної моделі розташовуються представники культури, що вважають християнство або застарілою релігійною традицією, або шкідливою і небезпечною щодо цивілізаційних досягнень людства сектою. Як приклад представника і пропагандиста цієї моделі відносин християнства і культури, що є безумовним авторитетом, брати Нібур наводили Л. Толстого – його життя, діяльність і літературну спадщину [68, с. 53–59]. Дослідивши життя і літературну спадщину видатного письменника, не можна не погодитися з висновками вчених про те, що для письменника головною причиною існування зла, зіпсованості людського єства була не природа людини, а саме соціокультурне середовище, культура у всіх її проявах [97, с. 401; 98, с. 182; 31, с. 464].

У якості основи моделі «Христос – перетворювач культури» автори дослідження вказували на тезу, фактично тотожну головній місії православного християнства, – ідеї перетворення культури, всієї повноти буття через основу християнської духовної традиції – святість. У першому розділі даного дослідження акцентувалася увага на фундаментальній онтологічній підставі духовної традиції християнства – тезі про двополярну систему буття, де світ є буттям неідеальним, а Бог – абсолютним. Подолання неідеальності буття в контексті запропонованої братами Нібур моделі відносин духовної традиції та

соціокультурного середовища якраз і здійснюється через енергійне єднання адепта духовної практики з Інобуттям, і через це єднання відкривається можливість освячення усіх сфер буття. В історичному контексті висхідний вектор у реалізації вказаної моделі відносин християнства і культури був заданий у IV столітті низкою християнських мислителів – Афанасієм Великим, Амвросієм Медіоланським, Василієм Великим і Григорієм Богословом. В основу цієї християнської позиції покладена ідея трансформації християнством язичницького культурного світу [149, с. 359]. Вершиною вказаного напряму, на думку низки дослідників, став Аврелій Августин [68, с. 170–179]. Він стверджував, що вся сукупність культурних феноменів людства може бути перетворена християнством у якийсь «новий світ», побудований на любові, добрі і справедливості [2, с. 27, 43].

Модель «Христос культури», запропоновану братами Нібур, можна охарактеризувати як найбільш компромісну. У її основі лежить принцип мирного співіснування, синтезу християнства і культури [68, с. 74–100]. Апологети цієї моделі не вбачають протиріч між християнством і культурою, законами державними і євангельськими. У культурі вони вказують як на важливіші на ті її елементи, які не протирічать духу християнства. Відповідно, в християнстві вони звертають увагу на ті його положення, які не вступають у протиріччя з цивілізаційними досягненнями людства. В результаті представники вказаної моделі приводять християнство і культуру до певного балансу, відповідності, видаляючи (або ігноруючи) з християнського віровчення, а також із культури цінності, які не узгоджуються між собою [68, с. 74].

Слід зазначити, що прибічники названої моделі відносин духовної та культурної традицій з'явилися вже на зорі існування християнства, про що свідчить конфлікт апостола Павла з християнами, які «іудействували» (Гал 3:23, 4:9; Рим 7:1–6). Аналіз послань апостола Павла свідчить, що існували значні групи християн, які сповідали швидше іудаїзм, ніж християнство. Вказані групи ранніх християн, сповідаючи християнство, прагнули одночасно зберегти свій

зв'язок з іудаїзмом, відбираючи з цієї духовної традиції та християнства елементи, які не вступають у протиріччя.

В елліністичному світі вказаний напрям був представлений гностиками. Церква оголошувала гностиків єретиками, проте вони такими себе не вважали, навпаки, позиціювали себе борцями за істину [147, с. 8]. Гностики висловлювали переконання в тому, що християнське віровчення було надзвичайно «захарашене» варварськими, на їх думку, іудейськими звичаями, і прагнули звільнити християнство від зв'язку з іудаїзмом [151, с. 130]. Згідно з гностичним вченням, пізнання істини є справою вибраних, вершиною людських устремлінь, якої досягають лише піднесені душі.

Брати Нібур вказували на Абеяра як на продовжувача справи гностиків [68, с. 78]. Засновник християнства був для Абеяра видатним етичним вчителем і не більше. Філософ підкреслював, що місія Христа полягала в тому, щоб навчити людей добру і справедливості, високої моральності та моралі [158, с. 84]. Про філософію і її кращих представників (Платона, Арістотеля) Абеяр відгукувався дуже тепло, акцентуючи увагу на морально-етичних аспектах у їх роботах. Праці та діяльність цих філософів проголошувалися Абеяром інтелектуальною підготовкою суспільства до вчення Христа, яке об'єднало в собі все краще, створене філософською думкою давнини [158, с. 62]. Як вказував Р. Нібур, Євангеліє Абеяром сприймалося в якості звичайної моральної рекомендації, адресованої людям [68, с. 79].

Наступну модель відносин християнства і культури, запропоновану братами Нібур, можна охарактеризувати як дуалістичну. Для дуалізму головне питання буття полягає в конфлікті правоти Бога і людської особистості. Виникнення дуалізму вчені пов'язували з діяльністю апостола Павла, уточнюючи, що самого апостола не можна вважати чистим дуалістом [68, с. 134].

Для апостола Павла питання віри не було пов'язане з відмовою від культурних стереотипів (їжі, одягу і т. д.). Більш того, він прямо вказував на необхідність існування держави. Однозначно відкидалися апостолом Павлом лише нехристиянські релігійні норми (1Кор 7:2). Зі свого боку, віруючі не

повинні були використовувати інститути держави в з'ясуванні стосунків між собою, а керуватися для вирішення суперечок правилами, розробленими Церквою. На перший погляд, хід міркувань апостола Павла в питаннях взаємодії християнства і культури близький до синтетичної моделі «Христос культури», проте, як звертають увагу брати Нібур, сам порядок його міркувань істотно відрізняється від дискурсу апологетів названої моделі. Останні розглядають культуру як феномен, який сам по собі має позитивну конотацію. Культура, з точки зору приборників синтетичної моделі, володіє істотними цінностями і, зрештою, сприяє руху людини до істини. Для апостола Павла культура була феноменом негативним, призначеним не для руху людини до істини, а для приборкання зла [68, с. 139]. Таким чином, замість двох видів етики, призначених для двох етапів життєвої дороги християн (зрілих і новачків), етика апостола Павла подвоюється відповідно до різних антропологічних завдань: в одному випадку – відродження і вічному життю, а в іншому – запобігання звироднінню життя. У цьому сенсі апостол Павло безумовний дуаліст. Обидві складові його етики не протирічають одна одній, але і не складають двох частин єдиної системи. Втім, як уже вказувалося, апостол Павло не був чистим дуалістом, а лише основоположником цього напрямку. Своєї завершеності дуалістичні ідеї апостола Павла, на думку братів Нібур, досягли у вченні його послідовників, зокрема Маркіона [68, с. 140–142]. Церковна традиція зараховує останнього до гностиків, проте, як переконливо довела низка дослідників, Маркіон насправді не був гностиком, а його прагнення чітко розмежувати світи добра і зла були продовженням богословського дуалістичного напрямку його вчителя – апостола Павла, що запропонував систему різних етик стосовно обох світів [155, с. 94–97, 144–145].

Ще одна модель відносин духовної християнської традиції і культури, запропонована братами Нібур, – «Христос вищий за культуру». Вказана модель є проміжною, яка вбирає в себе багато аспектів вже розглянутих моделей і не має істотного значення в контексті даного дослідження.

Завершуючи розгляд основних моделей взаємодії духовної традиції християнства і соціокультурного середовища, запропонованих братами Нібур, відзначимо, що автори досліджень стверджували сучасну, а не історичну цінність запропонованих ними моделей. Вони стверджували, що описані моделі стосунків віруючих християн і соціокультурного середовища включають у себе весь сучасний авторам спектр досвіду взаємодії християнства і культурної спільноти [68, с. 8–16]. У той же час, розглядаючи запропоновані вченими моделі взаємодії духовної традиції християнства і культури в історичній ретроспективі, можемо відмітити, що згадані моделі виникали не випадково і в певній послідовності. Так, перша в історичному контексті модель відносин християнства і культури, запропонована братами Нібур, – дуалістична. Її основоположником, як уже вказувалося, вчені називали апостола Павла.

Відзначимо, що життя і діяльність апостола Павла протікали в період становлення християнської церкви, коли основним було питання самої можливості її існування в умовах, з одного боку, світу еллінізму, який не розуміє її, а з іншого – іудейської традиції, яка її ненавидить (1Кор 1:23). Відповідно до теорії А. Тойнбі, перед ранньою християнською Церквою виник «виклик», «відповідь» на який і була дана першими християнськими місіонерами – апостолами. Проте, на відміну від учнів і послідовників Христа цього періоду (пізніше канонізованих Церквою), апостол Павло не був найближчим учнем Христа, більше того, він ніколи не бачив засновника християнства в його земному житті (поза містичним досвідом). Проте він іменується не просто апостолом, а першочерговим апостолом, поряд із апостолом Петром, якому засновник християнства виявив відмінну від найближчих учнів честь, вручивши ключі від Пекла і Раю (Мф 16:19). Очевидно, що цей факт вказує на надзвичайну важливість проповіді християнства в цей історичний період і на особливу значущість заслуг апостола Павла як найбільш успішного проповідника того періоду, коли проповідь нової духовної традиції далеко не завжди увінчувалася успіхом (навіть у досвіді найближчого проповідника того часу – апостола Павла). У цьому контексті дуалістичні

мотиви в посланнях апостола Павла, на які вказували брати Нібур, виглядають досить логічно, оскільки успіх його проповіді не в останню чергу забезпечувався умінням і бажанням апостола враховувати особливості соціокультурного середовища, а також культурні традиції та звички своєї пастви, не жертвуючи при цьому фундаментальними положеннями віровчення. У цьому ракурсі дуалізм апостола Павла виглядає абсолютно необхідною умовою успішності проповіді. Мученицька смерть апостола Павла також є типовим зразком святості епохи апостольського віку, коли особистий приклад готовності до мучеництва проповідника був абсолютно необхідним.

Наступний етап в історії християнської Церкви пов'язаний із діяльністю найближчих учнів апостолів – «мужів апостольських», а пізніше – апологетів християнства. Сформовані зусиллями найближчих учнів засновника християнства ранні християнські общини, чисельність яких значно зроста, витримали натиск гонінь, частково подолали внутрішні протиріччя, до середини II століття стали помітним явищем у житті Римської імперії. Догматичні положення християнства стали широко обговорюватися, викликаючи в освічених шарах римського суспільства у більшості випадків кепкування і презирство до варварського вчення. Новий «виклик» (відповідно до теорії А. Тойнбі), що постав перед християнством, полягав у необхідності обґрунтувати догматичні основи духовної традиції в термінах і контексті цінностей античної філософії. Головний акцент у богословських роботах того періоду ставився на різке неприйняття досягнень античної культури (модель «Христос проти культури»). У цьому контексті показові міркування Тертуліана, який вважав, що первородний гріх передається культурою, а не генетично [93, с. 161]. Філософ був переконаний, що саме культура у всіх її проявах є злом, і місія Христа, його вчення покликані були допомогти людям в розумінні та подоланні потворних проявів культури [93, с. 164].

Впродовж трьох століть християнство на території Римської імперії було гнаною і переслідуваною владою релігійною традицією, що виробило специфічне ставлення християн до культури, влади взагалі і отримало яскраве

вираження в роботах Тертуліана. Будь-яка державна влада вже з самого початку сприймалася давніми християнами з побоюванням і недовірою. Несподіваний поворот імперії до християнства, матеріалізований у Міланському едикті імператора Костянтина в 313 році, спочатку не змінив настороженого ставлення християнських общин до влади, про що вище вже згадувалося. Перед християнством постав, відповідно до теорії А. Тойнбі, новий «виклик» – християнізація культури пізнього еллінізму. Початок повороту у відносинах християнства й античної культури, перехід від антагонізму до взаємодії слід пов'язати з діяльністю Василя Кесарійського, що запропонував реформу чернецтва (модель «Христос – перетворювач культури»). Запропонована Васиєм Кесарійським ідея соціального служіння церкви, що полягала в організації монастирями лікарень і будинків для прийому подорожніх, була справжньою революцією тієї епохи, що стала фундаментом тісної взаємодії християнства і культури. Якнайповніше теоретичне обґрунтування вказаної взаємодії, як справедливо відзначали брати Нібур, було подане в роботах Аврелія Августина [68, с. 170–179]. Розроблені Аврелієм Августином концепції благодаті, зумовленості, природи зла лягли в основу західних уявлень про святість і стали фундаментом західного богослов'я, істотно вплинули на формування основних ціннісних уявлень культури Заходу.

Модель «Христос культури», запропоновану братами Нібур, можна назвати й інакше – «культура вища за Христа», оскільки в основі цієї моделі імпліцитно міститься теза про домінантне положення культури щодо християнства. У цій моделі саме культура є рушійною силою, мотором, що адаптує християнські цінності до запитів соціокультурного середовища. Так, у вченнях гностиків основним завданням була адаптація християнства до сталих положень античної філософії. Яскравий приклад подібного роду адаптації християнства до нагальних потреб соціокультурного середовища можна знайти в історії Русі в діяльності Іосифа Волоцького. Його діяльність збіглася з закінченням владцтва монголів і розширенням впливу на суміжні території Московського князівства, посиленням центральної влади Москви. Очевидно, що

централізація влади, як і експансія на суміжні території, потребувала певного ідеологічного базису. Таким базисом і стала духовна традиція Русі – православ'я. Безумовно, що Іосиф Волоцький зіграв у цьому процесі одну з центральних ролей. Реформа чернецтва, запропонована Іосифом Волоцьким, включала в себе два основні аспекти. По-перше, вона акцентувала увагу на відмові ченців від приватної власності, а по-друге, пропонувала тісну співпрацю духовної традиції з державою, фактично перетворюючи релігійну традицію на офіційну ідеологію, підпорядковану інтересам держави.

Підбиваючи підсумки аналізу моделей взаємодії духовної традиції християнства і культури, запропонованих братами Нібур, відзначимо, що ці моделі формувалися не в синхронії, а в діахронії культурного розвитку суспільства. Так, дуалістична модель характерна християнству I століття, коли (відповідно до теорії А. Тойнбі) «виклик» із боку соціокультурного середовища вимагав від християнства (для успіху його проповіді) «режиму толерантності» стосовно соціуму. Брати Нібур вказували на апостола Павла як на засновника цієї форми взаємодії духовної традиції та соціокультурного середовища. Для нього культура була негативним феноменом, проте він визнавав необхідність її існування і намагався розмежувати на основі розробленої ним етики світи добра (духовна традиція) і зла (культури).

Модель «Христос проти культури» характерна для християнства II–III століть, коли «виклик» із боку соціокультурного середовища диктував «нульову толерантність» християнства стосовно культурної спільноти. Головний акцент у богословських роботах цього періоду робився на різке неприйняття досягнень античної культури. У цьому контексті показовими є судження Тертуліана, який вважав, що первородний гріх передається культурою, а не генетично, що культура в усіх її проявах є злом, і вчення Христа покликане було допомогти людям у розумінні та подоланні сучасних богословові потворних проявів культури.

Модель «Христос – перетворювач культури» характерна для християнства в IV–VI століттях, коли «викликом» для християнства постала можливість

перетворення соціокультурного середовища і всієї повноти пізньоантичної культури. Якнайповніше теоретичне обґрунтування можливості вказаної трансформації культури було подане в роботах Аврелія Августина. Розроблені ним філософські та богословські концепції лягли в основу західних уявлень про святість, антропологічний ідеал і стали фундаментом західної філософії та богослов'я, істотно вплинули на формування основних ціннісних уявлень культури Заходу.

Модель «Христос культури», хоча і виникла на зорі християнства, все ж характерна для періоду кінця середньовіччя і початку нової ери європейської культури в епоху Ренесансу з його антропоцентричними установками і соціокультурними домінантами. Відзначимо, що в основі цієї моделі імпліцитно міститься теза про домінантне положення культури щодо християнства. У цій моделі саме культура є рушійною силою, мотором, що адаптує християнські цінності до запитів соціокультурного середовища.

Проведений аналіз моделей відносин духовної християнської традиції та культури, запропонованих братами Нібур, відкриває можливість використання в наступному розділі дисертації проаналізованої методології в контексті поглибленого дослідження відносин духовної християнської традиції та культури України – Русі.

2.4. Християнська духовність і культура в контексті агіографічного аналізу культури

Катаклізми, які потрясли людство на початку ХХ століття у формі революцій, воєн, економічних і політичних криз, як уже наголошувалося, актуалізували в науковій спільноті тему взаємодії духовної та соціокультурної традицій. Наукова спільнота намагалася осмислити причини катаклізмів, що потрясли людство, у тому числі – в межах дослідження відносин Бога і людини, культури і релігії. У європейській філософській думці найбільш переконлива

відповідь на «виклики» епохи у вказаному контексті була подана в роботах К. Барта, П. Тіллаха, Річарда і Райнхольда Нібурів.

Аналогічні процеси переосмислення взаємодії духовної традиції та культури протікали і в Російській імперії, де актуальність вказаної теми багаторазово загострювалася наслідками революції, що ознаменувалися закінченням епохи щонайтіснішої взаємодії духовної і соціокультурної традицій (держави, культури). М. О. Бердяєв, С. М. Булгаков, Г. П. Федотов, С. Л. Франк й інші представники російської філософської думки намагалися осмислити причини «російської катастрофи» і запропонувати шляхи виходу з сучасної їм кризи. Незважаючи на певні розбіжності в аналізі причин і шляхів подолання «російської катастрофи», згаданих вище мислителів початку ХХ століття об'єднувала переконаність в особливій ролі духовного начала як основи людського буття, духовної традиції як основи культури [58, с. 205–203; 57, с. 372–382; 72, с. 190–204].

Важливим аспектом аналізу творчості названих мислителів є розуміння свободи особистості і її ролі в історичному процесі. Так, для С. М. Булгакова свобода особистості була детермінована задумом Творця: «Свобода поширюється лише на хід історичного процесу, а не на його результат» [21, с. 232]. Зі вказаною позицією С. Булгакова виражав свою незгоду Г. П. Федотов, відзначаючи, що свобода людини є божественним даром і, отже, історичний процес формується у взаємодії людської та божественної волі, а значить, фінал історії не визначений [106, с. 334]. С. Л. Франк вказував на чинник свободи особистості як на онтологічну основу людського буття і на самообмеження людини як на основну умову реалізації її свободи [119, с. 367].

М. О. Бердяєвим, як і Г. П. Федотовим, свобода особистості розглядалася в тісному взаємозв'язку з творчими потенціями людини. Творчість, на їх думку, була ключовим механізмом реалізації людської свободи. Проте погляди на результати культурно-історичної творчості особистості у мислителів істотно відрізнялися. Так, погляд на культуру М. Бердяєва був песимістичним, оскільки, на його думку, результати культурно-історичної діяльності людини носили

більшою мірою негативний характер [18, с. 281]. Г. Федотов культурну творчість людини розглядав у контексті її взаємодії з Інобуттям. Мислитель був переконаний, що будь-який прояв творчості людини своїм джерелом має духовну енергію особистості й через вказану обставину може бути залучений до абсолютного духовного джерела, Інобуття [17, с. 197]. М. Бердяєв, аналізуючи філософські погляди Г. Федотова, прямо вказував, що останній розумів людську творчість як трансцендування, вихід за межу іманентної дійсності [17, с. 205]. Відзначимо, що подібне розуміння сенсів і механізмів культурної творчості особистості тотожне до розуміння призначення людини в практиці православного християнства – перетворення людини, а через нього і трансформації всієї повноти буття.

Культура в розумінні Г. П. Федотова є феноменом, що складається з двох масштабних елементів: раціонального, який включає в себе науку, економіку, політику, й ірраціонального, основою якого є духовний світ, релігія і форми її організації. Крім того, культура у Г. Федотова постає феноменом рухливим і динамічним, оскільки вказані складові її елементи знаходяться в постійній взаємодії. На думку філософа, основою культури є ірраціональна її складова, духовний світ: «Культура народу зростає з релігійного коріння» [107, с. 64]. Творцем культури Г. Федотов визнавав людину, проте мислитель був переконаний, що культурна творчість людини здійснюється в контексті її взаємодії з Інобуттям, через божественні осяяння й одкровення [110, с. 235]. Відзначимо, що подібне розуміння Г. Федотовим тісного зв'язку культури й Інобуття було співзвучне поглядам на природу культури його колег у Західній Європі і США, перш за все П. Тілліха і К. Доусона [167, с. 51, 26; 94, с. 234; 41, с. 91, 95–96].

Отже, з одного боку, Г. Федотов розглядав культуру як творіння людини, тим самим акцентуючи увагу на її антропологічній основі, а з іншого – вказував на співучасть у процесі створення культури Інобуття, оскільки культура формувалася людиною в результаті її взаємодії з Інобуттям. Вказана взаємодія здійснювалася в межах духовної традиції, яку вчений розглядав як відповідь

людини на звернений до неї поклик Інобуття, відповідь людини на божественну благодать і її бажання взаємодіяти з Богом [108, с. 10]. У зв'язку зі вказаними обставинами він не приймав теоцентристську теологію культури Карла Барта, що трактував духовну традицію як простір стосунків Бога і людини, в якому вона не здатна пізнати Бога і прийняти його одкровення [145, с. 77, 107; 146, с. 40]. Філософ вказував, що подібним розумінням природи відносин людини й Інобуття К. Барт «...піднімає гоніння не лише на релігійність, але і на релігію» [110, с. 254].

Будучи глибоко релігійною людиною, Г. Федотов, тим не менше, часто критикував Церкву. Він вказував, що остання далеко не завжди захищала свободу людини, яку він вважав неодмінним атрибутом як людини, так і повноцінного суспільства [106, с. 113]. Не розділяв вчений і популярної серед його сучасників, особливо в емігрантських колах, думки про сакральну природу влади [104, с. 148]. Також філософ вказував на невідповідність позиції офіційної церкви, що пропонувала догматизувати монархію, основним принципам духовної традиції православного християнства (демократії та соборності) [110, с. 146]. Вказані помилки Г. Федотов пов'язував із помилками Церкви, допущеними ще на зорі християнізації Київської Русі. Він відзначав, що духовна традиція православного християнства в процесі християнізації Київської Русі зіткнулася з суттєвими труднощами, пов'язаними з глибоко вкоріненими в свідомості давньоруських людей язичницькими буттєвими уявленнями. Церква не змогла або не побажала повною мірою перетворити культуру язичницької держави і прагнула насильницькими методами, спираючись на підтримку влади, підпорядкувати язичницьке царство. В результаті характерні для духовної традиції православного християнства початки демократії та соборності були витіснені елементами авторитарного управління, більше властивими західній духовній традиції [110, с. 146].

Як на ще одну причину непроведення повною мірою сакралізації культури Київської Русі Г. Федотов вказував на інтелектуальне убозтво давньоруської культури. Тоді як західна і візантійська філософсько-богословська думка

збагачувалася працями Фоми Аквінського, Ансельма Кентерберійського, Григорія Палами, Симеона Солунського, Мартіна Лютера й інших, давньоруська література аж до XVII століття характеризувалася абсолютною відсутністю наукової філософсько-богословської культури [108, с. 47].

Як вже наголошувалося вище, і на цьому факті акцентував увагу Г. Федотов, духовна традиція православного християнства не змогла перетворити язичницьке царство, проте духовно-етичні основи в культуру Київської Русі християнством були внесені, і ближче до закінчення процесу християнізації нова духовна традиція давньої Русі почала брати на себе низку системоутворюючих культурних функцій. Норми і правила православного християнства поступово увійшли до побуту і стали основою всієї повноти культури давньоруського суспільства. Проте в основі духовної традиції православного християнства лежить не норма як така. Суттю вказаної духовної традиції, її основою є духовна практика, наріжним каменем якої є спрямованість людини до Інобуття. Проте норми і правила, закладені в культуру Київської Русі духовною традицією православного християнства, містили в собі потенції спрямованості людини до Інобуття. Але починаючи з XV століття досвід взаємодії особистості з Інобуттям став все більш витіснятися дотриманням норм побутового благочестя, норми як такої.

Критичною гранню, точкою неповернення в розвитку вказаних деградаційних процесів стало XVI століття [109, с. 352]. Відмова від містичного крила духовної традиції Давньої Русі (послідовників Ніла Сорського) і перемога прибічників Іосифа Волоцького послужили причиною заміщення духу духовної традиції формою, спрямованість людини до взаємодії з Інобуттям, пошук нею трансцендентного християнського ідеалу були витіснені дотриманням раз і назавжди зафіксованих норм, обрядів і правил. Результатом вищезгаданого порушення «субординації», підпорядкування духу духовної традиції її формі стала трансформація трансцендентного християнського ідеалу в ідеальну норму побутового благочестя [109, с. 352].

Вище вже вказувалося, що Г. Федотов як основу культури розглядав духовну традицію, тісно пов'язану з нею культурну творчість людини, яку надихнув Бог. У контексті вказаної обставини виглядає абсолютно логічною думка вченого відносно того факту, що описані вище деградаційні процеси в структурі духовної традиції Русі стали, зрештою, причиною звиродніння соціально-культурних форм життя давньоруського суспільства. Г. Федотов вказував, що, починаючи з XVI століття, в культурі Русі відбувалися досить специфічні процеси: доскональне дотримання найдрібніших деталей обрядового, побутового благочестя давньоруською людиною поєднувалося у ній із неймовірною жорстокістю і нечуваною розпущеністю [109, с. 352]. Вказані характеристики давньоруської людини XVI століття Г. Федотов пов'язував з істотним впливом, яке справило на культуру Давньої Русі монгольське владцтво. Філософ відзначав, що Московське царство, яке прийшло на зміну Київської Русі, було за своїм духом швидше наступником орди, ніж давньокиївської культури. Аналізуючи період становлення московської державності, вчений акцентував увагу на методах, які використовували московські правителі для розширення свого впливу і територіальних завоювань. На його думку, вказані методи, в основі яких були підкуп, зрада і обман, не мали нічого спільного з уявленнями про дипломатію київських князів і, навпаки, мали багато спільного з практикою ведення політики ординськими ханами [110, с. 281].

Московське царство, використовуючи вказані методи досягнення політичних цілей, поступово перетворилося на оплот тоталітаризму. Голова Московської держави став сприйматися культурною спільнотою Московської Русі як «господар землі», не зв'язаний жодними моральними і законодавчими обмеженнями своєї влади. Вказана обставина узгоджується з думкою Г. Федотова щодо відмінності природи влади Московської Русі від Русі Київської. Влада князів Київської Русі, хоча і була широкою, все ж була обмежена визначеними, перш за все, етичними рамками і нормами. Влада московський царів не була обмежена нічим і у вказаному контексті повністю

відповідала природі абсолютної влади ординських ханів. Московський цар був паном рабів (населення Московської Русі), тоді як князь київський, який володів величезною владою, був владикою людей вільних, які визнавали світську владу князя, але не вважали її природу сакральною. У вказаному контексті спадкоємицею Візантійської імперії була швидше Київська Русь, ніж Русь Московська, яка декларувала спадкоємність влади від Візантії. Імператор Візантії так само, як князь Київський, пишався тим, що управляє людьми вільними і добровільно підкоряється встановленим законодавчим нормам. Московський цар, як відзначав Г. Федотов, не бажав царювати над людьми вільними, а вимагав від підданих рабського підпорядкування своїй одноосібній, нічим не обмеженій волі [110, с. 282].

Безумовно, Г. Федотов був далекий від ідеї ідеалізації системи соціальних відносин у Візантійській імперії. Аналізуючи взаємодію духовної традиції та соціокультурного середовища Візантії, він акцентував увагу на тому, що в межах імперії духовна традиція не змогла в повному обсязі перетворити соціокультурне середовище вказаної держави. Випробувавши протидію візантійській бюрократії, Церква залишила безглузду боротьбу, зосередивши свою діяльність на формальному освяченні всіх сторін життєдіяльності Візантійської імперії, а не на дійсній їх зміні [108, с. 45]. Аналізуючи релігійний візантизм, Г. Федотов дійшов висновку, що його основою було духовне рабство. Вчений вказував, що в межах візантійського богослов'я небесній ієрархії відповідала ієрархія церковна, заснована, у свою чергу, на ієрархії соціальній і політичній. Відповідно до цієї богословської концепції «порятунок» як отримання божественної благодаті був долею виключно сильних світу цього [108, с. 83–84]. Аналогом візантійської системи рабства в межах Московського царства стала система кріпацтва, заснована на тотальному економічному і політичному підпорядкуванні переважної більшості населення держави незначній і корумпованій меншості [166].

Проте в структурі взаємодії духовної традиції та соціокультурного середовища в межах Московського царства були й елементи, абсолютно

відмінні від візантійських аналогів. Одним із таких елементів було тотальне підпорядкування Церкви державі. Основою візантійської державності була симфонія духовної та світської влади. Вказана симфонія влади була, в цілому, характерна і досвіду відносин держави і Церкви в Київській Русі. У цій моделі відносин духовної традиції та культури Церква мала значну незалежність і виконувала функцію «етичного барометра» всіх політичних і економічних процесів, що відбуваються в державі. У Московській Русі візантійська симфонія влади, характерна культурі Візантії та Київської Русі, була порушена, як вказував Г. Федотов, в період царювання Івана IV. Цим московським царем була узята на озброєння модель відносин духовної традиції та держави, запропонована Іосифом Волоцьким. Ця модель передбачала тісну співпрацю Церкви і держави, точніше, перетворення духовної традиції на офіційну ідеологію держави. Звичайно, в контексті цієї моделі відносин духовна традиція отримувала значні преференції, але, з іншого боку, втрачала незалежність, можливість контролю і критики державної політики в разі її невідповідності євангельським принципам. У результаті тотального підпорядкування духовної традиції державі, світський правитель – московський цар перетворився на теократичного владика, а народ – у його паству, що не має жодних прав.

Відповідно до аналізу історії Русі Г. Федотова на початок XVIII століття склалися історичні передумови її реформування. Зроблена в XVIII столітті на основі імперської ідеї спроба подолання цивілізаційної прірви, що утворилася між Руссю і Європою, успіхом не увінчалася. Вказаний процес здійснювався на основі старозавітної ідеї божественного походження царської влади, ідеї, чужої імперському універсалізму. В результаті реформи XVIII століття привели, зрештою, до подальшої деградації духовної традиції, тотальної залежності переважної більшості населення Русі від незначної, замкнутої групи (бояр і дворян). Соціальні ліфти перестали працювати, і наслідком вказаної обставини став катастрофічний розрив між нечисленною елітою, що зосередила в своїх руках всю повноту влади, і переважною більшістю населення держави, що опинилося в умовах жебрацького існування. Зрештою, нерозвиненість

соціальних і економічних стосунків призвела до ідейного і духовного розколу соціуму.

Аналіз кризових явищ у культурі Русі привів вченого до висновку про першопричину сучасних йому соціальних настроїв у межах Російської імперії – ототожнення духовної традиції православного християнства з державою, його інституціями, перетворення духовної традиції на офіційну ідеологію імперії. Вказана обставина, на його думку, привела до відмови від культури як джерела творчості і свободи. Подолання викликів і суспільно-політичних настроїв як Русі, так і Європи Г. Федотов вбачав у поверненні цивілізації до свого культурного християнського коріння [105, с. 55, 97, 100]. Порятунком культури і звільнення від кризових явищ сучасної Г. Федотову Європи полягав, на думку вченого, в необхідності очищення соціуму, здійсненні духовного катарсису суспільства.

Викладений мислителем варіант реформування соціально-економічних стосунків базувався на його переконанні про тісний зв'язок культури і духовної традиції, а також походження культури з лона духовної традиції, без якої перша не може існувати. Тому об'єднання народів довкола ідеї орієнтації культури на духовну традицію розглядалося філософом як реальний шлях звільнення від кризових явищ цивілізації.

Рецепт подолання сучасних Г. П. Федотову кризових явищ культури (повернення культури до свого духовного коріння, орієнтація на духовну традицію) був співзвучний поглядам на вирішення соціокультурних проблем епохи його західних колег (К. Барт, П. Тілліх та ін.), проте методологія дослідження, заснована на агіографії, запропонована Г. Федотовим, була в значній мірі новаторською [11, с. 314]. Новаторство свого методу дослідження усвідомлював і сам мислитель. Так, у заочній суперечці з В. О. Ключевським (незаперечним авторитетом свого часу) філософ, не протиставляючи себе своєму великому вчителю, вказував на недоліки в його методі дослідження культури, а саме – на відсутність аналізу духовної культури.

В. Ключевський, на думку Г. Федотова, аналізував культуру Русі (як і всі історики до Г. Федотова), виявляючи соціальні й економічні складові культурного становлення держави. Вказаний метод, на думку філософа, не був придатний для аналізу агіографічних пам'яток культури Давньої Русі, оскільки ці пам'ятки свідчать, в першу чергу, про духовне життя народу. Негативний вердикт, винесений В. О. Ключевським «житіям святих» як історичному джерелу, Г. Федотов пояснював вказаними методологічними помилками його дослідження [111, с. 9].

Запропонований Г. Федотовим агіографічний метод дослідження кризових явищ у культурі, заснований на твердженні про тісний зв'язок духовної традиції та культури («культура народу зростає з релігійного коріння» [107, с. 64]), відкриває можливість глибшого дослідження типів культури через святість як основу духовної традиції. Важливим аспектом у контексті нашого дослідження також є теза вченого про культурну творчість людини, в якості основи якої мислитель вказував на трансцендентний зв'язок людини з Інобуттям. Відзначимо, що подібне розуміння суті культурної творчості співзвучне з висновками про природу культурної творчості людини в роботах пізніших авторів, зокрема С. С. Хоружого, який зазначав, що довкола духовної традиції може створюватися активне соціокультурне середовище, яке використовує досягнення духовної практики, досвід взаємодії особистості з Інобуттям.

Важливим елементом у контексті цього дослідження також є запропонований Г. П. Федотовим метод структуризації періодів історії Русі (Київська Русь, Московське царство, Петербурзький період, Радянська Росія). Аналізуючи межові стани культури Русі (переходи з одного етапу до іншого), вчений акцентував увагу на змінах, що відбувалися у відносинах духовної традиції та культури. Він не дав цим змінам «наукового» визначення, але фактично йдеться про зміни моделей відносин духовної традиції та культури. Вказані зміни (посилення або ослаблення впливу духовної традиції на культурну динаміку), у свою чергу, чинили істотний вплив на весь культурно-історичний процес.

Так, домінантне становище духовної традиції стосовно культури Київської Русі забезпечувало значну кількість і різноманітність типів святості і, як наслідок, висхідний вектор культурно-історичного розвитку держави, на чому Г. Федотов неодноразово акцентував увагу. Московський період, навпаки, характеризується в дослідженнях вченого втратою духовною традицією творчої ініціативи стосовно культури, що спричиняє розвиток деградаційних процесів у структурі духовної традиції, на підтвердження чого Г. Федотов вказував на різке зменшення і скорочення типів святості. Ця обставина, у свою чергу, стала причиною занепаду культури і руйнування держави.

Таким чином, напрошується правомірний висновок про центральне значення в методології дослідження Г. Федотова верховенства духовної традиції щодо культури, необхідності домінантного положення духовної традиції щодо соціокультурного середовища. Саме духовна традиція, на думку Г. Федотова, забезпечує гармонійний розвиток культури. Таким чином, як можна відмітити, у своїй методології дослідження Г. Федотов рухається від аналізу типології святості до аналізу типології культури. Поглиблюючи і розширюючи метод аналізу, запропонований вченим, у наступному розділі дисертаційної роботи автор проаналізує вплив соціокультурного середовища на формування типів святості, а також дослідить типологію святості через аналіз типології культури. Теоретичною основою можливості проведення вказаного дослідження є загальновідомий факт про різну міру шанування в різних культурах і в різні історичні епохи тих або інших святих. Ця обставина дозволяє передбачити, що типи святості склалися не без участі соціокультурного середовища, запиту культурної спільноти на певний антропологічний ідеал.

Відзначимо, що метод структуризації періодів відносин духовної традиції та культури Русі, запропонований Г. Федотовим (Київська Русь, Московське царство, Петербурзький період, Радянська Росія), виглядає занадто ускладненим історичним чинником. Тому в аналізі відносин духовної традиції і культури Русі в наступному розділі даної роботи буде зроблена спроба використання в якості базової методології, запропонована братами Нібур і детально проаналізована в

цьому розділі. Відзначимо також, що в цьому розділі використовувалися матеріали зі статті дисертанта «Агіографічний вимір культури в творчості Г. П. Федотова» [77].

Висновки до розділу 2

Матеріал, представлений у другому розділі дисертаційного дослідження, дозволяє зробити наступні висновки.

1. У рамках вивчення методологічних можливостей концепцій «виклик/відповідь» і «відхід/повернення» як механізмів аналітики аскетичної культури виявлений факт істотного впливу на динаміку розвитку культури представників західної та східної християнських аскетичних традицій – Бенедикта Нурсійського, Василя Кесарійського й Іосифа Волоцького. Очевидно, що вищезгадані духовні лідери-аскети істотно вплинули на формування культурних норм і ідеалів соціокультурного середовища сучасних їм епох. У такому разі можна стверджувати факт істотного впливу, що справляє духовна традиція (представниками якої були розглянуті аскети) на соціокультурну традицію з урахуванням її динаміки. Вказаний факт дозволяє розширити горизонт осмислення християнської аскетичної традиції і її плодів – святості – за межі винятково статичного підходу до християнської культури на рівень складних динамічних процесів міжкультурних стосунків.

2. У контексті дослідження концепцій основних моделей відносин християнства і культури в творчості Річарда і Райнхольда Нібурів встановлений зв'язок вказаних моделей із певними історичними епохами, а також певним хронологічним порядком. Так, дуалістична модель характерна для I століття християнства, коли (відповідно до теорії А. Тойнбі) «виклик» із боку культурної спільноти вимагав від християнства (для успіху проповіді) «режиму толерантності» стосовно соціокультурного середовища. Модель «Христос вище за культуру» характерна II–III століттям існування християнства, коли «виклик» із боку культурної спільноти диктував «нульову толерантність» християнської духовної традиції щодо соціокультурної спільноти. Модель «Христос – перетворювач культури» характерна для IV–VI століть існування християнства, коли «викликом» для нього стала можливість перетворення пізньоантичної культури. Модель «Христос культури», хоча і виникла на зорі християнства, все

ж характерна для періоду закінчення середньовіччя і початку нової ери європейської культури в епоху Ренесансу з його антропоцентричними установками і соціокультурними домінантами. Враховуючи використання братами Нібур методології дослідження духовної та соціокультурної традицій виключно в рамках протестантської теології, виявлений факт зв'язку вказаних вище моделей із певними історичними епохами, а також певним хронологічним порядком значно розширює можливості використання методології, розробленої вченими. Зокрема, ця обставина відкриває можливість використання описаних вище моделей у контексті поглибленого вивчення взаємодії православ'я і його соціокультурного середовища в історико-культурному контексті України-Русі, що складе предмет дослідження в наступному розділі дисертаційної роботи.

3. В результаті осмислення християнської аскетичної практики в контексті антропологічного дискурсу з'ясовано, що в православній думці погляд на трансцендування ґрунтується на визнанні досвіду богоспількування, споглядання, бачення як особистого чуттєвого досвіду адепта духовної практики. Передача цього досвіду здійснюється не в есенціальній, а в енергійній площині. З урахуванням названого факту і ключових положеннях «синергійної антропології» С. С. Хоружого з'ясовано, що досвід онтологічного «розмикання особистості» при виході до антропологічної межі не виключає, а швидше включає в себе можливість трансляції результатів цього досвіду через різні культурні феномени. Важливим для нашого дослідження аспектом у роботах С. Хоружого є запропонована ним концепція зміни антропологічних домінант (онтологічної, онтичної та віртуальної людини). Відзначимо, що в роботах вченого феномен святості є поняттям масштабним, цілісним і не диференційованим. Ця обставина сприймається певним недоліком запропонованої С. Хоружим антропології святості.

4. На відміну від С. С. Хоружого, Г. П. Федотовим на основі його агіографічного методу аналізу культури запропонована диференційована картина святості. У її основі лежить принцип дослідження типології культури через типологію святості, оскільки, з точки зору вченого, тип духовної традиції з

її основою – святістю – є фундаментом культури. Поглиблюючи і розширюючи метод аналізу, запропонований вченим, в наступному розділі роботи автор проаналізує вплив соціокультурного середовища на формування типів святості, а також дослідить типологію святості через аналіз типології культури.

Основні положення цього розділу викладені у публікаціях автора [76], [77], [78].

РОЗДІЛ 3**ТИПОЛОГІЯ СВЯТОСТІ В СОЦІОКУЛЬТУРНІЙ
ТРАНСФОРМАЦІЇ ПРАВОСЛАВ'Я У ВІТЧИЗНЯНОМУ ІСТОРИКО-
КУЛЬТУРНОМУ КОНТЕКСТІ**

У західній і східній християнських духовних традиціях містяться фундаментальні зразки, що називаються стовпами святості. У західній духовній традиції їх представляють святі Бенедикт, Франциск, Домінік, а у Візантії – Василій Великий, Іоан Златоуст, Григорій Богослов. У духовній традиції Русі серед еталонів святості доречно назвати імена Феодосія Печерського, Олександра Невського, Сергія Радонежського. Відомо, що в певні історичні епохи одні святі наділялися вищим рівнем шанування порівняно з іншими. Виходячи з цієї обставини, можна припустити, що типи святості склалися не без участі соціокультурного середовища, запиту культурної спільноти на певний антропологічний ідеал. З іншого боку, духовна традиція також робила істотний вплив на культуру, а в певні епохи і взагалі трансформувала соціокультурне середовище, міняючи вектор розвитку соціуму. У цьому розділі робиться спроба проаналізувати характер відносин духовної та культурної традицій в різних історичні епохи в рамках держав, що склалися, – Київської, Московської Русі, імператорської Росії і СРСР.

**3.1. Типологія святості й моделі відносин православної традиції
з соціокультурним середовищем у Київській, Московській Русі
й імператорській Росії**

До хрещення лише дуже невелика частина населення Київської Русі мала яке-небудь уявлення про «грецьку» віру. В питанні про причини прийняття християнства Київською Руссю існують дві основні позиції – клерикальна і світська. Церковна традиція розглядає акт хрещення Київської Русі як «промислибельну» подію. Більше того, сам акт хрещення, ініційований князем

Володимиром, трактується церковною традицією як подія завершальна, а не як така, що розпочинає християнізацію Київської Русі, почату ще апостолом Андрієм. Доказовою базою цієї точки зору є згадка в «Повісті врем'яних літ» апостола Андрія як першого християнського місіонера, що відвідав давню Київську Русь: «Коли Андрій учив у Сінопі й прибув до Корсуні, він дізнався, що недалеко від Корсуні – гирло Дніпра, і захотів відправитися до Риму і проплив у гирло Дніпровське і звідти відправився вгору по Дніпру. І сталося так, що він прийшов і став під горами на березі. І вранці встав, і сказав учням, що були з ним: „Чи бачите гори ці? На цих горах засяє благодать божа, буде велике місто і спорудить бог багато церков”. І зійшов на гори ці, благословив їх, і поставив хрест, і помолився богові, і зійшов з гори цієї, де згодом постав Київ, і відправився по Дніпру вгору. І прийшов до слов'ян, де нині стоїть Новгород, і побачив людей, що живуть там, – які їх звичаї і як миються і хльостаються, і здивувався їм. І відправився до країни варягів, і прийшов до Риму, і повідав про те, як учив і що бачив...» [60, с. 208]. Проте в науковій спільноті факт відвідин апостолом Андрієм Київської Русі сприймався швидше як легенда. На цю обставину вказував в «Історії держави Російської» ще М. М. Карамзін: «...Втім, люди знаючі сумніваються в істині цієї Андрієвої подорожі» [46, с. 17]. Науковий погляд на подію хрещення Київської Русі спирається на раціональніші мотиви. В цілому, він зводиться до розуміння факту хрещення Київської Русі князем Володимиром як події політичної. Хрещенням Київської Русі князь Володимир переслідував дві мети: з одного боку, він хотів спертися на християнство як ідеологічну основу своєї влади усередині держави, а з іншого – використати християнство як інструмент зовнішньої політики.

У контексті даного дослідження питання розгляду причин, що спонукали князя Володимира до християнізації Київської Русі, не є суттєвим. Важливо, що православне християнство в результаті вольового акту князя Володимира отримало можливість реалізації досвіду освячення величезної, густонаселеної за європейськими мірками держави. Відповідно до концепції С. С. Хоружого, розглянутої в попередньому розділі, період християнізації Київської Русі X–

XI століть характеризується, в цілому, епохою домінанти на території Європи досвіду онтологічного «розмикання» людини, коли формування суб'єкта здійснювалося переважно в релігійній сфері. Відзначимо, що виникнення релігійного досвіду «розмикання особистості» на європейському континенті С. Хоружий пов'язував із появою християнської духовної традиції. До X–XI століть (часу християнізації Київської Русі) вказана традиція вже пройшла низку етапів свого становлення і була складним, багатовекторним феноменом. Відповідно до концепції братів Нібур, також розглянутої в попередньому розділі, домінантною моделлю відносин духовної традиції і культури на європейському континенті в цей період була модель «Христос – перетворювач культури». Відзначимо, що в основі цієї моделі лежить принцип перетворення культури, всієї повноти буття через святість як основу християнської духовної традиції. До християнізації Київської Русі духовна традиція православного християнства мала всі необхідні передумови для успішної реалізації досвіду сакралізації всієї повноти культури давньої Київської Русі. З одного боку, духовна традиція спиралася на свій великий досвід, накопичений протягом десяти століть існування християнства, а з іншого – на повну і беззастережну підтримку керівника держави, що ініціював процес християнізації.

Візантія, поширюючи християнство серед «варварських» народів, переслідувала не лише пряму мету – християнізацію «варварів». Разом із завданням поширення християнства до навернених держав посилали й духовенство, яке було тісно пов'язане з політичним главою Візантії – імператором. Через греків-митрополитів імператор намагався контролювати політику «варварів». Це дуже швидко зрозуміла давньоруська еліта, і вже наступник князя Володимира Ярослав Мудрий затвердив власного митрополита (не погоджуючи його призначення з Візантією). Таким чином, вже на самому початку свого шляху давня церква Київської Русі виявляла значну самостійність. Кульмінацією цього шляху стала канонізація перших давньоруських святих Бориса і Гліба [111, с. 24]. Життя і діяльність названих князів проходила у важкий час княжих усобиць, політичних зрад, інтриганства, від яких перш за все

і більше за всіх страждав простий народ. Ідея святості князів, що добровільно відмовилися не лише від влади, але і від життя для збереження миру, знайшла живий і загальний відгук. Канонізація князів була виконана не за чином вищої ієрархії, тобто митрополитів-греків, що сумнівалися в святості князів. І дійсно, сумніви греків були обґрунтовані. По-перше, князі Борис і Гліб не були мучениками за віру, але були жертвами політичного злочину. По-друге, грецька церква практично не знала святих мирян. Майже всі святі грецького календаря належать до мучеників за віру, аскетів і священників. Проте тенденція до прославлення князів була настільки інтенсивною, що греки вимушені були поступитися. Примітно і те, що в іконографічній традиції князі зображаються разом, хоча їх загибель була розділена в часовому і просторовому модусах. Цей факт, хоча і побічно, свідчить про епохальність типу святості, що був явлений князями. Є. М. Трубецької вважав князів Бориса і Гліба найбільш типовими представниками російської святості, для якої «характерні абсолютне упокорення і жертвність» [112, с. 195].

Цікаве трактування подібного типу подвигу (жертвності) представлено Т. М. Горічевою, яка аналізує філософську концепцію жертвності Р. Жерара: «Бажання володіти – рушійний стимул суспільного життя. Предметом бажання може стати дуже обмежена група об'єктів. Цикл жадання змінювався циклом насильства. Цілі спільноти винищили одна одну, вживаючи все більш і більш ефективні засоби винищування. Щоб уникнути хаосу, спільнота захищає себе ієрархіями: культурними, соціальними, релігійними. Поява нової культури – це не „суспільна угода“, а результат „суспільного насильства“. Спільнота знаходить жертву, яка втілює в собі „узагальнене інше“, і ця жертва знищується так, що разом із нею затухають конкуренція і розбрат. Ця жертва неминуче ідеалізується і зводиться в ранг святого. Святий – засновник нової культури» [30, с. 16]. Якщо під «новою культурою» розуміти певне трактування образу Христа і євангельських подій у цілому, то необхідно буде погодитися зі вказаними висновками. Дійсно, давньоруське розуміння образу Христа істотно відрізнялося від розуміння грецького і римського. У візантійській традиції, як і в

католицизмі, Христос – це, перш за все, всевладний цар царів. Проте в давньоруській традиції, особливо в низовій, народній культурі, превалювало розуміння образу Христа як стражденного, Бога, який смиренно служить світу. Цю національну особливість розуміння образу Христа відзначав і Г. П. Федотов: «В образах князів Бориса і Гліба знайшла втілення риса соціального приниження, що витікає з такого, національного розуміння євангельського образу Христа» [108, с. 12]. Велику роль у формуванні такого роду національного розуміння образу Христа зіграли дохристиянські, слов'янські уявлення про святість і Бога. У їх основі лежать уявлення про святість як силу, що сприяє благодатному зростанню. Давні слов'яни святість розуміли як якусь «животворящу субстанцію, яка вела до дозрівання плоду і завершення всього попереднього розвитку, до нового, вищого стану, до вічного народження, до максимальної родючості» [99, с. 480]. У подібному розумінні святого імпліцитно міститься теза про смиренне служіння Бога світу. Подібне, слов'янське розуміння святості має істотні відмінності від розуміння святості, властивого грецькій і римській дохристиянським релігійним традиціям. У грецькій і римській релігійних традиціях превалювало розуміння святості, Бога як відокремленої від світу субстанції, відмінної від нього.

Канонізація князів Бориса і Гліба створила прецедент випадку святості (страстотерпці), що не зустрічався в досвіді візантійської церкви. Подальший хід історії Київської Русі явив новий тип святості вже для самої Київської Русі – мучеництво за віру. Татарська навала на ослаблену міжусобицями Київську Русь створила ідеальні умови для справжнього «мучеництва за віру». Якщо грецька церква в переважній більшості випадків прославляла мучеників за віру в особі апостолів, апологетів, жертв гонінь, то в давньоруському варіанті переважало мучеництво, тісно пов'язане з ратним подвигом і нещастями давньоруської держави, що зіткнулася на південному сході з монгольською експансією, а на північному заході – з німецькою і шведською.

Фігура одного з головних представників епохи, яка розглядається, новгородського князя Олександра Невського в історіографії добре відома.

Навіть у наш час святий Олександр глибоко шанований. Життя князя умовчують про неприємні факти його біографії, а саме: розгульне і розпусне життя, жорстоке придушення народних повстань, дружбу з ординськими ханами. Але все це в очах нащадків меркло порівняно з його військовими подвигами. Дійсно, до часу його князювання Київська Русь вже фактично лежала в руїнах, і лише Новгородська республіка зберігала свою незалежність. Безумовно, масштаб агресії німецьких і шведських лицарів проти Новгорода, так само як і масштаб перемог князя Олександра, є питанням дискусійним [67; 95, с. 375–380]. Проте сам факт агресії, як і факт перемог князя, у науковій спільноті ніколи не заперечувався. Отже, існують вагомі причини стверджувати про істотні заслуги новгородського князя в справі оборони вітчизни і про його вагомую роль у відродженні Русі. Князь Олександр був канонізований на Московському соборі в 1547 році, проте його шанування в народі почалося набагато раніше – у 80-х роках XIII століття. Відзначимо, що в середовищі клерикалізму акцент у визначенні заслуг князя останнім часом зміщується від військових перемог у бік його духовних подвигів (в кінці життя князь Олександр прийняв чернецтво) [132, с. 62–65]. Проте відзначимо, що в іконографічній традиції (у переважній більшості випадків) князь Олександр з'являється не в образі чернечому, не у веригах, а в образі воїна – у латах і зі зброєю. Необхідно підкреслити, що тип подвигу (оборона вітчизни, віри), явлений князем Олександром, був досить широко представлений у вказаний історичний період. Сама епоха безперестанної боротьби за виживання в умовах Київської Русі, яку притісняли з усіх боків, диктувала відповідний тип героїв, але, як правило, воїни, які протистояли агресії, були переможені, а новгородський князь на їх тлі виглядає воїном-переможцем.

Монгольський період практично не залишив джерел для роздумів про іноцький (чернечий) тип святості. Взагалі в цей період монастирське аскетичне життя завмирає, поступаючись місцем ратному подвигу. Проте названа обставина не означає, що Київська Русь не знала високих проявів чернечого служіння. У цьому контексті виділяється фігура найбільш шанованого в

домосковський період святого ченця Феодосія Печерського. Примітно, що святий Феодосій не був, у прямому розумінні, засновником Києво-Печерського монастиря, хоча саме він асоціюється з одним зі світових духовних центрів – Києво-Печерською лаврою. Засновником Печерської обителі був преподобний Антоній, а сам Феодосій спочатку був лише одним із його учнів. Канонізацією і небаченою чернечою славою Феодосій зобов'язаний перш за все своїм видатним адміністративним талантам. Святий залишився в пам'яті сучасників як видатний адміністратор і дуже контактна людина, на відміну від суворого аскета і самітника Антонія, якого бачити могли лише кілька його найближчих учнів [99, с. 609].

Взагалі, в XI столітті монастирі були нечастим явищем. Київська Русь, незважаючи на нещодавно офіційно прийняте християнство, в більшості своїй, особливо на околицях, залишалася язичницькою, і, природно, державна влада заохочувала появу обителів. Інша справа, що монастирі в цей період покликані були представляти не зовсім (якщо спиратися на грецькі аналоги) властиві їм функції. Монастир був не способом втечі від суєтного світу, а, виражаючись сучасними термінами, «рекламною кампанією» нової віри. Тому аскетизм і самітництво в цей період були не в такій шані, як адміністрування, проповідь, уміння правильно улаштувати монастирський побут. У цьому аспекті активна життєва позиція Феодосія Печерського далеко не завжди знаходила розуміння у братії монастиря, й ігуменові доводилося неодноразово, використовуючи свій потужний інтелект, умовляти побратимів [99, с. 791]. «Зазвичай святого Феодосія зображують не у веригах. На іконах він з'являється не в образі виснаженого постом і молитвою старця з атрибутами аскези, а в образі глибоко інтелектуальному, навіть не цілком чернечому, і подібно до Христа він тримає в руках якийсь сувій – статут монастиря» [75].

Г. П. Федотов відзначав і ще одну важливу рису (що виявилася співзвучною культурі Київської Русі) типу святості Феодосія Печерського – поміркованість. Аскеза святого Феодосія була позбавлена крайнощів сирійської та єгипетської аскетичних традицій. Феодосій Печерський сповідав

палестинський тип аскези, в основі якого: стриманість, піст, бдіння і фізична праця [108, с. 12].

У післямонгольський період, коли внаслідок збільшення потужності нової, московської, держави накопичення матеріальних благ стало сприйматися як певна життєва установка, некористолюбство визначилося неодмінною складовою розуміння святості. Як протест проти пріоритетів матеріальних цінностей відроджуються аскетичні традиції в особі Ніла Сорського [9, с. 97]. Як відповідь на посилення цензури і централізацію влади з'являється новий тип святості – юродиві [9, с. 100]. Та все ж центральною фігурою перехідного періоду (від монгольського іга до московського царства), а може, і всієї давньоруської духовної культури є Сергій Радонежський. Більшість подвижників XIV і початку XV століття є його учнями або «співбесідниками», тобто тими, хто відчув його духовний вплив. Нове подвижництво, що виникло з другої чверті XIV століття, істотно відрізнялося від зразків чернецтва Київської Русі. Це було подвижництво пустельників. Всі відомі нам монастирі Київської Русі були міськими або приміськими і, перш за все, виконували функцію демонстрації нової християнської традиції, тоді як більшість святих XIV і початку XV століття, якраз навпаки, ішли з міст у лісову пустелю. У цих обставинах негласним, духовним головою нового типу іноцтва став Сергій Радонежський. Він не був засновником і не установлював цю форму чернецтва, але був вершиною, вищою точкою нової форми святості [81, с. 93–94, 151]. Загальновідомо, що давньоруські святи частіше мали видіння темних сил, що намагаються ввести їх у спокусу. В преподобного теж траплялися подібні видіння, але були, як свідчить його житіє, і видіння світлих божественних сил, які служили Сергію Радонежському [85, с. 74]. Цей факт представляє певний поворот у розумінні місії святого і його відносин із вищими духовними силами. Цей поворот не випадковий. Очевидно, що під кінець монгольського владцтва в соціумі суттєво змінилося сприйняття святості і її персоніфікованих носіїв – святих. Давньоруська держава настраждалася і втомилася від «караючого меча Господня». Тепер Бог уявляється не таким, що карає грішників і охороняє

праведників, а люблячим батьком, що піклується про свої чада. Не випадково, що в житті Сергія Радонежського не зустрічається жодної згадки про які-небудь покарання, інспіровані преподобним.

Г. П. Федотов вказував, що в образі Сергія Радонежського виявився новий полюс духовного служіння – політичного, на користь не однієї конкретної особи або групи осіб, а на користь всієї держави [109, с. 104]. Вчений акцентував увагу на тому, що в миротворчих місіях преподобного і в його причетності до Куликовської битви «проявляється патріотизм, позначений релігійною святістю» [109, с. 104]. Продовжуючи і поглиблюючи думку Г. Федотова, можна констатувати, що в особі святого Сергія Радонежського знайшла свою якнайповнішу реалізацію модель відносин духовної традиції та культури братів Нібур «Христос – перетворювач культури». Основою цієї моделі служить перетворення всієї повноти культури через особистість святого. Масштаб особистості преподобного Сергія, а також тип універсальної святості, що явлений ним, свідчить, що саме в ньому знайшла свою якнайповнішу реалізацію ідея християнського ідеалу святості – сакралізація всіх сфер життя, з якими стикається святий, включаючи навіть таку віддалену від духовності сферу людської діяльності, як політика.

«Із закінченням монгольського періоду Київська Русь фактично припинила існування, а її центр перемістився до Москви. Закінчення владцтва монголів ознаменувалося економічним і політичним зростанням, проте в духовному і культурному житті настала криза» [75]. Ключовою подією в цьому процесі, як вказувалося низкою дослідників (Г. П. Федотовим, М. О. Бердяєвим й ін.), стала діяльність Іосифа Волоцького, канонізованого за вимогою Івана Грозного у 1547 році. Запропонована Іосифом Волоцьким модель відносин духовної традиції та держави передбачала тісну співпрацю, точніше, перетворення духовної традиції на офіційну ідеологію держави. Безумовно, що в контексті цієї моделі взаємин духовна традиція отримувала значні преференції й матеріальні блага, але, з іншого боку, втрачала незалежність, можливість контролю і критики державної політики в разі її невідповідності євангельським

принципам. Таким чином, основний принцип моделі відносин духовної традиції і культури (відповідно до концепції братів Нібур) «Христос – перетворювач культури», характерний для періоду X–XV століть, був порушений. Духовна традиція Русі, починаючи з XVI століття, втрачає «законодавчу ініціативу» стосовно культури і більше не є її основою. На зміну моделі відносин духовної традиції і культури Русі «Христос – перетворювач культури» (відповідно до методології братів Нібур) в XVI столітті приходять модель «Христос культури», або «культура вища за Христа». В основі названої моделі імпліцитно міститься теза про домінуюче положення культури щодо християнства. Саме культура у вказаній моделі є рушійною силою, що відбирає з християнства позиції, не антагоністичні до себе, адаптуючи їх до запитів соціокультурного середовища. Християнству залишається пасивна функція – погоджуватися або не погоджуватися з вибором культури.

Межовим етапом у зміні моделей відносин духовної традиції та культури Русі став період правління Івана Грозного. Канонізація Іосифа Волоцького (ініційована царем Іваном) і розгром заволзьких скитів – послідовників Ніла Сорського (містичного крила духовної традиції Русі) дали потужний сигнал духовній традиції про розставлені пріоритети державної влади, локалізованої в особі царя Івана. Державі більше не потрібна була духовна традиція в якості основи, яка освячує і живить її. Починаючи з XVI століття, від духовної традиції була потрібна лише легітимація державного режиму і всіх його дій. Спроба протидії духовній традиції, сконцентрованої в особі святого митрополита Филипа, пріоритетам культури (державній політиці, локалізованій в особі царя Івана) завершилася фізичним усуненням митрополита Филипа. Остання спроба відновити повноту історичної легенди, ідею візантійської симфонії влади через повернення до грецьких канонічних норм була зроблена в XVII столітті патріархом Никоном. Проте ця спроба закінчилася катастрофою з небаченим доти старообрядницьким розколом і відставкою патріарха Никона. Церковні реформи XVIII століття, ініційовані імператором Петром I, поставили духовну традицію в абсолютну залежність від держави, і до середини XVIII століття

православ'я, по суті, стало офіційною ідеологією Російської імперії. Духовенство фактично повністю асимілювалося з чиновницьким апаратом, утворивши ідеологічну гілку державної влади. Для всіх категорій населення імперії був уведений порядок обов'язкових відвідин богослужінь і участі в церковних таїнствах. Держава перестала мислити себе поза православною традицією. Церква ж перестала відчувати себе інститутом, окремим від структури держави. «Майже за весь період синодальної епохи (1700–1894 роки) відбулося лише п'ять канонізацій – свт. Дмитро Ростовський, прп. Феодосій Тотемський, свт. Інокентій Іркутський, свт. Митрофан Воронежський, свт. Тихон (Соколов). Із перерахованих канонізацій святитель Дмитро був автором „Житій Святих”, прп. Феодосій – засновником монастиря і великої бібліотеки, свт. Інокентій був відомим місіонером і прославився наданням допомоги експедиції Вітуса Берінга, свт. Митрофан був видатним церковним адміністратором, який організував зразкову єпархію, свт. Тихон (Соколов) – визначним церковним педагогом. Тотальне підпорядкування Церкви нагальним державним інтересам, зокрема облаштуванню величезної імперії, що постійно розширюється, диктувало тип святих указаної епохи – історика, адміністратора, педагога, бібліотекаря, місіонера» [75].

Канонізації, які відбулися після 1894 року, покликані були подолати на основі духовної традиції безодню, що утворилася між двома культурами, – «низів» (простонародна низова культура) і «верхів» (культурна і духовна доктрина влади), що існували в рамках одного історичного соціуму. Очевидно, що на початок ХХ століття небезпека такого «співіснування» усвідомлювалася все чіткіше. Найбільш показовими цього є канонізації Серафима Саровського й Анни Кашинської. Останніх, швидше за все небезпідставно, підозрювали в симпатіях до старообрядців. Святий Серафим і свята Анна ще до канонізації шанувалися нижчими шарами суспільства. Обидві канонізації були ініційовані імператором всупереч думці не лише його найближчого оточення, але і членів священного Синоду, що довго не погоджувалися на фальсифікацію (нетлінність мощів Серафима Саровського) і явні протиріччя (деканонізація Анни

Кашинської) [52]. Проте, як показав подальший хід історії, спроби штучного об'єднання двох культур «низів» і «верхів» на основі духовної традиції, зроблені на початку ХХ століття, не увінчалися успіхом.

На завершення аналізу відносин культурної і духовної традицій Русі відзначимо факт істотного впливу соціокультурного середовища, певного його запиту на формування уявлень про святість. Так, період феодальної роздробленості Київської Русі формував уявлення про святість як про жертовність, що найповніше реалізувалася в канонізації перших давньоруських святих князів Бориса і Гліба. Відзначимо, що в іконографічній традиції князі зображаються разом, хоча їх загибель була розділена в часовому і просторовому модусах. Вказаний факт свідчить про епохальність типу святості, що був явлений князями, про надзвичайну його важливість для роз'єднаної Київської Русі, що роздиралася внутрішніми протиріччями.

Чернечий тип святості в Київській Русі якнайповніше був реалізований в особі Феодосія Печерського. Відзначимо, що монастирі в XI–XIII століттях були на території Київської Русі нечастим явищем, і вони були покликані представляти не цілком властиві їм функції. Монастир був не способом відходу від суєтного світу, а своєрідною «рекламною кампанією» духовної традиції. Тому аскетизм і самітництво у вказаний період були не в такій шані, як адміністрування, проповідь, уміння правильно улаштувати монастирський побут. Відповідний запит соціокультурного середовища на «духовного менеджера» і був реалізований в особі Феодосія Печерського.

В результаті монголо-татарської навали на ослаблену внутрішніми протиріччями Київську Русь у соціокультурному середовищі сформувалися уявлення про святість як про релігійне вояцтво. Найбільш повно вказаний тип святості був реалізований в особі князя Олександра Невського. Відзначимо, що тип подвигу (оборона вітчизни, віри), який був явлений князем Олександром, був досить широко представлений у вказаний історичний період. Сама епоха безперестанної боротьби за виживання в умовах Київської Русі, яку притісняли з усіх боків, диктувала відповідний тип героїв, але, як правило, воїни, які

протистояли агресії, були переможені, а новгородський князь на їх фоні виглядає воїном-переможцем.

Під кінець монгольського владцтва в соціумі суттєво змінилося сприйняття святості. Давньоруська держава настраждалася і втомилася від «караючого меча Господня». Тепер Бог представлявся не таким, що карає грішників і охороняє праведників, а люблячим батьком, що піклується про свої чада. Відповідно, в соціокультурному середовищі сформувався запит на універсальну святість, сакралізацію усіх сфер буття, з якими стикається святий. Вказаний запит соціокультурного середовища якнайповніше був реалізований у канонізації Сергія Радонежського.

Адміністративні реформи XVIII століття поставили духовну традицію в абсолютну залежність від держави. В результаті православ'я, по суті, стало офіційною ідеологією Російської імперії. Канонізації синодного періоду свідчать про реалізацію запиту правлячої еліти на певні зразки святості – обслуговуючий персонал величезної імперії, що постійно розширюється. Святі вказаної епохи – це історик, адміністратор, педагог, бібліотекар, місіонер.

Канонізації періоду правління Миколи II були направлені на подолання розколу в соціокультурному середовищі вказаної епохи, паралельного існування двох культур – «низів» і «верхів» – у рамках однієї історичної, етнокультурної спільноти.

Дисертант звертає увагу, що в даному підрозділі використовувалися матеріали зі статті автора дисертаційного дослідження «Святість у православній культурі в контексті церковно-державних відносин» [75].

3.2. Християнська культура як об'єкт конфронтації в умовах державного атеїзму

Кінець XIX – початок XX століття в історії відносин духовної і культурної традицій Русі ознаменувався закінченням епохи тісної взаємодії духовної традиції та культури. У контексті даного дослідження це дуже важливий аспект,

оскільки ослаблення взаємодії духовної та культурної традицій, властиве періоду кінця XIX – XX століття, спричинило виникнення нових форм відносин духовної традиції та культури, які ніколи до цього не зустрічалися в історії на території Європи. Найрадикальніше ці нові форми були реалізовані у межах колишньої Російської імперії.

Переслідування християн у Римській імперії хоча і носили масштабний характер, але в своїй основі були направлені не проти християнства як такого. Вище вже вказувалося, що в основі римських уявлень про святе ключовим поняттям було «sacer» (неодмінний предикат божества, що поширювався не лише на римських богів, але і богів інших народів). Римська релігійність вимагала однаково шанобливого відношення до всіх релігійних культів імперії. Таким чином, християни Римської імперії були заручниками власних догматичних положень, що забороняли їм поклоніння ідолам, участь у будь-яких інших релігійних культурах. Римська влада боролася не з християнством як таким, а з ексклюзивним положенням християнства стосовно інших культів імперії, з претензією християн на абсолютну універсальність і унікальність, відмінність їх культу від інших.

Масштабним гонінням піддавалася і візантійська церква в період османського вторгнення. Проте ці гоніння носили етнічний і релігійний характер. Завойовники Візантії представляли, з одного боку, інший етнос, а з іншого – були носіями іншої духовної традиції.

Природа конфлікту духовної традиції і культури у XX столітті на території Російської імперії істотно відрізнялася від досвіду конфлікту духовної традиції християнства і культури Стародавнього Риму і пізньої Візантії. Конфлікт духовної і культурної традицій на території Російської імперії відбувався між представниками однієї етнічної групи й однієї (номінально) духовної традиції. Основою цього конфлікту була вимога представників правлячої культурної спільноти до інших її членів відмовитися від духовної традиції як такої. Відповідно до розглянутих у попередньому розділі моделей відносин духовної та культурної традицій братів Нібур модель відносин цих

традицій, що склалася в ХХ столітті на території Російської імперії, може кваліфікуватися як «культура проти Христа». В основі цієї моделі лежать уявлення про християнство як про застарілу релігійну традицію, шкідливе й небезпечне вчення.

У даному підрозділі робиться спроба проаналізувати особливості цієї моделі відносин духовної та культурної традицій на основі досвіду таких відносин у рамках однієї етнокультурної спільноти, однієї держави, що склалася в ХХ столітті на території колишньої Російської імперії. Відзначимо, що в структурі відносин духовної традиції та культури вказаного періоду на теренах колишньої Російської імперії функція «законодавчої ініціативи» повністю перейшла під контроль держави. Виходячи з наведеної обставини, у цій главі основну увагу приділимо вивченню механізмів відносин культури і духовної традиції в рамках церковно-державних стосунків, що склалися впродовж всього ХХ століття.

На початок ХХ століття відносини духовної та культурної традицій у Російській імперії багато вчених характеризували як кризові (Г. П. Федотов, М. О. Бердяєв та ін.). Паралельне існування двох культур – «верхів» і «низів» – у рамках однієї етнокультурної спільноти стало причиною світоглядної кризи. Спроба штучного об'єднання цих культур на основі духовної традиції, зроблена на початку ХХ століття правлячою елітою, не увінчалася успіхом. У цей період необхідність суспільних змін вже дуже гостро сприймалася усіма шарами суспільства, і ці зміни настали. Лютневу революцію 1917 року зустріли з ентузіазмом навіть у колах представників духовної традиції, що розуміли необхідність внесення коректив у систему управління церквою [74, с. 35]. В межах підготовки до Помісного собору церква планувала цілу низку нововведень: обрання патріарха, виборність єпископату, розширення прав жінок та ін. [74, с. 35–45]. Проте більшості цих починань не судилося здійснитися. Революція, що спалахнула в жовтні 1917 року, стала поворотним моментом у відносинах духовної традиції та держави на території тепер вже колишньої Російської імперії. Через три місяці після революційних подій, у січні 1918 року,

новим керівництвом країни був прийнятий декрет про відділення церкви від держави. Документ набрав чинності з дня публікації. Відповідно до вказаного документа церква втрачала практично всі права, її майно націоналізувалося. Крім того, духовна традиція, по суті, оголошувалася поза законом (релігія – «опіум народу») [50, с. 307]. Очевидно, що владні структури розраховували на швидке досягнення результатів: руйнування духовної традиції через знищення її адміністративної основи, фізичне знищення особливо активних представників духовної традиції. Проте для успішної реалізації вказаного сценарію необхідною умовою був опір владі представників духовенства. В той же час духовна традиція в особі патріарха Тихона, розуміючи небезпеку прямого зіткнення з новою владою, опору не чинила і на відкриту конфронтацію не йшла [33, с. 163–164].

Рівновага зберігалася протягом декількох років. У другій половині 1921 року більшовицьку Росію охопив голод. Урядом країни було прийнято рішення про термінову закупівлю продовольства за кордоном. Проте на реалізацію вказаного плану необхідні були чималі кошти. По всій країні була розгорнута кампанія насильницького вилучення церковних цінностей, у тому числі богослужбового призначення. В результаті в березні 1922 року в місті Шуя сталися зіткнення віруючих із представниками влади. Вказаний інцидент привернув увагу лідера більшовиків [59, с. 192]. За розпорядженням В. І. Леніна була створена комісія, що координувала роботу різних антирелігійних сил. Відзначимо, що подібним рішенням влада фактично відмовлялася від задекларованого принципу відділення церкви від держави, невтручання держави в церковні питання. Одним із головних досягнень комісії, організованої за розпорядженням Леніна, стала організація церковного «обновленського розколу». Створення нової «обновленської церкви» було сприйнято з ентузіазмом, особливо представниками нижчого духовенства. Втім, самі «обновленці» досить швидко усвідомили, що будь-які союзи з представниками духовної традиції влада розглядала як тимчасові угоди, необхідні для вирішення стратегічного завдання – знищення духовної традиції.

Обновленський розкол не приніс бажаних результатів (повного знищення духовної традиції), і влада змінила тактику, добиваючись повного контролю над кадровою політикою церкви. Незабаром після смерті патріарха Тихона церкви були частково повернені її права, також духовна традиція отримувала можливість легалізації органів свого управління. В обмін держава, як було вказано вище, діставала можливість тотального контролю кадрової політики інституту духовної традиції. Вказана угода між державою і церквою фактично перетворювала духовну традицію в абсолютно залежний від держави інститут. До того ж, задекларована лояльність стосовно режиму зовсім не означала припинення репресій, переслідувань найбільш неугодних представників духовної традиції.

Для канонізацій представників духовної традиції цієї епохи (здійснених, зрозуміло, значно пізніше, на початку 90-х років) характерний, це досить природно, чітко виражений тип святості: мученик, священномученик, сповідальник. Сама епоха гонінь, що набували різних форм, але що завжди зберігали суть, диктувала тип святих – тих, хто в тій або іншій формі чинив опір режиму і ставав його жертвою. Безумовно, імена далеко не всіх жертв радянського революційного терору збереглися в історії й були прославлені в лику святих. Про значну кількість представників духовної традиції – жертв режиму до сьогодні дійшли лише уривчасті відомості. В окремих випадках історія має в своєму розпорядженні лише імена страчених священнослужителів і віруючих. Відзначимо, що важливою відмінною рисою, якою керувалася духовна традиція під час канонізації представників цього періоду, був чинник «життя», діяльності святого до його мучеництва. Якщо давня церква в період гонінь у переважній більшості випадків прославляла мучеників «крові» (смерть за Христа сама по собі була ознакою святості), то в ХХ столітті цей факт ще не був апріорним доказом святості. Масштаб репресій був настільки великий, жертви настільки численні, що дійсна святість розумілася не лише як «смерть за Христа», але і як праведність життя до мученицької смерті. У цьому контексті показові канонізації архієрейського собору 1989 року, серед яких – канонізації

патріарха Тихона (Белавіна) і митрополита Веніаміна Петроградського (Казанського). Мученицька смерть святійшого патріарха доведена не була (були певні свідощтва на користь версії неприродної смерті патріарха Тихона) [26]. Патріарх Тихон був канонізований у чині сповідальників. Очевидно, що церква, канонізуючи патріарха Тихона, особливу увагу акцентувала на його бездоганному, праведному житті й адміністративній діяльності. Зважена церковна політика патріарха Тихона, віддалена в однаковій мірі від обох сторін сучасного йому конфлікту, насправді допомогла зберегти сотні, а можливо, і тисячі життів священнослужителів і віруючих мирян. Безумовно, що патріархові Тихону не вдалося зупинити хвилю «червоного» терору, що захлеснула радянську державу, але завдання пом'якшення наслідків церковних гонінь у цей період було ним виконане.

Митрополит Веніамін (Казанський) Петроградський був канонізований у чині священномучеників. Абсурдність звинувачення, пред'явленого владиці, була очевидна не лише нащадкам, але і його сучасникам [54, с. 135–136]. Судили митрополита Веніаміна за відмову видачі церковних цінностей для надання допомоги голодуючим. Насправді владика брав найактивнішу участь у зборі цих цінностей і закликав паству не чинити опору навіть у разі насильницького вилучення предметів богослужбового призначення. Проте в канонічних питаннях церковного управління митрополит Петроградський виявився на рідкість твердий [23, с. 210]. Він не підтримав «обновленський розкол», організований владою, відлучивши «обновленців» від церкви. Це був прямий виклик владі, і та відреагувала негайно: 13 серпня 1922 року митрополит Веніамін (Казанський) Петроградський був розстріляний.

Певні зміни у відношенні держави до духовної традиції відбулися на початку 40-х років із приєднанням до радянської Росії цілої низки територій країн Балтії, Західної України й ін. Одночасно закрити всі монастирі, що діють, і приходи на вказаних територіях не видавалося можливим. Крім того, Й. В. Сталін усвідомлював можливість, і навіть неминучість війни з Німеччиною. Підготовка до зіткнення з таким потужним противником включала

в себе й ідеологічний напрям. Сталін хотів використати духовну традицію як інструмент пропаганди в боротьбі з грізним ворогом [25, с. 41]. Керівництво церкви здогадувалося про плани вождя. Відразу ж після нападу Німеччини на СРСР патріарший місцеблюстител ь митрополит Сергій (Старгородський) опублікував звернення, у якому закликав усіх вірних церкві встати на захист вітчизни [143, с. 16–17]. Проте для влади вирішальним чинником у переосмисленні відношення до духовної традиції було не вказане звернення митрополита Сергія, а раціональніші мотиви. В умовах важкої затяжної війни Сталін планував використати духовну традицію не лише як пропагандистський ресурс, але і як політичний і дипломатичний. У цьому контексті досить логічним актом виглядає опублікована в 1942 році книга митрополита Сергія (Старгородського) «Правда про релігію в Росії». У вказаній роботі митрополит Сергій повністю заперечував існування в СРСР яких-небудь церковних гонінь, із великою теплотою відгукувався про радянську владу [143, с. 7, 26]. Надалі радянські дипломати небезуспішно використовували вказану книгу митрополита Сергія як аргумент у дискусіях із західними колегами відносно утисків церкви в СРСР [55, с. 87].

Абсолютно неординарна подія, що кардинально змінила відношення радянської влади до церкви, сталася 4 вересня 1943 року. Сталін зустрівся з керівництвом РПЦ. Результатом цієї зустрічі був дозвіл вождя на відкриття нових приходів і духовних шкіл, випуск церковної літератури і періодичних духовних видань, вибори патріарха. Очевидно, що на цій зустрічі були досягнуті певні домовленості відносно подальшої взаємодії церкви і держави. На користь цього припущення свідчить спішність обрання митрополита Сергія (Старгородського) на патріарше служіння й одностайність єпископату в контексті процедури його обрання.

Наступник Сергія (Старгородського) Олексій (Симанський) демонстрував власті ще лояльніше ставлення, ніж його попередник [69, с. 135–136]. Проте настільки толерантне ставлення керівництва РПЦ до комуністичного режиму не рятувало духовенство від репресій [141, с. 95–96]. Спочатку Сталін планував

використовувати православ'я для вирішення вагомих зовнішньополітичних завдань. Проте надалі інтерес вождя до церкви охолов, і відносини держави і духовної традиції перейшли в бюрократичну площину, з чітко вираженою домінантою влади стосовно духовної традиції. Відзначимо, що, як і в розглянутому вище «революційному» періоді, святі «сталінської» епохи в переважній більшості – жертви репресивної державної машини. Так само, як і в «революційний» період, важливою відмінною рисою, якою керувалася церква під час канонізації представників цієї епохи, був фактор «життя» святого до мученицької смерті, оскільки масштаб «сталінських» репресій перевершив навіть «революційний». Проте існує й одна відмітна особливість типів святих «сталінського» періоду порівняно з «революційним». В період революції держава розглядала духовну традицію, з одного боку, як опозиційну силу, а з другого, як історичний рудимент, який має бути знищений. Святі «революційної» епохи – в переважній більшості ті, хто ціною власного життя відстоював свої релігійні переконання. У «сталінську» епоху держава вже не сприймала церкву як опозиційну силу, а навпаки, прагнула повністю підпорядкувати духовну традицію своєму впливу з метою використання її у вирішенні важливих державних завдань. Відповідно, вимоги, що висувалися до представників духовної традиції у «сталінську» епоху, істотно відрізнялися від вимог влади до представників церкви в епоху «революційну». Якщо в період революції головною вимогою влади до представників духовної традиції було зречення від віри, то в «сталінську» епоху умовою збереження життя представникам духовної традиції була співпраця останніх із державним режимом. Очевидно, що подібна співпраця була неможлива без порушення фундаментальних основ, ключових норм духовної традиції (наприклад, нерозголошення таємниці сповіді). У контексті стосунків духовної традиції та держави вказаного періоду, що склалися, показовим є приклад святості, що був явлений архієпископом Сімферопольським і Кримським Лукою (Войно-Ясенецьким), канонізованим у 2000 році. Архієпископ Лука пройшов усі жахи сталінських таборів, був тричі засуджений за антирадянську діяльність, в цілому провів 11 років у місцях

позбавлення волі. Проте дух святителя атеїстичній державі зломити не вдалося [73, с. 328–329]. Більше того, видатний хірург, незважаючи на численні звинувачення в антирадянській діяльності, духовний сан і сталінські табори, був удостоєний високих державних нагород.

М. С. Хрущов, що змінив Сталіна на посту керівника радянської держави, засудив у цілому політичний курс свого попередника, і зокрема його політику відносно духовної традиції. Новий лідер СРСР звинуватив попередника в надмірно м'якій позиції щодо православ'я [25, с. 207]. Проте хвиля чергових гонінь наздогнала церкву лише через декілька років із моменту приходу до влади нового лідера радянської держави. На початку свого правління Хрущов був дуже заклопотаний внутрішньопартійною боротьбою і мало цікавився церковними питаннями. Тиск на церкву почав зростати з 1958 року і серйозно відрізнявся від репресій «сталінського» періоду. Загалом боротьба держави з духовною традицією носила адміністративний характер [115, с. 5–65]. Її результати стали відчутними ближче до кінця правління Хрущова: кількість парафій до 1963 року скоротилася удвічі [8, с. 271], істотно знизився богословський і загальнокультурний рівень духовенства [134, с. 378]. Відзначимо, що в роки «хрущовських» гонінь РПЦ продовжувала політику лояльності до комуністичного режиму, підтримувала радянський уряд у зовнішньополітичній діяльності [8, с. 367–368]. Проте далеко не все, що планував радянський уряд у рамках використання церкви в своїх зовнішньополітичних інтересах, досягало поставлених цілей. Після низки провалів у зовнішній політиці діяльність керівництва церкви, а також державних органів, які курирували її, була визнана незадовільною. У відповідь на тиск, що посилювався з боку держави, патріарх Алексій I (Симанський) на одній із міжнародних конференцій виступив зі звинуваченнями радянської держави в церковних гоніннях. Відбулася низка відставок – як серед церковних ієрархів, так і серед радянських функціонерів, що займалися інститутом церкви [140, с. 102–103]. Зрештою компроміс у стосунках держави і духовної традиції був знайдений [140, с. 106], проте в цілому стосунки духовної традиції і влади в

«хрущовський» період залишалися натягнутими, антирелігійна пропаганда досягла колосальних масштабів, інститут церкви повністю контролювався державою.

«Брежнєвський» період в історії відносин духовної традиції та держави в цілому характеризується пом'якшенням церковно-державних стосунків. Окремих представників духовенства навіть стали включати до складу міжнародних делегацій СРСР. Радянським урядом в окремих випадках були визнані помилки, здійснені відносно віруючих і духовенства. Істотно пом'якшилася антирелігійна пропаганда. Проте в цілому атеїстичний вектор комуністичної ідеології залишився незмінним. Вибраний у 1970 році новий патріарх Пімен (Ізвеков) зусиллями відповідних «спеціальних», секретних державних служб був позбавлений можливості істотного впливу на стосунки церкви і держави. Крім того, новообраний патріарх, як вказував його сучасник митрополит Герман (Тимофеев), особливими талантами у сфері управління ніколи і не володів [28, с. 410].

Як і в синодальну епоху, повне підпорядкування духовної традиції державі створило якщо не розрив, то певну прохолоду між церквою ієрархічною і народною релігійністю. Кількість канонізацій (здійснених у 90-ті роки) представників «хрущовського» і «брежнєвського» періоду украй мала, і вони однотипні. Святість ніби покидає єпископальну церкву і повністю переходить у представників нижчого духовенства, набуває форми «тихої святості», святості низової культури. Найбільш показові в цьому плані канонізації Кукші Одеського і Севастіана Карагандинського. Життєвий шлях, характер служіння подвижників вражаюче схожі. Преподобні не були борцями з комуністичним режимом, хоча і відбували різні тюремні терміни за звинуваченнями в антирадянській діяльності. Обидва подвижники не вели активної проповідницької діяльності, але довкола них поступово склалися досить значні (враховуючи епоху) християнські общини, що існують і сьогодні. Очевидно, що актом канонізації цих святих церква підкреслювала найбільш важливу складову місії духовної традиції вказаного періоду: збереження духу православного християнства, через різні причини

втраченого єпископальною церквою. Не випадково серед канонізацій цього періоду нема жодного канонізованого єпископа. Серед канонізацій 1988 року відзначимо прославляння преподобних Андрія Рубльова і Максима Грека. Актом канонізації давніх іконописців духовна традиція підкреслювала свій істотний вклад у культуру Русі, вказувала на свою причетність у становленні високих культурних зразків.

У середині 1990 року патріархом Російської Православної Церкви був вибраний митрополит Алексій (Рідігер). Із його діяльністю пов'язані фундаментальні зміни, події у відносинах духовної традиції і держави. Вже на перше пасхальне богослужіння новообраного патріарха прибули високопоставлені державні чиновники Б. М. Єльцин і В. С. Павлов. Вказана обставина свідчила про фундаментальне переосмислення державою місця і ролі духовної традиції в соціумі. Ще більшому зближенню духовної традиції з державою сприяла позиція, зайнята патріархом Алексієм у період спроби державного перевороту в серпні 1991 року [42]. Відразу ж після вказаних подій патріарх Алексій виступив із засудженням комуністичного режиму, звинувативши радянську владу в жорстокості [42, с. 3]. Патріарх Алексій впродовж усього свого 18-річного правління брав найактивнішу участь в обговоренні питань державного устрою, надзвичайно активно виражав свою позицію з найбільш важливих питань становлення нової держави. Багато в чому його зусиллями була змінена сама структура стосунків духовної традиції і влади. Церква перестала бути абсолютно залежним, систематично використовуваним державою для досягнення своїх цілей інститутом.

На завершення відзначимо, що модель відносин духовної традиції і культури, що склалася в ХХ столітті на території колишньої Російської імперії, охарактеризовану, відповідно до методології братів Нібур, як модель «культура проти Христа», можна умовно розділити на декілька періодів. Так, періоду революції і становлення нової радянської держави характерна чітка установка культурної спільноти (держави), направлена на повне фізичне знищення духовної традиції як опозиційної сили й історичного рудименту. Канонізації

початку 90-х років ХХ століття вказують як на домінуючий тип святості цього періоду – на мучеництво, готовність до смерті у відстоюванні фундаментальних основ духовної традиції. Відзначимо, що якщо в давнину церква в період гонінь у переважній більшості випадків прославляла мучеників «крові», то в ХХ столітті факт мученицької смерті за віру ще не був апіорним доказом святості. Масштаб репресій був настільки великий, що дійсна святість розумілася не лише як «смерть за Христа», але і як праведність життя до мученицької смерті.

Період послаблення репресій відносно представників духовної традиції на початку 40-х років ХХ століття характеризується і деякою зміною в розумінні подвигу святості. У «сталінську» епоху держава вже не сприймала церкву як опозиційну силу, а прагнула повністю підпорядкувати її своєму впливу з метою використання її у вирішенні важливих державних завдань. Відповідно, вимоги, що висувалися до представників духовної традиції в «сталінську» епоху, істотно відрізнялися від вимог влади до представників церкви в «революційну» епоху. Якщо в період революції головною вимогою влади до представників духовної традиції було зречення від віри, то в «сталінську» епоху умовою збереження їх життя була співпраця з державним режимом. Очевидно, що подібна співпраця була неможлива без порушення фундаментальних основ духовної традиції. Відповідно, для вказаного періоду характерніший тип святого – сповідальник, який пройшов усі жахи репресій, але зберіг стійкість духу, відмовився від співпраці з комуністичним режимом.

Для періоду «хрущовських» і «брежнєвських» гонінь характерна істотна зміна гонінь відносно духовної традиції. Досвід фізичного знищення представників духовної традиції був замінений практикою її дискредитації через потужну пропагандистську кампанію, з одного боку, а з іншого – перетворення інституту церкви на механізм реалізації зовнішньополітичних завдань держави. Як і в синодальний період, практика повного підпорядкування духовної традиції державним інтересам викликала якщо не розрив, то певне роздвоєння духовної традиції на єпископальну церкву (що тісно співпрацює з державою) і низову

духовну культуру, локалізовану в нижчому духовенстві – священиках і ченцях. Не випадково серед канонізованих святих цього періоду нема жодного єпископа.

3.3. Ідеал святості в ситуації антропологічного повороту від «онтологічної людини» до «людини безмежної»

Відповідно до культурно-історичної концепції С. С. Хоружого період I–XIV століть у Європі характеризується домінантою досвіду «онтологічного розмикання особистості». Цей період, у цілому, можна охарактеризувати як період панування на європейському континенті антропологічної моделі «людини онтологічної». Вказана антропологічна модель, як відзначає С. Хоружий, формується в процесі взаємодії людини з енергіями Інобуття [125, с. 17]. Інобуття в цій антропологічній моделі є вищим джерелом ідентичності особи.

Відзначимо, що можливість реалізації досвіду «онтологічного розмикання» особистості С. Хоружий пов'язує виключно з духовними традиціями й аскетичними практиками, що існують у їх лоні. Домінантною духовною традицією в Європі до часу початку християнізації Київської Русі було християнство. До вказаного історичного періоду християнська духовна традиція вже пройшла низку етапів свого становлення, поставала складним, багатовекторним феноменом і володіла всіма необхідними передумовами для успішної сакралізації культури Київської Русі. Відповідно до теорії А. Тойнбі, перед християнською духовною традицією виник «виклик», задовільною «відповіддю» на який і повинна була стати сакралізація всієї повноти культури Київської Русі.

Як уже наголошувалося, ближче до закінчення процесу християнізації Київської Русі християнство як нова духовна традиція давньої Русі почало брати на себе низку системоутворюючих культурних функцій. Норми і правила православного християнства поступово увійшли в побут, стали основою всієї повноти культури давньоруської спільноти. Проте в основі духовної традиції

православного християнства лежить не норма як така. Суттю вказаної традиції є духовна практика, наріжний камінь якої – спрямованість людини до Інобуття. В результаті взаємодії з енергіями Інобуття людина знаходить божественну благодать, надчуттєві здібності, що відкривають можливість фундаментальної онтологічної перебудови всієї повноти емпіричної реальності. Таким чином, можна стверджувати, що норми і правила духовної традиції православного християнства є вторинним чинником щодо головної мети вказаної традиції – онтологічної перебудови всієї повноти буття через перетворену в результаті взаємодії з Інобуттям особистість адепта духовної практики православного християнства. Норми і правила духовної традиції є наслідком вказаної взаємодії, а не умовою отримання божественної благодаті.

Тим не менше, цінності та норми, закладені в культуру Київської Русі духовною традицією православного християнства, містили в собі потенції спрямованості людини до Інобуття. Проте, починаючи з XV століття, досвід взаємодії особистості з Інобуттям (активний і рухомий досвід) став усе більше витіснятися дотриманням норм побутового благочестя (статичний і догматизований досвід). В основі вказаного процесу, як відзначав Г. П. Федотов, лежали помилки в методах християнізації Русі. Він акцентував увагу на тому, що духовна традиція православного християнства під час християнізації давньої Русі зіткнулася з істотними труднощами, пов'язаними з глибоко вкоріненими в свідомості давньоруських людей язичницькими буттєвими уявленнями. В результаті, церква не змогла повною мірою перетворити культуру язичницької держави. В якості ще однієї причини неповної сакралізації культури Київської Русі Г. Федотов вказував на інтелектуальне убозтво давньоруської культури. Тоді як західноєвропейська філософсько-богословська думка збагачувалася роботами Фоми Аквінського, М. Лютера, Ж. Кальвіна й ін., давньоруська література аж до XVII століття характеризувалася абсолютною відсутністю наукової богословської культури [108, с. 47].

Таким чином, у рамках даного дисертаційного дослідження можна сформулювати проміжний висновок: відсутність філософсько-богословської

рефлексії та наукової культури породжує деградаційні процеси в структурі духовної традиції, спричиняє деструкцію у взаємодії духовної традиції й культури. Критичною гранню, точкою неповернення в розвитку вказаних деградаційних процесів стало XVI століття. Відмова від містичного крила духовної традиції Стародавньої Русі (послідовників Ніла Сорського) і перемога прибічників Іосифа Волоцького послужили причиною заміщення духу духовної традиції формою, устремління людини до взаємодії з Інобуттям було витіснено дотриманням раз і назавжди зафіксованих норм, обрядів і правил. Вказана деградація духовної традиції Стародавньої Русі, на думку Г. П. Федотова, роботи якого детально розглядалися в попередньому розділі цього дослідження, в значній мірі стала причиною занепаду культури й економіки держави. Зроблена в XVIII столітті спроба подолання на основі імперської ідеї цивілізаційної прірви, що утворилася між Руссю і Європою, успіхом не увінчалася. Вказаний процес здійснювався на основі старозавітної ідеї божественного походження царської влади, ідеї, чужої імперському універсалізму. В результаті реформи XVIII століття призвели зрештою до деградації духовної традиції, тотальної економічної й політичної залежності переважної більшості населення Русі. Наслідком цих процесів стало виникнення в рамках однієї етнокультурної спільноти, по суті, двох культурних традицій: офіційної («верхів») і народної («низів»). Століття імперії, що характеризуються відмовою культури від містичного крила духовної традиції, призвели до остаточної деградації офіційної духовно-культурної традиції [109, с. 354]. Проте народна, низова, духовно-культурна традиція все ж розвивалася. Її розвиток, в першу чергу, був пов'язаний із діяльністю Паїсія (Величковського). Переслідований духовною владою і змушений покинути батьківщину, він в еміграції віднайшов роботи Ніла Сорського. Завдяки невтомній діяльності святого Паїсія духовна культура Русі знов отримала давню аскетичну практику взаємодії з Інобуттям. Наслідком відродження вказаної духовної практики була поява абсолютно нових форм святості – старецтва, яке з достатком заповнило втрату духовних дарів офіційною церквою [22, с. 354]. Проте нова форма

святості вже не змогла подолати розрив, що утворився між двома культурами Русі, – офіційною і протонародною. Як відзначав Г. П. Федотов: «Нова святість, яка у багато в чому залишила за собою духовний досвід Стародавньої Русі, в одному поступається їй. Вона майже нічим не пов'язана з національним життям Росії і її культурою» [22, с. 355]. Таким чином, на початок ХХ століття в Російській імперії остаточно склалися, по суті, дві культурні традиції, які багато в чому не розуміли і не визнавали одна одну. Особливо гостро це нерозуміння виявилось у низці канонізацій, ініційованих імператором Миколою II (Серафим Саровський, Анна Кашинська й ін.). Оточення імператора, члени Священного Синоду, що точно слідували букві закону, правилам канонізації (нормі!), категорично відмовлялися канонізувати цілу низку кандидатур, запропонованих імператором і які давно вже шанувалися представниками низової, протонародної культури [52, с. 242]. Імператорові вдалося буквально «продавити» ці канонізації, проте чинником, який би консолідував суспільство й об'єднав дві культури «верхів» і «низів», вони не стали.

Відповідно до культурно-історичної концепції С. С. Хоружого, досвід домінанти «людини онтологічної» як досвід онтологічного розмикання особистості на європейському континенті був характерний для I–XIV століть. Кульмінацією, тріумфом вказаного досвіду в Європі вчений називає XIV століття. В цей час, на його думку, відбулося «відкриття особистості, і особистість конституювала основоустрій нової антропоформації» [124, с. 24]. Відзначимо, що «людина онтологічна» формується в процесі взаємодії з енергіями Інобуття. Вказана взаємодія реалізується людиною в аскетичній практиці духовної традиції й вимагає значних психосоматичних зусиль адепта практики в процесі його сходження сходами енергоформ у рамках аскетичного християнського досвіду. Результатом реалізації досвіду вказаного духовного сходження сходами енергоформ є факт отримання адептом аскетичної практики надчуттєвих здібностей сприйняття буття і, як наслідок, можливості трансляції досвіду, отриманого ним у взаємодії з Інобуттям, на всю сукупність емпіричного буття з метою його онтологічної трансформації.

Теоретична основа антропологічної моделі «людини онтологічної» почала формуватися в IV столітті низкою християнських мислителів – Афанасієм Великим, Амвросієм Медиоланським, Василієм Великим і Григорієм Богословом. Вершиною вказаного напрямку був Аврелій Августин, який стверджував, що природничі науки, витончені мистецтва, технологія можуть отримати користь із перетворення людської природи і стати знаряддями нової любові до Бога [2, с. 27, 43].

Проте, починаючи з XV століття, внаслідок секуляризації культури людина відкинула досвід «онтологічного розмикання» як основний принцип «формування себе». Вказану антропологічну формацію змінила формація «людини безмежної». В основі цієї антропологічної моделі лежить принцип абсолютизації інтелекту, пізнавальних можливостей суб'єкта. Теоретична основа антропологічної моделі «людини безмежної» була розроблена мислителями «нового часу», а також представниками «класичної німецької філософії» Р. Декартом, І. Кантом й ін. [124, с. 13]. На основі робіт вищезгаданих філософів їх послідовниками була створена концепція нескінченного всесвіту і людини як суб'єкта пізнання всесвіту [53, с. 15]. Антропологічна модель «людини безмежної» цілком базується на культурі розуму, інтелекті, який виступає основою взаємодії людини і космосу [123, с. 333].

Відповідно до культурно-історичної концепції С. С. Хоружого, висхідний вектор реалізації досвіду «людини безмежної» на європейському континенті був характерний для періоду з XV по XVIII століття. У XIX столітті на зміну антропологічної моделі «людини безмежної» прийшла модель «людини онтичної». Вказана антропологічна модель цілком ґрунтується на взаємодії людини з несвідомим. Теоретичною базою моделі «людини онтичної» стали роботи таких дослідників, як З. Фрейд, К. Г. Юнг та ін.

Вказані процеси (зміни антропологічних домінант) були, в цілому, характерні й для Русі. Проте реалізовувалися вони на цій території з певними відмінностями. Так, процес антропологічного переходу від моделі «людини онтологічної» до моделі «людини безмежної» в історії Русі відбувався набагато

повільніше, ніж у Європі. Причини цього лежать на поверхні: тривала відсутність науки як такої, а пізніше – політична цензура, що сильно гальмувала проникнення на територію Російської імперії небажаних, з точки зору правлячих еліт, наукових концепцій. Таким чином, на початок ХХ століття на території Російської імперії повною мірою ще не була реалізована модель «людини безмежної», тоді як у Європі вже набирала силу нова антропоформація «людини онтичної».

Революція, ідеологія більшовизму зовсім заблокували саму можливість проникнення на територію колишньої Російської імперії цієї антропоформації. Ідеологи більшовизму, творці російської революції виховувалися на ідеях і роботах Г. В. Ф. Гегеля, Л. Фейєрбаха, К. Маркса – мислителів епохи «людини безмежної», що узагальнили в своїх роботах досвід попередніх поколінь і довели ідею «культу розуму» до крайніх меж. Догматизація і фетишизація ідеологів більшовизму догматизувала, відповідно, і їх погляди на будову світу, суспільства, людину і т. д. В результаті будь-які наукові, філософські концепції, альтернативні точки зору, що не укладаються в догматичні положення комуністичної ідеології, заснованої на культурі розуму, відкидалися а priori. Результатом жорсткого тиску, безальтернативності антропологічної моделі «людини безмежної» стало не лише ціле покоління людей, які від самого початку не сприймали відмінні від антропологічного ідеалу, представленого комуністичною ідеологією, уявлення про будову світу, людину, але і деградація духовної традиції, яка в результаті переслідувань втратила кращих своїх представників. Не випадково канонізації представників останніх десятиліть існування СРСР, здійснені на початку 90-х років ХХ століття, були у край нечисленними і позбавленими представників вищого духовенства – єпископів.

Криза комуністичної ідеології, а разом із нею завершення панування антропоформації «людини безмежної», яка почалася в кінці 80-х років ХХ століття, неминуче повинна була виявити інтерес суспільства до альтернативних антропоформацій. Святкування 1000-ліття хрещення Русі в 1988 році відзначалося надзвичайно широко. До Москви з'їхалися численні гості,

і серед них – глава російської православної церкви у Великобританії митрополит Сурожський Антоній. У вітальному слові з нагоди святкування 1000-ліття хрещення Русі владика провів цікаву аналогію, порівнюючи період хрещення Русі з сучасністю і знаходячи в них багато спільного [10, с. 226–227]. Дійсно, як і тисячу років тому, перед духовною традицією православного християнства стояв, відповідно до теорії А. Тойнбі, «виклик»: можливість перетворення, освячення всіх сфер людського буття, всієї повноти культури величезної, язичницької за своєю суттю держави. Г. П. Федотов, аналізуючи помилки, що не дозволили духовній традиції повною мірою здійснити християнізацію Русі X–XI століть, вказував на дві найголовніші: відсутність філософсько-богословської рефлексії та формальне, не глибинне освячення духовною традицією всіх сфер життя давньоруської спільноти. Подібні помилки в християнізації Русі призвели зрештою до деградації духовної традиції, культури і краху держави. Аналізуючи етап повторної християнізації Русі, що почалася в кінці 80-х років минулого століття, можна виявити багато спільного в характері та методах поширення досвіду християнізації. Як і в X–XI століттях, сьогодні основний акцент у поширенні духовної традиції робиться на кількісному чиннику – збільшенні кількості приходів, обителів, духовних шкіл і т. д. (фактично формальному освяченні культури). Як і тисячу років тому, зараз духовна традиція відчуває певний дефіцит сучасної наукової богословської думки, чому є підтвердженням система підготовки священнослужителів у духовних школах, цілком заснована на вивченні давніх джерел і практично позбавлена сучасних авторів. Нарешті, як і в Стародавній Русі, розуміння святості все більше зводиться до дотримання моральних вимог і принципів, дотримання норми, а не до досвіду взаємодії з Інобуттям. Святість і її персоніфіковані носії, святі, сприймаються культурною спільнотою, у першу чергу, як помічники в подоланні життєвих, буттєвих труднощів, а не як об'єкти наслідування в устремлінні до взаємодії з Інобуттям. Між тим, як і тисячу років тому, духовна традиція в канонізації святих акцентує увагу культурної спільноти не на можливості експлуатації святого у вирішенні побутових

проблем, а на необхідності наслідування образу святого, вдосконаленні, руху до реалізованого в особі святого антропологічного, християнського ідеалу.

Процес канонізацій святих кінця 80-х – початку 90-х років ХХ століття отримав у новітній історії Русі небувалі масштаби. До 1903 року російська церква шанувала 318 святих, із яких лише 11 були канонізовані з ХVІІ по ХХ століття, а з 1988 по 2000 рік було канонізовано більше тисячі святих [66, с. 153]. Очевидно, що такою кількістю і різноманітністю типів святості духовна традиція прагне надати культурній спільноті (в умовах значного розширення уявлень людини про світ, космос і т. д.) максимально різноманітний досвід святості, що стосується, по можливості, всіх сфер людського буття, всіх сфер культури. Проте, як уже вказувалося, в більшості випадків культурна спільнота обмежується молитовними проханнями до тих або інших святих, а зовсім не наслідуванням духовного, антропологічного ідеалу, локалізованого в особистості святого. Одна з головних причин використання культурною спільнотою досвіду святих не за прямим призначенням полягає у зникненні живого слова свідчення святості в сучасному світі. Сучасна проповідь перетворилася на «дидактичний твір ораторського типу, що містить етичні вимоги» [3, с. 363]. У наш час будь-який представник духовної традиції здатний подати відразу декілька інтерпретацій будь-якого фрагмента священного писання. Саме інтерпретацій. Лише окремі люди можуть запропонувати особистий досвід, особисте свідчення досвіду спілкування з Інобуттям.

Х. У. Гумбрехт, аналізуючи кризу в сучасній гуманітаристиці, вказує як на головну її причину – абсолютизацію процедури інтерпретації. Він відзначає, що в сучасній науковій спільноті практично кожен дослідник здатний запропонувати відразу декілька інтерпретацій будь-якого текстового фрагмента. В результаті, у сфері гуманітарної науки відбувається надвиробництво інтерпретаційного знання. Вчений вказує на необхідність «твердо виступити проти звички систематично відволікатися від присутності, проти безроздільно центрального положення, яке займає тлумачення в академічних дисциплінах» [34, с. 12]. Наслідком надвиробництва інтерпретаційного знання Х. У. Гумбрехт

називає витіснення з поля досліджень досвіду присутності дослідника і пропонує повернутися до вказаного досвіду. Відзначимо, що сфера досліджень вченого – комплекс гуманітарних дисциплін, але фактично йдеться не стільки про реформування гуманітаристики, скільки про створення нової культури, основою якої є чуттєве, а не інтелектуальне начало. Філософ, аналізуючи сучасну кризу гуманітарних дисциплін, акцентує увагу на двох протилежних культурах дослідження – «культурі присутності» і «культурі значення», які умовно відповідають чуттєвому й інтелектуальному началу. «Культура присутності» Х. У. Гумбрехта розкривається в емоційному, чуттєвому фокусі, в живому свідченні присутності, свідченні свідка. «Культура значення» характеризується вченим наявністю виділеного з реальності активного суб'єкта дослідження, стосовно якого досліджуваний матеріал, емпірична реальність є пасивною. Вказана культура в основі своїй статична і пасивна. «Культура присутності» – навпаки, відповідь суб'єкта на активність реальності, отже, вона динамічна і рухома. Фактично вона є «відповіддю» суб'єкта на «виклик» реальності. Відзначимо, що динамічність і рухливість «культури присутності» аналогічна до досвіду духовної практики православного християнства, де процес взаємодії з Інобуттям не детермінований, але є вільним творчим актом, саме взаємодією з Інобуттям, динамічним і рухливим процесом. В основі цього процесу – поклик Інобуття, адресований суб'єкту практики і реалізований у буттєвій ситуації людини, а також процес сходження до Інобуття сходами енергоформ, що є відповіддю суб'єкта практики на цей поклик. Результатом вказаного процесу сходження є обоження, святість, яка, у свою чергу, відкриває перед суб'єктом практики можливість свідчення про буття, буттєву ситуацію людини, культуру, можливість перетворення цих феноменів, як і всієї повноти буття, через живе свідчення святості. У вказаному контексті відповідальність за реалізацію такої можливості лежить, в першу чергу, на інтелектуальній меншості, здатній захопити своїми ідеями інертну і пасивну більшість. Для здійснення цього завдання в сучасній емпіричній реальності вже недостатньо

навіть самого акту виходу в трансцендентну реальність, акту взаємодії з Інобуттям. Необхідні ще і сучасні форми передачі цього досвіду.

Сучасний світ динамічний і рухливий, відповідно, динамічними й рухливими мають бути і форми передачі живого свідчення святості (не сам концепт святості, а саме форми його передачі, форми свідчення).

«Життя святих» дійшли до нашого часу в літературних жанрах епох, у яких вони створювалися і були зрозумілі і близькі читачам вказаних періодів історії. Традиції іконопису на момент свого виникнення були інноваційними і новаторськими. У сучасної людини, цілком зануреної в щоденні побутові турботи, зайнятої пошуком їжі і одягу, не так багато часу для глибокого проникнення в минуле, аналізу давніх форм розуміння феномену святості. Нерозуміння ж феномену святості (основи християнської духовної традиції) культурним середовищем призводить до спотворень у розумінні всього комплексу духовної традиції, її сприйнятті культурним середовищем вже не як методу пошуку і руху до досконалості, трансцендентного ідеалу, а як форми обрядового, побутового благочестя. В історії Русі, як з'ясувалося в результаті проведеного дослідження, подібне розуміння суті духовної традиції призвело до катастрофічних наслідків – деградації культури і краху держави.

Сучасна «законсервованість» форм шанування святих віддаляє людину сьогодення від розуміння суті подвигу і, як наслідок, органічного шанування того або іншого святого. Застарілість візуальних, текстових традицій, що накладаються церквою навіть на шанування новомучеників, швидше віддаляє святого від віруючих, ніж спонукає до його шанування. Пошук і легітимація сучасних форм шанування святих нарівні з традиційними, можливо, і мають бути підтримані офіційною церквою, оскільки вони так само, як і традиційні форми шанування, засновані на понятті свідчення й ідеї його практичного втілення. У вказаному контексті слід погодитися з думкою А. Аржаковського: «Справжнє подвижництво полягає не у відмові від якоїсь їжі в якийсь період року в пам'ять про історичного Христа... Піст може полягати у відмові витратити час на дурниці, що захаращують існування, в подоланні пристрасті до

роботи і страху втратити фінансове благополуччя. На рівні приходу радісне подвижництво може полягати просто в організації прийому гостя... вживанні хвилини мовчання в православному богослужінні, а також практиці особистого свідчення під час зборів общини» [11, с. 325].

Безумовно, пошук нових форм свідчення про святість є непростим процесом, більш того, це тема окремого глибокого аналізу, основою якого повинен служити, в першу чергу, досвід давньої церкви, заснований, у свою чергу, на святоотецькій спадщині. У контексті даного дослідження доречно лише констатувати, що цей пошук необхідний для повноцінної реалізації в сучасному світі концепту співробітництва, співпраці духовної та культурної традицій на основі свідчення святості.

С. С. Хоружий неодноразово вказував, що основою духовної традиції є духовна практика. Саме в духовній практиці духовна традиція знаходить свою ідентичність. Якщо прийняти за основу цей висновок вченого, то слід визнати, що приналежність до духовної традиції суб'єкта визначається не дотриманням ним установлених традицією правил і норм, а, в першу чергу, культивуванням аскетичних практик, які складають основу духовної традиції. Культивування аскетичних практик духовної традиції приводить до зміни свідомості адепта практики, його обоження, святості, що, у свою чергу, дозволяє адепту практики транслювати досвід святості, знайдений ним у взаємодії з Інобуттям на антропологічній межі, на емпіричну реальність, яка оточує його. Результати подібної трансляції у низці випадків, розглянутих у цьому дослідженні (Бенедикт Нурсійський, Василій Кесарійський та ін.), істотним чином змінювали самі норми і правила духовної традиції, справляли істотний вплив на культурну динаміку. На факт істотного впливу духовної традиції на культурну динаміку також вказувалося низкою дослідників (Г. П. Федотовим, М. О. Бердяєвим, П. Тілліхом та ін.), роботи яких були проаналізовані вище. Вказані автори акцентували увагу на ідеях, згідно з якими духовна традиція є базисом культури.

Якщо прийняти названу тезу, слід визнати вповні обґрунтованим факт впливу духовної традиції на культурну динаміку. Проте цей вплив (як

з'ясувалося в процесі роботи) не завжди носив позитивний характер. Деградаційні процеси в структурі духовної традиції неминуче викликають деградаційні процеси в структурі культури, в чому можна переконатися, досліджуючи відносини цієї традиції і культури Русі. Відзначимо, що спотворення в християнській традиції Русі, виражені в підміні духу традиції формою, пошуку істини (через культивування духовної практики традиції) – нормою побутового благочестя, привели, зрештою, до зміни структури відносин духовної традиції та культури. Відповідно до культурно-історичної концепції братів Нібур модель «Христос – перетворювач культури» з чітко вираженою домінантою духовної традиції стосовно культури перейшла в модель «культура вище за Христа» з імпліцитно наявною домінантою культури відносно до духовної традиції. Подібне порушення «субординації» (якщо виходити з твердження, що духовна традиція є основою культури) призвело до виникнення крайніх форм неприйняття культурою духовної традиції. На зміну моделі «культура вище за Христа» прийшла модель «культура проти Христа». Безроздільне панування цієї моделі призвело до спроби знищення духовної традиції. Відзначимо, що основою моделі «культура проти Христа» є культ розуму. Саме розум, згідно з цією моделлю, підтримує відносини людини зі всесвітом. Щоб вказане відношення виявилось конститутивним для людини, сталася гіпертрофія життєвої ролі розуму на рівень його всевладдя. Проте під впливом історичних реалій минулого століття інтенція на раціоналістичну домінанту в культурі перестала неподільно панувати у суспільній свідомості. Таким чином, в кінці ХХ століття, пройшовши тисячолітнє коло зміни антропологічних формацій і моделей відносин духовної традиції і культури, людина повернулася до необхідності досвіду взаємодії з Інобуттям (свідченням чого є бурхливе поширення в цей період нових релігійних течій). У контексті вказаного «повернення» важливо враховувати досвід минулого і не повторювати помилок. У цьому контексті авторові видається важливим дослідження відносин духовної традиції і культури Русі, зроблене у дисертації.

Висновки до розділу 3

Матеріал, представлений у третьому розділі дисертаційного дослідження, дозволяє зробити наступні висновки.

1. В результаті аналізу типології святості в динаміці основних моделей відносин православ'я з соціокультурним середовищем в історії українсько-російського регіону з'ясувалося, що формування типів святості давньої України-Русі відбувалося за активної співучасті культури і соціуму, що виражалося в домінуванні запиту певної історичної спільноти на певний тип святості. Так, у період феодальної роздробленості формувалося уявлення про святість як жертвовність, що якнайповніше реалізувалося в канонізації перших святих князів Бориса і Гліба. Ранньохристиянський період культури України-Русі формував запит соціокультурного середовища на ефективних менеджерів і був реалізований в особі Феодосія Печерського. Тип святості, що був явлений князем Олександром Невським, відповідав запитам вказаного середовища на культ воїна-переможця. Перемоги новгородського князя Олександра в умовах нескінченних військових поразок сприймалися як диво. Запит соціокультурного середовища на певну універсальність святого і сакралізацію всіх сфер суспільного і культурного життя якнайповніше був реалізований у канонізації Сергія Радонежського.

2. В результаті дослідження взаємодії християнської традиції та її суспільно-культурного оточення в умовах переходу від «онтологічної людини» до «безмежної людини» вдалося з'ясувати, що в більшості випадків типи святості відповідали основним характеристикам моделей взаємодії християнської традиції та культури, запропонованих братами Нібур. Так, модель «культура проти Христа», що характеризується різким неприйняттям духовної традиції соціокультурним середовищем, співвідноситься з типами святих – мучениками, великомучениками, священномучениками, сповідальниками. Модель «Христос культури», яка характеризується імпліцитно наявним у ній домінантним положенням культури стосовно духовної традиції, співвідноситься

з типами святих – юродивими, безкорисливими, святителями. Модель «Христос – перетворювач культури», що характеризується домінантним положенням духовної традиції стосовно соціокультурного середовища, співвідноситься з типами святих – рівноапостольними, преподобними, чудотворцями. Разом із цим з'ясувалося, що протягом усієї вітчизняної історії православ'я в контексті зміни антропоформацій від «людини онтологічної» до «людини безмежної» вказані вище моделі взаємодії духовної традиції й соціокультурного середовища послідовно змінювали одна одну:

а) спотворення, що виразилися в підміні духовного вмісту християнства зовнішньою формою, а пошуку істини – нормою побутового благочестя, призвели, зрештою, до зміни структури відносин православної християнської традиції та культури. Модель «Христос – перетворювач культури» перейшла в модель «Христос культури»;

б) формування моделі «Христос культури» спричинило глибокі спотворення в православної християнській традиції, результатом яких стало домінування над духовною традицією цінностей, характерних її суспільно-культурному оточенню. У соціокультурній спільноті утворилася гостра конфліктна ситуація. Зрештою, девіантні процеси, що протікали в духовній традиції, спричинили необоротні тенденції деградації в системі даної культури і, як наслідок, – крах держави;

в) модель «культура проти Христа», що прийшла на зміну моделі «Христос культури», виявилася не життєздатною. В основі цієї моделі лежить культ розуму, що пригнічує актуальність ірраціональних чинників свідомості, у тому числі й віру. Саме розум, згідно з цією моделлю, контролює відносини людини зі всесвітом. Щоб ці стосунки виявилися конститутивними для людини, відбулася гіпертрофія життєвої ролі розуму на рівень його всевладдя. Проте під впливом історичних реалій останнього століття інтенція на раціоналістичну домінанту в культурі перестала неподільно панувати в суспільній свідомості, так що з часом вказана модель втратила свою колишню перевагу серед інших моделей у цьому питанні.

3. В результаті аналізу взаємодії православної традиції та соціокультурного середовища конкретного історико-культурного контексту з'ясувалося, що основою православної традиції є духовна практика. Саме у духовній практиці названа традиція знаходить свою ідентичність. Отже, приналежність до православної традиції суб'єкта визначається не виконанням ним установлених традицією правил і норм, а, в першу чергу, культивацією властивих їй аскетичних практик. Культивація аскетичних практик православної традиції веде за собою радикальну зміну свідомості адепта практики, що виражається в його обоженні, або святості. Вказана обставина дозволяє адепту практики транслювати досвід святості, знайдений ним у взаємодії з Інобуттям на антропологічній межі, у напрямі оточуючої емпіричної реальності. Слід зазначити, що форми трансляції святості в соціокультурному середовищі зазнають трансформації, оскільки процес взаємодії православної традиції та соціокультурного середовища є динамічним і рухливим.

Основні положення цього розділу викладені у публікаціях автора [75].

ВИСНОВКИ

У дисертації зроблена спроба здійснити транспозицію ідеалу святості з богословської парадигми в простір філософсько-антропологічного і культур-філософського його осмислення зі збереженням християнського смислового інваріанта як початкової даності для інтерпретації. При цьому використовувалися різноманітні філософські дискурсивні практики, звернені до предмета виконаної роботи. Основним висновком виконаного дослідження є погляд на святість як істотний механізм трансформації культури не лише у межах власне християнській традиції, але також у ширшому суспільному діапазоні. Викладена обставина розкривається в наступних основних положеннях.

1. Святість як імператив звернення людини до Бога і досягнення ідеалу обожнення є істотним чинником смисло-життєвого орієнтування людини в системі християнської традиції. Названий ідеал складає системне ядро цієї традиції, довкола якого концентрується вся її ціннісна шкала. Тому святість як антропологічний чинник органічно поєднується з її роллю аксіологічного чинника, який створює ціннісну конфігурацію християнської культури. Орієнтування до Бога одночасно є орієнтуванням до християнської культури з її аскетичною константою, яка є своєрідною «тактикою життя» у здійсненні святості як антропологічної стратегії. Аскетична традиція разом із її смисловим ядром – святістю – виглядає провідним механізмом соціокультурного регулювання у межах християнської традиції. У дисертаційному дослідженні обґрунтовується теза про аскетичні практики як основу духовної традиції, а також конституюючий чинник християнської аскетичної духовності. Саме у такій духовній практиці ця традиція знаходить свою ідентичність. Культивуація аскетичних практик православної традиції приводить до трансформації свідомості адепта практики у напрямі його обожнення, що, у свою чергу, дозволяє адепту практики транслювати досвід святості, здобутий ним у взаємодії з Інобуттям на антропологічній межі, у

сферу зовнішньої емпіричної реальності. Форми трансляції святості в соціокультурне середовище зазнають трансформації, оскільки процес її взаємодії з християнською традицією є динамічним і рухливим. Ця обставина дозволяє розширити горизонт осмислення святості за межі суто статичного підходу до християнської культури на рівень складних динамічних процесів міжкультурних стосунків. Таким чином, філософське осмислення святості виявляє органічне переплетення філософсько-антропологічних і культур-філософських аспектів. По-перше, екзистенціальний вимір святості як устремління людини до ідеалу конститує трансцендуючу особистість як специфічний антропологічний тип. По-друге, ідеал святості конститує ціннісну конфігурацію християнської культури як відповідь на затребуваність християнської особистості в конструюванні духовно-аскетичного простору її буття.

2. У контексті проведеного дослідження встановлено, що античні та християнські форми аскези, маючи безліч схожих елементів, в той же час виявляють фундаментальні онтологічні і антропологічні відмінності. Основою християнської онтології служить двополярне буття, де Бог є буттям абсолютним, а світ – в тій або іншій мірі - недосконалим. Кінцевою метою античної аскези виступає удосконалення людини. У християнській аскезі вказана мета є проміжною, а основною метою є перетворення всієї повноти буття у напрямі подолання його гріховності за допомогою онтологічної трансформації особистості. Вказана обставина дозволяє чітко розділяти через антропологічні і онтологічні відмінності античні та християнські аскетичні практики, а також розглядати християнство з його аскетичною константою як активну традицію відносно соціокультурного середовища. Провідною спрямованістю активної позиції духовної традиції християнства відносно соціокультурного середовища висувається теза про трансформацію культури.

3. Вивчення предмета дисертаційного дослідження дозволило встановити, що святість у ранньому християнстві розумілася як властивість всіх вірних членів християнської общини, і лише з IV ст., у процесі

становлення основних догматичних, літургійних і інших християнських норм, святість почала сприйматися як предикат не всіх, а окремих, вибраних членів общини. Вказана обставина свідчить про динамічний, а не статичний характер християнського ідеалу святості, що дозволяє розглядати відносини християнства з його соціокультурним середовищем у динаміці змін уявлень про святість у різні історичні епохи.

4. Зроблений у дисертації аналіз святості й аскетичних практик як чинника соціокультурних процесів базується на методологічній основі, вираженій у комбінаториці філософсько-антропологічного і культурно-філософського підходів, застосованих у працях Райнхольда Нібура, Річарда Нібура, А. Тойнбі, Г. Федотова, С. Хоружого:

а) у межах теорії локальних цивілізацій А. Тойнбі у даній роботі використовувалися закони «виклику і відповіді», «відходу і повернення». Ці закони повністю відповідають досвіду православної аскетичної практики, де «відхід» із культури адепта аскетичної практики, як і «повернення» в неї, виглядають необхідними і закономірними чинниками осмислення динаміки аскетичного досвіду і кінцевою метою духовної традиції;

б) у контексті філософії культури Г. П. Федотова у роботі використовується запропонований ним метод агіографічного аналізу кризових явищ у культурі. Цей метод базується на осмисленні духовної традиції в тісному зв'язку і взаємодії з соціокультурним середовищем. Його використання дозволило здійснити моделювання культурних ситуацій, а також проаналізувати розглянуті культурні типи через типологію святості;

в) дослідження братів Нібур склали базову модель для аналізу взаємодії християнських норм (догматичних, есхатологічних, аксіологічних і ін.) і соціокультурного середовища в контексті теології культури. Запропоновані ученими моделі відносин християнської традиції і соціокультурного середовища дозволили значною мірою глибше осмислити механізми взаємодії між ними;

г) у дослідженнях С. С. Хоружого методологічно важливим для даного дослідження послужив його концепт «розмикання» особистості в трьох базових моделях – онтологічній, онтичній і віртуальній. Запропонована мислителем антропологічна рецепція християнського аскетизму дозволила звернути серйозну увагу на взаємодію православної християнської традиції і соціокультурного середовища в контексті антропологічних аспектів цієї взаємодії. Запропонована методологія конструювалася автором з урахуванням органічного співвідношення різних підходів до осмислення культури в їх спільній націленості на вивчення ідеалу святості й аскетичних практик як чинників соціокультурних процесів. Вона значною мірою розширює і поглиблює погляд на християнську аскетику як на різновид духовної культури і проекцію людських духовних устремлінь.

5. В результаті проведеного дослідження обґрунтована активна роль ідеалу святості в перетворенні низки сторін духовного, соціального і матеріального життя, суспільного середовища, яке оточує християнство, а також встановлено, що ця роль здійснюється опосередковано – через аскетичну практику. З'ясовано, що отримання adeptом практики надреальних здібностей взаємодії з енергіями Інобуття через культивуацію християнських аскетичних практик дозволяє вирішувати низку актуальних проблем в емпіричній реальності. Для обґрунтування цієї тези в даній роботі були розглянуті результати діяльності відомих аскетів Бенедикта Нурсійського і Василя Кесарійського. Очевидно, що результати діяльності названих християнських святих справили значний вплив на культурну динаміку, істотним чином змінивши вектор розвитку соціокультурного середовища сучасних їм епох. Ця обставина дозволяє розглядати святість як генеруючий чинник культурної динаміки. Відповідно до зробленого аналізу трансляцій православної християнської традиції і її соціокультурного середовища, з'ясувалося, що основна функція цього середовища полягає в підтримці стабільності соціуму. Головне завдання духовної традиції православного християнства полягає не в підтримці стабільності соціуму, а в онтологічній

трансформації всієї повноти буття. Вказана обставина дозволяє чіткіше відмежувати християнську традицію від її соціокультурного оточення, що, у свою чергу, дозволяє більш конкретно і наочно розглядати взаємодію вказаних феноменів.

6. У роботі виявлена відповідність антропологічних формацій «людина онтологічна», «людина онтична» і «людина безмежна» культурним моделям взаємодії духовної традиції і соціокультурного середовища, якими є: «Христос – перетворювач культури», «Христос культури», «культура проти Христа». У свою чергу, вказані моделі характеризуються домінуванням відповідних типів святості. Так, модель «культура проти Христа» відповідає типам святих – великомученикам, мученикам, священномученикам, сповідальникам. Модель «Христос культури» відповідає типам святих – святителям, преподобним, праведникам, юродивим. Модель «Христос – перетворювач культури» відповідає типам святих – рівноапостольним, чудотворцям, благовірним. Підкреслюється, що висловлене твердження відносно відповідності певних типів святих певним моделям відносин християнської традиції і суспільно-культурного середовища, безумовно, має виключення, особливо в межових, перехідних періодах від однієї моделі до іншої, проте в цілому вказана закономірність зберігається.

7. Зроблений аналіз типології святих України-Русі дозволяє стверджувати, що фундаментальні типи святих формувалися за активного запиту соціокультурного середовища на певний антропологічний ідеал, уособлений у тому або іншому святому. Цей запит обумовлювався соціальними викликами відповідної епохи. Виявлені та проаналізовані різні соціокультурні модифікації християнського ідеалу святості (наприклад, релігійне вояцтво, побутове благочестя, місіонерський подвиг, мучеництво за Христа, праведне життя в Христі) дозволяють зрозуміти названий ідеал у синтезі трансцендентного і соціального вимірів культури, а також з'ясувати роль соціокультурного середовища у процесі формування християнських ціннісних констант. Важливим висновком дисертаційного дослідження є теза про необхідність

збереження чистоти і повноти реалізації духовної традиції в контексті її відносин із соціокультурним середовищем. Спотворення в основі духовної традиції, неповна або вибіркова реалізація її складових призводить до утворення і розвитку деградаційних процесів як у структурі духовної традиції, так і в культурі взагалі.

Перспектива подальшої розробки виконаної в дисертації теми убачається в значному розширенні та поглибленні комплексного аналізу соціокультурних функцій святості стосовно окремих сфер суспільного і культурного життя в синхронічному й діахронічному аспектах. Поряд із цим, перспективним напрямом слід визнати звернення до осмислення святості як найважливішого екзистенціалу, а також істотного чинника персоналізації людини в співвіднесеності з процесами її окультурювання. Для цього потрібне використання значного обсягу філософських, культурологічних і богословських досягнень у їх націленості на вивчення смислових констант буття людини в культурі, а також культури як простору і способу буття людини.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин (Никитин). Преподобный Венедикт Нурсийский (к 1500- летнему юбилею). *Богословские труды*. Москва, 1980. Сб. 21. С. 222–240.
2. Августин Аврелий. Исповедь. Москва: Ренессанс, СП ИВО – Сид, 1991. 488 С.
3. Аверинцев С. С. София – Логос. Словарь. Київ: Дух і Літера, 2006. 902 с.
4. Аверинцев С. С. Христианство. Энциклопедический словарь. Москва: Большая российская энциклопедия, 1993. Т 1. 863 с.
5. Адо П. Духовные упражнения и античная философия. – Санкт-Петербург.: Степной ветер, 2005. 448 с.
6. Адо П. Плотин или простота взгляда. Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. 144 с.
7. Адо П. Философия как способ жить. Москва: Степной Ветер, 2004. 288 с.
8. Алексеев В. А. Иллюзии и догмы [Взаимоотношения Советского Государства и религии]. Москва: Политиздат, 1991. 398 с.
9. Антоний, митрополит Сурожский. Человек. Москва: фонд «Духовное наследие митрополита Сурожского», 2012. 384 с.
10. Антоний, митрополит Сурожский. Труды. Москва: Практика, 2002. 1080 с.
11. Аржаковский А. Свидетельствовать о славе в век постмодерна. *Свидетельство: традиции, формы, имена* / сост. К. Б. Сигов. Київ: Дух і Літера, 2013. 624 с.
12. Аристотель. Метафизика // *Аристотель. Сочинения в 4 томах*. Москва: Мысль, 1975. Т. 1. 550 с.
13. Аристотель. Сочинения. В 4 т. Москва: Мысль, 1975–1983. Т. 2: Об истолковании / ред. и вступ. ст. З. Н. Микеладзе;

пер. Э.Л. Радлова в переработке З. Н. Микеладзе. Москва: Мысль, 1978. 688 с. (Серия «Философское наследие»).

14. Арутюнов С. А. Обычай, ритуал, традиция. *Советская этнография*. 1981, № 2. С. 97–99.

15. Барсегян И. А. О классификации форм культурной традиции. *Советская этнография*. 1981, № 2. С. 102–104.

16. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. Москва: Прогресс, 1995. 456 с.

17. Бердяев Н. А. Самопознание (опыт философской автобиографии). Москва: Международные отношения, 1990. 336 с.

18. Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. Москва: АСТ; Харьков: Фолио, 2004. 678 с.

19. Брянчанинов И. Слово о смерти. Москва: Р. С., 1991. 315 с.

20. Булгаков С. Н. Жизнь за гробом. Москва: Тетра, 1993. 24 с.

21. Булгаков С. Н. Сочинения. Москва: Наука, 1993. Т. 1. 603 с.

22. Булгаков С., Флоренский П., Эрн В., Ельчанинов А. История религии. Москва: Руник, 1991. 245 с.

23. Валентинов А. А. Черная книга (Штурм небес). Париж, 1925. 290 с.

24. Ван Парейс М. Иисус – свидетель Бога Отца по Евангелию от Иоанна. *Свидетельство: традиции, формы, имена* / сост. К. Б. Сигов. Київ: Дух і Літера, 2013. 624 с.

25. Васильева О. Ю. Русская православная церковь в политике советского государства 1943–1948 гг. Москва: РАН, 1999. 294 с.

26. Витковский А. Вверх по лестнице, ведущей в ад. *СБ. Журнал Министерства безопасности России*. 1992, № 1. С. 77–80.

27. Волошинов А. В. Пифагор: союз истины, добра и красоты. Москва: ЛИБРОКОМ, 2013. 224 с.

28. Герман (Тимофеев), митрополит. Время собирать камни. *Новый часовой. Русский военно-исторический журнал*. 2002, № 13–14.

С. 410.

29. Голубинский Е. История канонизации святых в русской церкви. Москва: Общество истории и древностей российских, 1998. 597 с.

30. Горичева Т. М. Православие и Постмодернизм. Ленинград: Издательство Ленинградского университета, 1991. 64 с.

31. Горький Максим. Лев Толстой. Заметки. *Лев Толстой в воспоминаниях современников* / ред. Н. М. Фортунатова. Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1978, Т. 2. 671 с.

32. Григорий Богослов. Слово 43 надгробное Василию Великому. *Отцы и учителя церкви III века: Антология в двух томах* / сост., биогр. и библиогр. статьи иеромонаха Иллариона (Алфеева). Москва: Либрис, 1996. Т. 1. 378 с.

33. Губонин М. Акты Святейшего Патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти. 1917–1943. Москва: Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1994. 1064 с.

34. Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: чего не может передать значение. Москва: Новое литературное обозрение, 2006. 184 с.

35. Гумилёв Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. Ленинград: Гидрометеиздат, 1990. 528 с.

36. Дамаскин И. Точное изложение православной веры. Санкт-Петербург: Жизнь с Богом, 1992. 167 с.

37. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Москва: Книга, 1991. 574 с.

38. Делёз Ж. Переговоры. Санкт-Петербург: Наука, 2004. 240 с.

39. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / пер. М. Л. Гаспарова. Москва: Мысль, 1986. 576 с.

40. Дмитрий Ростовский (Туптало). Жития Святых. Книга

седьмая. Киев: Свято-Успенская Киево-Печерская Лавра, 1999. 794 с.

41. Доусон К. Г. Религия и культура. Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. 281 с.

42. Заявление Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. *ЖМП*. 1991, № 10. С. 5–7.

43. Забияко А. П. Категория святости: сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. Москва: Московский учебник, 1998. 205 с.

44. Зимин А. А. О политической доктрине Иосифа Волоцкого. *Труды отдела древнерусской литературы*. Москва: Издательство Академии наук СССР, 1953. Т. 9. 480 с.

45. Иосиф (Санин) Волоцкий. Просветитель, или обличение ереси жидовствующих. Москва: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1993. 212 с.

46. Карамзин Н. М. История государства Российского. Москва: Эксмо, 2014. 1024 с.

47. Карсавин Л. П. О личности. *Религиозно-философские сочинения*. Москва: Ренессанс, 1992. Т. 1. 323 с.

48. Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). Москва: МГУ, 1994. 176 с.

49. Кассиан И. Послание о правилах общежительных монастырей. Москва: Ставропигиальный монастырь, 1994. 339 с.

50. Кашеваров А. Н. Церковь и власть. Русская Православная Церковь в первые годы Советской власти. Санкт-Петербург.: СПбГТУ, 1999. 328 с.

51. Керн К. Антропология Св. Григория Паламы. Париж, 1950. 449 с.

52. Киреев А. А. Дневник. *Рукописный отдел Российской государственной библиотеки*. Ф. 126. Д. 13. Л. 247–247-об.

53. Кондорсе М. Ж. Эскиз исторической картины прогресса

человеческого разума. Москва: Соцэкономгиз, 1936. 265 с.

54. Краснов-Левитин А. Э. Лихие годы, 1925–1941: Воспоминания. Париж: YMCA – Press, 1977. 460 с.

55. Куроедов В. А. Религия и Церковь в Советском государстве. Москва: Политиздат, 1981. 265 с.

56. Леви-Строс К. Структурная антропология. Москва: Эксмо–Пресс, 2001. 512 с.

57. Левицкий С. О. С. Л. Франк. *Русская религиозно-философская мысль XX века: сборник статей* / под ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург: отдел славянских языков и литератур Питтсбургского университета, 1975. 414 с.

58. Левицкий С. О. Сергей Булгаков. *Русская религиозно-философская мысль XX века: сборник статей* / под ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург: Отдел славянских языков и литератур Питтсбургского университета, 1975. 414 с.

59. Ленин В. И. Письмо В. М. Молотову для членов Политбюро ЦК РКП(б). *Известия ЦК КПСС*. 1990. № 4. С. 190–193.

60. Лихачёв Д. С. Повесть временных лет. Москва: Наука, 2007. 670 с.

61. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Православной Церкви. Богословские труды. Москва: МП, 1972. 98 с.

62. Майнард А. Христианское свидетельство и единство церквей. *Свидетельство: традиции, формы, имена* / сост. К. Б. Сигов. Київ: Дух і Літера, 2013. 624 с.

63. Малахов В. Свидетель и его слово: к экзистенциальной аналитике свидетельства. *Свидетельство: традиции, формы, имена* / сост. К. Б. Сигов. Київ: Дух і Літера, 2013. 624 с.

64. Маркарян Э. С. Узловые проблемы теории культурной традиции. *Советская этнография*. 1991, № 2. С. 78–96.

65. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. Нью-

Йорк, 1982. 206 с.

66. Митрофанов Г. Русская Православная Церковь на историческом перепутье XX века. Москва: Арета, 2011. 272 с.

67. Назарова Е. Крестовый поход на Русь 1240 (организация и планы). *Православная Европа в исторической ретроспективе: К 80-летию В. Т. Папуто* / под ред. Т. Н. Джексона и Е. А. Мельниковой. Москва: Языки русской культуры, 1999. 328 с.

68. Нибур Р. Христос и культура. *Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура*. Москва: Юристъ, 1996. 575 с.

69. Патриарх Сергей и его духовное наследство. Москва: МП, 1947. 416 с.

70. Петров А. Жизнь и деятельность святителя, и его эпистолярное наследие. *Святитель Василий Великий. Письма*. Москва Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. 560 с.

71. Платон. Диалоги. Москва: Мысль, 1986. 607 с.

72. Полторацкий Н. П. Н. А. Бердяев. *Русская религиозно-философская мысль XX века: сборник статей* / под ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург: отдел славянских языков и литератур Питтсбургского университета, 1975. 414 с.

73. Поповский М. А. Жизнь и житие Войно-Ясенецкого, архиепископа и хирурга. Париж: YMCA – Press, 1979. 492 с.

74. Поспеловский Д. В. Русская православная церковь в XX веке. Москва: Республика, 1995. 511 с.

75. Потапов В. М. Святость в православной культуре в контексте церковно-государственных отношений. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Теорія культури і філософія науки*. 2014. Вип. 51, № 1114. С. 77–84.

76. Потапов В. М. Аскетизм и культура: святость и ее культуротворческий потенциал. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Філософія. Філософські*

перипетії. 2014. Вип. 50, № 1116. С. 133–137.

77. Потапов В. М. Агиографическое измерение культуры в творчестве Г. П. Федотова. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Філософія. Філософські перипетії*. 2014. Вип. 49, № 1093. С. 91–96.

78. Потапов В. М. Духовная традиция и культурная динамика: культуротворческое измерение синергичной антропологии С. С. Хоружего. *Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Серія: Філософія*. 2015. Вип. 44. С. 164–175.

79. Потапов В. М. Философско-этимологический анализ святости в европейских религиозных традициях. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Теорія культури і філософія науки*. 2016. Вип. 53. С. 66–69.

80. Преображенский А. Г. Этимологический словарь русского языка. Москва: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. 1284 с.

81. Прохоров Г. М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. 288 с.

82. Рассел Б. История западной философии. Новосибирск: НГУ, 2001. 992 с.

83. Сахаров С. Видеть Бога, как он есть. Эссекс: Ставропигиальный монастырь святого Иоанна Крестителя, 1985. 253 с.

84. Сенека Л. А. Нравственные письма к Луцилию. Москва: Наука, 1977. 384 с.

85. Сидоров А. И. Жития Русских Святых. Москва: Сибирская Благовонница, 2004. 1037 с.

86. Синайский Иоанн. Лествица. Москва: Сергиев Посад, 1894. 288 с.

87. Сирин Е. Уроки о покаянии. *Добротолюбие*. Москва: Свято-

Троицкая Сергиева лавра, 1992. 763 с.

88. Сири́н И. Слова подвижнические. Москва: МП, 1994. 204 с.

89. Соколов В. В. Средневековая философия. Москва: Высшая школа, 1979. 448 с.

90. Старгородский С. Православное учение о спасении. Москва: Сергиев Посад, 1895. 164 с.

91. Суханов И. В. Обычаи, традиции и преемственность поколений. Москва, 1976. 216 с.

92. Тер-Минасова С. Г. Язык и межкультурная коммуникация. Москва: МГУ, 2004. 352 с.

93. Тертуллиан. Избранные сочинения. Москва: МГУ, 1994. 307 с.

94. Тиллих П. История и Царство Божие. *Философия истории. Антология*. Москва: Аспект – Пресс, 1994. 238 с.

95. Тихомиров М. Н. Древняя Русь. Москва: Наука, 1975. 432 с.

96. Тойнби А. Дж. Постижение истории. Москва: Прогресс, 1991. 736 с.

97. Толстой Л. Н. Христианское вероучение. *Толстой Л. Н. В чем моя вера?* Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1956. 117 с.

98. Толстой Л. Н. Царство Божие внутри вас. Москва: Госполитиздат, 1957. 395 с.

99. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Москва: Языки русской культуры; Гнозис, 1995. Т. 1. 873 с.

100. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. Москва: Прогресс, 1990. 720 с.

101. Угринович Д. М. Обряды, за и против. Москва: Наука, 2007. 289 с.

102. Успенский Б. А. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии. *Избранные труды*. Москва, 1994. Т. 2:

Язык и культура. 688 с.

103. Фалассий А. О любви, воздержании и духовной жизни, к пресвитеру Павлу. Добротолюбие. Москва: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992. Т.3. 440 с.

104. Федотов Г. П. Основы христианской демократии. *Русские философы (конец XIX – середина XX века). Антология.* Москва: Книжная палата, 1996. Вып. 3. 328 с.

105. Федотов Г. П. Письма о социализме. *О святости, интеллигенции и большевизме. Избранные статьи.* Санкт-Петербург: Изд. Санкт-Петербургского университета, 1994. С. 140–148.

106. Федотов Г. П. Собрание сочинений в двенадцати томах. Москва: Мартис, 2004. Т. 9. 384 с.

107. Федотов Г. П. Собрание сочинений в двенадцати томах. Москва: Мартис, 2004. Т. 1. 347 с.

108. Федотов Г. П. Собрание сочинений в двенадцати томах. Москва: Мартис, 2004. Т. 10. 382 с.

109. Федотов Г. П. Собрание сочинений в двенадцати томах. Москва: Мартис, 2004. Т. 11. 367 с.

110. Федотов Г. П. Собрание сочинений в двенадцати томах. Москва: Мартис, 2004. Т. 2. 376 с.

111. Федотов Г. П. Собрание сочинений в двенадцати томах. Москва: Мартис, 2000. Т. 8. 267 с.

112. Философия русского религиозного искусства XVI–XX веков: антология / общая редакция и предисловие Н. К. Гаврюшина. Москва: Прогресс, 1993. 400 с.

113. Философский словарь / под ред. И. Г. Фролова. Москва: Республика; Современник, 2000. 846 с.

114. Философский энциклопедический словарь / ред.-сост. Е. Ф. Губский и др. Москва: ИНФРА, 2001. 576 с.

115. Фирсов С. Л. Апостасия. Атеист Александр Осипов и эпоха

хрущевских гонений на русскую православную церковь. Санкт-Петербург: Держава, 2004. 287 с.

116. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Москва: Правда, 1990. 490 с.

117. Флоровский Г. В. Византийские Отцы V–VIII вв.: Из чтений в Православном богословском институте в Париже. Париж, 1933. 260 с.

118. Флоровский Г. В. Тварь и тварность. Париж, 1928. Т. 1. 237 с.

119. Франк С. Л. С нами Бог. Реальность и человек. Москва: РХГИ, 2003. 751 с.

120. Франк С. Л. Философия и религия. *На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение.* Москва: Политиздат, 1990. 335 с.

121. Фуко М. Герменевтика субъекта. Санкт-Петербург: Наука, 2007. 680 с.

122. Фуко М. Этика заботы о себе как практика свободы. *Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью.* Москва: Праксис, 2006. Ч. 3. 320 с.

123. Хоружий С. С. Антропологические факторы и стратегии в культурной динамике современности. *Очерки синергической антропологии.* Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 408 с.

124. Хоружий С. С. К Феноменологии аскезы. Москва: Издательство гуманитарной литературы, 1998. 352 с.

125. Хоружий С. С. О духовной традиции вообще и о русской в частности. *Хоружий С. С. Опыты из русской духовной традиции.* Москва: Парад, 2005. 448 с.

126. Хоружий С. С. Соловьев и Ницше в кризисе современного человека. *Хоружий С. С. Опыты из русской духовной традиции.* Москва: Парад, 2005. 448 с.

127. Хоружий С. С. Трилогия Границы: три текста о Духовной

практике. *Хоружий С. С. О старом и новом*. Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. 477 с.

128. Хоружий С. С. Философский процесс в России как встреча философии и православия. *О старом и новом*. Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. 477 с.

129. Хоружий С. С. Фонарь Диогена. Москва: Прогресс – Традиция, 2010. 960 с.

130. Хоружий С. С. Человек: сущее трояко размыкающее себя. *Очерки синергийной антропологии*. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 408 с.

131. Хоружий С. С. Школа – Традиция – Трансляция: эстетическая проблема в антропологическом освещении. *Очерки синергийной антропологии*. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 408 с.

132. Чистяков Г. Война глазами христианина. Опыт православного осмысления войны. *Размышления с Евангелием в руках*. Москва: Наука, 1997. 124 с.

133. Шатобриан Ф. Мученики, или торжество христианской веры. Москва, 1816. 275 с.

134. Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. Москва: Крутицкое Патриаршее подворье, 1999. 400 с.

135. Шмеман А. Введение в литургическое богословие. Киев: Пролог, 2003. 440 с.

136. Шмеман А. Церковь, мир, миссия: Мысли о православии на Западе. Москва: Свято-Тихоновский богословский институт, 1996. 267 с.

137. Шпенглер О. Закат Европы. Москва: Искусство, 1993. 304 с.

138. Экземплярский В. И. Старчество. *Дар ученичества: сборник*. Москва: Руссико, 1993. С. 139–227.

139. Элиаде М. Священное и мирское. Москва: МГУ, 1994. 144 с.
140. Ювеналий, митрополит Крутицкий и Коломенский. Человек Церкви. Москва: Московская Епархия, 1998. 408 с.
141. Яковлев А. Н. По мощам и елей. Москва: Евразия, 1995. 191 с.
142. Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. Москва: Центр по изучению религий, 1992. 201 с.
143. Ярушевич Н. Правда о религии в России. Москва: МП, 1942. 457 с.
144. Anderte O. Sorokin and Cultural Morphology. Pitirim Sorokin in Review. Durham (NC), 1963. P. 95–121.
145. Barth K. The Epistle to the Romans. NY, 1980. P. 462.
146. Barth K. The Faith of the Church. London; Glasgow, 1958. P. 303.
147. Burkitt F. C. Church and Gnosis. Cambridge: Cambridge University Press, 1932. P. 168.
148. Cameron A. Asketic Closure and the End of Antiquity. Oxford: Oxford University Press, 1996. P. 147–151.
149. Cochrane Ch. N. Christianity and Classical Culture, A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine. London, 1940. P. 634.
150. Dodd C. H. The Johannine Epistles. London, 1946. P. 45.
151. Ehrhard A. Die Kirche der Märtyrer. München, 1932. S. 130.
152. Ernout A, Meillet A. Dictionnaire étymologique de la langue latine: Histoire des mots. Paris, 1985. P. 825.
153. Foucault M. Dits et écrits II, 1976–1988. Paris: Gallimard, 2001. P. 1736.
154. Fugier H. Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine. Strasbourg: Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, 1963. P. 146.
155. Harnack A. Marcion: Das Evangelium vom Fremden

Gott. Leipzig, 1931. S. 455.

156. Harpham G. G. Old water in new bottles: The contemporary prospects for the study of asceticism. *Semeia*. 1992. № 58. P. 134–148.

157. Marcus Aurelius. *Ad se ipsum*. *Libriae 12* / ed. J. Dalfen. Leipzig, 1979. S. 176.

158. McCallum J. R. *Abelard's Christian Theology*. Oxford: Oxford University Press, 1948. P. 90.

159. Muhl G. Politics and the Desintegration of Civilizations. *Comparative Civilizations Review*. 1990. № 23. P. 104–110.

160. Niebuhr R. *The Nature and Destiny of Man*. NY, 1942. P. 340.

161. Niebuhr R. *The Self and the Dramas of History*. NY, 1955. P. 264.

162. Otto R. *Das Heilige*. Gotha: Leopold Klotz Verlag, 1926. P. 258.

163. Perry M. *Arnold Toynbee and the Crisis of the West*. Washington; DC: University Press of America, 1982. P. 111–124.

164. Plekon M. *Saints as they really are: Patterns of Holiness in Our Time*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2012. P. 277.

165. Ricoeur P. *L'herméneutique du témoignage*. *Le témoignage* / E. Castelli (ed.). Paris, 1972. P. 35–61.

166. Sorokin P. *Sociological Theories of Today*. NY; L., 1966. P. 177–204.

167. Tillich P. *The protestant Era*. Chicago, 1963. P. 155.

168. Wulkinson D. Sorokin versus Toynbee on Civilization Text. *Sorokin & Civilization. A Centennial Assessment* / ed by J. Ford, M. Richard. M.: Talbutt P. New Brunswick; L., 1996. P. 141–158.

ДОДАТОК

Список публікацій здобувача за темою дисертації

Наукові праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації:

1. Потапов В. М. Святость в православной культуре в контексте церковно-государственных отношений. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Теорія культури і філософія науки.* 2014. Вип. 51, № 1114. С. 77–84.

2. Потапов В. М. Агиографическое измерение культуры в творчестве Г. П. Федотова. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Філософія. Філософські перипетії.* 2014. Вип. 49, № 1093. С. 91–96.

3. Потапов В. М. Аскетизм и культура: святость и ее культуротворческий потенциал. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Філософія. Філософські перипетії.* 2014. Вип. 50, № 1116. С. 133–137.

4. Потапов В. М. Духовная традиция и культурная динамика: культуротворческое измерение синергической антропологии С. С. Хоружего. *Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Серія: Філософія.* 2015. Вип. 44, С. 164–175.

5. Потапов В. М. Философско-этимологический анализ святости в европейских религиозных традициях. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Теорія культури і філософія науки.* 2016. Вип. 53, С. 66–69.

6. Potapov V. Ontological Foundations of anthropological differences and ancient Eastern Christian ascetic practices. *Yale Journal of Science and Education.* 2016. Vol. X, № 1 (18) (January-June). P. 103–111.

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

1. Потапов В. М. Феномен святости и его роль в возрождении духовности в современном мире. *Возрождение духовности в современном мире: взаимодействие церкви и образования: тезисы конференции (м. Харків, 23-24 липня 2013 р.)*. Харків, 2013. С. 124–126;

2. Потапов В. М. Влияние социокультурной среды на генезис представлений о святости в древней Руси. *Культурологія та інформаційне суспільство XXI століття: матеріали Всеукраїнської науково-теоретичної конференції молодих учених (м. Харків, 21–22 квітня 2016 р.)*. Харків, 2016. С. 96–97.