

ОДЕСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ім. І. І. Мечникова
ОДЕСЬКА ГУМАНІТАРНА ТРАДИЦІЯ

Δόξα / ДОКСА

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ
З ФІЛОСОФІЇ ТА ФІЛОЛОГІЇ
ВИП. 2 (30)

ПРО САКРАЛЬНЕ-2



Одеса
2018

Редакційна колегія:

докт. філософії,
проф. М. Вак (Нью-Йорк);
докт. філософії,
проф. М. Вішке (Гейдельберг);
докт. філос. наук,
проф. І. В. Голубович (Одеса);
докт. філос. наук,
проф. О. А. Довгополова (Одеса);
докт. філос. наук,
проф. О. С. Гомілко (Київ);
докт. філос. наук,
проф. В. Ю. Жарких (Одеса);
докт. філос. наук,
проф. М. В. Кашуба (Львів);
докт. філос. наук,
проф. В. І. Кебуладзе (Київ);
докт. філос. наук,
проф. С. О. Коначова (Москва);
канд. філос. наук,
доц. В. Л. Левченко (Одеса) –
головний редактор;
канд. філос. наук,
доц. К. В. Райхерт (Одеса)
докт. філос. наук,
проф. О. К. Соболевська (Одеса);
докт. філос. наук,
проф. С. П. Шевцов (Одеса) –
головний редактор;
докт. філос. наук,
проф. О. І. Хома (Вінниця)

докт. філол. наук,
проф. Н. В. Бардіна (Одеса);
докт. філол. наук,
проф. Т. С. Мейзерська (Київ);
докт. філол. наук,
проф. В. Б. Мусій (Одеса);
докт. філол. наук,
проф. Є. М. Черноіваненко (Одеса);
докт. філософії
К. Харер (Потсдам).

Редакція випуску – В. Л. Левченко,
І. В. Голубович

Друкується за рішенням Вченої ради Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова (протокол № 9 від 29 травня 2018 р.).

Свідоцтво Держкомінформу України серія КВ № 6910 від 30.01.2003 р.
Згідно наказу Міністерства освіти і науки України № 693 від 10.05.2017 р.
збірник внесено до переліку друкованих періодичних видань, що включаються до Переліку наукових фахових видань України, в яких можуть публікуватися основні результати дисертаційних робіт з філософських наук.
Постановою президії ВАК України збірник внесено до переліку наукових видань, в яких можуть публікуватися основні результати дисертаційних робіт з філософських і філологічних наук (постанови № 3-05/7 від 30.06.2004, № 1-05/7 від 04.07.2006, № 1-05/8 від 22.12.2010).

© “Одеська гуманітарна традиція”, 2018

© Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова, 2018

Це видання є спільним проектом Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова і міського наукового товариства «Одеська гуманітарна традиція». Збірник наукових праць «Добча / Докса» має міждисциплінарний характер, редакційна колегія публікує статті, що містять результати наукових досліджень переважно у галузі філософії та філології. Кожен випуск присвячений окремій тематиці.

Тридцятий випуск збірника «Докса» присвячений проблематиці природи сакрального та його місця у культурі та соціумі. Він презентує результати оригінальних досліджень феномену сакрального та різні виміри його існування та презентації, а також рефлексії з приводу нього в історії гуманітарної, філософської та богословської думки. За тематикою цей випуск є продовженням попереднього випуску.

В першому розділі «Сакральні практики» розглядається низка питань, пов'язаних з деякими аспектами існування та функціонування сакрального в різних царинах соціального, культурного та релігійного життя. Зокрема, надаються ґрунтовні розвідки щодо дослідження православної правової культури, трансформацій сакрального простору європейського міста, антиномічності сучасного релігійного життя, сакралізації та десакралізації різних аспектів соціального та релігійного буття та інш.

Другий розділ «Рефлексії про сакральне» об'єднує статті, в яких досліджується місце сакрального в історії філософії та гуманітаристиці ХХ сторіччя. Автори звертають увагу на погляди таких різних значних особистостей як Микола Бердяєв, Лев Шестов, Пауль Тілліх та Жорж Батай.

Третій розділ присвячено дослідженню місця сакрального у культурі та мистецтві. Автори статей аналізують різний художній досвід, звернення до втілення сакрального у сучасному мистецтві (образотворче мистецтво, література та кіномистецтво). Зокрема розглядається, як втілюється сакральне у наївному мистецтві та пост-авангарді, як постмодерна теологія репрезентується у сучасному кінематографі. Також в розділі осмислюється співвідношення різних канонів мистецтва.

В четвертому розділі ми презентуємо статтю лауреата всеукраїнського конкурсу молодих дослідників з філософії та гуманітаристики пам'яті Неллі Іванової-Георгієвської (конкурса 2017 року) А. Долгочуб. Ця стаття присвячена дослідженню феноменологічних та герменевтичних аспектів у методології видатного канадійського філософа Чарльза Тейлора.

Вже традиційний для нашого видання п'ятий розділ «Інтелектуальні біографічні ремарки» містить текст інтерв'ю відомої одеської композиторки Альони Томленової, у якому вона розповідає щодо зв'язків між сучасною музикою, філософією та космологією. Цьому інтерв'ю передує музикознавчий аналіз композиторської творчості А. Томленової.

В шостому розділі «Критика» надається критична стаття, щодо концепції евхаристійної антропології відомого українського теолога та філософа Олександра Філоненка.

Редакційна колегія й автори запрошують читачів до діалогу і роздумів про природу сакрального, його властивості та артикульованість у сучасному соціумі, філософії, релігії та мистецтві.

Редакційна колегія

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

БІЛЯНСЬКА Олена – канд. філос. наук, доцент кафедри культурології Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

БОГАЧЕВА Юлія – аспірантка кафедри культурології Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ГОЛУБОВИЧ Інна – докт. філос. наук, професор кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ДОЛГОЧУБ Альона – канд. філос. наук, Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова.

ЗОЛОТАРЬОВА Олена – доцент кафедри правових дисциплін Одеського Інституту Міжрегіональної Академії управління персоналом.

КОПРІВЦА Часлав – докт. філософії, професор факультету політичних наук Белградського університету (Сербія).

ЛЕВЧЕНКО Віктор – канд. філос. наук, доцент кафедри культурології Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

МИСЮН Ганна – канд. мистецтвознавства, доцент кафедри культурології, мистецтвознавства та філософії культури Одеського національного політехнічного університету.

ПЕТРИКОВСЬКА Олена – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та методології пізнання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ПРУШКОВСЬКА Анастасія – аспірантка кафедри філософії та методології пізнання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

РАЙХЕРТ Костянтин – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та методології пізнання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

РЕЙДЕРМАН Ілля – викладач літератури в Одеському художньому коледжі ім. М. Б. Грекова.

РУБСЬКИЙ В'ячеслав – канд. богосл. наук, магістр філософії, старший викладач кафедри практичної психології Одеського національного морського університету

РУСЯЄВА Марина – канд. мистецтвознавства, доцент кафедри теоретичної та прикладної культурології Одеської національної музичної академії імені А. В. Нежданової.

САПЕГА Валерія – аспірантка кафедри філософії та методології пізнання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

СОБОЛЕВСЬКА Олена – докт. філос. наук, завідувачка кафедри культурології Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

СУМЧЕНКО Ірина – канд. філос. наук, доцент кафедри культурології Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ТОМЛЕНОВА Альона – композитор, член спілки композиторів України.

ШЕВЦОВ Сергій – докт. філос. наук, професор кафедри філософії та методології пізнання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

Розділ 1.

САКРАЛЬНІ ПРАКТИКИ

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2\(30\).146550](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2(30).146550)

УДК 340.121 + 348.819

Сергій Шевцов

ПРАВОСЛАВНА ПРАВОВА ТРАДИЦІЯ

Стаття присвячена загальному огляду історії формування православної правової традиції. У статті розглядається історія виникнення правових норм та їхньої кодифікації, позначені основні етапи цього становлення та деякі характеристики церковної правової системи. Історія правових джерел включає стислий огляд Давньої церкви, церкви періоду Візантійської імперії та сучасної Східно-православної церкви, в першу чергу з боку розвитку Української православної церкви.

Ключові слова: право канонічне, право церковне, норма, церква, канон, правило, закон, християнство, православ'я.

Незважаючи на свою давність, православна правова традиція зазвичай залишається поза увагою як богословів, так і юристів¹. Об'єктом уваги вона стає лише у кризові моменти, але навіть спеціалісти не знаходять єдності у підходах до тлумачення правових норм Східної Церкви². У даній статі нашою метою буде виявити деякі аспекти загального погляду на становлення та розуміння історії формування правової традиції у православному світі³.

Як добре відомо, первісної християнської спільноті було притаманне негативне ставлення до римського права і амбівалентне до права юдейського. Юдейська традиція містила виразну юридичну складову, християнство замість цього поставило питання про її духовне тлумачення, через що одним із перших питань християнства стосовно канонів було таке: якою мірою слід дотримуватися «закону» (тобто норм юдейської релігії) [29, с. 3]. Це питання стало предметом полеміки і причиною так званого першого «апостольського собору» (49-й або 51-й роки) [29, с. 7].

Процеси становлення норм церковного права у початковий період християнства залишаються малодослідженими⁴ через складність встановлення обставин їхнього виникнення у відокремлених первісних християнських громадах та їхнього конкретного змісту з причин вкрай обмеженої кількості джерел («Дідахе» кінець I – початок II ст., лист Варнави сер. II ст., «Дидаскала» сер. III ст. тощо) [29, с. 9–10].

Первісні християнські громади мали потребу у нормативній регуляції свого життя, але ця регуляція не відбувалася шляхом накладення на такі спільноти загально-абстрактних церковних законів. Визнані на той час літургійні практики поступово набирали сили і надавали легітимності початковим церковно-правовим нормам, які були переважно пов'язані з пошуками форм праведного життя вірних. Легітимізація норм відбувалася через встановлення їхнього зв'язку з апостольським минулим, а також через

введення колишніх прецедентних правових рішень у контекст моральної есхатології [29, с. 16]. Це був дуже важливий крок у визнанні легітимності юрисдикції Церкви.

Визнання християнства Римською державою суттєво змінило і його ставлення до права. Вже перший Вселенський Собор у Нікеї (325 р.) запропонував, окрім «символу віри», двадцять канонів церковного права [29, с. 17; 16, с. 68]. На той час вже існували також певні канони, сформульовані помісними соборами, а у подальшому чисельність канонів постійно зростала. Канони конституювали церковне право, але вони не були юридичними статутами або правовими регуляціями, головною їхньою функцією було застосування догматів Христа до повсякденного життя віруючого [27, с. 3].

Приблизно у 380 р. в Антіохії виникла збірка канонічних норм «Cognus canonis», яка складалася зі 193 канонів [24, с. 27 і сл.; 16, с. 61 і сл.]. Вона мала арианський характер і не містила у собі нікейського символу віри і канонів Нікейського собору. Пізніше у Сирії виникла інша збірка канонів – «Правила святих Апостолів», або «Апостольські конституції» – і містила 85 канонів, авторство яких приписувалося безпосередньо учням Ісуса Христа. Цю збірку осудив Трульський собор (691 р. або 692 р.), але деякі її норми були визнані канонічними та увійшли до церковного права. Жодної із названих збірок до нас не дійшло, але «Cognus canonis» став основою для складання наступних зводів церковних канонів [26, с. 115].

До VI ст. збірки церковного права склалися переважно за приватною ініціативою і характер викладу в них був хронологічним [24, с. 31 і сл.]. Перша спроба систематизованого викладу канонів з'явилася у VI ст. («Збірка 60-ти титулів») [24, с. 83 і сл.; 28, с. 37]. Є версії, що вона виникла під впливом кодифікації Юстиніана («Cognus iuris civilis», 529–534 рр.). Ця збірка також до нас не дійшла, але притаманний їй новий порядок викладення канонів сформував нову традицію написання збірок канонічного права, котрі довгий час не мали офіційного статусу, але канони, які в них викладалися, мали такий статус відповідно до їхнього походження [26, с. 116 і сл.].

Наприкінці VI ст. різниця нормативної бази і характеру розуміння канонічного права між помісними традиціями різних регіонів римської імперії стала чітко помітна. Це було пов'язано, перш за все, з фактом протистояння напрямів тлумачення у християнській догматиці, що вело до визнання деяких із них еретичними, відповідно, боротьби з ними, фактом, який, з одного боку, суттєво впливав на розвиток канонічного права, а з другого сам визначав місто права у церковному житті, бо канонічне право

розглядалось як важливий інструмент такої боротьби. Різниця між актуальними еретичними рухами на Сході та Заході сприяла розходженню норм канонічного права між Східною та Західною частинами імперії. Дві різних правових традиції у канонічному праві сформувалися задовго до формального розриву Східної та Західної християнських церков 1054 р.

Звичайна організація канонічного матеріалу на той час, коли Церква ще зберігала єдність, включала такі складові: 1) канони апостолів, 2) канони вселенських соборів, 3) канони помісних соборів, 4) канони Отців [24, с. 24 і сл.; 27, с. 12].

Розвиток канонічного права у Східній частині Римської імперії органічно продовжував традицію канонічного права давньої церкви. *Corpus canonicum* і Нікейський корпус, який був у його основі, довгий час не мали офіційного статуту, але його рецепція на Сході була швидкою і повною. У цьому аспекті історія візантійського канонічного права може розглядатись як історія розповсюдження і розвитку цієї збірки. Про його визнання свідчить посилення на нього з боку офіційної імперської ради на IV Вселенському соборі у Халкідоні (451 р.) [19, с. 111]. На цьому ж соборі були прийняті нові канони, один із яких підтвердив рішення II Вселенського собору (381 р.) про першість честі константинопольського єпископа щодо єпископа римського, «тому що місто це є новий Рим» [24, с. 64]. Це важливе рішення пов'язало церковно-адміністративне положення єпископської кафедри з політично-державним становищем міста. Свою чинність воно зберігає й дотепер, але має різні тлумачення, котрі сьогодні є предметом суперечок між Константинопольським і Московським патріархами.

Державне законодавство з церковних справ – особлива проблема, якої приділяють увагу майже усі дослідження церковного права. Воно з'являється не пізніше V ст., зокрема у «Кодексі Феодосія» (438 р.), першій офіційній збірці законів Римської імперії, шістнадцята книга була присвячена церковним питанням. У Кодифікації Юстиніана (529–534 рр.) справам церкви були присвячені перші тринадцять титулів першої книги Кодексу («*Codex constitutionum*»), а також деякі з його Новел («*Nouvellae constitutiones*»). Законодавчі норми церковного життя регламентують також інші світські правові імператорські збірки Візантійської імперії – «Еклога» (перша половина VIII ст.), «Прохірон» (879 р.), «Епанагога» (між 884 і 886 рр.) і «Василікі» (кінець IX ст.). Крім того, стосовно окремих питань імператори оприлюднювали так звані «новели» [26].

У другій половині VI ст. зроблена нова спроба систематизації канонічного права. Це – так звана «Синагога» (тобто «Звід») церковних канонів, розділених на 50 титулів, котру склав Іван Схоластик⁵. Систематизація канонів у цій збірці здійснювалася відповідно до структури церковної ієрархії, де під кожним

титулом (тематичні розділи) вибудовували такий порядок викладу матеріалу: канони апостолів (85); канони соборів (224); канони Василя Великого (68) [2]. Деякі канони, взяті з указаних джерел, були розподілені по різних «титулах», відповідно до певної тематики. Посилань на інші канони не було. Загалом у цій збірці зберігалася структура «*Corpus canonicum*» із деякими змінами, а саме: пролог(и), тематичний індекс, основний корпус, додатки [26, с. 118 і сл.]. Ця збірка мала суттєве значення для слов'янського світу, оскільки після її перекладу у IX ст. слов'янською мовою вона стала базовою для компіляції канонічного права Мефодієм [11, с. 58; 17, 83]⁶.

Наприкінці VI ст. було складено нову збірку, котра отримала назву «Синтагма канонів 14 титулів» і була значно більшою за обсягом й організована за іншим принципом. Чотирнадцять титулів мали кожен свій загальний тематичний напрям, крім того їх було розподілено на глави. Ця збірка містила посилення також на інші канони, котрі були означені за їхнім походженням. До її складу входили, поруч із традиційними, канони африканських помісних соборів та канони інших, окрім Василя Великого, Отців церкви. Найбільш імовірно, що збірку було складено у Константинополі. До нас текст не дійшов, але частково зберігся у «Номоканоні 14 титулів», для якого вона стала основою [26, с. 120; 28, с. 38].

Приблизно у той же час було складено два найбільш важливих і видатних збірника візантійського канонічного права – «Номоканон 50 титулів» і «Номоканон 14 титулів». Перший було створено раніше на основі «Синагоги 50 титулів» в Антіохії [26, с. 137; 2],⁷ другий – вже на початку VII ст. (між 612 р. і 619 р.) у Константинополі на основі «Синтагми» [26, с. 137]. Ці збірки поєднували у своєму змісті церковні канони і державні закони (номоси) стосовно церковних справ, тому пізніше, з XI ст., їх стали назвати «номоканони». Поступово цей термін набув такого розповсюдження, що його стали використовувати і для збірників тільки церковних канонів.

«Номоканон 14 титулів» був значно повніший за змістом, ніж будь-яка інша збірка [2; 28, с. 45]. Серед дослідників немає згоди стосовно авторства, але всі згодні стосовно того, як гарно автор володіє величезним матеріалом. Ця збірка стала найзнаменитішою та історично найбільш важливою подією у візантійському канонічному праві.

«Номоканон» складається із передмови та двох частин. Перша частина має назву «Номоканон» і містить чотирнадцять розділів, котрі розбиті на глави. Стосовно кожного питання наведено як церковні канони, так і світські закони. Друга частина «Синтагма» складена з власне церковних канонів у хронологічному порядку. Другу редакцію «Номоканона», котра дійшла до нас у декількох ізводах, було скомпоновано у 883 р. Цей текст можна вважати вершиною і завершенням формування канонічного права Візантії, бо жоден

із церковних законів після цього не був визнаний як канон [2; 28, с. 46]. На соборі у Константинополі 920 р. «Номоканон у 14 титулах» було затверджено як загальнообов'язковий для православної церкви [26, с. 138].

Хоча як церковна, так і державна законотворчість тривала і далі, але після IX ст. нові закони вже ніколи не набували статусу законів канонічного права.

Важливою віхою у розвитку східного канонічного права була поява коментарів до канонічного права як результату діяльності трьох найбільш видатних коментаторів XII ст. – І. Зонари, О. Аристіна і Ф. Вальсамона [11, с. 80; 27, с. 13; 25, с. 176 - 183]. Найбільш відомим є коментар О. Аристіна, а саме його тлумачення скороченого викладу канонічного права – «Синописис». Він став основою для «Кормчої книги». І. Зонарі належить історичне, догматичне і практичне тлумачення «Синтагми» – другої частини «Номоканону». Ф. Вальсамон, авторитетніший із коментаторів, запропонував коментар до усього «Номоканону 14 титулів» [11, с. 80; 25, с. 181]. Церква надала авторитет цим коментаторам і їхні тексти стали органічною частиною канонічного кодексу православної церкви.

У XIV ст. з'являються практичні посібники з канонічного права, найбільш відомим із яких була «Алфавітна Синтагма» (1335 р.) Матфея Властаря, у якій предмети регулювання розташовані згідно з грецьким алфавітом [25, с. 185-186; 10, с. 249]. Цей практичний довідник завдяки своїй компактності та зручності швидко став найбільш розповсюдженим «путівником» по канонічному праву.

Характер користування цими правовими канонами у Візантійській імперії залишається недостатньо дослідженим. У 1992 році вийшла збірка статей стосовно праворозуміння у Візантії IX–XII століть [23]. Майже кожна зі статей цієї збірки свідчила про дуже своєрідне юридичне мислення, яке було вкрай далеке від сьогоднішнього розуміння того, як слід орієнтуватися на право у повсякденній практиці. Але, наскільки мені відомо, цей напрямок досліджень розвитку не отримав. Розвиток канонічного права у східних церквах та його джерела до 1500 року розглянуті у статі Хуберта Кауфхолда [22].

«Номоканон у 14 титулах» також ліг в основу канонічного збірника новітнього часу – «Підаліона» («Кормча»), якого на межі XVIII–XIX ст. склали афонські монахи Никодим Святогорець та Агапій [1]. Його було надруковано у Лейпцигу в 1800 р., після чого багато разів передруковано. Ще раніше, у 1789 р., у Венеції була надрукована «Екзомологитарія» того ж Никодима Святогорця, котра стала загальноприйнятим керівництвом для духовників у Греції. У 1852–1859 рр. в Афінах вийшла друком шеститомна «Синтагма божественних та святих канонів», до складу якої увійшли «Номоканон у 14

титулах», «Синтагма» М. Властаря, тлумачення І. Зонари, О. Аристіна і Ф. Вальсамона, а також пізніші акти Константинопольської патріархії. Це видання і досі залишається найбільш повною збіркою канонів і церковних законоположень грецькою мовою.

Джерелом канонічного права для слов'янських православних церков було канонічне право Візантії, яке вони сприймали безпосередньо або через посередників, через механізми прямого використання або різних форм рецепції, і, на основі загальних принципів православного віросповідання, додавали до нього й свої власні норми.

Перша візантійська збірка канонічного права була перекладена слов'янською мовою у IX ст. Це був «Номоканон у 50 титулах» І. Схоластика, переклад якого традиція відносить до діяльності Мефодія [11, с. 64–85; 18, с. 83]. Він дійшов до нас у списку так званого «Устюзького» рукопису XVIII ст. Перший переклад візантійського «Номоканону у 14 титулах» було зроблено або на початку [14], або наприкінці X ст. [18, с. 90; 13, сс. 121 - 122, 127] у Болгарії, звідки він і прийшов на Русь (так звана «Єфремівська Кормча») [1; 18, с. 40].

Виключно важливою для всіх слов'янських церков була «Кормча книга» Сави Сербського (початок XIII ст.), до якої він включив передмови і систематичний вказівник канонів з «Номоканону у 14 титулах», «Синописис» Стефана Ефеського з тлумаченнями О. Аристіна та деякі інші джерела [18, с. 23, 29]. Ця збірка довгий час була у Сербії головним джерелом не тільки церковного, а й державного права. Звідти вона поширилася на Болгарію, а у 1262 р. список «Кормчої» було привезено до Русі, де на її основі виникло два фамільних (що походять від одного оригіналу) списків: рязанський та софійський. В основу перших було покладено саме переклад Сави Сербського, тоді як софійські варіанти мали за висхідний текст перший слов'янський переклад «Номоканону у 14 титулах», виконаний у Болгарії на межі IX–X ст., хоча й у цих «дочірніх» збірках вплив сербського тексту також є досить відчутним [18, с. 135 і сл.; 21, с. 19]. Їхня відмінність, окрім того, полягала у тому, що софійська «фамілія» (група) списків «Кормчої» як доповнення містила правові тексти руського походження, чого майже ніколи не траплялося у текстах рязанської гілки.

Серед інших текстів із канонічного права на Русі отримав розповсюдження «Номоканон», збірка грецького походження, що виникла не раніше середини XIV ст., а на Русі стала відомою з початку XV ст. Іноді її розміщували у кінці Великого Требника як певний додаток до нього. На відміну від оригіналу, це був скорочений звід норм канонічного кодексу, що отримало відображення у самій його назві: «Номоканон, сиріч Законоправильник, маючи Правила, за скорочення, Святих Апостолів,

Василя Великого та Святих Соборів» [11, с. 88].

Перше видання цього «Номоканону» («Законоправильнику») було надруковано у Києво-Печерській Лаврі в 1620 р. з передмовою П. Беринди, який, крім того, вніс до нього декотрі місця з французького видання Леунклавія «Ius graeco-romanum» («Греко-римське право») 1596 р., яке у православному світі отримало назву «Арменопул» (містило скорочений звіт канонів К. Арменопула). Невдовзі, 1624 р., вийшло друком друге видання, яке було здійснене З. Копистенським, а згодом, у 1629 р. – і третє, з передмовою тодішнього архимандрита П. Могили. Таке часте видання збірки свідчить про її затребуваність для церковного життя, підтвердженням чого стало перевидання останнього, могилянського видання, у Львові в 1646 р., вже з передмовою місцевого єпископа А. Желіборського [12, С. 55 - 59; 8, с. 89 і сл.]. У Москві «Номоканон» вперше надруковано у 1649 р. за другим київським виданням, але не окремо, а як додаток до «Требника». У 1651 р. вийшло друге його видання, а у 1658 р., за патріарха Никона – й третє, вже значно виправлене [11, с. 94].

Патріарх Никон робив суттєві виправлення і при виданні інших збірок. Так, вперше друкуючи у Москві у 1650 р. «Кормчу книгу», основою якої була рязанська редакція, він виправив у ній значну частину тексту і додав до нього суттєві додатки. Ця «Кормча» складається із двох частин, перша з яких містить «Синописис» із тлумаченнями О. Аристіна, І. Зонари та ще одного невідомого коментатора, а також додатки; основний зміст другої частини становлять переважно закони Римських імператорів [11, с. 94]. Ця Никонівська редакція «Кормчої» була знову видана з незначними змінами Святим Синодом у 1787 р. Доволі часті її перевидання тривали до 1839 р., і весь цей час «Кормча книга» залишалася головним джерелом канонічного права. Щоправда, канони у ній наводилися у скороченій формі (як у «Синописису»), а їхній переклад на старослов'янську багато в чому залишався незрозумілим і неточним.

Все це змусило православну церкву Російської імперії підготувати нове видання, по-перше, повного грецького тексту канонів, по-друге, їхнього більш досконалого перекладу, що надавався паралельно. Таке видання було здійснене у 1839 р. й отримало назву «Книга правил святих апостолів, Вселенських і Помісних Соборів і святих Отців». Проте, оскільки до неї увійшов лише основний канонічний корпус, тоді як багато іншого правового матеріалу до цього видання не потрапило, то традиційна та добре вивчена «Кормча» все ж залишається частиною чинного у церкві права дотепер.

Ще одним джерелом канонічного права Руської православної церкви були законодавчі норми світської влади стосовно церковних справ – від перших княжих указів періоду Київської Русі до рішень обер-прокурорів

Святого Синоду у XIX ст. До цього ж матеріал канонічного права у різні часи доповнювався рішеннями помісних соборів (наприклад, такими, як рішення собору 1551 р., відомого як «Стоглав», або «Соборне Укладення» собору 1648–1649 рр.). Ці дві гілки джерел канонічного права – світську владу і церкву – не завжди вдається легко розділити, хоча створені ними норми залежно від часу й обставин створення, а також потреб сучасності, мають різний авторитет. Прикладом цього може бути «Регламент, або Устав Духовної Колегії» (зазвичай просто «Духовний регламент»), складений Ф. Прокоповичем, підписаний Освяченим Собором і Петром I та надрукований у 1721 р. Довгий час (у період так званої «синодальної епохи» в історії руської церкви) він існував як найважливіший церковно-правовий документ, а нині може вважатися лише пам'яткою права.

У 1879 р. було розпочато видання «Повної збірки постанов і розпоряджень по Відомству Православного Сповідання Російської Імперії» і до 1917 р. вийшло друком десять томів, що охоплювали період від часів Петра I до Єлизавети Петрівни. Для Російської православної церкви особливу вагомість на сьогодні мають акти Помісного собору 1917–1918 рр., а також Помісного собору 1990 р., на якому, серед інших, було прийнято рішення про надання Українській православній церкві незалежності та самостійності у її управлінні при зберіганні юрисдикційного та сестринського зв'язку з Московською Патріархією. На Архієрейському соборі 2000 р. був прийнятий «Устав Руської Православної Церкви».

Таким чином, канонічне право православної традиції складається із декількох різних за значущістю складових. Ядром цієї правової традиції є, безумовно, канонічний кодекс Вселенської православної церкви – правила Святих Апостолів, Соборів і Святих Отців, котрі включені у «Номоканон у 14 титулах», «Пиндаліон», «Афінську синтагму», а слов'янською – у «Книгу правил». Ці правила не можуть бути переглянуті, або скасовані як такі, що втратили силу. Для кожної окремої церкви другими за значенням вважаються ті церковно-юридичні джерела, в яких, зазвичай, регламентується устрій та управління Церквою, а також характер її ставлення до держави. Хоча ця традиція досить давня і складається з величезного за обсягом матеріалу, її правова систематизація вкрай далека від нормативних вимог, які прийняті сьогодні у правовій науці. Нормативна база православної Церкви натеper жодним чином поки що не відповідає критеріям завершеної та цілісної правової системи.

Примітки

¹ Мені невідома жодна з робіт, присвячених порівнянню правових норм, котра би містила у собі розгляд правової системи Православної Церкви. Це

стосується не тільки порівнянь норм та традицій світського права [4; 15, 6, 7, 9], але правових традицій взагалі, у тому числі релігійних [20].

² Слід відзначити, що кожен з курсів, присвячених церковному праву, відзначає факт недостатньої уваги і слабкої розробленості цієї правової системи [11, 16, 3]. Можливо, це пов'язано зі певною специфікою церковного права, яка визнається «особливою, самостійною гілкою права, яку не можливо віднести ні до приватного, ні до публічного права» системи [11, с. 16].

³ Стаття побудована на основі більш розгорнутого розгляду християнської правової традиції у нашій статті [17].

⁴ Давня християнська традиція залишається дослідженою надзвичайно слабо. «Хоча про окремі джерела написано в цілому багато, але стосовно загального розвитку церковного права до Нікейського собору дуже мало» [29, с. 1].

⁵ Найкращим виданням у багатьох аспектах залишається її видання В. Н. Бенешевичем [2], що відзначають навіть сучасні західні дослідники.

⁶ Погоджуючись з фактом перекладу Мефодієм Номоканону 50 титулів, Я. М. Шапов тим не менш виражає сумнів стосовно того значення цього факту для слов'янської церкви, який надавав цьому факту О. С. Павлов. Він спирається у цьому на свій огляд думок різних дослідників [18, с. 83-86].

⁷ Бенешевич виокремив три фази розвитку цього Номоканону: 1) поєднання «Синагоги» і «Збірки», додаток текстів з Дигест, Кодексу та Афанасія, 3) додаток канонів нових синагиг, обмеження розміру тексту (не раніше 9 ст.) [2, с. 292-321].

Список використаної літератури

1. Бенешевич В. Н. Древнеславянская Кормчая в XIV титулах без толкования.– Ч. 1.– СПб., 1906.– 479 с.
2. Бенешевич В. Н. Синагога в 50 титулах и другие юридические сборники Иоанна Схоластика.– СПб., 1914.– 362 с.
3. Варьяс М. Ю. Краткий курс церковного права.– М.: МЗ Пресс, 2001.– 128 с.
4. Давид Р., Жоффре-Спинози К. Основные правовые системы современности.– М.: Международные отношения, 1998.– 400 с.
5. Книга правил святых апостолов, Вселенских і Помісних Соборів і святых Отців.– К., 2008.– 368 с.
6. Лафитский В. И. Сравнительное правоведение в образах права.– Т. 1–2.– М.: Статут, 2010.
7. Леже Р. Великие правовые системы современности.: сравнительно-правовой подход. 2-е изд.– М.: Вольтерс Клувер, 2010.– 592 с.
8. Лотоцький О. Українські джерела церковного права.– Варшава, 1931.– 320 с. Ел. ресурс: <http://elib.nplu.org/object.html?id=8662>
9. Лук'янов Д. В. Релігійні правові системи в сучасному світі.– Х.: Право, 2015.– 352 с.

10. Медведев И. П. Правовая культура Византийской империи.– СПб., 2001.– 576 с.
11. Павлов А. С. Курс церковного права.– СПб.: Лань, 2002.– 384 с.
12. Павлов А. С. Номоканон при большом требнике: его история и тексты, гречески и славянски с объяснительными и критическими примечаниями.– М., 1897. – 520 с. Ел. ресурс: <http://books.e-heritage.ru/book/10073127>
13. Соболевский О. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии.– СПб, 1910.– 297 с.
14. Троицки С. В. Спор Старог Рима са Новим. Посебно издање Српске Академиче Наука.– Кн. СССXXXII.– Београд, 1960.
15. Цвайгерт К., Кёртц Х. Введение в сравнительное правоведение в сфере частного права. Т. 1. Основы; Т. 2. Договор. Неосновательное обогащение. Деликт.– М.: Международные отношения, 1998.
16. Цыпин В. А. Курс церковного права. Учебное пособие.– Клин: «Христианская жизнь», 2004.– 703 с.
17. Шевцов С. П. Канонічне (церковне) право // Філософія права і загальна теорія права.– № 1–2.– Київ, 2016.– С. 252–266.
18. Шапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое влияние на Руси в XI–XIII вв.– М.: Наука, 1978.– 292 с.
19. Chrysos E. Der sog. 28 Kanon von Chalcedon in der “Collectio Pisca” // Annuarium historiae concilliorum.– Roma, 1975.– № 7.– P. 109–117.
20. Glenn H. P. Legal Traditions of the World.– NY.: Oxford University Press, 2010.– 418 p.
21. Kaiser D. H. The Growth of the Law in Medieval Russia.– Princeton University Press, 1980.– 309 p.
22. Kaufhold H. Sources of Canon Law in the Eastern Churches // The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500. Ed. by W. Hartmann and K. Pennington.– Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2012.– P. 215–342.
23. Law and Society in Byzantium: Ninth-Twelfth Centuries. Ed. by A. E. Laiou and D. Simon.– Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1992.– 267 p.
24. Ohme H. Sources of the Greek Canon Law to the Quinisext Council (691/2): Councils and Church Fathers // The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500. Ed. by W. Hartmann and K. Pennington.– Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2012.– P. 24– 114.
25. Troianos S. Byzantine Canon Law from the Twelfth to the Fifteenth Centuries // The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500. Ed. by W. Hartmann and K. Pennington.– Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2012.– P. 170–214.
26. Troianos S. Byzantine Canon Law to 1100 // The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500. Ed. by W. Hartmann and K. Pennington.– Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2012.– P. 115–169.
27. Viscuso P. Orthodox Canon Law. 2nd ed.– Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press, 2006.– 178 p.

28. Wagschal D. F. The Nature of Law and Legality in the Byzantine Canonical Collections 381–883. Doctoral thesis, Durham University, 2010.– Available at Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/468/>
29. Wessel S. (2012) The Formation of Ecclesiastic Law in the Early Church / The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500. Ed. by W. Hartmann and K. Pennington, Washington, DC, The Catholic University of America Press, pp. 1–23.

Сергей Шевцов

ПРАВОСЛАВНАЯ ПРАВОВАЯ ТРАДИЦИЯ

Статья посвящена общему обзору истории формирования православной правовой традиции. В статье рассматривается история возникновения правовых норм и их кодификации, обозначены основные этапы этого становления и некоторые характеристики церковной правовой системы. История источников права включает краткое рассмотрение Древней церкви, церкви периода Византийской империи и современной Восточно-православной церкви, в первую очередь со стороны Украинской православной церкви.

Ключевые слова: каноническое право, право церковное, норма, канон, церковь, правило, закон, христианство, православие.

Sergii Shevtsov

THE ORTHODOX LAW TRADITION

The article is devoted to a general overview of the history of the formation of the Orthodox legal tradition. The article discusses the history of the emergence of legal norms and their codification in the ancient Christian Church, outlines the main stages of its formation and some characteristics of the ecclesiastical legal system. The author pays special attention to the emergence and legitimation of sources of ecclesiastical law. The article identifies three main periods: the Ancient (united) Christian Church, the Church of the period of the Byzantine Empire, the Eastern Orthodox Church after the fall of Byzantium. In the early period, a tradition arises which includes the canons of the apostles, the canons of ecumenical councils, the canons of local cathedrals, and the canons of fathers. This order is maintained in the future. «Nomocanon 14 Titles» that was created over 7–9 centuries and received its final codification at the end of the 9th century, is considered as a fundamental legal document of the Eastern Christian Church. Particular attention is paid to the process of perception of the Byzantine legal tradition by the Slavic states. In Kyivskaja Rus', the first ecclesiastical legal norms arise on the basis of translations from the Bulgarian and Serbian sources. Own Russian legal tradition is

formed only in a later period. The area of sources of law can serve as an illustration of the complex relationship between the Greek and Russian branches of the Orthodox Church. The author focuses primarily on the current legal status of the Ukrainian Orthodox Church. The article discusses in general terms the process of forming the legal norms of the Eastern Christian Church. In the Moskovskoe tsarstvo period (15–17 centuries), some attempts were made to present the ecclesiastical law as a single legal system, but these attempts did not lead to success. In the later period, the Church limited itself to the systematization of the entire existing heritage. The author characterizes the current legal status of the Orthodox Church as unsatisfactory.

The author of the article especially points out that the problems of legal awareness have practically been studied neither for the Byzantine Empire nor for the Russian Empire and modern Ukraine.

Keywords: Canonical law, church law, norm, church, canon, rule, law, Christianity, Orthodoxy.

References

1. Beneshevich V. N. (1906) Drevneslavjanskaya Kormchaya v XIV titulakh bez tolkovaniya [Old Slavic Tumbler in XIV titles without interpretation], ch. 1, *Sankt-Peterburg*, 479 p.
2. Beneshevich V. N. (1914) Sinagoga v 50 titulakh i drugiye yuridicheskiye sborniki Ioanna Skholastika [Synagogue in 50 titles and other legal collections of John Scholastic], *Sankt-Peterburg*, 362 p.
3. Varyas M. Yu. (1998) Kratkiy kurs tserkovnogo prava [Short course of church law], *Moskva*, MZ Press, 128 p.
4. David R., Zhoffre-Spinozi K. (1998) Osnovnyye pravovyye sistemy sovremennosti [The main legal systems of modern times], *Moskva*, Mezhdunarodnyye otnosheniya, 400 p.
5. Kniga pravil svyatikh apostoliv, Vselenskikh i Pomisnikh Soboriv i svyatikh Ottsiv (2008) [The Book of the Rules of Holy Apostles, Ecumenical and Other Congregations and Holy Fathers], *Kyiv*, 368 p.
6. Lafitskiy V. I. (2010) Sravnitel'noye pravovedeniye v obrazakh prava [Comparative law in the images of law], tt. 1–2, *Moskva*, Statut.
7. Lezhe R. (2010) Velikiye pravovyye sistemy sovremennosti: sravnitel'no-pravovoy podkhod [The Great Legal Systems of the Present: Comparative Legal Approach]. 2-ye izd., *Moskva*, Vol'ters Kluver, 592 p.
8. Lototskiy O. (1931) Ukrainski dzherela tserkovnogo prava [Ukrainian Pope of Church Law]. *Varshava*. 320 p. El. resurs: <http://elib.nplu.org/>

- object.html?id=8662
9. Lukiyanov D. V. (2015) Religiyn'i pravov? sistemi v suchasnomu svit' [Religious legal systems in the modern world], *Kh.*, Pravo, 352 p.
 10. Medvedev I. P. (2001) Pravovaya kul'tura Vizantiyskoy imperii [Legal culture of the Byzantine Empire], *Sankt-Peterburg*, 576 p.
 11. Pavlov A. S. (2002) Kurs tserkovnogo prava [The course of church law], *Sankt-Peterburg*, Lan, 384 p.
 12. Pavlov A. S. (1897) Nomokanon pri bol'shom trebnike: yego istoriya i teksty, grecheski i slavyanski s obyasnitelnyimi i kriticheskimi primechaniyami [Nomocanon with a great shabber, its history and texts, Greek and Slavic, with explanatory and critical notes], *Moskva*, 520 p. El. resurs: <http://books.e-heritage.ru/book/10073127>
 13. Sobolevskiy O. (1910) Materialy i issledovaniya v oblasti slavyanskoy filologii i arkhologii [Materials and research in the field of Slavic philology and archeology], *Sankt-Peterburg*, 297 p.
 14. Troitski S. V. (1960) Spor Starog Rima sa Novim [The dispute of old Rome with the new one], *Posebno izdanye Srpske Akademshche Nauka*. kn. CCCXXXII, *Beograd*. p. 68.
 15. Tsvaygert K., Kortts Kh. (1998) Vvedeniye v sravnitel'noye pravovedeniye v sfere chastnogo prava. t. 1. Osnovy; t. 2. Dogovor. Neosnovatel'noye obogashcheniye. Delikt [Introduction to comparative law in the field of private law, Vol. 1. Basics. Vol. 2. The contract. Unjust enrichment], *Moskva*, Mezhdunarodnye otnosheniya.
 16. Tsy-pin V. A. (2004) Kurs tserkovnogo prava. Uchebnoye posobiye [The course of church law. Tutorial], *Klin*, Khristianskaya zhizn, 703 p.
 17. Shevtsov S. P. (2016) Kanon?chne (tserkovne) pravo [Canonical (Ecclesiastical) Law]. *Filosofiya prava i zagalna teoriya prava*. № 1-2, *Kyiv*, pp. 252–266.
 18. Shchapov Ya. N. (1978) Vizantiyskoye i yuzhnoslavyanskoye pravovoye vliyaniye na Rusi v XI–XIII vv. [Byzantine and South Slavic legal influence on Russia in the XI–XIII centuries], *Moskva*, Nauka. 292 p.
 19. Chrysos E. (1975) Der sog. 28 Kanon von Chalcedon in der "Collectio Pisca". *Annuario historiae concilliorum*. № 7, *Roma*, pp. 109–117.
 20. Glenn H. P. (2010) Legal Traditions of the World, *NY*, Oxford University Press, 418 p.
 21. Kaiser D. H. (1980) The Growth of the Law in Medieval Russia, *Princeton*, University Press, 309 p.
 22. Kaufhold H. (2012) Sources of Canon Law in the Eastern Churches, *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, ed. by W. Hartmann and K. Pennington, *Washington, DC*, The Catholic University of America

- Press, pp. 215–342.
23. Laiou A. E. and Simon D. (ed.) (1992) Law and Society in Byzantium: Ninth–Twelfth Centuries, ed. by A. E. Laiou and D. Simon, *Washington, DC*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 267 p.
 24. Ohme H. (2012) Sources of the Greek Canon Law to the Quinisext Council (691/2): Councils and Church Fathers, *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, ed. by W. Hartmann and K. Pennington, *Washington, DC*, The Catholic University of America Press, pp. 24–114.
 25. Troianos S. (2012) Byzantine Canon Law from the Twelfth to the Fifteenth Centuries, *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, ed. by W. Hartmann and K. Pennington, *Washington, DC*, The Catholic University of America Press, pp. 170–214.
 26. Troianos S. (2012) Byzantine Canon Law to 1100, *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, ed. by W. Hartmann and K. Pennington, *Washington, DC*, The Catholic University of America Press, pp. 115–169.
 27. Viscuso P. (2006) Orthodox Canon Law. 2nd ed., *Brookline, Mass.*, Holy Cross Orthodox Press, 178 p.
 28. Wagschal D. F. (2010) The Nature of Law and Legality in the Byzantine Canonical Collections 381–883. Doctoral thesis, *Durham*, Durham University. Available at Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/468/>
 29. Wessel S. (2012) The Formation of Ecclesiastic Law in the Early Church, *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*. Ed. by W. Hartmann and K. Pennington, *Washington, DC*, The Catholic University of America Press, pp. 1–23.

Стаття надійшла до редакції 12.04.2018.

Стаття прийнята 30.05.2018.

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2\(30\).146551](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2(30).146551)

УДК 321.64

Часлав Д. Копривица

**LAUDATIO IMPERII. НЕСВОЕВРЕМЕННЫЕ
РАЗМЫШЛЕНИЯ ПОСЛЕ ЗАКАТА
ОДНОЙ «ВЕЛИКОЙ ИДЕИ»**

В статье идет речь о философском восприятии имперской идеи и практики в период между двумя мировыми войнами. Рассматриваются как наиболее репрезентативные рефлексии на имперскую идею концепции Ортега-и-Гассета, Эвола и Хайдеггера. Обосновывается тезис, что для феноменальности империи приоритетна идея над реальностью.

Ключевые слова: имперская идея, символ, Ортега-и-Гассет, Эвола, Хайдеггер.

Актуальность темы. Первая мировая война положила конец трех империй, обозначив таким образом эпохальную дистанцию по отношению к христианскому, в основном телеологическо-космологическому обоснованию идеи империи. Этим, конечно, идея империализма не была погребена окончательно. Напротив, именно тогда начинается новый период в истории современного, вплоть до конца секуляризованного, немотивированного трансцендентностью, несанкционированного материально-технического империализма, духовный горизонт которого, несмотря на все попытки идеологической легитимизации, сводится к упражнению простой силы и к достижению осязаемых преимуществ для отдельных, национально-государственных «игроков». Однако эта вульгаризация империализма началась не позже середины XIX века, когда в пангерманской идее Drang nach (Süd)Osten намеренно сливается старое, средневеково-христианское оправдание имперской идеи и ее современный, геополитическо-лукративный горизонт. Наверное, именно из-за этого процесса после Первой мировой войны в имперско-критической общественной мысли в целом стабилизируется враждебное отношение к какому-либо империализму, вследствие чего люди все меньше и меньше стали способны различать его разнообразие, по крайней мере, идеально-типические, четко дифференцированные версии: досветскую и светскую. Но с другой стороны, именно контекст необратимого изменения имперской мысли и практики создал для его теоретического осмысления желаемое расстояние. Философия, по крайней мере, этого времени была меньше восприимчива к неосознанному принятию ведущих тенденций общественного мнения, в данном случае, волны антиимпериалистического ressentiment, хотя и со значительными исключениями фашистско-

нацистской реакции на распад старой имперской идеи и на тогдашний антиимпериализм. В этой связи представляется целесообразным познакомиться с ведущей философской мыслью об империи межвоенного времени. Когда речь идет о философском восприятии имперской идеи и практики между двумя мировыми войнами, мы признаем Хосе Ортегу-и-Гассета, Юлиуса Эвола и Мартина Хайдеггера наиболее типичными фигурами. Таким образом, **цель настоящей публикации** – осуществить анализ философского восприятия идеи империи в межвоенный период на примере подходов Ортеги-и-Гассета, Эвола и Хайдеггера.

Они, правда, уделяли им различное внимание, используемые ими концептуальные аппараты только частично сопоставимы а выработанные нормативные выводы достаточно отличаются. Но предложенные ими понятия можно можно рассматривать – по меньшей мере для нужд нашей реконструкции – как пример концептуальной градации, исходящей из критического отношения (Хайдеггера), продолжающуюся через позицию для которой характерны понимание и одобрение, причем с некоторыми важными предупреждениями (Ортега), дабы, к «концу» этой серии, проявился восторг Эвола идей и практикой «языческого империализма».

Хайдеггер не критикует имперскую идею исходя, например, из гуманистического ракурса, что, кстати, трудно ожидать от одного из самых выдающихся критиков гуманизма в XX веке, а исходя из своей онтологической концепции, согласно которой каждая социально принятая практика отношения к реальности опирается на определенное предположение бытия. Эта, так сказать, «тыловая онтология» имперского мироотношения не исключает анализа прагматических аспектов имперской практики, что не является чем-то необычным, поскольку в основу его раннего онтологического учения заложены анализы прагматики повседневного использования вещей. Хайдеггер, однако, полностью и сознательно игнорирует космологическо-символическое измерение понятия империи, поскольку, по его мнению, оно не является существенным для данного вопроса. Ортега-и-Гассет, со своей стороны, связывает реальный исторический контекст с метафизическо-религиозной составляющей имперской идеи. И Эвола, не только из-за полемики по отношению к идейными противниками и управляемого пыла, с которым он выражает свое восприятие империи, в первую очередь, подчеркивает идеологическо-символическую сторону имперской идеи, причем фактические анализы в основном остаются на втором плане. По его мнению, империя не должна оставаться только делом прошлого, а должна снова воплотиться в будущем.

Разумеется, у Хайдеггера речь совсем не идет о необходимости возрождения имперской практики, в то время как Ортега в этом отношении

неоднозначен. Он говорит, например, что «сладковатый либерализм был похож на интеллектуальный мармелад», поскольку он не понимал, что «так называемые общества невозможны без осуществления власти, без энергии государства» [5, с. 25], а современным критикам античного империализма мыслитель напоминает о том, как много жизней было сохранено и как много бед было предотвращено Римской империей, там где ее власть распространялась. Но все-таки он не готов напрямую настаивать на восстановлении имперского государства, независимо от того, что в имперско-дворянском мировоззрении он находит антропологическо-культурное вдохновение для современности.

Согласно Хайдеггеру, основное отношение римлянина к сущему властно проникнуто идеей повеления (*imperium*). *Imperium* означает *imparare*, обустривать, заранее принимать меры; оно означает *prae-cipere*, то есть нечто заранее-занимать (захватывать) и через этот захват господствовать над ним, превращая захваченное в сферу собственного властного повеления [1, с. 103]. К повелеванию как сущностной основе господства принадлежит и верхбытие (*Obensein*)¹. Оно возможно только как постоянное возвышение над другими, которые остаются внизу. С другой стороны, в таком возвышении заключается постоянная возможность обзирать. *Imperium* – это основывающаяся на приказании (*Gebot*) сфера повелевания (*Gebiet*), где другие оказываются подвластными (*botmäßig*) (см.: [1, с. 94]).

«Сущность *imperium-a* заключается в акте (*actus*) постоянного действия. Имперская *actio*, характерная для постоянного возвышения над другими, предполагает, что если другие вдруг окажутся на высоте, близкой высоте данного повеления или даже на той же самой высоте, они будут низринуты: по-римски – *fallere* (причастие: *falsum*). Приведение-к-падению с необходимостью входит в сферу имперского» [1, с. 95].

«Повеление – сущностная основа господства, и поэтому для ясности и большей сообразности мы переводим слово 'imperium' как „высшее повеление“. Верхбытие тесно связано с господством. Такое бытие становится возможным только при условии постоянного пребывания наверху (*Obenbleiben*), в смысле постоянного возвышения над чем-либо. *Такое возвышение есть подлинный actus имперского действия.* [...] Приведение-к-падению сводится к тому, что падающие в каком-то смысле остаются стоять, но они не стоят на верху. Поэтому имперское приведение-к-падению – это позволяющее стоять захождение и обращение (*das stehenlassende Hintergehen und Umgehen*)» [1, с. 103-104]².

Но «приведение-к-падению», т. е. подчинение, имеет свое собственное другое этимологически-символическое измерение: «Приведение-к-

падению (*Zu-Fall-bringen*) в смысле введения в заблуждение возможно только в том случае, если совершается поставление-перед (*Davor-stellen*), за-ставление (*Verstellen*) и сокрытие» [1, с. 91]. И отношения с заблуждением Хайдеггер объясняет тем, что «Основой римского слова *falsum* является "fallo" (падение), родственное греческому *σφαλλω*, что означает приводить к падению, валить, делать шатким..» [1, с. 91]: Здесь стоит отметить, что *поставление-перед*, приведенное в его интерпретации, характерно для картезианского *делать-подходящим-для-распоряжения* через представляющую объективацию реального, так что метафизику субъективности и метафизику империи, по меньшей мере в хайдеггеровской трактовке – трудно отделить друг от друга. Но самое главное то, что подчинение и заблуждение – две стороны одной и той же, довольно сложной концептуально-символической фигуры, построенной самим Хайдеггером.

Он предупреждает, однако, что империя была связана и с первоначальным опытом истины: «*Imperium* означает повеление (*Befehl*), хотя здесь мы понимаем слово повеление в его более позднем, а именно римско-романском значении. *Изначально оно означает "беречь"* (*bergen*)³, доверить к хранению⁴ (*anvertrauen zur Bergung*) [...] например, предавать мертвых земле или огню» [1, с. 92-93]. Доверять на сохранение, держа в секрете – это то, что имело место до про-исхождения из таинства, т. е. проявления в несокрытости самой истины. Тем не менее, из-за принятия более поздних семантических слоев в историческом процессе перевода, который не является каким-то случайным филологическим «решением», а неотъемлемой частью самой истории бытия. Для семантико-концептуального поля слова «империя» решающим стало нормативно отрицательное падение, т. е. падение в неаутентичный опыт истины: «Однако поскольку *verum* выступает как антоним римскому *falsum* и решающим в их противостоянии остается сущностная сфера <властного повеления> (*imperium*), смысл, заключенный в "ver", а именно "закрытие" и "покрытие", переиначивается. "Ver" означает теперь «покрытие», как охранение, направленное против чего-либо; теперь "ver" – это самоудержание, пребывание-наверху. "Ver" есть противоположность не-падению (*Nicht-fallen*); *verum* – это непрестанное стояние, нечто прямое, вы-прямленное, вертикальное, направленное вверх (*nach oben Gerichtete*) как сверху направляющее (*von oben her Richtende*): *verum* есть *rectum* (*regere*, "режим"), должное, *iustum*» [1, с. 111].

Таким образом, истинное стало правильным, что для Хайдеггера является роковым искажением его первоначального греческого опыта. Но действительно-историческая серия, которая, только на первый взгляд может показаться только как ассоциативная, на том не останавливается.

Правильное, что в рамках вульгарно сокращенной концепции соответствия (cogrespondeentia) между утверждением, т. е. разумом, и вещами, в первую очередь является особенностью способа установливания истины как точности, уже в следующем шаге устанавливается как то, что будучи вертикальным, стабильным и трудно меняемым – и *считается* постоянным. Из-правильность – это вертикальность, направленность вверх, которая подтверждается как дело твердой фактичности. Таким образом *правда*, как становление точным-правильным, оказывается *институционализированной*. То, что направляет нас сверху, и это та самая инстанция, над которой нет никого выше, что на самом деле и является имперской властью, реализуется через то, что направлено, в силу чего устанавливается одно *in statuere* (от греческого *στατος*) – как институт своего рода. С одной стороны, истина *установлена* – как учреждение. И учреждения, со своей стороны, опираются на свои «истины»; даже, как учит французский юридический институционалист Морис Орию, и в след ему Арнольд Гелен, они становятся воплощением и, в конечном счете, последним убежищем нормативно понимаемых истин, на которых опирается общество. Таким образом, истинность и институциональность – это две стороны или два названия уникальной «суперструктуры», являющейся эквивалентной самой цивилизации.

Римское *verum*, а также его противоположность *falsum*, тесно связанное с имманентным приведением-к-падению, потеряли близость к греческому – согласно Хайдеггеру – подлинному, опыту правды и истины, и такой суд согласно логике его Истории бытия остается в силе, если говорим о римской, а также и пост-римской, и философской теории и государственной практики. Отношение к бытию, которое, как мы видим, по своей сути «имперское», никогда после падения Римской империи не исчезло, а наоборот только было перенаправлено в сферу того, что якобы само по себе разумеется, т. е. в поле так называемого «Здравого смысла». Суть этих отношений заключается в делать-подходящим-для-распоряжения всего, что стоит вокруг нас, что, очевидно, указывает на то, что империя не только политически-историческая, но и онтологически-антропологическая идея. Апогей такого отношения, хотя Хайдеггер явно не упоминает это в соответствующих местах, это метафизика субъективности нового времени, которая молчаливо предполагает, что «быть» имеет смысл быть подходящим для представления субъекта, а уже в следующем этапе – для пользования им представленными вещами.

Таким образом, в отличие от типичных для его истории бытия интерпретаций, здесь устанавливается непрерывность между, условно говоря, «антично-средневековой» идеи империи и типичного

современного, «субъект-центричного» отношения к реальному.

А если говорить об Ортеге, он сначала связывает свою трактовку с Цицероном, не оставаясь, разумеется, только на уровне филологического анализа. В своей работе «О законах» (*De lege*) римский автор торжественно заявляет, что «без правления или *Imperium*-а не может существовать даже домашнее хозяйство, ни город, народ или человечество» [5, с. 24]. Имперальность – это прежде всего внутренний, а не внешний принцип, и он не состоит исключительно из политического и мировоззренческого плана, но в первую очередь, на уровне повседневной жизни касается вопроса обустройства римской общины. И только после создания Имперальности как принципа внутреннего обустройства возник образ имперского отношения к внешности.

Это особенно ясно из следующего примера: «Но плебс, здоровый плебс здорового общества – и таким будут оставаться надолго, это еще не вечно неутомимая масса, ставшая сбродом. Он со [своей] живой верой верит в один и тот же образ Вселенной и жизни, в который верят патриции. Он верит в Рим и его судьбу, с которой он чувствует себя поистине солидарным. Он также верит в истинные заслуги нобилитета, который из года в год борется за Город, обретая общее благо, богатство, земли и славу. С другой стороны, и даже без чуть меньшей решительности – у римлян добрых времен все еще решительно и беспощадно: плебс хочет участвовать в правлении. Однако, поскольку в отличие от «массы» он знает, что он по крайней мере в этих делах не разбирается, что он толка не имеет о стратегии, праве, дипломатии и управлении, он и понимает, что его роль в осуществлении власти не может быть лидирующей и позитивной» [5, с. 46]. Империя, по видимому, возникла из первоначальной, внутренней, драмы вопроса как управлять римским обществом, поскольку все ее части в принципе хотят своей доли в управлении. Тем не менее, молча и без какого-либо явного «общественного договора», плебс *пока* соглашается с подчиненной позицией в осуществлении власти – на основе осознания преимуществ и достоинств нобилитета, приносящего своими успехами пользу всем.

Разумеется, дело здесь не только в пользе. И плебс, и патрициат верят в один и тот же образ мира, которым они, в конечном счете, интегрируются в одно общество. Из этого вытекает вера в судьбу, которая не должна быть понята в, скажем, культурно-антропологическом смысле, просто как для определенного общества типичный образ коллективного сознания. Здесь важнее другое. Верить в судьбу, это не означает верить только в то, что люди и города, в том числе и сам Рим, имеют определенную судьбу, а в то, что Рим выдающийся, даже превосходящий носитель проявления этой Судьбы. Это, однако, не значит, что римляне якобы верили в то, что судьба

всегда и безусловно благосклонна Риму, и особенно не в то, что, как с современности говорится, он «принял судьбу в свои руки» и что он правит ею; что-то подобное для древнего человека было бы точно таким как и «богохульство». Рим – привилегированный актер, через чье существование и действие проявляется «слово» и сила самой Судьбы. Поэтому судьба Рима, более всего, показывает, что происходит с миром, и какова его Судьба в целом. Гипотетически, даже если окажется, что Судьба (более) не благоприятна для Рима, даже это не поколебало бы веру в его и в его «право» вести мировые дела по своему усмотрению.

Поэтому не стоит удивляться тем обстоятельством, что, поскольку для римлян судьба Рима была основным показателем судьбы мира – город Рим должен был отождествляться со всем миром, с ойкуменой. Космическое мировоззрение римлян явно способствовало идее о том, что их городу суждено было играть центральную роль в мировых делах, что способствовало процветанию римского империализма. Поэтому, если верит в то, что судьба вечна и непреодолима, то она аналогичным образом остается в силе, если речь идет о самом Риме о «Вечном городе» или о *Roma Aeterna*. *Aeternitas Romae* может означать не только вечность города, но и вечность империи, в то время как этот город, став Империей, показал, что он подходит для осуществления целей вечности. «Рим под собой, в пределах империи, собирал все народы, так что Город, *Urbis*, стал тождественным [всему] цивилизованному миру *Orbis-у*» [4, с. 122].

Таким образом, судьба его внутренней драмы, драма правления, (у)правления, стала мировой драмой, драмой всего мира. Это, кстати, одна из ключевых черт имперских обществ, – что их внутренние вопросы оказывают внешнее влияние, более того получают эпилог не только во внутренней сфере и даже не только в частичных «внешних», а в глобальных масштабах. Империя не может не «заразить» весь мир своими внутренними делами, даже самой драмой своего существования и выживания. В конце концов, только тем, что ее судьба всегда решается глобально. Она вообще и становится империей – невзирая на то, как мы на это смотрим – с радостью или пожалуй нет.

Тем не менее, вышеупомянутое согласие плебса на подчиненную роль – как в обществе, так и в его имперской, ойкуменской экспансии, не только, что не было безусловным, но и не было постоянным. Над шеей Рима всегда висел дамоклов меч: отказа от молчаливого согласия плебса на подчиненную роль, что, кстати, сам Ортега концептуализировал как метафизически-историческое событие «восстания масс». Рим, условно говоря, «должен был» расширяться и побеждать, чтобы невысказанный («внутри») общественный договор между римскими сословиями не

подлежал пересмотру. Для римлян их завоевания, как бы ни парадоксально и, возможно, цинично, это звучало – были основным видом самозащиты римского общества. «Римляне всегда утверждали, что их войны были строго самозащищающими» [3, с. 268]. Все это образует необычную концептуальную картину диалектики кризиса и могущества. Итак, Рим якобы «должен был» (как захватчик) заниматься другими, поскольку таким образом он фактически все время и, прежде всего, занимался собой. Во всех его боях, от Евфрата до Британии, от Иберии до Рейна и Дуная, в игре все время было выживание самого Рима. И именно поэтому все его войны в эллиптическом смысле, для «измененной» (или спекулятивной), но для империи естественной логики, были оборонительными – хотя эта перспектива, по понятной причине, не является приемлемой для всех, особенно для тех народов и племен, которые стали объектами римской, если можно так выразиться, «захватывающей обороны». Но возражение из-за эпистемического, а затем и нормативного неуниверсализма их «интерпретации» никогда не оказывало особого влияния на представителей имперской идеи, живущих странным образом на уровне культурного солипсизма, если не и универсалистского аутизма. Поэтому можно даже сказать, что даже сам факт учета чужой перспективы – с исключением целей стратегического подсчета – более серьезно угрожает имперской идее, чем самая большая физическая сила потенциального противника.

Как Эвола понимает Империю? Для него она не только историческая идея или историческое явление, но и то, что в разгар безысходности современного мира должно иметь будущее, даже то, которое может принести ему спасение. Он образец такой империи узнает в Древнем Риме. Эвола раскрывает свою идею империи, если смотреть поверхностно, по картезианской схеме, но дает ей четкий антикартезианской признак: «Империя [...] соответствует [...] телу, ставшему единым в силу господствующего над ним синтеза души. Единство такого тела – в отличие от бездушного трупа – состоит в высшем принципе, который есть начало и конец, который является не потребностью тела, а, напротив, заставляет само тело служить ему инструментом...» [2, с. 21]. Он не выступает просто за идею о превосходстве духа над телом, а за своего рода органическую концепцию их единства, поскольку не только душа дает подвижность и смысл телу, но и единство тела и души, которое делает идеи истинно реальными, благодаря которому они набирают вес – стоит напротив самодостаточности духовной красоте. Поэтому он рассматривает как оптимальную следующую альтернативу, «[к]оторая далеко превосходит как идеологию чистой силы, так и идеализм „ценности“, идею „вечного закона“ и т. д. То, что одной чисто материальной силы самой по себе

недостаточно, то что она должна всегда служить инструментом идеи – это очевидный факт. Но и самой идее нельзя приписывать никакой иной ценности, кроме ценности, определяющейся непосредственно вышеназванным фактором, т. е. ценности [...] измеряемого практически последствиями принципа. Другими словами, идея ценна только тем, как широко и как долго она действует, а вовсе не тем, что она „правильна“, „истинна“, „хороша“ и т. д.» [2, с. 23].

Это, в конечном счете, приводит к определению того, что, по его мнению, было основным определением Римской империи: «Рим одновременно был и материальной и духовной реальностью, идеальным, сверкающим целым [...]. Рим был августейшим могуществом, установленным „для покорения земного царства народов высшей властью, для соблюдения дисциплины в мире, для мягкости к побежденным и неумолимости к сопротивляющимся“ (Вергилий Эн. VI, 852–854), и вместе с этим он являлся *сакральной культурной формой* (выделено нами – Ч. К.), в которой не существовало ни одного жизненного поступка, как в общественном, так и в личном, как в войне, так и в мире, не направляемого обрядом или символом...» [2, с. 31].

Имперское государство – это не просто одно государство, а самое Государство, общественное творение, сущность которого не исчерпывается в том, что оно дает основу существования только одного народа, причем выражая его потребности, оптимально решая прагматические вопросы общей жизни группы родственных людей на, как говорится, «компактной» территории. Империя всегда несет в себе определенный излишек, метафизический излишек, что является оправданием того факта, что она никогда не является «естественной», что не является естественным выражением стремлений только одной группы людей, и это на практике, быть может, означало бы скорее всего одного плебса. Поэтому империя всегда и когда она проецируется и когда она реализуется – должна быть идеей, а не только реальностью. Более того, для нее оптимально чтобы быть *реальностью одной Идеи* – хотя реальным империям всегда приходится больше или меньше отклоняться от идеала. Естественно, чем эта идея более приемлема, чем более является бесспорной для достаточно широкого круга социальных классов, племен, народов и т. д. – тем такая, относительно успешная реализации идеи будет более долговечной.

Примечания

¹ Наш перевод; в русском переводе, с. 93, написано: «над-бытие как верховенство».

² Последнее предложение в русском переводе ошибочно переведено и

звучит так: «Поэтому имперское приведение-к-падению, *fallere*, есть не что иное, как позволяющий стоять <обходительный> (*Umgehen*) обман».

³ В русском переводе стоит «скрывать», но в данном контексте необходима большая точность.

⁴ Наше дополнение к оригинальному переводу.

Список использованной литературы

1. Хайдеггер М. Парменид.– СПб.: Владимир Даль, 2009, 383 с.
2. Эвола Ю. Языческий Империализм.– Новосибирск: Era vulgaris, 2013.–248 с.
3. Brunt P. A. Reflections on British and Roman Imperialism // Comparative Studies in Society and History.– Vol. 7.– Is. 3.– Cambridge: University Press, 1965.– pp. 267–288.
4. Hammond M. Ancient Imperialism: Contemporary Justifications // Harvard Studies in Classical Philology, Vol. 58/59 (1948), Cambridge (MA): Harvard University, 1948.– pp. 105-161.
5. Ortega y Gasset J. Über das Römische Imperium.– Stuttgart: Reclam, 1958.– 75 S.

Часлав Д. Копривица

LAUDATIO IMPERII. НЕСВОЧАСНІ РОЗДУМИ ПІСЛЯ ЗАКАТА

ОДНІЄЇ «ВЕЛИКОЇ ІДЕЇ»

У статті йдеться про філософське сприйняття імперської ідеї і практики у період між двома світовими війнами. Розглядаються як найбільш репрезентативні рефлексії на імперську ідею концепції Ортега-і-Гассета, Еволи і Гейдеггера. Обґрунтовується теза, що для феноменальності імперії пріоритетна ідея над реальністю.

Ключові слова: імперська ідея, символ, Ортега-і-Гассет, Евола, Гейдеггер.

Chaslav D. Koprivitsa

LAUDATIO IMPERII. UNTIMELY REFLECTION AFTER THE SUNSET OF A “GREAT IDEA”

When it comes to the philosophical reception of the imperial idea and practice between the two world wars, we recognize Ortega y Gasset, Evola and Heidegger as the most typical figures. True, they paid her different attention, the conceptual vehicles they used were only partially comparable, and the normative conclusions they reached were quite different. Heidegger does not criticize the imperial idea based, for example, on the humanistic perspective,

but on the basis of his ontological concept according to which every socially accepted practice to cope with reality relies on a certain assumption of Being. Still, this “background ontology” of the imperial world relation does not exclude his analysis of its pragmatic aspects. Heidegger, however, completely and consciously ignores the cosmological-symbolic dimension of the concept of empire. Ortega connects the real historical context with the metaphysical-religious component of the imperial, to the extent that it is the principle of both internal arrangement and external behaviour of very different social organisms - from household to state. And Evola emphasizes the ideological and symbolic side of the imperial idea, which, in his view, should not remain only a matter of the past, but should be re-embodied in the future.

Keywords: imperial idea, symbol, Ortega y Gasset, Evola, Heidegger.

References

1. Khaydegger M. (2009) Parmenid [Parmenides], *Sankt-Peterburg*, Vladimir Dal, 383 p.
2. Evola Yu. (2013) Yazycheskiy Imperializm [Pagan Imperialism], *Novosibirsk*, Era vulgaris. 248 p.
3. Brunt P. A. (1965) Reflections on British and Roman Imperialism, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 7, Is. 3, Cambridge, University Press, pp. 267–288.
4. Hammond M. (1948) Ancient Imperialism: Contemporary Justifications, *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 58/59, Cambridge (MA), Harvard University, pp. 105-161.
5. Ortega y Gasset J. (1958) Über das Römische Imperium, *Stuttgart*, Reclam, 75 S.

Стаття надійшла до редакції 10.04.2018.

Стаття прийнята 28.05.2018.

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2\(30\).150592](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2(30).150592)

УДК 130.2

Виктор Левченко

БРАТСТВО СЯТИТЕЛЯ ФОТИЯ И ГАЛЛИКАНСКАЯ ЛИТУРГИЯ

Данная статья посвящена реконструкции сюжета, важного для истории русского религиозно-философского возрождения. Основное внимание уделяется теоретическому анализу проекта по созданию православного религиозного ордена Братства святителя Фотия, связывающего верность православной традиции и ориентацию на древнегалликанский литургический обряд христианской церкви до времени раскола на западную и восточную церкви.

Ключевые слова: парижское богословие, братство святителя Фотия, православный религиозный орден, галликанская литургия, св. Герман Парижский.

Написанию этой статьи предшествовали некоторые события моей личной биографии. Несколько лет назад я присутствовал на воскресной мессе в знаменитом Миланском соборе, которая показалась мне достаточно непривычной. Позднее я узнал, что она действительно отличалась от общепринятой в римско-католическом мире так называемой римской (или григорианской) литургии и является местной по форме обряда – амброзианской – и основы ее обряда заложил один из великих отцов западной церкви архиепископ Милана святой Амвросий Медиоланский в IV столетии. Когда же я заинтересовался жизнью и судьбой знакового для Одессы второй половины XX века интеллектуала Николая Алексеевича Полторацкого, который был в свое время руководителем парижского Фотиева братства, то выяснил для себя, что деятельность этого православного общества ритуально выстраивалась через попытку восстановления и реконструкции одного из древних литургических обрядов – галликанской литургии, казалось бы давно исчезнувшей под давлением римского обряда формы мессы (см.: [2]). Таким образом произошло как бы «закольцовывание» моего исследовательского внимания к древним формам литургической жизни (см., например: [3]) и попыткам найти ответ на вопрос о всплывании активной заинтересованности среди русского эмигрантского православного студенчества к архаическим и вроде бы неактуальным формам церковной деятельности.

Возникновению в Париже в 1925 году Фотиева братства, полное название которого было «Православное братство во имя иже во святых отца нашего Фотия, Архиепископа Константинополя нового Рима, Патриарха Вселенского, исповедника», мы обязаны активности молодых русских эмигрантов первой волны эмиграции, которые поставили перед собой цель осмыслить результаты рассеяния русского православия для судьбы мирового христианства и обнаружения своего места в происходящих духовных процессах и исторических обстоятельствах.

Большей своей частью они были студентами недавно открытого в Париже по инициативе митрополита Евлогия (Георгиевского), возглавлявшего в те годы русские приходы Западной Европы, Православного Свято-Сергиевского Богословского Института (или как его еще называют Сен-Сержа). Целью или можно даже сказать миссией Института были подготовка лаиков (мирян) и клириков для церковного служения, а также развитие традиций русского богословия и приобщение к лучшим достижениям мировой теологической мысли. Организовывал работу Института о. Сергей Булгаков, а читали курсы там такие выдающиеся религиозные мыслители и профессора как историки Антон Карташёв и Георгий Федотов, философы Борис Вышеславцев и о. Василий Зеньковский, богослов о. Георгий Флоровский и многие другие авторитеты. Изначально и вплоть до нашего времени в учебных планах и исследовательской деятельности большое внимание уделялось изучению литургического богословия, что скорее всего и проявилось в такой значительной заинтересованности к литургической тематике основателей и активистов Братства святителя Фотия.

Молодые люди, которые по возрасту не могли принимать участие в предшествующих исторических событиях (революция и Гражданская война), пытались найти свое место в этом новом мире. Согласно общераспространенной среди них позиции те события были предопределены Божественной волей для выполнения высшей миссии. Так, основатель Братства Евграф Ковалевский (представитель знаменитой семьи, игравшей такую большую роль в жизни и творчестве великого украинского философа Григория Сковороды), будучи мальчиком, еще в 1920 году в Константинополе оставляет записку в русском храме, «в которой говорится, что Господь попустил революцию, чтобы очистилась Церковь и Православие распространилось по всему миру» [5, с. 16].

Распространение и утверждение Православия в новых условиях, то есть актуальных обстоятельствах жизни этих молодых людей, могло быть успешным при попытке органично привязать его к местным духовным традициям, а именно французских. Но таковыми могли быть те, которые основывались на фундаменте базовых принципов и положений до раскола единой христианской Церкви на восточную и западную. Недаром в качестве покровителя Братства был выбран такой выдающийся борец с филиокве в Символе Веры, святитель IX века патриарх Константинопольский Фотий. По большому счету уже этот выбор был в какой-то степени програмен.

При этом им надо было в новых социальных условиях двадцатых-тридцатых годов прошлого столетия продемонстрировать свое стремление к чистоте Православия, но и показать свою любовь и причастность к Западу. При этом им было необходимо так открывать Православие западному миру так, чтобы оно не выглядело экзотической и чуждой для местного христианства религиозной формой. Поэтому основатели и деятели Братства искали способ показать, что Православие есть такое сокровище, которое спрятано на собственном духовном поле Запада, и можно его извлечь, обратившись к древним формам христианской жизни Франции времен еще неразделенной церкви. Такой формой, обнаруженной Евграфом Ковалевским, Павлом Евдокимовым, Владимиром Лосским и компанией, и был Галликанский обряд.

Собственно, происхождение галликанского литургического обряда довольно не определимо и туманно. Согласно одним исследователям он был занесен на территорию Галлии из Антиохии Сирийской через Милан и Лион, согласно же другим он являлся разновидностью таких обрядов как миланский (амброзианский) и мосарабский. Главным источником по содержанию галликанского обряда являются письма св. Германа, епископа Парижского (св. Жермена), в которых есть много описаний как порядка литургии, так и музыкальной компоненты.

Церковная музыка той эпохи отличалась большим разнообразием, включением мелодизмов местного происхождения, что вызывало сильное раздражение авторитетных иерархов вплоть до отцов церкви. Известны опасения по отношению к церковной музыке, высказанные в свое время св. Августином в своей «Исповеди», где он говорит о том, что ее красота может отвести христианина от мыслей о Боге и превращается во время службы в самодостаточный источник наслаждения, или Афанасия Александрийского, заменившего по этим же причинам музыкальное сопровождение службы мелодекламацией. Все это продолжалось до конца

VI столетия, когда св. папа Григорий I Великий в своем знаменитом антифонарии не прихлопнул это музыкальное многообразие и импровизацию и не ввел унификацию в виде своего григорианского хора и навязал в пространстве западного мира единство Римской литургии.

Особенностью Галликанской литургии была свобода музыкального выражения, что отмечалось в впечатлениях Венанция Фортуната, выдающегося поэта (как его называют современные историки культуры – «последнего поэта античности») и, впоследствии, епископа Пуатье. Фортунат с энтузиазмом описывает величественность служб, руководимых св. Германом Парижским, отмечая с пафосом присутствие им необыкновенную выразительность музыкальной составляющей. Тут и дети во время мессы поют, «настраивая свои голоса, как тонкие флейты» [4, с. 304], и голоса сравниваются со многими инструментами – «дети настраивают свои голоса на манер маленьких флейт, из уст стариков исходит звук больших труб... Раздается пение многочисленных голосов, голоса цимбал смешиваются с пронзительными флейтами, и свирель нежно звучит в неравных тропях, флейта детей смягчает резкий барабан стариков и гармоничные слова заменяют лиру... Одна модуляция поднимается постепенно, другая, более стремительная, восхищает» [4, с. 305–306]. Восторг верующих перед св. Германом Парижским доходил до того, что они слизывали чернила его писем, чтобы таким своеобразным способом получить благословение от святого (см.: [4, с. 306]), чем, например, Евграф Ковалевский объясняет небольшое количество текстов св. Германа, сохранившихся и дошедших до наших времен.

Однако в отличие от амброзианского литургического обряда, активно удерживаемого авторитетным миланским епископством вплоть до св. Карла Борромини в церковных службах в противовес римскому обряду, для галликанской литургии не нашлось после смерти св. Германа сильного защитника и она была выведена за рамки церковной службы с VII века. Лишь в первой половине XX века она была реконструирована в некоторых французских приходах так называемого Западного Православия (то есть вышедших из подчинения римско-католической церкви и перешедших под омофор одной из православных церквей – константинопольской, румынской или сербской) и активно раскручивалась членами Фотиевского братства.

Это стремление реконструировать исторически архаичные

литургические формы находится так сказать в тренде тенденций эпохи fin de siècle с ее игровыми попытками воспроизвести казалось бы давно ушедшие исторические обряды и ритуалы. Можно в связи с этим вспомнить одного из наиболее знаковых фигур русской эмиграции Вячеслава Иванова и его окружение, пытавшихся воспроизвести оргиастические действия античности, или французский пример с известным деятелем декаданса и модерна Жозефом Пеладом. Последний манифестировал себя как маг, рыцарь святого Грааля, называл самого себя титулом «сар» (что с древнеперсидского переводилось как «маг»), и стал инициатором создания мистического «Католического ордена розы и креста». Пеладон ходил по парижским улицам и набережным Сены в атласном камзоле черного и синего цвета, носил большую, завитую как у песонажей на ассирийских рельефах черную бороду и даже появлялся перед посетителями на художественных выставках в костюме средневекового рыцаря, пока его вторая жена не запретила ему заниматься подобной самодеятельностью.

Точно также поступали и участники Фотиева братства. Например, согласно оценке одного из первых исследователей Фотиева Братства Элизабет Бер-Сижель, это объединение было замкнутой, «на грани эзотеризма», религиозной организацией, построенной по образцам средневековых католических орденов, причем вступление в него осуществлялось согласно церемониям посвящения, подобных рыцарским посвящением (см.: [1]). Все это не было безобидными играми, как и другие подобные исторические реконструкции, что часто приводило к противоречию между высокими универсалистским заявляемыми целями и слишком мелкими и умершими формами их воплощения. Примером такой моральной ущербности является активность братчиков в разгроме имяславия их учителя о. Сергия Булгакова уже в тридцатых годах прошлого столетия.

Список использованной литературы

1. Бер-Сижель Е. Первый франкоязычный православный приход // Западное православие. Братство святителя Фотия: Переводы Николая Алексеевича Полторацкого / Сост. А. Н. Катчук.– Одесса: Optimum, 2015.– С. 450–468.
2. Голубович И. В., Левченко В. Л. Парижское богословие, Фотиево братство и Николай Полторацкий: смыслы–символы–шифры // Значение – смысл – символ – III: Теология, философия и эстетика на рубеже веков: Материалы международной научной конференции, 26–28 ноября 2018 г. Рим, Италия /

- Под ред. А. И. Резниченко.– М.: РГГУ, 2018.– С. 64–67 с.
3. Ковалева Н., Левченко В. Сакральное и мусическое: от мистерии к опере // Дóџа / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. ОНУ ім. І. І. Мечникова. Вип. 1 (29). Про сакральне-1.– Одеса: Акваторія, 2018.– С. 142–156.
 4. Ковалевский Е., протоирей. Святая Месса по древнему галликанскому обряду, или Литургия по Святому Герману Парижскому // Западное православие. Братство святителя Фотия: Переводы Николая Алексеевича Полторацкого / Сост. А. Н. Катчук.– Одесса: Optimum, 2015.– С. 301–383.
 5. Панков А., Полторацкая А. Роль Николая Алексеевича Полторацкого в деятельности Фотиева братства // Западное православие. Братство святителя Фотия: Переводы Николая Алексеевича Полторацкого / Сост. А. Н. Катчук.– Одесса: Optimum, 2015.– С. 9–30.

Віктор Левченко

БРАТСТВО СЯТИТЕЛЯ ФОТІЯ І ГАЛЛІКАНСЬКА ЛІТУРГІЯ

Дана стаття присвячена реконструкції сюжету, що важливий щодо історії російського релігійно-філософського відродження. Основна увага приділяється теоретичному аналізу проекту зі створення православного релігійного ордена Братства святителя Фотія, який зв'язує вірність православній традиції та орієнтацію на давньогалліканський літургійний обряд християнської церкви до часу розколу на західну і східну церкви.
Ключові слова: паризьке богослов'я, братство святителя Фотія, православний релігійний орден, галліканська літургія, св. Герман Паризький.

Viktor Levchenko

FRATERNITY OF THE HOLINESS PHOTIUS AND GALLICAN LITURGY

This article contributes to the reconstruction of the important for the history of Russian Religious and Philosophical Renaissance plot. The focus is on a theoretical analysis of the project to create an Orthodox religious order - Fraternity of the Holiness Photius, connecting loyalty to the Orthodox tradition and orientation to the ancient Gallican liturgical rite of the Christian church before the time of schism.

Keywords: Parisian Theology, Fraternity of the Holiness Photius, an Orthodox religious order, Gallican liturgy, st. Herman of Paris.

References

1. Ber-Sizhel E. (2015) Perviy frankoyazyichnyy pravoslavnyy prihod [First French-speaking Orthodox parish], *Zapadnoe pravoslavie. Bratstvo svyatitelya Fotiya: Perevodyi Nikolaya Alekseevicha Poltoratskogo*, sost. A. N. Katchuk, Odessa, Optimum, pp. 450–468.
2. Golubovich I. V., Levchenko V. L. (2018) Parizhscoe bogoslovie, Fotievo

- bratstvo i Nikolay Poltoratskiy: smyslyi–simvoliy–shifr [Parisian Theology, Fraternity of the Holiness Photius and Nikolai Poltoratsky: Meanings – Symbols – Ciphers] *Meaning – Meaning – Symbol – III: Theology, philosophy and aesthetics at the turn of the century: Materials of the International Scientific Conference, November 26–28, 2018 Rome, Italy*, ed. A. I. Reznichenko. Moskva. RGGU, pp. 64–67.
3. Kovaleva N., Levchenko V. (2018) Sakralnoe i musicheskoe: ot misterii k opere [Sacred and musical: from mystery to opera], *Doksa. Zbirnik naukovih prats z filozofiyi ta filologiyi. ONU im. I. I. Mechnikova. Vyp.1 (29). Pro sakralne-1, Odesa, Akvatoriya*, pp. 142–156.
 4. Kovalevskiy E., protoirey (2015) Svyataya Messa po drevnemu gallikanskomu obryadu, ili Liturgiya po Svyatomu Germanu Parizhskomu [The Holy Mass according to the ancient Gallican rite, or the Liturgy of the Holy Herman of Paris], *Zapadnoe pravoslavie. Bratstvo svyatitelya Fotiya: Perevodyi Nikolaya Alekseevicha Poltoratskogo*, Sost. A. N. Katchuk, Odessa, Optimum, pp. 301–383.
 5. Pankov A., Poltoratskaya A. (2015) Rol Nikolaya Alekseevicha Poltoratskogo v deyatel'nosti Fotieva bratstva [The role of Nikolai Alekseevich Poltoratsky in the activities of the Fraternity of the Holiness Photius], *Zapadnoe pravoslavie. Bratstvo svyatitelya Fotiya: Perevodyi Nikolaya Alekseevicha Poltoratskogo*, Sost. A. N. Katchuk, Odessa, Optimum, pp. 9–30.

Стаття надійшла до редакції 1.12.2018.

Стаття прийнята 16.12.2018.

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2\(30\).146552](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2(30).146552)

УДК 234.2:211.5:008 «1990/2010» Елена Петриковская

ФИЛОСОФСКИЕ ОРИЕНТИРЫ ПРАВОСЛАВНЫХ НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Достижение цели статьи – осмысление философских ориентиров православных в 1990–2000-е гг.– потребовало дать развернутую характеристику широкого интеллектуального контекста, в котором формировался диалог православия и философии. Стремление философов примирить истину разума и истину сердца не оставляет равнодушным православное религиозное сознание, в том числе и современное. Для укрепления православного самосознания на постсоветском пространстве актуализируются философские идеи религиозно-философского ренессанса начала XX века.

Ключевые слова: православие, религиозное сознание, неопатристика, софиология, русская религиозная философия.

Современники перестройки и развала СССР стали свидетелями «религиозного возрождения» 90-х годов. Споры о природе религиозного бума постсоветского периода и его последствиях не утихают до сих пор. Для одних это было закономерное следствие провала политики воинствующего атеизма, для других – временное явление переходного периода, иллюзия реального возрождения религиозного сознания, для третьих – проявление кризиса религии. По мнению философа В. В. Бычкова, «нормальных, сознательно и глубоко верующих в храмах и сегодня практически не больше, чем в советский период, а может быть, и меньше» [3, с. 30]. Священник В. Зелинский утверждает, что «мы присутствуем при кризисе религии, происходящем на фоне расцвета религиозности, спонтанной... но чаще всего подспудной, спрятанной, «своей веры»» [9, с. 415]. Журналист и писатель Д. Соколов-Митрич в своей нашумевшей статье про «очень маленькую веру» полагает, что «сегодня даже к собственной вере все больше людей относится как к некоему «проекту», и это мировая тенденция. На смену универсальной христианской личности приходят тактики, для которых церковь – инструмент. Одни хотят ее модернизировать, другие – архаизировать, третьи – социализировать, но по сути это все тот же побег из хосписа в лабораторию по спасению человечества» [12].

Так или иначе, но в рассматриваемый нами период секулярные граждане, вчера еще называвшие себя убежденными атеистами, стали живо интересоваться религией. Траектория духовной эволюции наших

соотечественников сравнительно мало исследована. С. А. Стасенко выделил мировоззренческие модели постсоветского православия, основной причиной возникновения которых украинский исследователь считает потребность самовыражения и самоосмысления церкви в посттоталитарном мире [13]. Исследование американского историка, профессора Смит Колледжа в Массачусетсе В. Ф. Шевцовой о распространенных среди православных поданных Российской империи представлениях о церкви, общине, приходе, мирянах показало, что многие нерешенные тогда конфликты до сих пор ждут своего решения [15]. Что сто лет назад, что сейчас не столько церковь, сколько образованные миряне обращаются за помощью к философии (любопытный факт – первое заседание петербургского Религиозно-философского общества в 1903 г. было посвящено понятию «церковь»).

В данной статье мы ставим *цель* проанализировать философские ориентиры православных неопитов, для чего, во-первых, выясним позиции философии в православном мире, а во-вторых, представим сравнительную характеристику основных философских приоритетов, сложившихся в 1900–2000 гг.

Французский историк А. Гийу в своей книге о византийской цивилизации делает вывод о незадействовании православными разума в делах веры: «Вера – это жизнь в православном единстве, которое приводило мирян и священников через аскезу в высший мир, которому они служили, и для того, чтобы отдавать себе в этом отчет, *не была нужна никакая философская система*» [5, с. 394]. Этот вывод можно (и важно) оспорить и показать, что стихия мышления все же близка православию. Вспомним, что главные богословские произведения св. Григория Богослова – торжественные проповеди в Константинополе – предназначались для очень широкой аудитории. Дискуссии по важнейшим религиозным вопросам в Византии не считались бесполезными, и дискутировали много, а в середине IV в. существенно изменились богословские «стандарты» – потребовалось *последовательное изложение своей богословской системы на языке греческой философии*. В работах П. А. Флоренского, А. Ф. Лосева, С. С. Аверинцева православное вероисповедание охарактеризовано как культура объективно-онтологической спекуляции с ее опытом такой организации религиозного переживания, при котором мистика и экстаз теснейшим образом связаны с мифологически-интуитивным восприятием логических категориальных конструкций.

С высоты двухтысячелетней истории христианства проясняется, что вера и философия – вещи разные и несоизмеримые, и можно не опасаться, что сила одной что-то отнимет у второй, – скорее наоборот, только там, где

расцвела одна, окрепнет и другая [2]. Сотрудничество между православием и философией видится сегодня вновь возможным на основе освобождения от модернистского (новоевропейского) образа мысли о религии, вере и разуме и признания реальной сложности самого вопроса. Как любил говорить о. Георгий Флоровский, нужно не повторять готовые западные *ответы*, а вникнуть в суть и сопережить западные *вопросы*.

Георгий Флоровский когда-то критиковал Н. Бердяева за то, что его религиозное чувство опирается не на традицию и Церковь, а на немецкую философию, что делает понятие христианства расплывчатым до полной неузнаваемости. Дело в том, что сторонники модернизации христианства (не только философы, но и богословы, например, М. М. Тареев) шли на разрыв с церковным преданием. В ответ в 1937 г. в журнале «Путь» появилась статья Бердяева «Ортодоксия и человечность», которая положила начало критике взглядов Флоровского, продолжающейся по сей день. «Флоровский несколько торопился с *церковными* вердиктами... Выражая свой пиетет перед отцами древней Церкви, он жестко и несправедливо обошелся с теми, кому был в самом деле обязан своим религиозно-философским кругозором. И как будто забыл, что в *Церковь* русская интеллигенция возвращалась прежде через Куно Фишера и Соловьева, т. е. через немецкий идеализм, а также через Достоевского, этому идеализму, пусть и не прямо, тоже многим обязанного» [4]. На наш взгляд, обвинения в адрес Г. В. Флоровского в его невнимании к творческому характеру русской философии, в игнорировании позитивного смысла духовных поисков европейской гуманистической культуры необоснованны. На деле протоиерей Г. Флоровский никогда не отрицал творческого восприятия западных влияний русской мыслью и критиковал исключительно утопическую философию Европы и ее влияние в России, а не всю европейскую культуру. Неприятие же Бердяевым византийской альтернативы Флоровского («Ныне омертвела святоотеческая аскетика, она стала трупным ядом для нового человека» (цит. по: [10, с. 490])) было вызвано романтической отчужденностью Бердяева от исторической действительности, неизбежно погруженной, как он считал, в мир антидуховной объективации, искажающей все духовные процессы в истории и делающей невозможным ее подлинное духовно-творческое преобразование. О. Георгий весьма высоко оценивает значение религиозной философии – в ней восстанавливается «чувство истины, твердость умного видения и созерцания», что он всегда ценил [10, с. 488]. Флоровский указывал на парадокс русской культуры – отсутствие подлинной укорененности русского сознания в христианстве (и в любом другом учении). Отсюда, с его точки зрения, берет свое начало существенная интеллектуальная несамостоятельность русского богословия и философии, легкость, с которой

осуществляется заимствование ими чужих идей и взглядов, подмена «живого вхождения в разум истины» – «теплым благочестием» или «мистикой без Бога». В этом же ряду стоит у о. Георгия и апокалиптичность русского сознания: русский народ всегда живет либо в прошлом, либо в будущем, пренебрегая настоящим, питаясь мечтой о Китеж-граде или о православной теократии. По мнению же Флоровского, история открывается не только под знаком конца, но и под знаками творчества и «дления», не только в апокалиптическом, но и в культурном измерении.

Противопоставление религиозного опыта, мистических переживаний патристике приводит к отказу от объективности, логически принудительных суждений, интеллектуализма, унаследованного патристикой от античной философии. Флоровский видит в этом доводы обывателя, выход из истории, симптом упадочного утопизма [10, с. 444]. «Как то было установлено, и слишком многими без доказательства принято на веру, что Церковь исключает культуру, что церковность и должна быть вне культуры» [10, с. 451] и вне истории. Для Флоровского очевидно, что с понижением культурного уровня церкви ослабляется ее духовная и историческая влияние. Флоровский, по-видимому, и начал заниматься патрологией, чтобы найти верный ключ к соотношению между светской философией и богословием.

В дальнейшем о. Г. Флоровский и В. Н. Лосский создают неопатристику как альтернативу русской религиозной философии, в первую очередь речь шла о В. С. Соловьеве и его последователях софиологах. Главное отличие между неопатристами и софиологами заключается в следующем: неопатристы никогда бы не согласились с тем, что в Церкви Христовой может возникнуть что-то существенно новое, чего не было в жизни и истории Церкви, что исторические обстоятельства могут существенно повлиять на догматическое богословие. Предание здесь становится критерием, с помощью которого оценивается все остальное. Напротив, «русская школа», как назвал русскую религиозную философию А. Шмеман, стремилась и стремится к развитию православной богословской традиции, к движению за пределы патристического православия – к философскому православию, в новую эпоху. При этом современная западная философская традиция должна снабдить новое богословие его концептуальной структурой.

Восстановление утраченной гармонии и взаимосвязи между религиозным и философским знанием сегодня рассматривается как актуальная задача для православной мысли. Приведем несколько примеров, демонстрирующих этот тезис.

Первый том православной энциклопедии, посвященный Русской

Православной Церкви (2000), содержит статью С. М. Поло винкина о русской религиозной философии. Статья начинается с определения понятия «религиозная философия», принадлежащего Н. О. Лосскому: «Главная задача философии состоит в том, чтобы дать учение о мире как целом, опираясь на все виды опыта. Религиозный опыт доставляет для этой цели $\alpha\alpha\iota\iota\upsilon\alpha$, $\zeta\alpha\alpha\alpha\delta\theta\alpha\rho\upsilon\epsilon\alpha$ $\alpha\eta\alpha$ $\iota\alpha\theta\alpha$ $\iota\delta\delta\iota\mu\iota\epsilon\iota\alpha\iota\epsilon\alpha$ ϵ $\iota\delta\epsilon\delta\upsilon\alpha\alpha\rho\upsilon\epsilon\alpha$ $\alpha\upsilon\eta\theta\epsilon\epsilon$ $\eta\iota\upsilon\eta\epsilon$ $\iota\delta\delta\iota\alpha\iota\alpha\iota$ $\alpha\upsilon\delta\epsilon\upsilon$. $\text{O}\epsilon\epsilon\eta\iota\delta\epsilon\upsilon$, $\acute{o}=\epsilon\delta\upsilon\alpha\alpha\rho\upsilon\alpha\upsilon$ $\upsilon\delta\iota\delta$ $\eta\tau\upsilon\delta$, $\iota\alpha\epsilon\zeta\alpha\alpha\epsilon\iota$ $\iota\epsilon\alpha\zeta\upsilon\alpha\alpha\alpha\delta\eta\upsilon$ $\iota\alpha\eta\epsilon\alpha\iota\zeta\upsilon$ религиозною» [8, с. 468]. Отмечено, что сегодня можно говорить лишь о начале возрождения самобытной (православной) русской философии в творчестве С. С. Аверинцева, С. С. Хоружего, В. В. Бычкова и некоторых других.

В монографии С. Н. Астапова дан анализ отрицательной диалектики русской религиозной философии первой половины XX в. на материале сочинений П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка, А. Ф. Лосева. Установлена генетическая связь двух методов – антиномического в религиозной философии и апофатического в богословии – как форм отрицательной диалектики. Русские религиозные философы выступают для автора «экспертами», репрезентирующими религиозное сознание православной интеллигенции: «Спецификой русской религиозной философии является именно философское осмысление религиозного сознания носителями этого сознания» [1, с. 9]. Выясняя репрезентацию особенностей религиозного сознания в рационалистическом дискурсе, данное исследование является *философией православия*, выполненной в лучших традициях восточно-православной интеллектуальной традиции.

Верующие, пришедшие в РПЦ в постсоветский период, по мнению социологов, «составляют своего рода новый «православный» тип современного человека, сформированный под влиянием СМИ, православной литературы и проповедей авторитетного духовенства. Передачи и проповеди не только направляют человека, изменяют его мировоззрение и регламентируют нормы поведения, но также контролируют его внутреннюю и частную жизнь, изменяя такие устойчивые средства самовыражения, как домашнее хозяйство, лексика и костюм» [11, с. 123].

В 1990-е годы более активными в приобщении к православной вере стали молодые, образованные, урбанизированные жители, ставших независимыми Украины, России, Белоруссии, Молдовы и т. д. [11, с. 76]. Как полагают социологи, христианская вера имеет для них общее морально-психологическое значение, не накладывая собственно религиозных обязательств, не предусматривая личной ответственности, практических императивов поведения [7]. Иными словами, вера мало воплощается в

конкретных делах и повседневном поведении. Принадлежность к православию определяется крещением, венчанием, погребением близких. Что же касается осмысления своей религиозности, то Б. Дубин по отношению к российскому православию делает вывод о слабой интеллектуальной работе «по упорядочению, согласованию, рафинированию верований и ценностей православия», их рационализации (как внутрибогословской, так и философской, культурологической). «Она фактически не оказывает воздействия на сколько-нибудь широкие группы населения, называющие себя православными» [11, с. 79]. Попробуем для полноты картины посмотреть на эти процессы с другой стороны.

Обратим внимание на приводимые Дубиным другие факты. Регулярность посещения церковных служб за 1990-е годы выросла среди людей с высшим образованием. Точно также как и доля тех, кто «твердо» верит в существование Бога («не сомневаюсь в его существовании») также заметно увеличилась среди людей с высшим образованием [11, с. 69]. Уже упоминаемая нами В. Ф. Шевцова – специалист по «экклесиологической этнографии», в том смысле, что как исследователь она старается услышать голос рядовых православных обывателей, мирян. Проводя исследования того, как люди чувствовали себя православными и как эта принадлежность к Православной Церкви осуществлялась в жизни, она пришла к выводу: нельзя обобщать, все было очень пестро и сложно. Жизнь дает очень разнообразную картину. Любопытно, что Шевцова не нашла подтверждения тому, что часто пишут: крестьяне верили в Троицу – Христос, Богородица, святой Николай. Она находит, что это миф, который повторяют и сегодня.

Своеобразной пропедевтикой в мир православия для образованных и духовно активных граждан в 1990–2000-е годы стали лекции, статьи и книги о. Александра Меня, А. Кураева, С. С. Хоружего. Люди, называющие себя православными, с помощью их текстов разъясняли свою позицию, свою новую идентичность. Широкая популярность этих авторов в рассматриваемый нами период объяснима, на наш взгляд, наличием мировоззренческого стиля – у каждого из указанных авторов он свой; возможностью влиять через широко тиражируемые книги и медиа; взаимодействием с философией.

Позицию о. А. Меня и его последователей можно определить как «либеральное богословие». В своей проповеди и богословии он выходил за рамки традиционной проблематики православного богословия, был ориентирован на общечеловеческие идеалы и ценности, был сторонником экуменического подхода. Христианство рассматривал как синтез духовных исканий человечества, стремился к поиску общего между всеми религиями.

В работах о. А. Меня мы находим развитие идей Серебряного века о плодотворности синтеза науки и религии, стремление к построению цельного мировоззрения. Подобное умонастроение близко духовно-религиозным исканиям светской интеллигенции. Принципиально важно, что Меня духовно принадлежит эпохе модерна, является наследником философии и богословия русского модерна начала XX века. Религиозная философия русского модерна как вариант категориального осмысления православия во многом отходит от ортодоксальных позиций. Приветствует роль науки и культуры в деле постижения Бога и достижении «нового религиозного сознания». Близкими по духу о. А. Меня являются Клайв Льюис, митрополит Антоний (Сурожский), Игумен Вениамин (Новик). Им ближе говорить о едином христианстве, «просто христианстве» и его влиянии на процесс гуманизации личности.

Оппонентом либерального богословия был диакон Андрей Кураев. В годы «религиозного возрождения» его целью было предотвратить размывание догматических границ православия путем апологетической проповеди. Он заявлял о себе как приверженце традиции, шокировал своей нетолерантностью («нетерпимость как право на мысль»), стремясь отстоять духовно-догматическое своеобразие православия перед лицом других христианских конфессий. Православие в его работах предстает в своей частности, единичности, неповторимости. Его речь была ориентирована, в основном, на среднего интеллигента, отсюда свобода в выборе аргументации и стремление дать знание о православии, преодолеть синкретизм в головах верующих и внеконфессиональную религиозность.

Профессиональный философ, кандидат философских наук А. В. Кураев был очень активным миссионером, популярным преподавателем и самым издаваемым богословом. Он изменил стиль проповеди (например, стал выступать на рок-концертах и площадях крупных городов) и сложившийся стереотип православного священника. Один из его последователей, наш соотечественник, преподаватель, кандидат юридических наук, автор книги «Фундаментально о православии», публицист и известная медийная фигура Павел Минка, в своей критической статье о Кураеве написал следующее: «Современная РПЦ – это “кураевская Церковь”, так как именно он формировал религиозное сознание многих священников и прихожан. В этом плане у него тысячи учеников, в том числе и я скромно отношу себя к ним. Мой религиозный путь без Кураева был бы невозможным. Я пришел в православие сам, но остался именно благодаря Кураеву. В критический момент, когда меня окружили бабки со своими дикими религиозными взглядами, я начал читать Кураева. И понял, что и в Церкви есть думающие люди. Книги Кураева были для меня целой школой: я воспитывал в себе,

основываясь на них, «вкус традиции», и, не побоюсь пафоса, учился думать. ... Кураев показал мне сложность и глубину православия, доказал, что в нем есть место для думающих людей, был одним из первых, кто открыл для меня мир русской религиозной философии» [6].

Третьей знаковой фигурой в православном мире стал С. С. Хоружий. Поскольку он является последователем о. Г. Флоровского, его философию можно назвать неопатристической (или неортодоксальной). Его вопросы: Как возможен «неопатристический синтез»? Что означает сегодня для православных интеллигентов «возврат к отцам»? Каково место православной интеллектуальной традиции в современном философском дискурсе? Хоружий выступил с критикой русской религиозной философии Серебряного века за спекулятивность и догматический отход от православия: в ней нет ни готовых ответов, ни источников непосредственного вдохновения для новых творческих решений. По оценке Хоружего, она оказалась слишком утопической, слишком оптимистической и слишком искусственной. Непосредственный отклик в социально-политической сфере нашло только то, что можно было легко усвоить: национализм, фундаментализм, евразийская идеология. Как в начале XX столетия, так и в его конце православная мысль подвержена политической и идеологической инструментализации, что можно преодолеть только с помощью философии. В качестве альтернативы осмысления православной мысли философ предлагает рассматривать ее в контексте европейского мышления (признание наличия общих проблем у Востока и Запада), а в качестве модели развития – «неопатристический синтез». Он ищет подходящий философский язык для категориального осмысления православия [14].

Больше всего Хоружий известен как теоретик исихазма и исихастской антропологии. В его работах предпринята попытка философского осмысления мистико-аскетической традиции православия. Он очень уважаем в православном мире за то, что он не только теоретик, но и практик.

Выводы. Нерешенные вопросы православного богословия – таких особенно много в области практики жизни в этом грешном мире – традиционно поручаются философам. Философия становилась основой для модернизации православия. Ориентация на философию делает православие и православного более открытым и универсальным. Под влиянием философии пересмотру подвергается сам язык православного богословия. Главным образом он наполняется экзистенциальными категориями. Большое внимание уделяется антропологическому смыслу христианской догматики и апологетики, проблемам теодицеи и антроподицеи.

Второй вывод, к которому приводит наш анализ, касается роли русской религиозной философии в активизации православной мысли. Для

укрепления православного самосознания на постсоветском пространстве актуализируются философские идеи религиозно-философского ренессанса начала XX века. Это не удивительно, ведь содержание этой философии связано с освоением православной традиции и осмыслением все увеличивающейся пропасти между православной верой и светской культурой. Аверинцев считал главной темой русских православных философов и представителей так называемого богословия мирян в XIX и XX веках не столько вероучительные тезисы, сколько «дух» православия.

Неопатристическая философия Хоружего удовлетворяет интерес к духовным практикам и мистическому опыту, одновременно подвергая их философской рационализации. Мистический опыт призван освободить человека от опустошенности, позволить ощутить гармоничность собственного существа. Духовные практики соотносятся с корпусом святоотеческой аскетической традиции. Однако погружение в православную мистическую традицию часто пробуждает интерес к философии. В синергийной антропологии Хоружего исихазм представлен как глубокая и оригинальная форма описания бытия человека и мира, значимая для нашей эпохи.

В рассмотренный период изменилось отношение интеллигенции к церкви, к пространству храма, к церковной службе. Сейчас сосуществуют две тенденции. В рамках первой присутствует стремление на отделение богослужебной практики от бытовой жизни, другая тенденция направлена на интеграцию бытовой, общественной и религиозной жизни. Вторую тенденцию поддерживают активные члены православных общин. Для последних важно не столько сохранения православия как национальной традиции (веры предков), сколько внедрение новой религиозной культуры посредством создания новых текстов (книг, телепередач, проповедей) и «новых верующих». По сути, они не столько возрождают православие, сколько создают его – православие как актуальную, современную религию. Здесь снимается противопоставление церкви и жизни, как это всегда было у интеллигенции, сторонящейся ритуала. Жизнь получает православный смысл и оформление. В старые религиозные конструкции как бы вдыхается новая жизнь.

Можно констатировать наличие соперничающих представлений о месте православия в современном мире, которые даже оформились в четкие направления: либеральное, консервативное, неоортодоксальное. Указанная дифференциация взглядов возникает в ситуации кризиса, кризиса церковной культуры. Кроме того, сказалось культурное расслоение общества при переходе к открытому диалогу с внешним миром.

Сопровожденная философским комментарием православная

литература расширяет возможности обсуждения особенностей православного мирозерцания, дает язык для обсуждения того, что значит «быть православным», демонстрации глубин вероисповедания. В целом это способствует преодолению упрощенного взгляда на православие, снятию его маргинального образа.

Список использованной литературы

1. Астапов С. Н. Отрицательная диалектика русской религиозной философии первой половины XX века.– Ростов-на-Дону: Ростовский институт иностранных языков, 2009.– 221 с.
2. Бибахин В. В. Философия и религия // Вопросы философии.– М., 1992. – № 7.– С. 34–44.
3. Бычков В. В. Триалог: Разговор Первый об эстетике, современном искусстве и кризисе культуры.– М.: ИФРАН, 2007.– 239 с.
4. Гаврюшин Н. К. «...Чтобы истощилось упорство раздора». Штрихи к портрету Г. В. Флоровского» // Символ.– М., 2003.– № 47.– 201–238.
5. Гийу А. Византийская цивилизация / пер. с франц. Д. Лоевского; предисл. Р. Блока.– Екатеринбург: У-Фактория, 2005.– 552 с.
6. Минка П. Критика Кураева, которую так не хотелось писать (27.02.11) [Эл. ресурс] Режим доступа: /http://new-theology.com.ua/?p=1528.
7. Монтаж и демонтаж секулярного мира / под ред. А. Малашенко и С. Филатова; Моск. Центр Карнеги.– М.: Политическая энциклопедия, 2014.– 406 с.
8. Половинкин С. М. Русская религиозная философия // Православная энциклопедия. Русская Православная Церковь / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II.– М.: Православная энциклопедия, 2000.– С. 468–485.
9. Православное учение о человеке.– М.–Клин, 2004.– 453 с.
10. Протоиерей Георгий Флоровский. Пути русского богословия. 2-е издание (репринт).– Париж: YMCA-Press, 1983.– 600 с.
11. Религиозные практики в современной России: Сборник статей / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна.– М.: Новое издательство, 2006.– 400 с.
12. Соколов-Митрич Д. Очень маленькая вера. Почему второго Крещения Руси нет и не будет [Эл. ресурс] Режим доступа: https://www.religion.in.ua/zmi/foreign_zmi/9324-ochen-malenkaya-vera-pochemu-vtorogo-kreshheniya-rusi-net-i-ne-budet.html
13. Стасенко С.А. Мировоззренческие модели современного православия // Материалы II Международной научной конференции «Интеллект. Личность. Цивилизация» (Донецк, 22–23 мая 2003 г.).– Донецк: ДонГУЭТ им. Туган-Барановского, 2003.– Т. 2.– С. 48–57.
14. Хоружий С. С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии.– М., 1995.– № 9.– С. 80–95.
15. Шевцова В. Православие в России накануне 1917 года / пер. с англ. Е. Итэсь и

В. Шевцовой.– СПб.: Дмитрий Буланин, 2010.– 486 с.

Олена Петрикiвська

ФІЛОСОФСЬКІ ОРІЄНТИРИ ПРАВОСЛАВНИХ НА ПОСТРАДЯНСЬКОМУ ПРОСТОРИ

Досягнення мети статті – осмислення філософських орієнтирів православних в 1990–2000-ті роки – змусило дати розгорнуту характеристику широкого інтелектуального контексту, в якому формувався діалог православ'я і філософії. Прагнення філософів примирити істину розуму і істину серця не залишає байдужим православну релігійну свідомість, в тому числі і сучасну. Для зміцнення православної самосвідомості на пострадянському просторі актуалізуються філософські ідеї релігійно-філософського ренесансу початку ХХ століття.

Ключові слова: православ'я, релігійна свідомість, неопатристика, софіологія, російська релігійна філософія.

Olena Petrykivska

PHILOSOPHICAL ORIENTATIONS OF THE ORTHODOX ON THE POST-SOVIET SPACE

In the article the philosophical orientations of the Orthodox on the post-Soviet space are comprehended. This required giving a detailed description of the broad intellectual context in which the dialogue of Orthodoxy and philosophy was formed. Sociologists who study “mass” Orthodoxy pay little attention to the circle of reading and the role of philosophy in the life of Orthodox neophytes. The question of the degree of influence of philosophy on the Orthodox remains open.

Interaction with philosophy today is the desire to modernize and adapt Orthodoxy in the new environment and clarify certain issues of Orthodox theology. On the question of the essence of modernization in the twentieth century, disputes arose, for the conduct of which the participants needed to clarify theological themes, and appeal to modern philosophy, including for clarifying the belief for themselves, intellectual and emotional assimilation of faith.

We can state the presence of rival ideas about the place of Orthodoxy in the modern world, which took shape in clear directions: liberal, conservative, unorthodox. This differentiation of views arises in a crisis situation, a crisis of church culture. In addition, the cultural stratification of society affected the transition to an open society. To strengthen the Orthodox consciousness in the post-Soviet space, the philosophical ideas of the religious and philosophical renaissance of the early twentieth century are actualized.

Keywords: Orthodoxy, religious consciousness, neopatristics, sophiology, Russian religious philosophy.

References

1. Astapov S. N. (2009) Otrizatelnay dialektika rysskoy religioznoy filosofii pervoy poloviny XX veka [Negative dialectics of Russian religious philosophy of the first half of the twentieth century], *Rostov-na-Donu*, Rostov Institute of Foreign Languages, 221 p.
2. Bibihin V. V. (1992) Filosofia I religia [Philosophy and religion], *Voprosy filosofii. Moskva*, № 7. pp. 34–44.
3. Bychkov V. V. (2007) Trialog: Razgovor pervy ob estetike, sovremennom iskusstve I krizise kultury [Trialogue: Conversation First about aesthetics, contemporary art and the crisis of culture], *Moskva*, IFRAN, 239 p.
4. Gavrushin N. K. (2003) «...Chtoby istozilos uporstvo razdora». Shtrihy k portretu G. V. Florovskogo [“...To exhaust the persistence of discord”. The strokes to the portrait of G. V. Florovsky], *Simvol, Moskva*, № 47, pp. 201–238.
5. Giyu A. (2005) Vizantiyskay civilizaciya [Byzantine civilization], per. s franz. D. Loevskogo, pred. R. Bloka, *Ekaterinburg*, Y-Faktoria, 552 p.
6. Minka P. (2001) Kritika Kuraeva, kotoruy tak ne hotelos pisat (27.02.11) [Criticism of Kuraev, who so did not want to write]. Rejim dostupa: /http://new-theology.com.ua/?p=1528.
7. Montaz I demontaz sekulyrnogo mira (2014) [Installation and dismantling of the secular world] pod red. A. Malashenko i S. Filatova; Mosk. Centr Karnegi, *Moskva*, Politicheskay enciklopedia, 406 p.
8. Polovinkin S. M. (2000) Russkay religioznay filosofiy [Russian religious philosophy], *Pravoslavnay enciklopedia. Russkay Pravoslavnay Cerkov*, pod red. Patriarha Moskovskogo i vsej Rusy Aleksiya II, *Moskva*, Pravoslavnay enciklopedia, pp. 468–485.
9. Pravoslavnoe uchenie o cheloveke (2004) [Orthodox doctrine of man]. *Moskva, Klin*, 453 p.
10. Protoierey Georgiy Florovsky (1983) Puti russkogo bogosloviy [Ways of Russian theology], 2-e izdanie (reprint), *Paris*, YMCA-Press, 600 p.
11. Religiozny praktiki v sovremenoy Rossii (2006) [Religious practices in modern Russia], pod red. K. Russele, A. Agadjanyna. *Moskva*, Novoe izdatelstvo, 400 p.
12. Sokolov-Mitrich D. (2008) Ochen malenkay vera. Pochemy Vtorogo Krezenia Rusi net I ne budet [Very little faith. Why the Second Baptism of Russia is not and will not be]. Rejim dostupa: https://www.religion.in.ua/zmi/foreign_zmi/9324-ochen-malenkaya-vera-pochemu-vtorogo-kreshheniya-rusi-net-i-ne-budet.html.
13. Stasenko S. A. (2003) Mirovoznrencheskie modeli sovremennogo pravoslavia

- [World outlook models of modern Orthodoxy], *Materialu II Mezdunarodnoy nauchnoy konferencii "Intellekt. Lichnost. Civilizacia"*, (Donezk, 22–23 may 2003 g.), Donezk, DonGUET im. Tugan-Baranovskogo, t. 2, pp. 48–57.
14. Horuzy S.S. (1995) Isihazm kak prostranstvo filosofii [Hesyachasm as a space of philosophy], *Voprosy filosofii. Moskva*, № 9, pp. 80–95.
 15. Shevtsova V. (2010) Pravoslavie v Rossii nakanune 1917 goda [Orthodoxy in Russia on the eve of 1917], per. s angl. E. Ites i V. Shevtsov, *SPb.*, Dmitriy Bulanin, 486 p.

Стаття надійшла до редакції 4.04.2018.

Стаття прийнята 8.05.2018.

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2\(30\).146553](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2(30).146553)

УДК 340+322:271

Олена Золотарьова

ПРОБЛЕМИ ВІДОКРЕМЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ ВІД МОСКОВСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ

Проаналізовано сучасні проблеми отримання автокефалії Української православної церкви.

Ключові слова: автокефалія, Томос, православна церква, Патріархат.

Історія Українського православ'я настільки ж драматична, як і історія Української державності. На перший погляд, з урахуванням відродження незалежності України в 1991 році, зі світської точки зору, все очевидно: справа українців самим обирати свого Патріарха [3]. Очевидно, що єдина автокефальна православна церква – це питання захисту української державності, але столітня боротьба за автокефалію УПЦ доводить, що проблема отримання незалежності від Російської православної церкви (РПЦ МП) є дуже складною, оскільки держава законодавчим шляхом не може на це вплинути, а норми церковного права щодо Томосу на автокефалію відсутні, існує лише православна церковна традиція.

Окремі проблеми становлення автокефальної УПЦ досліджували науковці О. Ігнатуша, Ю. Лінник, С. Онищук, О. Пилипенко, Л. Пилявець, С. Савойська та інші. В ІНТЕРНЕТІ з'явилося багато інформаційно-аналітичних матеріалів щодо можливості отримання Томосу на автокефалію для УПЦ [3; 4; 6; 9; 13; 15]. Проблема створення Помісної Православної Церкви в Україні наразі є дуже актуальною.

Загальновідомо, що після хрещення Київської Русі Київська митрополія була складовою частиною Константинопольського патріархату з 988 р. до 1686 р., коли вона, з точки зору багатьох Православних церков, незаконно і неканонічно була відірвана Росією від Константинополя і приєднана до Московського патріархату. До приєднання Київської митрополії до Московського патріархату вона мала права широкої автономії, і вже тоді ставалося питання про автокефальний статус УПЦ [7].

На початку ХХ століття одночасно з боротьбою за українську державність в Україні розпочався рух за автокефалію Української Православної Церкви. Загальновідомо, що в Україні у цьому русі відбувся розкол православної церкви на три окремі церкви – УПЦ Московського патріархату, яка наразі називає себе просто «УПЦ»; УПЦ Київського патріархату, що створена у 1992 році та не визнана Вселенським православ'ям як канонічна і богодухновена; Українська Автокефальна православна церква (УАПЦ), яка виникла у 1919–1921 р.р., під час Другої

світової війни вона отримала автономію від Діонісія Валединського, митрополита Польської Православної Церкви, що сама у 1924 році отримала статус автокефалії від Вселенського Патріарха Григорія VII. В 1945 році УАПЦ в Україні була знищена радянською владою, а в 1990 році відродилася [7]. Таким чином, у XX–XXI століттях Українській православній церкві не вдалося стати помісною автокефальною церквою в своїй державі. Більш того, після 1991 р. багато вірних УПЦ, бажаючи бути парафіянами *самої української церкви*, перейшло до відродженої Української греко-католицької церкви (УГКЦ).

Спроба українського народу, з його переважно європейською ментальністю, отримати справжню політичну, економічну, енергетичну, культурну та духовну незалежність від Росії призвела до Акту незалежності України 24 серпня 1991 р., підтвердженого Всеукраїнським референдумом 1 грудня 1991 р., до двох масових революцій – Помаранчевої та Революції Гідності – як всенародного повстання проти викривлення волі українців обирати Президента та європейський шлях розвитку, до анексії Криму і сучасної неоголошеної «гібридної» війни проти України. Слід об'єктивно відмітити, що в період цих революцій та на початку війни на Донбасі ієреї УПЦ МП проводили відкриту антиукраїнську та антиконституційну агітацію, як у стінах храмів, так і на масових заходах; щодо деяких з них було відкрито кримінальні провадження за протиправні дії. В цих умовах гостріше актуалізувалося питання про відокремлення УПЦ від Московського патріархату.

Безумовно, релігійні об'єднання є елементом політичної системи суспільства і певним чином впливають на внутрішньодержавні справи. Конституція України [5] і Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» [12] гарантують свободу совісті та рівноправність громадян незалежно від їх ставлення до релігії, відокремлення церкви від держави та школи від церкви. І хоча цей Закон встановлює, що релігійні організації не беруть участі у діяльності політичних партій і не ведуть агітації, УПЦ МП нещодавно підтримувала виключно одну політичну партію і фактично вела агітацію за проросійського кандидата у Президенти України.

Прихильники автокефалії відмічають, що підстави для надання Томосу УПЦ про автокефалію ідентичні польському варіанту 1924 року. Згідно з текстом Томосу Вселенської Константинопольської Патріархії про автокефалію Польської православної церкви від 13 листопада 1924 року вперше після 1686 року, коли древня Київська Митрополія протиправно була приєднана до Московського патріархату, Вселенська Константинопольська Патріархія офіційно заперечила чинність цього приєднання [8]. Втім, ми вважаємо очевидними складнощі, які відрізняють ситуацію з Томосом в

Україні та Польщі. По-перше, відтоді Константинопольський Патріарх довготривалий час не вказував на неканонічність приєднання української церкви до Московського патріархату, і на цьому, зокрема, наполягають представники Московського патріархату [13]. По-друге, Вселенське православ'я завжди виступає проти схизми, тобто, УПЦ має бути єдиною в Україні. Гібридним шляхом РПЦ протистоїть автокефалії УПЦ МП, що є сьогодні її автономією, і одна з рис цих гібридних заходів – скасування в назві УПЦ слів «Московського патріархату» або «автономна у складі РПЦ», з метою зробити вигляд, що це єдина канонічна саме Українська церква.

З метою примусити РПЦ не втручатися у внутрішні справи України, не агітувати проти держави Україна – у Верховній Раді України зареєстровано два законопроекти – № 4511 і № 5309, які з 2016 р. так і не було прийнято. У законопроекті № 4511 «Про особливий статус релігійних організацій, керівні центри яких знаходяться в державі, яка визнана Верховною Радою України державою-агресором», передбачено, що з цими релігійними організаціями держава укладає відповідні договори (угоди) щодо особливого статусу цих організацій [11]. Проте Головне науково-експертне управління запропонувало відхилити законопроект, оскільки пропозиція законопроекту щодо надання «особливого статусу» з боку держави для одних релігійних організацій може розцінюватись як втручання держави у діяльність церкви і порушує принцип рівності. Крім того, чинним кримінальним законодавством вже передбачена відповідальність за посягання на територіальну цілісність і недоторканність України [2]. З аналогічних причин Головне науково-експертне управління запропонувало відхилити [1] і законопроект № 5309 «Про внесення змін до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» щодо назви релігійних організацій (об'єднань), які входять до структури (є частиною) релігійної організації (об'єднання), керівний центр (управління) якої знаходиться за межами України в державі, яка законом визнана такою, що здійснила військову агресію проти України та/або тимчасово окупувала частину території України» [10]. Тобто, де-юре питання заборони впливу церкви, що керується з-за кордону, на внутрішні справи України вже врегульовано існуючим законом.

Проте, як бачимо, де-факто РПЦ і прямо, й опосередковано проводить агітацію за так зв. «русский мир». Наприклад, нещодавно російське видання «Православие и мир» надрукувало інтерв'ю із членом Синоду Вселенської патріархії та прихильником української автокефалії митрополитом Пруським Елпідифором, з якого повикидало небажані для себе цитати [6]. Митрополит Елпідифор вважає, що є усі підстави надання автокефалії УПЦ, оскільки норми щодо цієї процедури у церковному праві точно не прописані,

а існує усталена церковна традиція: надання автокефалії помісній церкві належить виключно до юрисдикції та відповідальності Вселенського патріархату і Синоду Константинопольського; щоб стати автокефальною, церква має бути у незалежній країні, а про автокефалію мають звернутися з проханням і держава, і помісна церква. Патріархат також визначатиме, чи ця помісна церква є зрілою організаційно та духовно, аби бути представленою у «всеправославному тілі». Представник Вселенського патріархату (ВП) вважає, що українська церква потерпає від розколу власне через те, що Москва уникає діалогу, а не навпаки. ВП зазначає: Московська церква є дочкою української церкви, бо християнізація Русі (росів, не росіян), тобто сьгоднішніх українців, відбулася при Св. Володимирі, як би територія нинішньої України тоді не називалася [6]. Однак, автокефальна церква має бути визнана також іншими церквами, має налагодити комунікацію, листування, її мають поставити в диптихи.

22 квітня 2018 р. Святий і Священний Синод Вселенського патріархату прийняв до розгляду Звернення від Президента України до Вселенського Патріарха Варфоломія про надання Томосу про автокефалію Православній Церкві в Україні, Постанову Верховної Ради України на підтримку цього звернення, а також звернення ієрархів українських православних церков – Патріарха УПЦ КП Філарета та Митрополита УАПЦ Макарія з підписами усіх архієреїв УПЦ Київського патріархату та УАПЦ [4]. Також відомо, що частина архієреїв та священників УПЦ МП, ім'я яких не розкриваються, також підтримують цю ідею. Синодом Вселенського патріархату прийнято рішення про початок процедур, необхідних для надання автокефалії Православній Церкві в Україні. Президент України зазначає, що за історичною, духовною та державною справедливістю Україна виборолла і заслужила право мати Українську Помісну Церкву [9]. Крім УПЦ, подібний Томос наразі очікує і Північна Македонія. Історія свідчить, що процедура надання Томосу на автокефалію є непростю, довготривалою. Так, процес підписання Томосу для Православної церкви в Польщі розтягнувся на період із 1922-го по 1924-й роки.

Отже, аналіз показує, що з'явилися підстави очікувати, що Томос УПЦ таки отримує. Це рішення не є очевидним, оскільки окремі автокефальні православні церкви, підтримуючи аргументи РПЦ, висловилися проти чи взяли нейтралітет, зокрема Олександрійська, Сербська, Грузинська та Польська Православні церкви. Втім, той мінімум правових засад для отримання автокефалії, який був можливий на сьогоднішній день з боку Української держави, повністю використаний. А клопотання саме державних органів щодо автокефалії церкви – це давня вимога Константинопольського патріархату. Таким чином, Україні залишилось

почекати рішення Вселенського Патріарху Варфоломія I, провести Об'єднавчий Собор УПЦ КП, УАПЦ і частини УПЦ МП, інтронізацію Патріарха, сформувати нові церковні громади вірян та вжити заходів, щоби трансформації громад та ймовірний перехід будівель храмів відбувалися мирним шляхом.

Список використаної літератури

1. Висновок на проект Закону України «Про внесення змін до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» щодо назви релігійних організацій (об'єднань), які входять до структури (є частиною) релігійної організації (об'єднання), керівний центр (управління) якої знаходиться за межами України в державі, яка законом визнана такою, що здійснила військову агресію проти України та/або тимчасово окупувала частину території України» (реєстр. № 5309 від 26.10.2016 р.): Законопроект № 5309: веб-сайт. URL: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=60346 (дата звернення: 12.06.2018).
2. Висновок на проект Закону України «Про особливий статус релігійних організацій, керівні центри яких знаходяться в державі, яка визнана Верховною Радою України державою-агресором» (реєстр. № 4511 від 22.04.2016 р.): Законопроект № 4511: веб-сайт. URL: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=58849 (дата звернення: 12.06.2018).
3. К чему приведет отсоединение украинской церкви от Московского патриархата: веб-сайт. URL: <https://news.join.ua/themes/1581545-my-ne-boimsja-poroshenko-ob-u-grozah-rf-iz-za-vozmozhnogo-otsoedinenija-ukrainskoj-cerkvi-ot-moskovskogo-patriarhata/?gclid=CjwKCAjw>.
4. Коммюнике Святого и Священного Синода (22.04.2018): Офіційний сайт Вселенського Патріархату: веб-сайт. URL: <http://www.ec-patr.org/docdisplay.php?>
5. Конституція України: Закон від 28.06.1996 № 254к/96-ВР. URL: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80> (дата звернення: 12.06.2018).
6. Московська церква – донька Української: як у Росії приховали та перебрехали слова грецького ієрарха: веб-сайт ТСН. URL: <https://tsn.ua/svit/moskovska-cerkva-donka-ukrayinskoyi-yak-u-rosiyi-prihovali-ta-perebrehali-slova-greckogo-iyerarha-1185006.html>
7. Офіційний сайт УАПЦ: URL: <http://church.net.ua/>
8. Патріарший і Синадально-Канонічний Томос Вселенської Константинопольської Патріархії від 13 листопада 1924 року та його значення в історії Української Церкви. Київське православ'я. Міжнародний науковий проект: веб-сайт. URL: <http://kyiv-pravosl.info/2013/05/29/patriarshyj-i-synodalno-kanonichnyj-tomos-vselenskoji-konstantynopolskoji-patriarhiji-vid-13-lystopada-1924-roku-ta-johoznachennya-v-istoriji-ukrajinskoji-tserkvy/>
9. Президент наголошує, що українська православна церква є «матір'ю» для російської церкви: веб-сайт УНІАН. URL: <https://www.unian.ua/politics/>

- 10092269-patriarh-avtokefalnoji-pravoslavnoji-cerkvi-obiratimetsya-v-ukrajini-poroshenko.html.
10. Про внесення змін до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» щодо назви релігійних організацій (об'єднань), які входять до структури (є частиною) релігійної організації (об'єднання), керівний центр (управління) якої знаходиться за межами України в державі, яка законом визнана такою, що здійснила військову агресію проти України та/або тимчасово окупувала частину території України: Законопроект № 5309: веб-сайт. URL: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=60346 (дата звернення: 12.06.2018).
 11. Про особливий статус релігійних організацій, керівні центри яких знаходяться в державі, яка визнана Верховною Радою України державою-агресором: Законопроект № 4511: веб-сайт. URL: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=58849 (дата звернення: 12.06.2018).
 12. Про свободу совісті та релігійні організації: Закон України від 23.04.1991 № 987-ХІІ. Визнання неконституційними окремих положень від 08.09.2016, підстава v006p710-16.
 13. Синод наголосив на недопустимості втручання держави у внутрішні справи Церкви // Українська Православна Церква. Синодальний інформаційно-просвітницький відділ УПЦ: веб-сайт. URL: <http://news.church.ua/2018/03/14/sinod-nagolosiv-na-nedopustimosti-vtruchannya-derzhavi-u-vnutrishni-spravi-cerkvi>.

Елена Золотарёва

ПРОБЛЕМЫ ОТДЕЛЕНИЯ УКРАИНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ОТ МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА

Проанализированы современные проблемы получения автокефалии Украинской православной церкви.

Ключевые слова: автокефалия, Томос, православная церковь, Патриархат.

Olena Zolotarova

PROBLEMS OF SEPARATION UKRAINIAN ORTHODOX CHURCH FROM THE MOSCOW PATRIARCHATE

The modern problems of obtaining autocephaly of the Ukrainian Orthodox Church are analyzed. The centennial struggle for autocephaly of the UOC proves that the problem of obtaining independence from the Russian Orthodox Church if the Moscow Patriarchate (ROC MP) is very complicated, both according to the legislation of Ukraine and the canons of the church law. The Kyiv metropolis was an integral part of the Patriarchate of Constantinople from 988 to 1686, when it was, from the point of view of many Orthodox churches, illegally and not canonically annexed to the Moscow Patriarchate.

In this movement the Orthodox Church was divided into three separate churches – the UOC of the Moscow Patriarchate (UOC-MP), which now calls itself simply «the UOC»; UOC of the Kyiv Patriarchate (KP), established in 1992 and not recognized by the Ecumenical Orthodoxy as canonical and God-inspired, and The Ukrainian Autocephalous Orthodox Church (UAOC), which arose in 1919-1921. It should be noted that in the period of the Ukrainian Revolutions of 2004 and 2014 and at the beginning of the war in the Eastern Ukraine, the hierarchs of the UOC-MP organized an open anti-Ukrainian and anti-constitutional campaign, both behind the walls of temples, and at mass events. During the presidential election, this church illegally campaigned for one a pro-Russian Candidate only. In these conditions, the question of the separation of the UOC from the Moscow Patriarchate became more pressing and urgent.

Proponents of autocephaly point out that the grounds for granting UOC Tomos for autocephaly are identical to that of the Polish version of 1924. However, we consider the obvious difficulties that distinguish the situation with Orthodoxy in Ukraine, compared with the UOC of Poland. In order to make the Russian Orthodox Church not to interfere in the internal affairs of Ukraine, not to agitate against the state of Ukraine, include in the name of the UOC the phrase that it is an Orthodox Church in Ukraine with a center abroad – in the Verkhovna Rada of Ukraine two bills – No. 4511 and No. 5309, which since 2016 it was never accepted, because they duplicate the existing Law and contradict Art. 35 of the Constitution. However, as we see, de facto the ROC (MP), directly and indirectly, is campaigning for so-called – «Russian World». For example, just recently the Russian edition of «Orthodoxy and World» published an interview with a member of the Synod of the Ecumenical Patriarchate and a supporter of Ukrainian autocephaly by the Metropolitan of Prussia Elpidophor, from which the publication dropped unwanted phrases.

On April 22, 2018, the Holy Synod of the Ecumenical Patriarchate adopted a petition from the President of Ukraine Petro Poroshenko to the Ecumenical Patriarch Bartholomew to give Tomos on autocephaly to the Orthodox Church in Ukraine, the Verkhovna Rada of Ukraine Resolution in support of this appeal, and the appeal of the hierarchs of the Ukrainian Orthodox churches – KP and UAOC and some of the IPs. Similar Tomos is now awaiting northern Macedonia. History shows that the procedure for the delivery of Tomos for autocephaly is not easy, long-term.

The analysis shows that, despite the difficulties of securing the separation of the Ukrainian Orthodox Church from the Moscow Patriarchate by legislative means, there are grounds to expect that the UOC of Tomos would be still

received. This decision is not obvious, since some autocephalous Orthodox churches against it and support arguments of the Russian Orthodox Church. The petition of the state authorities concerning the autocephaly of the church is a long-standing claim by the Patriarchate of Constantinople. Thus, Ukraine has to wait for the decision of the Ecumenical Patriarch Bartholomew I to hold the Unifying Synod.

Keywords: autocephaly, Tomos, Orthodox Church, Patriarchate.

References

1. Visnovok na proekt Zakonu Ukrayini «Pro vnesennya zmin do Zakonu Ukrayini «Pro svobodu sovisti ta religiyini organizatsiyi» schodo nazvi religiyinih organizatsiy (ob'ednan), yaki vhodyat do strukturi (e chastinoyu) religiyinoyi organizatsiyi (ob'ednannya), kerivniy tsentr (upravlinnya) yakoyi znahoditsya za mezhami Ukrayini v derzhavi, yaka zakonom viznana takoyu, scho zdiysnila viyskovu agresiyu proti Ukrayini ta/abo timchasovo okupuvala chastinu teritoriyi Ukrayini» (reestr. № 5309 vid 26.10.2016 r.): *Zakonoproekt № 5309* [Conclusion on the draft Law of Ukraine «On Amendments to the Law of Ukraine» On Freedom of Conscience and Religious Organizations regarding the names of religious organizations (associations) that are part of a religious organization (association), a management center (control) of which is located outside Ukraine in the state, which is recognized by law as having carried out military aggression against Ukraine and / or temporarily occupied part of the territory of Ukraine» (Reg. № 5309 dated October 26, 2014): Draft Law No. 5309]: *veb-sayt*. URL: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=60346 (data zvernennya: 12.06.2018).
2. Visnovok na proekt Zakonu Ukrayini «Pro osobliivy status religiyinih organizatsiy, kerivniy tsentri yakih znahodyatsya v derzhavi, yaka viznana Verhovnoyu Radoyu Ukrayini derzhavoyu-agresorom» (reestr. № 4511 vId 22.04.2016 r.): *Zakonoproekt № 4511* [Conclusion on the draft Law of Ukraine «On the special status of religious organizations, the leading centers of which are in the state recognized by the Verkhovna Rada of Ukraine an aggressor state» (Reg. No. 4511 dated April 22, 2016): Draft Law No. 4511]: *veb-sayt*. URL: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=58849 (data zvernennya: 12.06.2018)
3. K chemu privedet otsoedinenie ukrainskoy tserkvi ot Moskovskogo patriarhata [What will the separation of the Ukrainian church from the Moscow Patriarchate lead to?]: *veb-sayt*. URL: <https://news.join.ua/themes/1581545-my-ne-boimsja-poroshenko-ob-ugrozah-rf-iz-za-vozmozhnogo-otsoedinenija-ukrainskoj-cerkvi-ot-moskovskogo-patriarhata/>

- ?gclid=CjwKCAjw68zZBRAnEiwACw0eYRCMAbN6mpPJMjisSZKrfDg3.XtjY4luKH783IW5xXY2BoCokgQAvD_BwE.
4. Kommyunike Svyatogo i Svyaschennogo Sinoda (22.04.2018): *Ofitsiyinyi sayt Vselenskogo Patriarhatu* [The Communion of the Holy and Sacred Synod (22/04/2018): The official site of the Ecumenical Patriarchate]: *veb-sayt*. URL: <http://www.ec-patr.org/docdisplay.php?lang=gr&id=2475&tla=gr>.
 5. Konstitutsiya Ukrayini: Zakon vid 28.06.1996 № 254k/96-VR [The Constitution of Ukraine]: URL: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/254k/96-vr>.
 6. Moskovska tserkva – donka Ukrayinskoyi: yak u Rosiyi prihovali ta perebrehali slova gretskogo ierarha [Moscow church – daughter of Ukrainian: how in Russia concealed and interrupted the words of the Greek hierarch]: *veb-sayt TSN*. URL: <https://tsn.ua/svit/moskovska-cerkva-donka-ukrayinskoyi-yak-u-rosiyi-prihovali-ta-perebrehali-slova-greckogo-iyerarha-1185006.html>
 7. *Ofitsiyinyi sayt UAPT's* [Official site of the UAOC]: URL: <http://church.net.ua/>
 8. Patriarshiy i Sinodalno-Kanonichniy Tomos Vselenskoyi Konstantinopolskoyi Patriarhiyi vid 13 listopada 1924 roku ta yogo znachennya v istoriyi Ukrayinskoyi Tserkvi. Kiyivske pravoslav'ya. Mizhnarodniy naukoviy proekt [Patriarchal and Synodal-Canonical Tomos of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople dated November 13, 1924, and its significance in the history of the Ukrainian Church. Kiev Orthodox Church. International scientific project]: *veb-sayt*. URL: <http://kyivpravosl.info/2013/05/29/patriarshiy-i-synodalno-kanonichniy-tomos-vselenskoji-konstantynopolskoji-patriarhiyi-vid-13-lystopada-1924-roku-ta-joho-znachennya-v-istoriyi-ukrajinskoji-tserkvy/>
 9. Prezident nagoloshue, scho ukrayinska pravoslavna tserkva e «matl'yu» dlya rosiyskoyi tserkvi [The President emphasizes that the Ukrainian Orthodox Church is the «mother» for Russian]: *veb-sayt UNIAN*. URL: <https://www.unian.ua/politics/10092269-patriarh-avtokefalnoji-pravoslavnoji-cerkvi-obiratometsya-v-ukrajini-poroshenko.html>
 10. Pro vnesennya zmin do Zakonu Ukrayini «Pro svobodu sovisti ta religiyini organizatsiyi» schodo nazvi religiyinih organizatsiy (ob'ednan), yaki vhodyat do strukturi (e chastinoyu) religiyinoyi organizatsiyi (ob'ednannya), kerivniy tsentr (upravlinnya) yakoyi znahoditsya za mezhami Ukrayini v derzhavi, yaka zakonom viznana takoyu, scho zdiysnila viyskovu agresiyu proti Ukrayini ta/abo timchasovo okupuvala chastinu teritoriyi Ukrayini: *Zakonoproekt № 5309* [On Amendments to the Law of Ukraine «On Freedom

of Conscience and Religious Organizations» regarding the names of religious organizations (associations) that are part of a religious organization (association), the governing center of which is located in borders of Ukraine in a state that has been recognized by law as having committed military aggression against Ukraine and/or temporarily occupied part of the territory of Ukraine: Draft Law № 5309]: *veb-sayt*. URL: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=60346 (data zvernennya: 12.06.2018).

11. Pro osobliviy status religiyinih organizatsiy, kerivni tsentri yakih znahodyatsya v derzhavi, yaka viznana Verhovnoyu Radoyu Ukrayini derzhavoyu-agresorom: *Zakonoproekt № 4511* [About the special status of religious organizations, the leading centers of which are in the state, which is recognized by the Verkhovna Rada of Ukraine as an aggressor state: Draft Law No. 4511]: *veb-sayt*. URL: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=588491 (data zvernennya: 12.06.2018).
12. Pro svobodu sovisti ta religiyini organizatsiyi: *Zakon Ukrayini vid 23.04.1991 № 987-XII*. [On Freedom of Conscience and Religious Organizations]. *Viznannya nekonstitutsiyimi okremih polozhen vid 08.09.2016, pidstava v006p710-16. Vidomosti Verhovnoyi Radi URSR (VVR). 1991. № 25. St. 283*.
13. *Sinod nagolosiv na nedopustimostI vtruchannya derzhavi u vnutrIshniI spravi tserkvi // Ukrayinska Pravoslavna Tserkva. Sinodalniy Informatsiyno-prosvitnitskiy vidil UPTs* [The Synod emphasized the inadmissibility of state interference in the internal affairs of the Church]: *veb-sayt*. URL: <http://news.church.ua/2018/03/14/sinod-nagolosiv-na-nedopustimosti-vtruchannya-derzhavi-u-vnutrishni-spravi-cerkvi>.

Стаття надійшла до редакції 18.06.2018.

Стаття прийнята 24.06.2018.

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2\(30\).146554](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2(30).146554)

УДК 21:23

Вячеслав Рубский

АНТИНОМИЧНОСТЬ РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ

Статья посвящена рассмотрению эпистемологических проблем религиозной традиции. В статье фиксируется антиномичность модели передачи Откровения в авраамических религиях. Автор обращает внимание на невозможность прерывания традиции ввиду её архитипичности, а с другой стороны – невозможности её передачи ввиду гносеологического и антропологического разрыва между основными агентами религиозной традиции.

Ключевые слова: *религиозная традиция, эпистемология, парадигма, антиномия, аутентичность, ритуал.*

Религиозный традиционализм представляет себя аутентичным представителем древней мудрости, в большей или меньшей степени переводимой на язык современности. Однако в механизме передачи и прерывания предыдущей традиции есть значительные проблемы, делающие, по существу, невозможными ни передачу собственной, ни прерывание чуждых традиций. «Чуждых» возьмём в кавычки, так как все они при религиозноведческом анализе оказываются также и собственными положениями традиции.

Анализ последних исследований. Проблемой механизма аутентичной передачи Откровения богословы авраамических религий занимались с самого начала её формирования. Но эпистемологически этот вопрос является нерешённым. В христианстве аутентичность преемства истины отстаивал уже ап. Павел, доказывая в посланиях, что имеет право говорить от лица апостолов. Тертуллиан, свт. Ириней Лионский и преп. Викентий Лиринский также вносили свой вклад в построение когерентной теории христианской традиции.

Один из долговечных аргументов в поддержку аутентичной традиции – фактор апостольской преемственности. Это был качественный аргумент Иридея против гностиков, так как основывался на гностической же посылке о сокровенности знаний, передаваемых старейшинами друг другу. Логика аргумента: так как у оппонентов нет преемственности, то истинный гнозис, по определению, не может принадлежать им. Однако, без практики эзотерического знания логика аргумента перестаёт работать.

Среди богословских публикаций последних лет тема передачи Откровения содержательно рассматривается в первой книге двухтомника «Православие» (2016) митр. Илариона (Алфеева) [6]. Также обращает на себя внимание серия работ К. А. Матакова «Православие и протестантизм:

сравнительный анализ доктрин» (2011) [14] и «Православие и кальвинизм» (2013) [13], а также вышедшие в 2016 г. [12; 15]. [15] представляет собой 900-страничный разбор внутрехристианских разногласий, включая и тему сохранения аутентичности.

К несколько иному ракурсу рассмотрения темы можно отнести книгу К. Ранера и Г. Фриза (2014) [18], а также книгу Р. Летема «Дело Христа – Контуры христианского богословия» (2017) [8]. Автор рассматривает общую канву христианской Традиции без выделения конфессиональной специфики. Цикл лекций П. Б. Тогобицкого (2015) [20], также затрагивает тему традиции. Он оппонирует православию с учётом работ Х. Яннараса, П. Мещеринова, прот. К. Пархоменко, еп. Каллиста (Уэра), прот. А. Шмемана, П. Евдокимова и др. Тема теории христианской Традиции также обсуждается в «Словаре богословских диалогов Евангелической церкви в Германии с Православными церквями (1959–2013)» под ред. Р. Тёле и М. Илерта (2015) [19]. Значимой для темы исследования является монография Т. Веспетала «Слово о Боге: Евангельское богословие для восточных христиан» (2014–2017) [2], в которой рассматривается христианское систематическое богословие. Она учитывает особенности восточного и западного понимания Предания богооткровенных истин и даёт их сравнительный анализ. Также в книге К. Прохорова «Русский баптизм и православие» (2017) [17] рассматривается взаимовлияние православной и русско-протестантской традиций: многообразие заимствований и моментов обратного влияния. Также актуальное освящение темы аутентизма мы встречаем в «Проекте Катехизиса РПЦ» (2017) [7] и трудах А. Мак-Грата [10] и В. А. Мартиновича [11], анализирующих проблему истоков новых направлений в христианстве.

Тем не менее, ни в одной из работ не был дан анализ эпистемологической модели христианской традиции.

Целью данной статьи является выявление фундаментальных внутренних противоречий в структуре авраамической модели традиционализма.

Чтобы выявить антиномичность природы религиозной традиции, рассмотрим несколько наиболее ярких попыток прерывания иудейской традиции ранним (т. е. наиболее радикальным) христианством. Ап. Павел резко и решительно проводит отрицание основной идеи ветхозаветного обетования – обрезания: *«берегитесь обрезания»* (Фил. 3,2); *«если вы обрезываетесь, не будет вам никакой пользы от Христа... Ибо во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью»* (Гал. 5, 2; 6); *«Во Христе Иисусе ничего не значит ни обрезание, ни необрезание, а новая тварь»* (Гал. 6, 15; 1 Кор. 7, 19). И христиане, как кажется, решительно прервали эту священную для иудеев традицию.

Но всякая глубокая религиозная (в данном случае, это – слова-синонимы) традиция архетипична, а потому её невозможно отменить волевым решением. По наблюдениям К. Г. Юнга, она всегда и очень скоро возвращается в другом обличье, но с тем же священным смыслом и пафосом [21, с. 136]. Обрезание крайней плоти означало избранность, отделённость человека для Бога. Это была форма инициации в религию Яхве. Христианство, отменив обрезание, вернуло его в другой форме инициации – крещении. Уже тот же апостол ставит функциональный знак равенства между этими обрядами. В послании Колоссянам он пишет: *«вы и обрезаны обрезанием нерукотворенным, совлечением греховного тела плоти, обрезанием Христовым; быв погребены с Ним в крещении»* (2, 11-13). К концу II столетия христиане используют практику крещения младенцев по аналогии с обрезанием младенцев на восьмой день, а к IV веку выросла стройная система обоснования детского крещения, также апеллирующая к параллели с обрезанием. Таким образом, обряд инициации («отделение для Господа») был отменён в одной форме и тут же восстановлен в другой.

Для того чтобы традиция обрезания была прервана по существу, потребовалась бы отмена самого архетипа посвящения и, следовательно, границ религиозного общества («народа Божия»), что немисливо для структуры религиозного сознания. Христиане расширили параметры вхождения в собрание Бога (Церковь), но не отменили границ.

Другая фундаментальная практика, которую решительно «прервали» христиане – культ жертвоприношений. Кажется очевидным, что иудейская практика заклания животных в честь Яхве не имеет продолжения в христианстве. Христиане провозглашали: *«Всесожжения и жертвы за грех неугодны Тебе»* (Евр. 10, 6). То есть Бог не нуждается и даже противится идее жертвоприношения. Но идея эта оказалась глубже, нежели её частная форма – заколение жертвенных животных. Самое дело Христово на земле, Его Крест и смерть вскоре были истолкованы в рамках традиционного понимания культа жертвоприношений как умилоствление гнева богов/Бога и прощения грехов. *«Христос возлюбил нас и предал Себя за нас в приношение и жертву Богу, в благоухание приятное»* (Еф. 5, 2; Евр. 9, 28). *«Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грех»* (Рим. 8, 3). Иисуса *«Бог предложил в жертву умилоствления в Крови Его... для показания правды Его в прощении грехов»* (Рим. 3, 25). Понятая так трагедия Христа с одной стороны отменяла дальнейшие жертвоприношения, а с другой стороны, базируясь в той же парадигме жертвоприношения, укрепляла её в христианском сознании. И вот, Жертва Христова уже не отменяет последующие, а провоцирует и подразумевает

их. Так как Христос за нас пострадал, то и мы должны пострадать. Тот же ап. Павел пишет: *«умоляю вас, братья, милосердием Божиим, представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоуханную Богу»* (Рим. 12, 1). Чтобы *«принести духовные жертвы, благоприятные Богу»* (1 Пет. 2, 5). Культ жертвоприношения выразился к культе принесения себя в жертву Богу в лице мучеников, а после периода гонений – в лице преподобных, отшельников, страсотепрцев и аскетов. Свт. Игнатий Антиохийский в одном из прощальных посланий перед казнью пишет: *«Я – пшеница Божия: пусть измелют меня зубы зверей, чтоб я сделался чистым хлебом Христовым... Молитесь о мне Христу, чтоб я посредством этих орудий сделался жертвою Богу»* (К римлянам, § 4) [1].

Отношение к жертвоприношению посвятил большую часть своих работ французский философ Рене Жерар. Он подчёркивает, что осуждение и сакрализация жертвы есть разные пути оправдания культа жертвоприношения [5]. Христианство, осудив распятие Христа, пошло по пути оправдания жертвоприношения: мучения, Крест и смерть стали пониматься как необходимая и важная часть плана спасения мира. Христиане, продолжая сетовать на иудеев первого века за Голгофу, практически поддержали ту структуру мировосприятия, которая воспроизводила древний механизм принесения сакральной жертвы.

Таким образом, отвергая ритуал жертвоприношения, христианство не прервало традицию жертвоприношения, продолжившуюся в добровольном мученичестве, аскетических обетах и посвящениях как формах принесения себя в жертву Богу.

Отмена ритуального осквернения должна была прервать традицию кашрута, омовений, различения чистого и нечистого, унаследованного иудеями от Египта. Ап. Пётр, получил специальное откровение об этом: *«был глас к нему: что Бог очистил, того ты не почитай нечистым»* (Деян. 10,15). Однако и эта архетипическая установка не могла быть прервана просто силой убеждения. Ритуальная чистота продолжила свою практику в идее очищения, совершенствовании духовной чистоты. Для того, чтобы последовательно избавиться от идеи очищения (катарсиса), нужно отказаться от концепта известного мира и понятного человека. Все античные модели человека и мироустройства исходят из известности того, что является его бедой и гибелью, а что – благом. Идея чистоты также основана на достоверности того, что есть «чистое» и «нечистое». Для того чтобы прервать традицию ритуальных жестов очищения, необходимо допустить посылку о неизвестности причин дисбаланса и внутренней спутанности человека. Христианство, имея тезис о безразличии Бога к степени нашей

праведности, тем не менее, продолжило традицию изгнания известного «зла» и «нечистоты» из человека как пути спасения. Это обеспечило восстановление идеи соблюдения от нечистоты в иной форме.

Священная традиция почитания особого дня – субботы, отменённая христианством, уже к концу первого века была восстановлена почитанием особого дня – воскресения. Архетип прервать не удалось по той причине, что день субботний понимался как предварение и олицетворение будущего покоя и блаженства. С той же идеей он перешёл и в христианский день, предваряющий и олицетворяющий будущее – день воскресный.

Для того чтобы традиция почитания субботы могла быть прервана, христианство должно было отказаться от проектирования будущего и сосредоточиться на настоящем: настоящий христианин и настоящее христианство, это – то, что **есть**, а не то, что будет. Такой тезис в христианстве имеется (*«Вот, теперь время благоприятное, вот, теперь день спасения»* 2 Кор. 6, 2), но он, оставаясь главным в трудах христианских мистиков и поздних экзистенциалистов (П. Тиллиха, С. Сахарова, Х. Яннараса и др.) уступил место эсхатологическим проектам христианской антропологии.

То же случилось и с отменой публичного побиения камнями. В Евангелиях Христос неоднократно отказывает ученикам и всем окружающим в праве на убийство (Ин. 8, 1-11; Лк. 9, 55-56) Всего через 60 лет после Миланского эдикта 313 года состоялась первая казнь еретика христианами (пытки и казнь Присциллиана с шестью его учениками в Трире). Как заметил историк Б. М. Мелиоранский: *«языческие понятия об отношениях религии к государству оказались во много раз живучее самого язычества»* [16, с. 87]. Позже в Западном христианстве это проявилось в виде института инквизиции, а на Руси – в посланиях архиеп. Геннадия Новгородского и «Просветителя» Иосифа Волоцкого. *«Люди у нас простые, не умеют по обычным книгам говорить: таки вы о вере никаких речей с ними не плодिति; токмо для того учинити собор, чтоб казнить их и вешати»* (Архиеп. Геннадий Новгородский) [4, с. 19].

Чтобы прервать эту традицию нужно отказаться от философского фундамента, на котором выстроена логика необходимости столь непопулярных мер – создание справедливого общества на земле. Тогда не останется пространства смысла для наказания преступников и поддержания правопорядка. Таким образом, на каждом из вышеприведённых примеров мы можем фиксировать невозможность прерывания религиозной традиции в силу архетипичности её установок.

С другой стороны, существует фактор, выявляющий прямо противоположное утверждение – в основании религиозной традиции положен эпистемологический разрыв. Сакральные тексты – одна из

важнейших частей традиции. В осмыслении богодухновенности Священного Писания нельзя не учитывать параметры иудейской наследственности. Здесь принципиально то, что в сакрализации текста мы всегда имеем дело с исключением из общих правил. Иначе границ Писания не могло бы быть.

Задача, перед которой поставлен любой богослов, состоит в утверждении того, что корпус Священных Писаний, сообщающий нам волю Божью, совершенно закрыт. И в то же время, он является не небесным диктантом, а одной из форм синергийного творчества Бога и человека. Какой бы принцип богодухновенности ни был выбран богословом (от директивы до вдохновения), он должен быть объявлен временным, так как добавлять в Священный Кодекс по тому же принципу иные послания уже нельзя.

Однако, введение исключительного случая в такую практическую область как распознавание воли Божьей производит гносеологический, а затем и антропологический разлом. Это в особенности относится к авраамическим религиям. Например, в христианстве апостолы поняли Бога и записали, но последующим христианам уже нельзя делать то же самое. Апостолы, таким образом, исключаются из общей христианской антропологии. При сохранении прочих параметров, таких как греховность и все виды человеческой ограниченности, в них постулируется качество, которого нет у их последователей – полноценное понимание Бога. В развитии этой антропологии мы приходим к тому, что Иисус не такой как мы, ибо «знает всё, что знает Отец»; апостолы не такие как Он, но и не такие, как мы, т. к. могут аутентично передать Его Провозвестие. Остальным христианам остаётся только ретранслировать и обтолковывать Писание Нового Завета не по методологии обработки собственных записей, а как принципиально чужую Книгу мёртвого автора, т. е. не смея редактировать текст, даже при значительном его непонимании, как это было в истории христианства с книгой «Апокалипсис от Иоанна».

Этот антропологический разрыв делает богословски невозможным предание Церкви. Так как оно превращается из горизонтальной передачи Откровения среди равных друг другу душ в вертикальную инъекцию, с неизбежной девальвацией Откровения в пунктах гносеологического обрыва: Христос не равен апостолам, апостолы не равны последующим христианам, так как могут постичь и записать откровение Христа, чего прочие христиане принципиально не могут.

Одна из версий богодухновенности стоит на посылке о том, что апостолы записывали, не понимая сами последних значений своих записей. Но, в таком случае у их последователей шансов понять смысл

переписываемого ещё меньше. Здесь воспроизводится гносеологическая модель древнегреческого философа Горгия, который в трактате «О несуществующем» проводил мысль о гносеологическом обрыве крайне категорично: «даже если нечто существует, то оно не познаваемо; но даже если и познаваемо – то необъяснимо для другого» [3, с. 74].

Экстраполируя эту гносеологическую девальвацию, протестантский мир естественным образом пришёл к тезису о том, что Церковь растеряла истину в истории, ведь иначе быть и не могло (Землер, Гарнак и др.). Одновременно с этим протестантизм постулирует восстановление истины тоже исключением из гносеологических правил, т. к. и онтология передачи Откровения в I веке была в целом чудесна/магична: «Тогда отверз им ум к уразумению Писаний» (Лк. 24, 45), «Дух Святой... научит вас всему» (Ин. 14, 26), и т. п. Соотношение апостолов и Писания, таким образом, представлено фактором X, который чудесно перешагивает гносеологических разрыв, и сама соединённость «пророки-Христос-апостолы», которая очевидна только Духом Святым (2 Пет. 1, 20-21) оказалась в эпистемологическом смысле исключительным случаем для последователей.

Православные отцы и богословы интуитивно осознавали, что эту пропасть между апостолами и христианами нужно чем-то заполнить. К концу эпохи гонений в христианстве оформляется почитание класса святых как аутентичных носителей истины богооткровения. Вскоре и они негласно стали исключаться из общей христианской антропологии: их видения, прозрения и толкования канонизируются как эталонные, а их некоторые отклонения – как теологумены. Таким образом, святым усвоен статус, который отсутствует у прочих, особенно это было актуально в средневековый период христианского богословия. Эта эпистемологическая модель позволила христианству достичь определённой диффузии, в которой свойства апостолов, посредством святых, уже не так контрастно отличались от общехристианских, где «всяк человек ложь» (Пс. 115, 2) и «И вся праведность ваша – как тряпки женщины в её месячных» (Ис. 64, 6) [9, с. 175]. Таким образом, православие почитанием святых как носителей чистоты богооткровения в определённой степени нивелирует неизбежную гносеологическую и антропологическую пропасть, представляя религиозную традицию цельным процессом. Впрочем, введение святых авторитетов может показаться несколько искусственным по той причине, что святые богословы признаются таковыми постфактум победившей партией, или сохранившимся движением, наряду с противоположным, как то было в диадах: свт. Иоанн Златоуст – свт. Феофил Александрийский, преп. Нил Сорский – преп. Иосиф Волоцкий и др.

Вышеописанная дисгармония религиозной традиции зиждется на иудейском наследии так называемого «иудеохристианства» в христианстве. После того, как Иисус Христос сместил иудейскую парадигму мышления в сознании учеников, которая в основных положениях не отличалась от общерелигиозной, христианство освободилось от иудейского скриптоцентризма через апокалиптическое ожидание и агапическое единство во Христе. Но так как ожидаемое заставило себя ждать дольше, то в IV веке консолидированное христианство в целом восстановило общерелигиозную богословскую парадигму. Произошёл своеобразный Ренессанс иудаизма с его эпистемологическим обрывом в том числе. Тем не менее, к тому времени оригинальная христианская богословская система в целом уже имела свои контуры, и была во многом антииудейской. Возврат в иудейскую парадигму не мог произойти в полном объёме, а осуществился частично, сохранив часть теологических конструкций, подчинённых другой фундаментальной идее – равенства всех с Сыном Божиим.

Таким образом, с момента становления христианской теологии мы имеем ситуацию двойного дискурса. Один из них в осмыслении неприкасаемости корпуса Священных Текстов, наряду с бесспорной пользой, обеспечивает христианам и вышеозначенную эпистемологическую проблему. Ведь сама необходимость обладать Священным Писанием вырастает из постулата о принципиальной пропасти между Богом, жрецом и простым человеком, которую Иисус Христос, исходя из первого дискурса, совершенно упразднил: «*Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам всё, что слышал от Отца Моего*» (Ин 15, 15). Развитие этой посылки находит своё выражение, например, в православном тезисе о том, что Писание есть часть Предания, а не его основа, т. е. Церковь основывается на Церкви, ибо она и есть «*столп и утверждение истины*» (1 Тим. 3, 15). В такой схеме предания, апостолы и отцы не обладают исключительным статусом или свойством. В то же время это более зыбко и неопределённо, чем «на основании апостолов, пророков, соборов и святых». Да, формула А=А подводит к опасному христианскому волонтаризму, но это избавляет богослова от необходимости вводить одно исключение за другим для поддержания скриптоцентричной схемы в христианской эпистемологии (т. е. обоснованию себя через Писания).

Выводы. Как было проиллюстрировано выше, принцип религиозного традиционализма включает в себя одновременно два положения, которые служат причиной его как неизбежности, так и невозможности в той модели, которой традиция представлена в авраамических религиях. В первом аспекте это – невозможность прерывания архетипа, который бессознательно или

сознательно выявляется в отрицавшей его традиции. Второй аспект, это – эпистемологический обрыв цепочки аутентичной передачи (от лат. tradere – передавать) от апостолов к последователям. Таким образом, концепт религиозной традиции содержит в себе неустранимую антиномию. Дальнейшие исследования в этой области имеют возможность определить пути осмысления прежней и создания новой эпистемологической модели религиозной Традиции.

Список использованной литературы

1. Брент А. Игнатий Антиохийский. Епископ-мученик и происхождение епископата.– М.: ББИ, 2012.– 188 с.
2. Веспетал Т. Слово о Боге: Евангельское богословие для восточных христиан.– М.: МТИ; Новгород: Агапе, 2014–2017.
3. Вольф М. Н. Софистика. Горгий Леонтийский: трактат «О не-сущем, или О природе» в современных интерпретациях.– Новосибирск: РИЦ НГУ, 2014.– 249 с.
4. Григоренко А. Духовные искания на Руси конца XV в.– СПб.: Эйдос, 1999.– 170 с.
5. Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира.– М.: ББИ, 2016.– 532 с.
6. Иларион (Алфеев), митр. Православие: В 2 тт.– М.: Сретенский ставропигиальный мужской монастырь, 2016.– 1864 с.
7. Катехизис русской православной церкви. Проект.– Синодальная библейско-богословская комиссия, 2017.– Режим доступа: <http://theolcom.ru/images/2017/%82.pdf>.
8. Летем Р. Дело Христа – Контур христианского богословия.– Минск: Позитив-центр, 2017.– 312 с.
9. Макарий Египетский, преп. Новые духовные беседы.– М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. – 514 с.
10. Мак-Грат А. Интеллектуальні витоки європейської Реформації.– К.: Ника-Центр, 2008.– 344 с.
11. Мартинович В. А. Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция. Материалы к изучению нетрадиционной религиозности.– Минск: Минская духовная академия, 2015.– 560 с.
12. Матаков К. А. Благодать в православии и протестантизме.– Режим доступа: <http://www.proza.ru/2016/01/09/1246>.
13. Матаков К. А. Православие и кальвинизм.– Брянск: Ладомир, 2013.– 418 с.
14. Матаков К. А. Православие и протестантизм: сравнительный анализ доктрин (Апокалипсис протестантского разума).– Брянск: Ладомир, 2011.– 538 с.
15. Матаков К. А. Протестантская теология с точки зрения православных.– Брянск, 2016. – 900 с.
16. Мелиоранский Б. М. Из лекций по истории и вероучению древней христианской Церкви, I–VIII вв.– СПб.: Аксион эстин, 2009.– 155 с.
17. Прохоров К. Русский баптизм и православие.– М.: ББИ, 2017.– 460 с.

18. Ранер К., Фриз Г. Единение церквей – реальная возможность / Пер. О. Хмелевская.– М.: ББИ, 2014.– 175 с.
19. Словарь богословских диалогов Евангелической церкви в Германии с Православными церквями (1959–2013) / ред. Р. Тёле, М. Илерт.– М., ББИ, 2015.– 121 с.
20. Тогобицкий П. Б. Понимание современного православия.– Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=a4RreRnj31g>
21. Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени / Пер. с нем. А. В. Брушлинского.– М.: Прогресс, Универс, 1994.– 336 с.

В'ячеслав Рубський

АНТИНОМІЧНІСТЬ РЕЛІГІЙНОЇ ТРАДИЦІЇ

Стаття присвячена розгляду епістемологічних проблем релігійної традиції. У статті фіксується антиномичність моделі передачі Одкровення в авраамічних релігіях. Автор звертає увагу на неможливість переривання традиції з огляду на її архитипичності, а з іншого боку – неможливості її трансляції за допомогою гносеологічного і антропологічного розриву між основними агентами релігійної традиції.

Ключові слова: релігійна традиція, епістемологія, парадигма, антиномія, автентичність, ритуал.

Vyacheslav Rubskiy

ANTINOMICITY OF RELIGIOUS TRADITION

The article is devoted to the consideration of epistemological problems of religious tradition. The article fixes the antinomy of the model of the transmission of the Revelation in the Abrahamic religions. The author draws attention to the impossibility of interrupting the tradition due to the architopic nature of its nature. As an example, the radical abolition of Judaic circumcision is analyzed as a decisive break with the main ritual of Judaism and its restoration as an act of initiation in Christianity. Thus, the interruption of the tradition of circumcision is fully preserved in Christianity, modifying only the form. The reverse process in the concept of religious traditionalism is also considered – the antinomy of the impossibility of transmitting Revelation in view of the epistemological and anthropological gap between the main agents of the religious tradition. The apostles understand Christ and therefore their writings are recognized as sacred, because Revelation is authenticated in them. But even the best of Christians understand the apostles, but even their writings are not fundamentally recognized as equal to the apostles. Although the authenticity of the Revelation reflected in their writings should not have allowed the canon to be regarded as fundamentally closed. The article reflects the problem of the ambivalence of the religious model of traditionalism. Since the emergence of Christian theology, a situation of double discourse has been revealed. One of them postulates the untouchable status of the corpus of the Sacred Texts, since the very necessity of possessing the

Written Testament grows out of a premise about the fundamental abyss between God and man. The second discourse explores the perfect abolition of this relative distance by Jesus Christ. At the same time, scriptocentrism remains completely untouched. This antinomy provides Christians with the above-mentioned epistemological problem.

Keywords: religious tradition, epistemology, antinomy, authenticity, ritual.

References

1. Brent A. (2012) Ignatij Antiohijskij. Episkop-muchenik i proiskhozhdenie episkopata [Bishop-martyr and the origin of the episcopate], *Moskva*, BBI, 188 p.
2. Vespetal T. (2014–2017) Slovo o Boge: Evangel'skoe bogoslovie dlya vostochnyh hristian [The Word about God: Gospel Theology for Eastern Christians], *Moskva*, MTI, *Novgorod*, Agape.
3. Volf M. N. (2014) Sofistika. Gorgij Leontijskij: traktat «O ne-sushchem, ili O prirode» v sovremennyh interpretacijah [Sophistika. Gorgiy Leontisky: a treatise «On the non-existent, or On nature» in modern interpretations], *Novosibirsk*, RIC NGU, 249 p.
4. Grigorenko A. (1999) Duhovnye iskaniya na Rusi konca XV v. [Spiritual Quest in Russia at the End of the XV Century], *Spb.*, Eydos, 170 p.
5. Zhirar R. (2016) Veshchi, sokrytye ot sozdaniya mira [Things hidden from the creation of the world], *Moskva*, BBI, 532 p.
6. Ilarion (Alfeev), mitr. (2016) Pravoslavie, v 2 tt. [Orthodoxy, in 2 vol.], *Moskva*, Sretenskij stavropigial'nyj muzhskoj monastyr', 1864 p.
7. Katekhizis russkoj pravoslavnoj cerkvi. Proekt (2017) [Catechism of the Russian Orthodox Church. Project], Sinodal'naya biblejsko-bogoslovskaya komissiya, available at: <http://theolcom.ru/images/2017/%82.pdf>
8. Letem R. (2017) Delo Hrista – Kontury hristianskogo bogosloviya [The Case of Christ – Outlines of Christian Theology], *Minsk*, Pozitiv-centr, 312 p.
9. Makarij Egipetskij, prep. (1994) Novye duhovnye besedy [New spiritual conversations], *Moskva*, Svyato-Troickaya Sergievaya Lavra, 514 p.
10. Mak-Grat A. (2008) Intelektualni vytoki evropejskoj Reformatsii [Intellectual Sources of the European Reformation], *Kyiv*, Nika-Tsentr, 344 p.
11. Martinovich V. A. (2015) Netraditsionnaya religioznost: vzniknovenie i migratsiya. Materialy k izucheniyu netraditsionnoj religioznosti [Non-traditional religiosity: the emergence and migration. Materials for the study of non-traditional religiosity], *Minsk*, Minskaya duhovnaya akademiya, 560 p.
12. Matakov K. A. (2016) Blagodat v pravoslavii i protestantizme [Grace in

- Orthodoxy and Protestantism], available at: <http://www.proza.ru/2016/01/09/1246>
13. Matakov K. A. (2013) Pravoslavie i kalvinizm [Orthodoxy and Calvinism], *Bryansk*, Ladomir, 418 p.
 14. Matakov K. A. (2011) Pravoslavie i protestantizm: sravnitel'nyj analiz doktrin (Apokalipsis protestantskogo razuma) [Orthodoxy and Protestantism: a Comparative Analysis of Doctrines (Apocalypse of the Protestant Reason)], *Bryansk*, Ladomir, 538 p.
 15. Matakov K. A. (2016) Protestantskaya teologiya s tochki zreniya pravoslavnyh [The Protestant Theology on the Orthodox Perspective], *Bryansk*, 1284 p.
 16. Melioranskij B. M. (2009) Iz leksij po istorii i veroucheniyu drevnej hristianskoj Tserkvi, I–VIII vv. [From lectures on the history and dogma of the ancient Christian Church, I–VIII centuries], *Spb.*, Aksion estin, 155 p.
 17. Prohorov K. (2017) Russkij baptizm i pravoslavie [Russian Baptism and Orthodoxy], *Moskva*, BBI, 460 p.
 18. Raner K., Friz G. (2014) Edinenie tserkvej – realnaya vozmozhnost [Unity of Churches is a real opportunity], per. O. Hmelevskaya, *Moskva*, BBI, 175 p.
 19. Slovar bogoslovskikh dialogov Evangelicheskoi tserkvi v Germanii s Pravoslavnyimi tserkvami (1959–2013) (2015) [Dictionary of theological dialogues of the Evangelical Church in Germany with the Orthodox Churches (1959–2013)], red. R. Tyole, M. Pert, *Moskva*, BBI, 121 p.
 20. Togobickij P. B. (2015) Ponimanie sovremennogo pravoslaviya [Understanding of modern Orthodoxy], available at: <https://www.youtube.com/watch?v=a4RreRnj31g>
 21. Yung K. G. (1994) Problemy dushi nashego vremeni [Problems of the Soul of Our Time], per. s nem. A. V. Brushlinskogo, *Moskva*, Progress, Univers, 336 p.

Стаття надійшла до редакції 10.06.2018.

Стаття прийнята 24.06.2018.

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2\(30\).150591](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2(30).150591)

УДК 111.852:001.8

Анна Мисюн

САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО ГОРОДА: АДАПТАЦИЯ К ГОРОДСКОМУ КУЛЬТУРНОМУ КОНТЕКСТУ

Статья посвящена продуктивности междисциплинарного подхода к исследованию сакральных мест в городском культурном пространстве: визуально-пространственный, культурно-антропологический, семиотический анализ, урбаностудии и т. п. Цель анализа – выявить повседневные и символические контексты религиозных объектов, способствующие их адаптации в современном городе.

Ключевые слова: *сакральные места, религиозные места, культурная конверсия сакрального пространства, локальная ментальность, местная идентичность, урбанистика, heritagization.*

В современном городском пространстве сакральные места не только являются собой значимые элементы ландшафта (архитектурного и общекультурного), но и формируют смысловую и символическую основу для анализа и восприятия истории и специфики городской культуры вообще. Речь идет не только о религиозных местах – храмах, молельных домах, «арабских культурных центрах», но и о том, что в силу культурно-ментальных «мейнстримов» в процессе формирования структуры города воспринималось как места сакральные (театры, музеи, выставочные и культурно-развлекательные центры). В городской среде в соответствии с ритмами и линиями развития города одни сакральные места появляются, другие исчезают или преобразуются, меняя свой профиль или конфессию. Попытки не только исследовать «слои» истории сакральных объектов, но и наложить их на культурную карту города, попробовать проследить их структурные коды на «теле» городской культуры предпринимаются сегодня в Европе с целью не только строго урбано-прагматической (вопросы реконструкции, реставрации, консервации городской архитектуры), но и для понимания тех аспектов повседневной жизни, которые отражают трудноуловимые конструкты и концепты локальной ментальности, способы формирования местной идентичности, толерантности и т. п. Для нашего небольшого исследования основой стал международный проект «The Urban Sacred», объединивший исследователей-гуманитариев и фотохудожников Лондона, Амстердама и Берлина [9]. Также ряд подходов к прочтению пространственного построения города, относительно расположения в нем сакральных объектов, открывает исследование С. Веселовой «Город. Между архитектурным проектом и информационной сетью» [1]. Методы

культурного картирования с применением программы ГИС, дополненные включенным наблюдением и стратегией визуальных исследований, позволяют выделить некоторые концепты организации городского пространства Одессы как современного (пост-)светского, плюралистического города (в терминологии Сюзанны Лануэрд [7]).

Количество и функциональность, само месторасположение сакральных объектов в городском пространстве, их связь/разорванность с повседневной жизнью городского сообщества уже являются своеобразными классификаторами культовой включенности сообщества, его отношения к проблеме религиозной комьюнити. Как отмечает С. Веселова: «... город возможен только там, где есть разрыв природной непрерывности и избыточность, где возникло пространство символов и стратегического планирования, вырвавшее homo из простейшего сурового производства» [1]. Рассматривая пространственную организацию разных типов городов, она указывает на выделенность сакрального центра/объекта города в рамках площади, к которой ведет путь/пути улиц, будь это священное место агорой или форумом (с традиционными для них храмами), соборной площадью или огороженной площадкой перед церковью в городе средневекового и барочного типа [1]. Кроме культовой функции храм (будем так обобщенно называть сакральные места различного типа и религиозной принадлежности), несомненно, выполняет задачи территориализации и детерриторизации живущих в городе людей, ритмизации их повседневности, несет эстетические нагрузки в городской среде. Такую семантическую нагруженность Ф. Тихомирова называет *гиперпалимпсестом*, т. е. не только многослойным в историко-культурном, но и многосмысловым феноменом в повседневном пространстве города. «Исторически у сакральных пространств была не социальная, а духовная функция. Сейчас традиционное сакральное пространство (храмы, монастыри и т. д.) выполняет, прежде всего, социальную функцию. Сакрализация городского пространства должна стать конструктивной...» [4, с. 28].

Действительно, то, что видно на уровне улицы, может не отражать действий, которые происходят внутри. Монументальные здания, которые легко идентифицируются как религиозные объекты, возможно, потеряли свою религиозную функцию. Так было с католическими, протестантскими и иудейскими культовыми сооружениями Одессы в советское время. Здесь располагались, а порой и теперь располагаются, спортивные или музыкальные залы, театры, архивы и т. п. Напротив, в бывших индустриальных зданиях, жилых домах и магазинах собираются религиозные общины. Поскольку они кажутся обычными и неприметными,

они смешиваются, а не выделяются в городском пространстве. Так в городской архитектуре фиксируется социальная история города. Главные события, такие как революции, смены политических режимов и идеологий, или широко распространенное публичное осознание национальных трагедий, формируют религиозное и шире – сакральное лицо городов. В Одессе это особенно заметно по «биографии» расположенных в историческом центре синагог – жемчужин архитектуры – Теплой и Бродской. Первая была после 1919 г. последовательно перепрофилирована в зоологический музей, детский музыкальный театр, кафедру физического воспитания со спортивным залом Педагогического института. С 1996 г. в процессе новой территориализации еврейской общины здание отреставрировано, ресакрализовано и освящено в качестве Главной синагоги г. Одессы. В изъятый же у общины еще в послереволюционный период Бродской синагоге до сих пор размещается Государственный областной архив. Надо отметить, что этот памятник архитектуры по решению Городского Совета еще в 2011 г. мог перейти в собственность общины. Но это не произошло из-за отсутствия средств у последней.

Одесский культурный контекст отражает те же процессы в отношении религиозных объектов, что происходят и в западноевропейских городах. Это зафиксировано в результатах проекта «*Urban Sacred*» [9]. Исследователи указывают на три новые особенности религиозных мест во всех трех городах: Лондоне, Амстердаме и Берлине. *Во-первых*, выявлен контраст между незаметностью и видимостью религии. Привлекающие внимание культовые сооружения от средневековых соборов до недавно построенных мечетей – эстетически нагруженные здания в разнообразной архитектурной стилистике репрезентируют религиозные устремления вывести людей из мирских рутинных будней, добиться видимости в публичном пространстве. В то же время в городах есть религиозные места, которые сливаются, перетекают в другие аспекты повседневной жизни и размывают границы между сакральным и профанным. Они ни смыслово, ни пространственно не выделены из урбанистической среды. И только для верующих, посещающих их, отмечены изменением поведенческих кодов.

Во-вторых, религиозные места вплетены в текстуры городской жизни. В плотном и обширном рельефе города места отправления культа должны соотноситься с пространственно близкими, но функционально отличными от них соседям. Между тем, *город* ни в коем случае не защищает религиозные возрождения. Религиозные места возникают, когда развиваются новые сообщества, обеспечивая видимую форму убеждений и надежд новых жителей. Эти материальные манифестации религии не просто *случаются* в городе, но *рождаются* городом.

В-третьих, религиозные места имеют плотную историю. Они неразрывно связаны с социальными, политическими, идеологическими историями города и сами состоят из нескольких слоев прошлого использования и практик. Амстердам, Лондон и Берлин прагматикой культовой архитектуры ярко демонстрируют долгую историю еврейского и христианского бытия в пространстве города, более позднюю историю присутствия мусульман, секуляризацию, иммиграцию и многие другие социокультурные процессы. Помимо этого совместного опыта, присутствие религии в каждом из этих городов характеризуется конкретными историями, такими как религиозная *пилларизация* (политико-конфессиональная сегрегация общества) в Амстердаме и разделение Берлина времен Холодной войны [9].

Сакральные образы являют собой специфический образец социальной реальности (путем ее отражения) и модель *для* социальной реальности (как агент, который символирует и кодифицирует знания, переживания и действия). Таким образом, рождается понимание религиозного места, которое синтезирует семиотико-коммуникативные, ориентированные на понимание повседневных практик, пространственные и эстетические подходы в концептуальных рамках.

Для понимания особенностей организации сакрального пространств Одессы важно отметить принципиально секулярный, функционально буржуазный тип «первоначального» города. Одесса возникла из-под «пера» Ф. де Воллана как «геометрический городской ландшафт, воплотивший идеал эпохи Просвещения» [1]. Именно на него с легкостью легла территориальная сетка буржуазного строительного бума 50–90-ых годов XIX в., когда собственно Южная Пальмира и обрела свое современное лицо. Эта территориализация была крайне самовыразительна: пространство уже формировало/очерчивало социальные и национальные коммон-идентичности. Город четко разделялся на центр и окраины-гетто. Он словно материализует в своей структуре те «великие рассказы», о которых в «Состоянии постмодерна» пишет Ж.-Ф. Лиотар, определяя модернизм эпохой господства больших легитимирующих нарративов – грандиозных идеологических доктрин, узаконивающих существующее политическое устройство, социальный порядок, моральные нормы и структуру социальных институтов [3, с. 89–90]. Вписанные в этот «великий рассказ» Оперный театр, купеческая Биржа (быстро превратившаяся в Городскую Думу), православный храм Преображения Господня, лютеранская кирха Св. Петра и Павла, Римско-католический костел Успения Пресвятой Девы Марии в равной степени отмечали сакральные места городского ландшафта, потому были пространственно выделены

площадь, к которой стекались пролеты улиц. В коммуникативной парадигме, как это верно замечают Н. Ковалева и В. Левченко, «в XIX в. театры и концертные залы были, кроме прочего, местом “большого света”» [2, с. 154]. А в соответствии с метанарративом эпохи – практически сакральным местом.

В целом прагматичный город создавал основания территориализации социальных и этнических групп на основе «прикрепленности» к конкретному религиозному месту. При этом пространственно и визуально это встраивалось в прямолинейно-гнездовую структуру города, со временем все больше «поглощая» сакральные места профанным окружением. Кроме выше названных архитектурных объектов возле практически всех одесских религиозных мест (вне зависимости от конфессии) отсутствуют теперь площади. Вдоль довольно широких для европейских городов улиц или на их пересечении расположены храмы Афонских скитов – Андреевский, Ильинский, Пантелеймоновский; между жилыми домами на Гаванной затаился Римско-католический костел Св. Петра Апостола; не выделены из окружающего городского пространства Главная Синагога и «Арабский культурный центр», в котором располагается и мечеть. Проблематизация расположения религиозных объектов в их непосредственной городской среде и их отношения со своими религиозными и светскими соседями, таким образом, уже позволяет увидеть противонаправленность процессов территориализации и детерриторизации местной идентичности, «проходную» пространственность ее топосов. Великий политический дискурс являет себя в Одессе в первую очередь как государственный, а не православный или иноконфессиональный. В некоторых случаях застройка пространства вокруг религиозных мест были осуществлены в советский период. В это время и внутри нового политического нарратива был взорван кафедральный православный собор города, практически все католические, протестантские (в первую очередь, лютеранские), иудейские религиозные места были перепрофилированы для осуществления новых форм территориализации горожан – просвещение, физическая культура и спорт в разных типах союзов – обществ, сакрализованное искусство (театр, музыка и т. п.). Заметим, что часто эти самые новые центры идеологического влияния находились в пространстве старых религиозных мест.

Но эти советские и постсоветские (возврат храмов общинам) изменения, вопреки бытующим в отечественной городской мифологии убеждениям, не являются сугубо национальной и виктимной особенностью нашей истории и культуры. Одной из основных черт

европейского бытования сакральных зданий в городском пространстве становится процесс конверсии и повторного использования. Как показывает исследование Д. Беккера в Нидерландах в среднем две церкви закрываются каждую неделю. В Амстердаме десятки церковных зданий были преобразованы, в частности, в многоквартирные дома, театры, культурные центры, мечети и «мигрантские церкви». Эти преобразования можно считать самыми важными аспектами материального присутствия религии в Амстердаме и других местах Нидерландов, обеспечивая резко сфокусированную на локальные идентичности линзу в современном (пост)светском, плюралистическом обществе [6, p. 137–138]. Автор демонстрирует метаморфозы старых церковных зданий и то, что происходит, когда они принимают на себя новую религиозную или светскую идентичность. Исследованные объекты включают танцевальную студию, расположенную в бывшей католической церкви, пятидесятническую церковь, размещенную в бывшей реформатской церкви в районе Де Баарсес и турецко-голландскую мечеть в бывшей церкви иезуитов в районе Де Йордан [6, p. 140].

Сосредоточив внимание на этих случаях церковного преобразования, Д. Беккер анализирует проблему религиозного присутствия, отсутствия и конфессиональных пересечений в Амстердаме в связи с конкретными историческими нарративами: Реформация, подпольные («скрытые») церкви, католическая эмансипация, пилларизация (политико-конфессиональная сегрегация общества), иммиграция, «*unchurching*» и, совсем недавно, *heritagization* христианства [6, p. 142–156].

Это последнее явление связано с переосмыслением роли и значение «культурного наследия», самого содержания этого понятия для сохранения/развития локального сообщества. В 80–90-е гг. XX в. волна деиндустриализации, прокатившаяся по Западной Европе, заставила проектировщиков приняться за программы реабилитации городов или кварталов индустриальных окраин – бывших рабочих районов, одновременно пытаясь решать накопившиеся в них социальные проблемы, прежде всего безработицы. Эти процессы вызвали многочисленные научные и общественные дискуссии, поскольку индустриальные районы городов обычно не соответствовали эстетическим требованиям, предъявляемым к объектам наследия [10, p. 136]. Из подражания принципам управления центрами исторических городов во многих из них были начаты широкомасштабные поиски и эксплуатация ресурсов наследия, вскоре вызвавшие неоднозначные оценки специалистов. Например, британский археолог Кевин Уолш, назвавший это явление *heritagization* [10, p. 11], отметил его негативные последствия: чрезмерную склонность

эстетизировать пространство города и особенно неизобретательность управляющих наследием, чаще всего выбирающих самый легкий вариант – применение стандартизированной схемы регенерации, которая разрушала и унифицировала специфический характер местности [7, p. 169].

На этот же период приходится очередная волна реальной детерриторизации, когда массы людей по своей воле или по принуждению оказываются оторванными от своих географических и исторических корней, будучи перенесенными в иную социополитическую и культурную среду. Речь идет о многочисленных выходцах из стран Ближнего Востока и Северной Африки, Восточной и Центральной Европы, которые оседают в западноевропейских городах. Травматический опыт детерриторизации (ослабление значения места) намного легче адаптируется в новые социальные навыки и связи, если удастся сформировать микросообщество, связанное общим этнокультурным и конфессиональным переживанием.

Ж.-Ф. Лиотар определил постмодернизм как «конец метарассказов» – основных мировоззренческих систем. После катастрофических событий XX в. (двух мировых войн, холокоста) они потеряли свою легитимирующую силу, так что вместо этих больших рассказов сформировалось множество микронарративов. [3, с. 157] Таким образом, универсалии и обобщения стали невозможными, поскольку по сути уже не могут охватить и объединить большую часть общества. Поэтому люди стали более восприимчивы к различиям, разнообразию стремлений, верований и желаний.

Если пространственный и дополнительный к нему эстетический (парадная архитектура здания в духе стилей, отражающих «красоту») аспекты были значимыми для «большого рассказа» XIX – начала XX в., то микронарративы современности ориентированы *heritagization* личностной религиозности, часто полагая ее *настоящей*. В Одессе это зафиксировано в освоении здания в индустриальном районе (ул. Балковская) для мечети. Еще две мечети расположены в секторах частной застройки бывших рабочих гетто – на Слободке и Дальних Мельницах, в обычных домах коттеджного типа. И если такая ситуация может объясняться проблемами новой территоризации, отсутствием давней традиции проживания в этом городе, то уж точно демонстрацией новых форм адаптации к городскому культурному контексту можно считать расположение в обычном жилом доме на ул. Осипова (первый его этаж, еще недавно занятый магазинами) синагоги Хабад. Она «делит» здание с Управлением защиты экономики в Одесской области. Но это ничуть не мешает религиозным собраниям. Римско-католические – по крайней мере, три – общины собираются в жилых домах спальных районов. Не говоря о

многочисленных собраниях протестантских комьюнити, которые в Одессе для служения традиционно арендуют залы разного назначения.

Одесса, как и другие европейские города, способами адаптации сакральных мест к городскому культурному контексту включена в процессы **культурной глобализации**. Как замечает Р. Чепайтене, чуть ли не наиболее очевидной «ее особенностью становится так называемая *культурная гомогенизация*, которой свойственны формирование и развитие глобальной унифицированной массовой потребительской культуры (ее некоторые специалисты склонны называть культурным империализмом), товарного отношения к культурному опыту, распространение массового потребления (так называемая макдиснейлендизация), создание новых культурных потребностей и манипуляция ими, наконец, вследствие этого часто проявляющееся “бегство от реальности” – смесь эскапизма и консумеризма. Мир, который мечется от тревоги к страху и наоборот, нуждается в привязанности к кому-либо или чему-либо или, как никогда ранее, интенсивно ищет “козла отпущения”, ответственного за все наши беды. Этим, наверное, можно объяснить и феномен так называемого “бегства в прошлое”» [4, с. 12].

Вопреки давним ожиданиям веры, отступающей к уединению жилых домов, религия продолжает бытовать в общественном пространстве современных городов. В сегодняшних метрополиях мы находим священное в самых, казалось бы, неожиданных местах. Религиозные практики отправляются там, где ради нахождения культурного наследия (*heritagization*) и новой территориализации среди шума повседневной городской жизни собираются люди. Это показывает, что *Город*, обычно считающийся одним из самых секуляризованных мест, по-прежнему пронизан религией, хотя иногда и неожиданным образом.

Список использованной литературы

1. Веселова С. Б. Город. Между архитектурным проектом и информационной сетью.– М.: Издательские решения, 2015.– 294 с. [Электронный ресурс]– Режим доступа: <https://www.litres.ru/svetlana-veselova/gorod-mezhdu-arhitekturnym-proektom-i-informacionnoy-setu/>
2. Ковалева Н., Левченко В. «Ублюдки в опере», или аномальность как норма в современном музыкальном театре // Дóґа/Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології.– Вип. 1 (25). Сміх у світі смислу.– Одеса: Акваторія, 2016.– С. 153–163.
3. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна.– М.–СПб.: Алетейя, 1998.– 160 с.
4. Тихомирова Ф. Трансформация сакрального пространства европейского міста // Дóґа/Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 1 (29). Про сакральне-1.– Одеса: Акваторія, 2018.– С. 21–31.

5. Чепайтене Р. Культурное наследие в глобальном мире.– Вильнюс: ЕГУ, 2010.– 298 с.
6. Beekers D. Dreams of an Iconic Mosque: Spatial and Temporal Entanglements of a Converted Church in Amsterdam // *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief*.– Vol. 12.– 2016.– Is. 2. Iconic Religion in Urban Space.– P. 137–164.– URL: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17432200.2016.1172760>
7. Lanwerd S. The urban sacred: how religion makes and takes place in Amsterdam, Berlin and London.– URL: <http://www.urban-sacred.org/catalogue-introduction/>
8. Smith M. K. Issues in Cultural Tourism Studies.– London: Routledge, 2003.– 195 p.
9. The urban sacred: how religion makes and takes place in Amsterdam, Berlin and London.– URL: <http://www.urban-sacred.org/>
10. Walsh K. The Representation of the Past: Museums and Heritage in the post-modern World.– London: Routledge, 1992.– 204 p.

Анна Місюн

САКРАЛЬНИЙ ПРОСТІР МІСТА: АДАПТАЦІЯ ДО МІСЬКОГО КУЛЬТУРНОГО КОНТЕКСТУ

Стаття присвячена продуктивності міждисциплінарного підходу до дослідження сакральних місць в міському культурному просторі: візуально-просторовий, культурно-антропологічний, семиотичний аналіз, урбаностудії тощо. Мета аналізу – виявити повсякденні і символічні контексти релігійних об'єктів, що сприяють їх адаптації в сучасному місті.

Ключові слова: сакральні місця, релігійні місця, культурна конверсія сакрального простору, локальна ментальність, місцева ідентичність, урбаністика, *heritagization*.

Анна Мисюн

SACRED SPACE OF CITY: ADAPTATION TO THE CITY'S CULTURAL CONTEXT

The article is devoted to the productivity of an interdisciplinary approach to the study of sacred places in the urban cultural space: a visual-spatial study, cultural-anthropological, semiotic analysis, Urban Study, etc. The purpose of the analysis is to identify the everyday and symbolic contexts of religious objects that contribute to their adaptation in the modern city. In modern Odessa, as in other European cities, sacred places undergo a conversion process. They serve the processes of territorialization and heritagization of urban communities. In the religious space local identity is being formed. These places themselves are built on the basis of micronarratives, which allow them to adapt the urban cultural context. The spatial structures of Odessa present it as a secular city. However, many sacred places, some of

which are multilayered historical and cultural texts (hyperpalimpsest), demonstrate relevance for urban communities of religious practices.

Keywords: sacred places, religious places, cultural conversion of sacred space, local mentality, local identity, urban planning, heritagization.

References

1. Veselova S. B. (2015) Gorod. Mezhdru arhitekturnym proektom i informatsionnoy setyu [City. Between the architectural project and the information network], *Moskva*, Izdatelskie resheniya, 294 p. URL: <https://www.litres.ru/svetlana-veselova/gorod-mezhdru-arhitekturnym-proektom-i-informacionnoy-setu/>
2. Kovaleva N., Levchenko V. (2016) «Ubyudki v opere», ili anormativnost kak norma v sovremennom muzykalnom teatre. [“Bastards in the Opera”, or anormativity as the norm in the modern musical theater], *Doksa. Zbirnik naukovih prats z filozofiyi ta flologiyi*. Vyp. 1 (25). *Smih u sviti smislu, Odesa*, ONU im. I. I Mechnikova, pp. 153–163.
3. Lyotard J.-F. (1998) Sostoyanie postmoderna [The Postmodern state], *Moskva–Sankt-Peterburg*, Aleteyya, 160 p.
4. Tikhomirova F. (2018) Transformatsiya sakralnogo prostoru evropeyskogo mistu [Transformation of sacral space of European town], *Doksa. Zbirnik naukovih prats z filozofiyi ta flologiyi*. Vyp. 1 (29). *On Sacral-1, Odesa*, ONU im. I. I Mechnikova, pp. 21–31.
5. Chepaitiene R. (2010) Kulturnoe nasledie v globalnom mire [Cultural Heritage in a Global World], *Vilmus*, EGU, 298 p.
6. Beekers D. (2016) Dreams of an Iconic Mosque: Spatial and Temporal Entanglements of a Converted Church in Amsterdam, *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief*. Vol. 12, Is. 2. *Iconic Religion in Urban Space*.– P. 137–164.– URL: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17432200.2016.1172760>
7. Lanwerd S. (2016) The urban sacred: how religion makes and takes place in Amsterdam, Berlin and London.– URL: <http://www.urban-sacred.org/catalogue-introduction/>
8. Smith M. K. (2003) *Issues in Cultural Tourism Studies*, L., Routledge, 195 p.
9. The Urban Sacred: how religion makes and takes place in Amsterdam, Berlin and London.– URL: <http://www.urban-sacred.org/>
10. Walsh K. (1992) *The Representation of the Past: Museums and Heritage in the post-modern World*, L., Routledge, 204 p.

Стаття надійшла до редакції 18.10.2018.

Стаття прийнята 20.11.2018.

Розділ 2.

РЕФЛЕКСІЇ ПРО САКРАЛЬНЕ

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2\(30\).146561](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2(30).146561)

УДК 141.32:130.122

Олена Білянська

САКРАЛІЗАЦІЯ ТВОРЧОГО АКТУ В КОНЦЕПЦІЇ МИКОЛИ БЕРДЯЄВА

У статті аналізується проблема творчості, сакралізації творчого акту в філософській концепції М. Бердяєва. Проблеми творчості М. Бердяєва надає нового сенсу: творчість розуміється ним не як створення певних художніх витворів, творів мистецтва, культурних цінностей, бо це є вторинним, а як творчість нових рівнів буття, нових актів духовного прояву, нових проявів свободи. Творчість завжди є просвітленням людини, її духовним піднесенням. Саме за допомогою творчості людина наближається до Бога, тому що творчість виступає і божественною сутністю.

Ключові слова: творчість, людина, дух, сакральне, культура, свобода.

Ті процеси, що відбуваються у сучасному світі, гостро обумовлюють необхідність глибинної зміни стилю та форми мислення, переходу від суспільної свідомості людства до розуміння єдності життя на Землі, інтеграційного аналізу соціальної та духовно-культурної практики і на основі цього прогнозування та творення майбутнього. Вирішальною методологічною парадигмою сучасної діяльності людини має стати творчість. Саме ж місце творчості в структурі діяльності людини буде змінюватися відповідно до перетворення середовища її існування із природного на соціальне, засноване на технічних досягненнях. Можна сподіватися, що формування нової соціально-економічної та духовної реальності буде перебувати у прямій залежності від того, якою мірою ці процеси будуть пронизані творчо-синтезуючою діяльністю людини, наскільки в них будуть панувати принципи гуманізму, соціальної та особистісної свободи, моральної відповідальності.

Нині особливо актуальною є потреба в активному розвитку творчого, інтелектуального потенціалу кожної особи, що повинно призвести до творчого, інтелектуального розвитку суспільства в цілому. В реалізації цього завдання провідна роль належить гуманістичній філософії, і зокрема, філософії М. О. Бердяєва.

Творчість своєю сутністю, внутрішнім сенсом переплітається з такими проблемами сучасного світу, як шляхи розвитку особистості, свідомість, мислення, пізнання, практика, передбачення, соціальний ідеал.

Філософ О. Лосєв, характеризуючи зверненість Бердяєва до проблеми творчості, у своїй праці «Російська філософія» писав: «У загальній філософії Бердяєва найбільше значення має книга “Про смисл творчості. Досвід

виправдання людини”. В основі його світосприйняття знаходиться поняття творчого акту, і з цієї точки зору розглядаються всі основні питання життя: держава, шлюб, сім’я, мистецтво...» [12, с. 233].

Треба наголосити, що багато дослідників зверталися до проблеми творчості, сутності реалізації творчого акту у концепції Бердяєва.

Зокрема, дослідниця І. Сумченко у монографії «Антроподицея Миколи Бердяєва» досліджує нове розуміння християнства філософом, вирішенням ним проблеми людської свободи, проблеми творчості як виправдання існування та життя людини перед Богом. Визначає ідею Бердяєва, по якій творчість є проявом свободи людини, шляхом розкриття образу Бога, спілкуванням з Богом.

За визначенням Л. Новікової та І. Сиземської у роботі «Вступ у філософську антропологію Миколи Бердяєва» «...вирішення проблеми взаємовідносин особи та суспільства для нього (Бердяєва) є можливим лише у рамках філософії духу та з позицій християнського персоналізму» [13, с. 65].

У роботі В. Полякова «Антропоцентризм у філософських пошуках М. Бердяєва» [14] розглядаються погляди мислителя на філософську діяльність як живий та творчий процес, на людину як «образ та подобу Божу», на свободу як сутність існування суб’єкту, на творчість як іманентну здатність людини.

Стаття В. П. Візгіна «Бердяєв і Шестов. Суперечка про екзистенціальну філософію» [9] характеризує сутність екзистенціального напрямку у філософії Бердяєва. Автор вважає, що центральним поняттям у Бердяєва як екзистенціального філософа є сенс. А філософія, котра виходить із вимоги розуміння сенсу, визначається автором статті як персоналістська філософія духу Бердяєва.

Творче піднесення, екстаз творчого пошуку виступають у Бердяєва, як наголошує О. Єрмічев у книзі «Три свободи Миколи Бердяєва» [10], крайнім виразом духовного існування особистості.

Дослідниця Р. Урханова зазначає, що на думку Бердяєва «...світ буття є світом сталим, світом матеріальних продуктів, творчість, навпаки, виступає світом незбагненого, невідомого, інтуїтивного, ірраціонального. У цьому, на думку філософа, полягає таємниця творчості. У творчості людина долає межу власного існування та прямує до безкінечності. Тільки у творчому екстазі людина, одержима духом, здатна вирватися із світу буденного у світ сутнісний» [16, с. 91].

Розглядаючи проблему творчості як форми духовного існування

людини, сакралізації творчого акту у реалізації особистості у концепції Бердяєва треба наголосити, що дана проблематика потребує подальшого розгляду в сучасній українській філософській думці. Потребують подальшого висвітлення такі питання, як розуміння творчості як форми духовного існування людини, подальша реалізація свободи творчості та творення людиною історії.

Треба наголосити, що філософський антропоцентризм Бердяєва був нерозривно пов'язаний з вирішенням не тільки проблеми свободи, але й цілої низки супутніх проблем – творчості, особистості, духу, історії тощо. Відправною точкою в усіх них є першість свободи над буттям. Разом з тим, саме буття розкривається через суб'єкт.

Бердяєв у своїх працях «Смисл творчості», «Смисл історії», «Самопізнання», «Світосприйняття Достоєвського», «Творчість та об'єктивація» розкриває філософську сутність творчості як синтезу різних форм людської діяльності, родову ознаку та духовну сутність людини, форму її буття, самодіяльність та самореалізацію.

Творчість оголошувалася Бердяєвим одним з основних конструктивних принципів у процесі життєдіяльності людини. Творчість розуміється філософом не як об'єктивація, або надання особливих форм матеріальним тілам, а як творчість «із нічого», як трансцендування – духовний прорив у безкінечність. Творчість є актом реалізації свободи людини та формою її піднесення до рівня духовного буття. Філософ нерозривно пов'язував поняття «творчість» та «особистість». Саме творення людиною своєї власної особистості проголошувалося Бердяєвим творчим актом. «Особа є не субстанцією, а актом, творчим актом... Особа є зусиллям та боротьбою, оволодінням собою та світом, перемогою над рабством, звільненням» [6, с. 20].

Творчий акт, на думку філософа, завжди має ірраціональне начало, незалежно від того, де від відбувається – в історії, соціумі, мистецтві, культурі або духовній реалізації людини.

Творчість завжди виступає кінцем старого світу (або погляду на світ), зльотом на інший, новий рівень існування. Тільки цей шлях дозволяє людині зберегти життя в свободі, але й разом з тим, передбачає її відповідальність за створене.

Цього шляху, вважає мислитель, неможливо уникнути. Ю. Івонін у статті «Творчість, культура і цивілізація у філософській концепції М. О. Бердяєва» наголошує, що «...філософ вважає необхідним ізжити шляхи культури, щоб вийти за межі культури, до вищої творчості. Лише на вершинах культури творче сміливе прагнення зможе розбити кайдани культури, які приковують

до цього світу» [11, с. 82].

Творчість завжди пов'язана з певним формоутворенням, трансцендуванням, виходом за межі даного, спрямована на реалізацію можливостей буття. «...Мистецтво, філософія, культ й всі творіння культури уявляли із себе трансцендентну тугу людства» [1, с. 237],– наголошував Бердяєв.

Творчість збагачує буття новими предметними формами та духовними надбаннями. Творчість додає до об'єкта світу реального буття такі нові форми, предмети, ознаки, духовні цінності, яких раніше не було та які розкривають глибинну сутність особистості, що їх утворює. «Творчість для мене не стільки оформлення у кінцевому, у творчому продукті, скільки розкриття безкінечного, політ у безкінечність, не об'єктивація, а трансцендування» [7, с. 458],– наголошує філософ. Творче зусилля ним осмислюється як «переживання суперечності, як зживання антиномії» [8, с. 260].

У Бердяєва ми бачимо яскраво виражене зміщення акцентів з буттєвості та завершеності на становлення, на процесуальність і антиномічність. В творчості відбувається пластичне перетворення об'єкта, а також внутрішнього світу, інтелектуальної енергії, духу суб'єкту в світ реальних речей, ідей, думок, теорій. Дотик до творчості розкриває нові потенції та можливості особи, у певному сенсі сприяє народженню нової людини. «Творча думка, котра ставить та вирішує все нові й нові задачі,– динамічна» [2, с. 68],– наголошував філософ.

У бердяєвській концепції творчості вона розуміється як «трансцензус», вихід за межі об'єктивованого світу, у світ ноуменальний. Розрив з об'єктивованим світом передбачає здійснення творчого акту в «екзистенціальному часі, позбавленому тривалості, у вічності» [5, с. 271].

«Вся творчість людська була нудьгою за трансцендентним, за іншим світом, і ніколи творчість не була закріпленням радощів природного, родового життя, не була виявленням задоволення цим світом» [1, с. 237].

Отже, у філософії мислителя, на думку В. Полякова, яку він висловлює у статті «Антропоцентризм у філософських пошуках М. Бердяєва», «визначаються дві передумови буття – це свобода і суб'єкт, або “суб'єктивна свобода і вільний суб'єкт”. Ці дві передумови знаходять своє повне вираження і синтезуються у людській творчості» [14, с. 80].

Філософ постійно намагався переконати своїх читачів у тому, що людина призначена для творчості, що творчість – це космічний обов'язок людини. «Я зовсім не ставив питання про виправдання творчості, а ставив питання про виправдання творчості. Творчість не потребує виправдання, вона

виправдовує людину, вона є антроподицея» [7, с. 456].

Виправдати людину творчістю – означає поставити її не нижче Бога, а поряд із ним. Сенс цієї рівності Бердяєв вбачає у тому, що людина очікує народження в ній Бога, а Бог очікує народження в ньому людини. Ця незвичайна симетрія забезпечується тим, що Бог присутній і у творчості і в людині. Людина – творець. Бердяєв заявив про автономію людської творчості, про рівні творчі права людини та Творця.

Власне, проблемі творчості Бердяєв надає нового сенсу: творчість розуміється ним не як створення певних художніх витворів, творів мистецтва, культурних цінностей, бо це є вторинним, а як творчість нових рівнів буття, нових актів духовного прояву, нових проявів свободи.

Творчість завжди є просвітленням людини, її духовним піднесенням, вона, на думку філософа, є тим особливим та індивідуальним, що притаманно людині, що розкриває її внутрішню сутність та неповторну оригінальність. Саме за допомогою творчості людина наближується до Бога, наголошує мислитель, бо творчість виступає і божественною сутністю. Прикладом цього є процес божого творення світу. Створивши світ, створивши людину як свій образ та свою подобу, Бог очікує від людини відповіді, і цією відповіддю є творчість, яка виправдовує існування людини та її особистісну самореалізацію. Ця думка знаходить своє продовження у подальших міркуваннях філософа щодо вищого начала ззовні людини, яке вимагає від неї творчості: «Творчість ... є вимогою Бога до людини і обов'язком людини» [7, с. 208].

Тому, «щоб жити гідно й не бути приниженим і роздушеним світовою необхідністю, соціальною буденністю, необхідно у творчому піднесенні вийти із іманентного кола “дійсності”, необхідно визвати образ, уявити інший світ, новий у порівнянні з цією світовою дійсністю (нове небо і нову землю). Творчість пов'язана із уявленням. Творчий акт для мене завжди був трансцендуванням, виходом за межу іманентної дійсності, проривом свободи через необхідність» [7, с. 468],– писав філософ у праці «Самопізнання».

Тому не є дивним ствердження філософа, що розкриття соціального характеру духовності як раз і звільнює її для особистісної творчості. Л. І. Новікова та І. М. Сиземська у статті «Вступ до філософської антропології Миколи Бердяєва» зауважують, що для філософа «духовність завжди глибоко особистісна, але її інтенція – соціальна і, навіть, космічна» [13, с. 63].

Вчення про пробудження людського духу, творчої духовної сили Бердяєв вважав етикою у глибинному сенсі цього слова. Тому пробудження духу

для нього стоїть під двома знаками: під знаком спокути і під знаком творчості. Перш за все, етика повинна поставити питання про значення будь-якої творчості, хоч би ця творчість і не мала прямого відношення до морального життя. Творчість пізнавальна чи творчість художня має моральне значення, бо все, що творить вищі цінності, має моральне значення. В той же час етика повинна поставити питання про творче значення морального акту, оскільки саме моральному життю, моральним оцінкам та діям притаманний творчий характер. І тому «неминучим є перехід до етики творчості, етики істинного покликання і призначення людини»,– писав філософ у праці «Про призначення людини. Досвід парадоксальної етики» [4, с. 161].

Для етики творчості характерна свобода, яка визначає індивідуальну творчість добра й цінності. Свобода є творчою енергією, можливістю творення нового. Не існує застиглого, статичного морального порядку, підпорядкованого єдиному загальнообов'язковому моральному закону. І людина не є пасивним виконавцем по відношенню до добра й до цінності не тільки в тому сенсі, що вона може їх реалізувати чи не реалізувати. І у ставленні до Бога людина вільна не тільки в тому сенсі, що вона може звернутись до Бога чи відвернутись від нього, виконувати чи не виконувати його волю. Людина вільна в сенсі творчої співучасті у справі Божій, в сенсі творчості добра і творчості нових цінностей. Таким чином, творчість має ту ж саму природу, що й нестворена свобода.

Як наголошував мислитель: «Я так жагуче люблю дух, що він не викликає гребання» – визнавав філософ у праці «Про рабство та свободу людини». Звідси виходить і «центральна теза його персоналізму: не виправдання творчості, але виправдання творчістю» [6, с. 88].

Проблема творчості у філософії Бердяєва завжди була пов'язана з проблемою свободи. Істинний творчий акт, за твердженням мислителя, може бути зрозумілим лише за припущенням свободи. Свобода є джерелом філософської думки Бердяєва. «Потрібно виховувати волю людини у ...повазі до свободи, до невід'ємних прав людини, до безумовного призначення та поклику особистості, треба визивати в людях відчуття любові до того, що є абсолютно цінним, що завжди повинно вшановуватися, що вище за людські пристрасті та бажання» [3; с.108].

Свобода нічим не визначається, вона не має основи, вона знаходиться ззовні тих відносин, якими опосередковується буття. У цьому полягає сенс свободи. У творчому акті також завжди присутній елемент свободи, тому що творчість є новиною, тим, чого ще не існувало. Творчий акт здійснюється на духовному рівні, і хоча він базується на буттєвому матеріалі, його першоосновами є дух та свобода. Творче піднесення, екстаз

творчого пошуку виступають у Бердяєва крайнім виразом духовного існування особистості.

Бердяєв вважав, що саме у процесі творчого піднесення долається різниця між суб'єктом та об'єктом. Стан творчого піднесення найбільш повно розкриває внутрішню сутність людини як особистості. «Творчий акт відбувається поза часом. У часі лише продукти творчості, лише об'єктивация. Продукти творчості не можуть задовольнити творця. Але пережите творче піднесення, екстаз, переборює різницю між суб'єктом та об'єктом, переходить у вічність» [6, с. 88], – вважав філософ.

Бердяєвим були поставлені питання про джерела та природу творчості, її призначення для суспільства і, особливо, людини, змінення світу людського існування на основі творчого акту, переходу людської буттєвості на новий духовний рівень існування.

Завдяки творчості людина змінює світ, змінює суспільство, своє власне існування. Мислитель наголошував, що завдяки творчості відбувається творення історії та культури, духовне преображення життя.

Список використаної літератури

1. Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции.– М.: Канон +, 1998.– 400 с.
2. Бердяев Н. А. Идеи и жизнь. Об отношении русских к идеям // Русская мысль.– Пг., 1917.– № 1.– С. 66–73.
3. Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность.– М.: Канон +, 1999.– 464 с.
4. Бердяев Н. А. Опыт парадоксальной этики. О назначении человека // Бердяев Н. А. Творчество и объективация.– Мн.: Экономпресс, 2000.– С. 139–216.
5. Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря.– М.: Республика, 1995.– С. 164–288.
6. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н. А. Творчество и объективация.– Мн.: Экономпресс, 2000.– С. 9–138.
7. Бердяев Н. А. Самопознание: Сочинения.– М.: ЭКСМО–Пресс; Харьков: Фолио, 1999.– 624 с.
8. Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества.– М.: Правда, 1989.– 608 с.
9. Визгин В. П. Бердяев и Шестов. Спор об экзистенциальной философии // Полигнозис.– М., 2000.– № 3.– С. 120–127.
10. Ермичев А. А. Три свободы Николая Бердяева.– М.: Знание, 1990.– 64 с.
11. Ивонин Ю. П. Творчество, культура и цивилизация в философской концепции Н. А. Бердяева // Вечные философские проблемы.– Новосибирск: Наука, 1991.– С. 76–95.
12. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура.– М.: Политиздат, 1991.– 525 с.

13. Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Введение в философскую антропологию Николая Бердяева // Человек.– М., 1997.– № 3.– С. 57–67.
14. Поляков В. Антропоцентризм у філософських пошуках М. Бердяєва // Науковий вісник ВДУ: філософські науки.– Луцьк, 1997.– № 9.– С. 79–80.
15. Сумченко І. В. Антроподицея Миколи Бердяєва.– Львів: Центр Європи, 2001.– 120 с.
16. Урханова Р. А. Проблема “иррационального” в философии Н. Бердяева // Из истории религиозной философии в России XIX–нач. XX вв.– М.: Правда, 1990.– С. 83–99.

Елена Белянская

САКРАЛИЗАЦИЯ ТВОРЧЕСКОГО АКТА В КОНЦЕПЦИИ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА

В статье анализируется проблема творчества, сакрализации творческого акта в философской концепции Н. Бердяева. Проблеме творчества Н. Бердяев придает новый смысл: творчество понимается им не как создание художественных произведений, культурных ценностей, так как это вторично, а как творчество новых уровней бытия, новых духовных актов, новых проявлений свободы. Творчество всегда является просветлением человека, его духовным возвышением. Именно при помощи творчества человек приближается к Богу, так как творчество выступает и божественной сущностью.

Ключевые слова: творчество, человек, дух, сакральное, культура, свобода.

Olena Bilianska

SACRALIZATION OF CREATIVE ACT IN NIKOLAY BERDYAEV'S CONCEPTION

Issues of creativity and the sacralization of creative act in Nikolay Berdyaev's philosophical conception are analyzed. N. Berdyaev proposed a new sense to issues of creation: it is understood by him not like a formation of art works or cultural values but as a creation of new existence levels, new spiritual acts, new demonstration of liberty. Creativity always appears as a human's serenity, a spiritual rise. Particularly, with the aid of creativity, human beings arrive to God because creative works serve as a godhead as well.

All those processes which take place in present-day world stipulate the necessity of vast changes of direction and form of thinking and passed from social mind to the recognition of unity of all that exist to the integrated evaluation of social and spiritual, cultural practice. And as a conclusion, all these predict and perform the future. Creativity should become final methodological model of modern life. In particular, role of creative work will change regarding to the transformation of living environment from basical

to social, raised on technical achievements. It is hoped that organization of social, economical and spiritual actuality will be directly depending to measure in process to be infused with creative activities, principles of humanity, neutrality and moral responsibility.

Keywords: creation, human, spirit, sacral, liberty., liberty.

References

1. Berdjaev N. A. (1998) Duhovnyj krizis intelligencii [The Spiritual Crisis of Intelligentsia], *Moskva, Kanon* +, 400 p.
2. Berdjaev N. A. (1917) Idei i zhizn. Ob otnoshenii russkih k idejam [Ideas and life. On ideas in life of Russians], *Russkaja mysl, Petrograd*, № 1, pp. 66–73.
3. Berdjaev N. A. (1999) Novoe religioznoe soznanie i obshhestvennost [The New Religious Consciousness and Society], *Moskva, Kanon* +, 464 p.
4. Berdjaev N. A. (2000) Opyt paradoksalnoj jetiki. O naznachenii cheloveka [On paradoxal ethics. On human destiny], *Berdjaev N. A. Tvorchestvo i objektivacija, Minsk*, Ekonompress. pp. 139–216.
5. Berdjaev N. A. (1995) Opyt jeshatologicheskoi metafiziki [On eschatological metaphysics], *Berdjaev N. A. Carstvo Duha i carstvo Kesarja, Moskva, Respublika*. pp. 164–288.
6. Berdjaev N. A. (2000) O rabstve i svobode cheloveka. Opyt personalisticheskoi filosofii [On Human Slavery and Freedom. On personalistical philosophy], *Berdjaev N. A. Tvorchestvo i objektivacija, Minsk*, Ekonompress. pp. 9–138.
7. Berdjaev N. A. (1999) Samopoznanie: Sochinenija [Self-knowledge: Works], *Moskva, JeKSMO–Press; Har'kov, Folio*, 624 p.
8. Berdjaev N. A. (1989) Smysl tvorчества [Sense of creativity], *Berdjaev N. A. Filosofija svobody. Smysl tvorчества, Moskva, Pravda*, 608 p.
9. Vizgin V. P. (2000) Berdjaev i Shestov. Spor ob jekzistencial'noj filosofii [Berdyaev and Shestov. Discussion about existential philosophy], *Polignozis. Moskva*, № 3, pp. 120–127.
10. Ermichev A. A. (1990) Tri svobody Nikolaja Berdjaeva [Three ways of liberty by Nikolay Berdyaev], *Moskva, Znanie*. 64 p.
11. Ivonin Ju. P. (1991) Tvorchestvo, kultura i civilizacija v filosofskoj koncepcii N. A. Berdjaeva [Creativity, culture and civilization in philosophical conception of N. A. Berdyaev], *Vechnye filosofskie problemy, Novosibirsk, Nauka*, pp. 76–95.
12. Losev A. F. (1991) Filosofija. Mifologija. Kul'tura [Philosophy. Mythology. Culture], *Moskva, Politizdat*. 525 p.

13. Novikova L. I., Sizemskaja I. N. (1997) Vvedenie v filosofskuju antropologiju Nikolaja Berdjaeva [Introduction to philosophical anthropology of Nikolay Berdyaev], *Chelovek. Moskva*, № 3, pp. 57–67.
14. Poljakov V. (1997) Antropocentrizm u filosofskih poshukah M. Berdjaeva [Anthropocentrism in philosophical researches of M. Berdyaev], *Naukovij visnik VDU: filosofski nauki, Lutsk*, № 9, pp. 79–80.
15. Sumchenko I. V. (2001) Antropodiceja Mikoli Berdjaeva [Anthropodicea of Mykola Berdyaev], *Lviv, Centr Evropi*. 120 p.
16. Urhanova R. A. (1990) Problema “irracionalnogo” v filosofii N. Berdjaeva [Problem of “irrational” in N. Berdyaev’s philosophy], *Iz istorii religioznoj filosofii v Rossii XIX–nach. XX vv. Moskva, Pravda*, pp. 83–99.

Стаття надійшла до редакції 18.04.2018.

Стаття прийнята 20.05.2018.

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2\(30\).146562](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2(30).146562)

УДК [140 + 215] (091)

Ірина Сумченко

ОСОБЛИВОСТІ РОЗУМІННЯ РЕЛІГІЙНОЇ ВІРИ У ТВОРЧОСТІ ЛЕВА ШЕСТОВА

Віра не доводиться, не вимагає доказів та їх не потребує...

Там, де для мислення всі можливості закінчуються, там

для віри «відкриваються» нові можливості... Філософія

не має права забирати у людини віру, не має права

висміювати віру!

Лев Шестов [17, с. 27]

В статті здійснено аналіз поглядів представника філософії Срібного віку Л. Шестова на сутність віри, її ознаки та можливість її здійснення в духовному житті людини. Підкреслено складність і парадоксальність його вчення. Розглянуто співвідношення віри та розуму, розуміння істини й необхідності, науки і філософії в контексті екзистенціального вчення філософа.

Ключові слова: віра, розум, істина, Бог, екзистенціальна філософія.

Творчість мислителя «срібного віку» Лева Шестова (справжнє ім'я якого Ігуда Лейб Шварцман) привертає значну увагу дослідників як минулого, так і сьогодення. Не викликає сумніву значний вплив, який справила його творчість на розвиток сучасної європейської філософської думки. За оцінкою французького дослідника Ж.-К. Маркаде, вже ранні твори Л. Шестова демонструють формування нового філософського дискурсу, тому мислителя можна вважати «пророком світової думки ХХ століття» [6, с. 160].

Однак його неординарний підхід до основоположних філософських питань – співвідношення необхідності та свободи, життя й смерті, віри та розуму тощо, афористична манера викладу думки, парадоксальність багатьох тверджень викликає неоднозначні оцінки його творчості. Радикалізм його думки, намагання у своїх питаннях йти до кінця, не зупиняючись перед загальноприйнятим і зрозумілим, викликало критичні оцінки мислителів з різних, часто діаметрально протилежних філософських течій.

На думку М. А. Мінакова таке критичне сприйняття творчості мислителя Срібного віку пов'язана з тим, що він стояв осторонь протистояння двох головних позицій, які існували на той час в російській філософській думці – модерністів та антимодерністів (традиціоналістів), узв'язку з чим дослідник називає філософію Шестова недоречною і пояснює, що «ця недоречність

пов'язана саме з перебуванням поза згаданого розколу...» [7, с. 84]. Шестов, підкреслює дослідник, повставав «і проти катка Модерну, і проти відсталості Традиції, і проти самого поділу на архаїку і модерність» [7, с. 84], причому недоречність і навіть несвоєчасність, на думку Мінакова, можна виявити «не тільки в його думці, але й в самому житті мислителя» [7, с. 84].

Непослідовність та несистемність мислення Л. Шестова – ще одна риса, яка вирізняє його творчість. Так, наприклад, сучасний дослідник І. І. Гарін підкреслює, що головним «недоліком» вчення мислителя Срібного віку виступає наступна суперечність: «він був філософом, тобто прагнув інтелектуально пізнати трагедію людського існування, але при цьому заперечував пізнання. Він боровся проти тиранії розуму знаряддям розуму. У цьому непослідовність його філософії» [3, с. 163].

Крім того, адогматичність мислення Л. Шестова, його непряма та контекстуальна форма висловлювання, уникання стверджувальних, однозначно зрозумілих суджень ускладнює розуміння та інтерпретацію його «філософії віри». Навіть його особисті стосунки з релігією викликають багато запитань, тому що «Шестов був, без сумніву, релігійною і при цьому дуже потайливою людиною. З його текстів практично нічого не можна дізнатися про його релігійне життя. Він не залишив свідомств релігійних криз, які ймовірно відбувалися з ним; його листування, за винятком буквально кількох випадків, вражає своїм заземлено-побутовим, майже міщанським характером... При цьому його філософський дискурс майже сповідальний, але це сповідь через «непрямі висловлювання», як він сам говорив у зв'язку з К?еркегором і Достоевським» [1, с. 79].

Не дивлячись на те, що розуміння віри у філософії Л. Шестова стало предметом теоретичного аналізу у роботах вітчизняних (М. А. Мінаков [7], В. М. Петрушов [8], М. Ю. Чикарькова [11], С. Шевченко [12] та ін.) та зарубіжних (Н. К. Бонецька [1], А. Д. Корихалов [5], С. А. Поляков [9], А. М. Хохлов [10], Я. І. Ширманов [19] тощо) авторів, існують суттєві розбіжності в оцінці та інтерпретації її природи в сучасній дослідницькій літературі. Тому, на наш погляд, звернення до цієї проблематики є евристично значущим і актуальним.

Проблема віри є наскрізною темою протягом всієї творчості Л. Шестова. Так, у своїй ранній роботі «Добро у вченні гр. Толстого й Ф. Ніцше (Філософія та проповідь)» мислитель піддає критиці моральне вчення видатного російського письменника за підміну понять: Шестов підкреслює, що замість поняття «Бог» Лев Миколайович використовує термін «добро», «про віру у нього немає ані слова» [15] і ця богоборчість дивним чином споріднює його з Ніцше.

Проте якщо до творчості Л. Толстого філософ Срібного віку зберігає критичну тональність і надалі (при цьому визначаючи його літературний геній), то філософія німецького мислителя стає для нього одним із спонукальних засобів для роздумів щодо осмислення релігії та віри: Шестов «...був, напевно, єдиним великим мислителем, чий творчий шлях від початку і до кінця визначався отриманим від Ніцше імпульсом. <...> Навіть більше, і Бога Шестов, за його власними словами, шукав на «шляху», відкритому Ніцше» [2, с. 114].

Як пояснює Шестов, антихристиянська позиція, заперечення існування Бога для німецького філософа були своєрідною спробою відшукати новий шлях до релігійної віри і по-новому осмислити християнство як релігію пошуку без жодних гарантій на успіх і навіть надію на розраду. Однак життя Ніцше, його доля не дозволила пройти цей шлях пошуку віри до кінця: «Ніцше поклав всі сили своєї душі на те, щоб знайти віру. Якщо ж він її не знайшов, то, отже, умови такі, що йому і знайти її не можна було» [15]. Таким чином, відшукування віри є надзвичайно важливою справою секулярної епохи, тому що «людині треба йти вперед, не лякаючись загроз, не сподіваючись на обіцянки мудрості» [18].

Проте саме мудрість, розум, а не віра, воля або емоції, прагнуть довести свою першість, претендують на домінування, на нав'язування закону в людському існуванні. На думку Шестова, коли Адам і Єва скуштували заборонені плоди, вони отримали знання не тільки про добро і зло, конечність і смертність всього живого: здійснивши первісний гріх, люди отримали «знання про те, що є, є по необхідності» [14, с. 334]. Таким чином, вважає мислитель, саме необхідність, закони та істина визначають людське життя, а сам творець всього сущого і віра в його існування стала розглядатися як необхідність.

Шестов не погоджується з таким тлумаченням розуміння сутності Бога і людини. На його думку, концепт тотальності розуму і закономірності вступає у логічне протиріччя з ідеєю всемогутності Бога та образом Божого творіння як творення із нічого, екстатичного натхненого прориву та здійснення неможливого. Якщо припускати в якості істини ідею про те, що розум та закономірність є первинними і всеохоплюючими, то слід визнавати, що Бог підпорядкований необхідності, і, отже, немає місця неможливому, неймовірному і врешті-решт головному чуду – спасінню. Намагання ж раціональної філософії побудувати цілісний світогляд і відшукати Істину викликає у мислителя критичний огляд її головних постулатів.

Передусім, Шестов відстоює ідеєю відносності істини, на його думку, «істина не терпить єдності, так само, як вона не терпить постійності. Основним предметом... метафізичної істини у нашому світі є те, чого люди

найбільше уникають та бояться – це мінливість і пов'язана з мінливістю безперервна тривога» [17, с. 341], єдиної істини не існує, відносна істина ж присутня в людських уподобаннях і смаках, які постійно змінюються.

Базовими принципами будь-яких філософських пошуків повинні стати адогматизм та недовіра, причому будь-яке твердження «потрібно поставити під сумнів не для того, щоб потім знову повернутися до твердих переконань: це було б безцільно; досвід показав, що такий процес приводить тільки від однієї помилки до іншої – у сфері останніх питань, зрозуміло. Потрібно, щоб сумнів став постійною творчою силою, просочив би собою саму сутність нашого життя» [13]. Однак розвиток філософії пішов зовсім іншим шляхом.

Джерелом виникнення давньогрецької філософії виступила так звана мудрість, яка тлумачиться Шестовим як усвідомлення того, що людина неспроможна оволодіти світом і мусить коритися необхідності: «Мудрість є, щоправда, незаконним, але рідним дітищем розуму... Коли Анаксимандр, а за Анаксимандром Геракліт та елеати під керівництвом розуму відкрили несталість і смертність усього існуючого, людські душі були отруєні вічною тугою та тривогою, що ніколи не припиняється. Все спливає, все змінюється, все минає, нічого не залишається, – так розум учив бачити світ. Доки були живими олімпійські, щоправда, елементарні і не зовсім досконалі боги, можна було сподіватися, що вони якось та й допоможуть. <...> Але все ж таки боги померли, – і людині довелося самій взяти на себе їхню справу» [17, с. 363].

Наступні давньогрецькі мислителі, починаючи від Сократа і закінчуючи стоїками, у своїх концепціях тільки посилюють тезу про першість раціонального і всезагального. Так, наприклад, стоїк Епіктет «писав, що началом філософії є усвідомлення безсилля перед Необхідністю. Для нього це усвідомлення і є кінцем філософії, або, точніше, філософська думка цілком визначається усвідомленням людини її абсолютного безсилля перед необхідністю» [16, с. 77], підкреслює Шестов.

У середньовічний період внаслідок поширення християнського світосприйняття виникає теорія двоїстої істини як спосіб вирішення суперечностей між догмами релігійної віри і раціональної філософії. Однак мислителі цієї епохи, на думку філософа Срібного віку, цю проблему вирішити не змогли. Зокрема, у Плотіна як представника неоплатонізму «істина теологічна, або істина одкровення, знаходиться у непримиренній ворожості з істиною філософською, тобто науковою у звичайному значенні цього слова, але також безперечною... Плотин жодного разу не сформулював з бажаною ясністю і визначеністю своєї думки про взаємовідносини цих

двох істин» [17, с. 317]. Шестов підкреслює, що відсутність чіткої позиції стосовно теорії двоїстої істини у Плотіна пов'язана з тим, що він один із перших мислителів, хто усвідомив, що «істина – не загальнообов'язкове судження» [17, с. 307], позитивне знання є тягарем, яке згинає людину додолу. І хоча Плотін проголошує традиційну формулу про те, що початком і кінцем є розум, він фактично втрачає довіру до раціонального, оскільки за версією неоплатоніка, розум, який відходить від Єдиного як уособлення божественного, починає продукувати зло.

Здавалось би, що епоха середньовіччя, коли формується і розвивається власне християнська догматика, повинна була дати відсіч претензіям розуму на гегемонію, адже «релігійна філософія є народженою в безмірних муках через відвернення від знання, через віру подолання хибного страху перед нічим не обмеженою волею творця...» [14, с. 440].

Проте християнське богослов'я пішло шляхом раціоналізації віри. Так, підкреслює Шестов, християнський патристик Августин послідовно проводить ідею верховенства загальнообов'язкового, тим самим підпорядковуючи віру необхідності, хоча він «на місце загального принципу або загальних принципів, сукупність яких давні іменували розумом, поставив ідею церкви, також з його точки зору непогрішимої, як з точки зору давніх непогрішимим був розум» [14, с. 471]. Запропонований Августином теократичний державний устрій, де церква позиціонується в якості земної частини «граду Божого» розглядається філософом Срібного віку неприйнятним через зречення від тасмничого і незвичного та внаслідок диктату примусу, закономірності.

Концепція ж протестантського мислителя М. Лютера та особливо його теза «*sola fide*» («тільки вірою») була схвально сприйнята Шестовим, він навіть пише роботу під аналогічною назвою, яку він щоправда так і не закінчив. На його думку, у лютерівському вченні віддається перевага вірі та благодаті, адже «...Лютер не пов'язаний «вічними істинами» розуму: навпаки, в них він відчуває те страшне чудовисько, яке не вбивши, людина не зможе жити. Якщо їм, цим істинам, судилося перемогти – людині немає порятунку. Перекладаючи на філософську мову: абсолютизуючи істину, ми релятивізуємо буття, і Лютер наважується віддати істину у владу Всемогутнього Творця, котрий створює все з нічого» [14, с. 468].

Необхідність і закон не допоможуть людині у справі спасіння, тому що «закон тільки принижує людину: в ньому немає живлючої сили. Закон може тільки викривати нашу слабкість і наше безсилля, які ми мирно приховуємо видимістю гордості... Розум, що жадібно прагне до загальних і необхідних істин, веде до смерті, шлях до життя іде через віру» [16, с. 182]. Людину

врятовують не ті справи, які легітимізовані законом, погоджується з Лютером Шестов, а віра, яка повинна допомогти людині зрестися «дерева пізнання» на користь «дерева життя», адже «вищий ступінь віри – визнати милостивим того, хто рятує настільки небагатьох, бачити справедливість в тому, хто створив нас грішниками.<...> І, можливо, потрібно випробувати на собі, як відчув Лютер, весь тяжкий і нестерпний гніт людського деспотизму і обмеженості, які втілилися в католицтві і світській мудрості, для того, щоб відчути готовність віддатися всією душею невідомості і з вірою, котра здавалася людям божевіллям, погасити всі світочі, які осявали звичні життєві шляхи і, стрімголов, кинутися в вічну темряву» [18]. Таким чином, віра аж ніяк не гарантує спасіння людської душі, її взагалі не можна розглядати в якості «перепустки» у райську світлицю.

Шестов наголошує на тому, що Лютер зрозумів особливості віри, яка «не дає ані спокою, ані впевненості, ані міцності. На протигагу знанню, їй не дано ніколи торжество самозадоволення. Вона – трепет, очікування, туга, страх, надія, постійне передчуття великої несподіванки, туга і незадоволеність цим і неможливість проникнути в майбутнє. Таку віру Лютер прийняв для себе» [18]. Проте більшість людей таку віру не сприймають і відторгають, тому що «нестерпно важко, можна сказати, прямо неможливо людині перейти від звичайного стану довіри до свого розуму і своїм силам до віри у всемогутність Бога» [18]. Крім того, Лютер був змушений сформулювати «вчення про віру», яке однак, фактично перекинує її природу, оскільки містить загальнообов'язкове правило: «хто вірить – той врятується, хто не вірить – не спасеться».

У Новий час лише посилюється ця тотальність розумового, тому головними рисами раціональної філософії Нового часу (символом якої для філософа «срібного віку» виступають Афіни), є умоглядність та догматичність.

Вчення Б. Спінози, підкреслює Шестов, складається з двох протилежних ідей: з одного боку – «математичне» розуміння світу, згідно з яким «тільки математика володіє істинним методом дослідження, тільки математика є вічним і досконалим способом мислення, і саме тому, що вона не говорить про цілі і потреби людські, а про фігури, площини, іншими словами, шукає «об'єктивну» істину, яка існує сама по собі, незалежно від людей або інших свідомих істот» [17, с. 259]. Згідно з цими поглядами, Бог маніфестується в якості субстанції, тобто знову виступає тим, хто лежить поза і над людиною. З іншого боку, Спіноза закликає полюбити такого Бога всім серцем і душею, підкреслює Шестов. Але це неможливо, і тому, на думку російського мислителя, «Спіноза вбив Бога» [17, с. 260]. Такий висновок, вважає мислитель Срібного віку, можна зробити через те, що Спіноза намагається довести

можливість прийняття ідеї розумової необхідності замість Бога, а заміною ідеї Бога можуть стати моральні норми.

Один із засновників філософії раціоналізму Р. Декарт пропонує побудувати іншу філософську систему, яка б не мала жодних передумов. Проте, зауважує мислитель «срібного віку», філософія Декарта все ж ґрунтується на певних принципах, серед яких головним виступає заперечення істинності неявного і невиразного, оскільки раціональним шляхом ці феномени пізнати неможливо, і (як саркастично зауважує Шестов), у цій тезі автор ідеї радикального сумніву не сумнівається. Отже, аксіоматичні принципи філософії Декарта – це новий варіант домінування необхідності.

Головним опонентом і об'єктом критики серед філософів-раціоналістів для Шестова виступив Гегель, особливо його твердження про дійсність розумного. Мислитель Срібного віку наголошує: «За Гегелем, людина мислить дурно, якщо вона не віддається цілком під владу сторонній їй речі і хоча щось від себе додає: людина зобов'язана приймати буття таким, яким воно їй дано, або все дано, або як він воліє говорити, все дійсне – розумне» [15, с. 74]. Метод відшукування істини, коли треба «нищпорити» за «самороухом поняття», у Шестова викладає іронію.

Інша ж інтенція, котра міститься у філософії протилежного гатунку (як уособлення Єрусалима, біблійного одкровення), розроблялася у вченнях Б. Паскаля і С. К'єркегора. Паскаль сприймається російським мислителем в якості свого союзника в боротьбі проти диктату обмеженого раціоналістичного знання, він називає Паскаля відступником, бо він «відступився, зрікся всього того, що здобуто спільними зусиллями людства за ті два блискучих століття свого існування, яке вдячні нащадки охрестили ім'ям відродження. Все оновлювалось, все бачило в оновленні своє історичне призначення. Паскаль же найбільше боявся нового» [17, с. 145]. Цим новим для Паскаля, підкреслює Шестов, виступає раціоналізація ідеї Бога.

Не дивлячись на те, що з творчістю датчанина Шестов ознайомився вже у зрілому віці, філософ «срібного віку» називав К'єркегора своїм двійником за схожі духовні орієнтири (а саме пошуки релігійної віри), які були притаманні цим двом мислителям. Його боротьба з етикою тлумачилася Шестовим як бій проти загального, адже за етикою і розумом ховається необхідність, владі якої вони підпорядковані. На відміну від умоглядної філософії, котра існує лише в просторі необхідності, екзистенціальна філософія (провісником якої, за Шестовим, була концепція К'єркегора) відстоює духовну свободу, а релігійний її напрям акцентує увагу на феномені віри. «У результаті вивчення текстів Л. Шестова стає

очевидним, що С. К'єркегор удостоївся його найвищої оцінки, оскільки ціною страждання, відчаю, страху, «повторення» боровся за справжню, особисту віру» [12, с. 80].

Отже, навіть серед релігійних мислителів Шестов вирізняється, за висловом В. Зеньковського, рідкісною за своєю витриманістю віросвідомістю (див.: [4, с. 740]). Намагання людини керуватися у своєму житті розумом, прагнення сформулювати цілісну картину світу, побудовану на «істинах» науки, моралі або релігії – це спроба втечі від жаху перед невідомим і незрозумілим, перед свободою. Як підкреслює філософ Срібного віку, істина виступає протилежністю таємничого, істина як результат пізнання пов'язана з диктатом необхідності і закону, вона поневолює людину, свобода ж розглядається ним як звільнення від влади розуму.

Такі особливості людського мислення і пізнання, на думку Шестова, виникли через гріхопадіння, коли перші люди зробили вибір на користь пізнання, а не життя, тим самим скувавши все існуюче в світі. Внаслідок такої «ущербності» людське пізнання є скудним і немічним, що повною мірою проявляється не тільки в науці, але й у філософії (як ідеалістичній, так і раціоналістичній, яку мислитель «срібного віку» повсякчасно критикує), а також у ригористичній моралі і догматичній релігії. Істини як загальнообов'язкові догми не можуть слугувати тривкою основою людського буття, людині треба змиритися з відсутністю «ґрунту» і звільнитися від примусу розуму і моралі.

Тільки віра (яка тлумачиться Шестовим в якості екзистенційного прориву в інший світ, світ Бога, за межі людського пізнання і розуміння), будучи дерзновенним, суто власним досвідом, звільнює і рятує людину, всупереч здоровому глузду і формальній логіці дарує сподівання на те, що неможливе може здійснитися, що зло можна подолати, змінивши при цьому як можливе майбутнє, так і до того часу невідворотне минуле. Тільки екзистенціальна філософія як вчення про передумови не/можливого, як заперечення загального є адекватним виразом індивідуального. Таким чином, атрибутивними характеристиками віри, з точки зору мислителя Срібного віку, виступають «безосновність», свобода, надія на чудо/божественне свавілля, спонтанна творчість, спасіння.

Разом з цим Шестов веде боротьбу як проти догматизації віри (будь-яка проповідь фактично узагальнює індивідуальне), так і проти її послаблення аж до зневіри (оскільки після недовготривалого екстатичного підйому відбувається її спад, проте віра вимагає постійної напруженості та інтенсивності). Таким чином, у творчості Шестова «лютерівська ідея спасіння “тільки вірою”... парадоксальним чином переплітається з

виявленням непереборної подвійності й суперечливості релігійної свідомості та фактичної недосяжності “справжньої” віри» [9, с. 90–91].

Список використаної літератури

1. Бонецкая Н. К. Лев Шестов как богослов: теология «великой и последней борьбы» // Вестник ПСТГУ.– М., 2014.– № 2 (52).– С. 78–97.
2. Бонецкая Н. К. Л. Шестов и Ф. Ницше // Вопросы философии.– М., 2008.– № 8.– С. 113–133.
3. Гарин И. И. Воскрешение духа.– М.:Терра, 1992.– 640 с.
4. Зеньковский В. История русской философии.– М.: Академический Проект, Раритет, 2001.– 880 с.
5. Корыхалов А. Д. Лев Шестов и его поиск истинной веры // Вече.– Спб., 2014.– Т. 26.– С. 235–245.
6. Маркадэ Ж. Проникновение русской мысли во французскую среду. Н. А. Бердяев и Л. И. Шестов // Русская религиозно-философская мысль XX века / Сб. ст. под ред. Н. П. Полторацкого.– Питтсбург: Отдел славянских языков и литератур Питтсбургского университета, 1975.– С.150–163.
7. Минаков М. А. Возвращение к Самому Важному: философское восстание Льва Шестова // История философии.– 2018.– Т. 23.– № 1.– С. 82–95.
8. Петрушов В. М. Філософія європейського адогматизму: парадокс віри С. Кіркегора і sola fide Л. Шестова. Автореф. дис... докт. філос. наук: 09.00.05 / Дніпропетровський національний університет.– Дніпропетровськ, 2008.– 35 с.
9. Поляков С. А. Философия Льва Шестова. Опыт структурно-исторического анализа.– М.: ФК «Школа будущего», 1999.– 94 с.
10. Хохлов А. М. Миросозерцание Льва Шестова: между экзистенциальной тревогой и библейским текстом. Дис... кандидата филос наук: 09.00.03 – история философии / Институт философии РАН.– М., 2013.– 140 с.
11. Чікарькова М. Ю. Сотеріологічна парадигма у філософа Лева Шестова // «Культурное пограничье» Льва Шестова / Под ред. Аляева Г. Е., Савельевой М. Ю., Суходуб Т. Д. / Общество русской философии при Украинском философском фонде; Центр гуманитарного образования НАН Украины.– К: Издательский дом Дмитрия Бурого, 2016.– С. 340–348.
12. Шевченко С. Специфіка інтерпретації Л. Шестовим екзистенціально-теологічних поглядів С. Кіркегора // Українське релігієзнавство.– Київ, 2015.– № 74–75.– С. 71–83.
13. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности (опыт адогматического мышления).– Париж: YMCA-PRESS, 1971.– URL: <https://www.magister.msk.ru/library/philos/shestov/shest08.htm>
14. Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Сочинения в 2-х томах.– Т. 1.– М.: Наука, 1993.– С. 317–620.
15. Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ницше (Философия и проповедь).– Берлин: Скифы, 1923.– URL: <https://www.vehi.net/shestov/dobro.html>

16. Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия: (Глас вопиющего в пустыне).– М.: Прогресс-Гнозис, 1992.– 304 с.
17. Шестов Л. На весах Иова // Шестов Л. Сочинения в 2-х томах.– Т. 2.– М.: Наука, 1993.– С. 25–520.
18. Шестов Л. Sola Fide – Только верой: (Греческая и средневековая философия. Лютер и церковь).– Париж: YMCA-PRESS, 1966.– URL: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/shestov/03.php
19. Ширманов Я. И. К вопросу о религиозных представлениях Льва Шестова // Известия Уральского федерального университета. Сер. 3. Общественные науки.– Екатеринбург, 2008.– № 6.– С. 107–112.

Ирина Сумченко

ОСОБЕННОСТИ ПОНИМАНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ВЕРЫ В ТВОРЧЕСТВЕ ЛЬВА ШЕСТОВА

В статье осуществлен анализ взглядов представителя философии Серебряного века Л. Шестова на сущность веры, ее признаки и возможность ее осуществления в духовной жизни человека. Подчеркнуты сложность и парадоксальность его учения. Рассмотрено соотношение веры и разума, понимания истины и необходимости, науки и философии в контексте экзистенциального учения философа.

Ключевые слова: вера, разум, истина, Бог, экзистенциальная философия.

Irina Sumchenko

FEATURES OF RELIGIOUS FAITH UNDERSTANDING IN THE WORKS OF LEV SCHESTOV

This article presents an analysis of the views of L. Shestov, representative of the philosophy of the Silver Age, on the essence of faith and the possibility of its implementation in the spiritual life of man. The relationship between faith and reason, understanding of truth and necessity, science and philosophy in the context of the existential doctrine of the philosopher is considered. Truths as universally binding dogmas cannot serve as a solid foundation of human existence, man must accept the absence of «soil» and be freed from coercion of rationality and morality. Only faith (which is interpreted by L. Shestov as an existential breakthrough into another world, the world of God, beyond the limits of human cognition and understanding) frees and saves a person, contrary to common sense and formal logic, gives hope that the impossible can come true, that evil can be overcome, while changing both the future and the past. Attributive characteristics of faith, from the point of view of the Silver age's thinker, are «baselessness», freedom, hope for a miracle/divine arbitrariness, spontaneous creativity, salvation. It is stressed the complexity and paradox of Shestov's doctrine of faith.

Keywords: faith, reason, truth, God, existential philosophy.

References

1. Bonetskaya N. K. (2014) Lev Shestov kak bogoslov: teologiya «velikoy i posledney borby» [Lev Shestov as a theologian: theology of the «great and last struggle»], *Vestnik PSTGU*, № 2 (52), *Moskva*, pp. 78–97.
2. Bonetskaya N. K. (2008) L. Shestov i F. Nitsche [Shestov and F. Nietzsche], *Voprosy filosofii*, *Moskva*, № 8, pp. 113–133.
3. Garin I. I. (1992) Voskreshenie dukha [Resurrection of the Spirit], *Moskva*, Terra, 640 p.
4. Zenkovskiy V. V. (2001) Istoriya russkoy filosofii [History of Russian Philosophy], *Moskva*, Akademicheskii Proyekt, Raritet, 880 p.
5. Korykhalov A. D. (2014) Lev Shestov i ego poisk istinnoy very [Lev Shestov and his search for true faith], *Veche*. vol. 26. *Spb.*, pp. 235–245.
6. Markade Zh. (1975) Proniknovenie russkoy mysli vo frantsuzskuyu sredu. H. A. Berdyaev i L. I. Shestov [Penetration of Russian thought in the French environment. H. A. Berdyaev and L. I. Shestov], *Russkaya religiozno-filosofskaya mysl XX veka* [Russian religious and philosophical thought of the 20th century], *Pittsburg*, Otdel slavyanskikh yazykov i literatur Pittsburgskogo universiteta, pp. 150–163.
7. Minakov M. A. (2018) Vozvrashchenie k Samomu Vazhnomu: filosofskoe vosstanie Lva Shestova [Return to the Most Important: the philosophical insurrection of Leo Shestov], *Istoriya filosofii*, vol. 23, № 1, pp. 82–95.
8. Petrushov V. M. (2008) Filosofija jevropejskogo adogmatyzmu: paradoks viry S. Kirkeghora i sola fide L. Shestova [The Philosophy of European Adogmatism: The Paradox of the Faith of S. Kierkegaard and sola fide of L. Shestov] (PhD Thesis), *Dnipropetrovsk*, Dnipropetrovskiy nacionalnyj universitet, 35 p.
9. Polyakov S. A. (1999) Filosofiya Lva Shestova. Opyt strukturno-istoricheskogo analiza [Philosophy of Leo Shestov. The experience of structural and historical analysis], *Moskva*, FK «Shkola budushchego», 94 p.
10. Khokhlov A. M. (2013) Mirosozertsanie Lva Shestova: mezhduekzistentsialnoy trevogoy i bibleyskim tekstom [The world outlook of Lev Shestov: between existential anxiety and the biblical text] (PhD), *Moskva*, Institut filosofii RAN, 140 p.
11. Chikarjкова M. Ju. (2016) Soteriloghichna paradyghma u filosofa Lva Shestova [Soterological paradigm by philosopher Leo Shestov]. «Kuljturnoe poghranych'je» *Ljva Shestova* [«Cultural borderlands» of Lev Shestov], *Kyiv*, Yzdateljskij dom Dmytryja Buragho, pp. 340–348.
12. Shevchenko S. (2015) Specyfika interpretacii L. Shestovym ekzistencialno-

- teologichnykh poghljadiv S. K'jerkeghora [Specificity of L. Shestov's interpretation of S. Kierkegaard's existential-theological views], *Ukrainsjke religijeznavstvo*, № 74–75, *Kyiv*, pp. 71–83.
13. Shestov L. (1971) Apofeoze bespochvennosti (opyt adogmaticheskogo myshleniya) [Apotheosis of Groundlessness. An Inquiry into Adogmatic Thinking] *Paris*, YMCA-PRESS, URL: <https://www.magister.msk.ru/library/philos/shestov/shest08.htm>
 14. Shestov L. (1993) Afiny i Iyerusalim [Athens and Jerusalem], *Shestov L. Sochineniya v 2-kh tomakh*, t. 1, *Moskva*, Nauka, pp. 317–620.
 15. Shestov L. (1923) Dobro v uchenii gr. Tolstogo i Nitsche (Filosofiya i propoved') [Good in the Teaching of Count Tolstoy and F. Nietzsche (Philosophy and the Sermon)], *Berlin*, Skify, URL: <https://www.vehi.net/shestov/dobro.html>
 16. Shestov L. (1992) Kirgegard i ekzistentsial'naya filosofiya: (Glas vopiyushchego v pustyne) [Kierkegaard and Existential Philosophy: (Voice in the wilderness)]. *Moskva*, Progress-Gnozis, 304 p.
 17. Shestov L. (1993) Na vesakh Iova [On the Job's Scales], *Shestov L. Sochineniya v 2-kh tomakh*, t. 2, *Moskva*, Nauka, pp. 25–520.
 18. Shestov L. (1966) Sola Fide – Tol'ko veroy: (Grecheskaya i srednevekovaya filosofiya. Lyuter i tserkov') [Only by Faith: (Greek and Medieval Philosophy, Luther and the Church)], *Paris*, YMCA-PRESS, URL: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/shestov/03.php
 19. Shirmanov Y. I. (2008) K voprosu o religioznykh predstavleniyakh L'va Shestova [On the question of religious representations of Lev Shestov], *Izvestiya Ural'skogo federal'nogo universiteta. Obshchestvennyye nauki*, vol 3, № 6, *Ekaterinburg*, pp. 107–112.

Стаття надійшла до редакції 13.04.2018.

Стаття прийнята 21.05.2018.

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2\(30\).146563](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2(30).146563)

УДК 141.32+130.122+215

Илья Рейдерман

БОГ-БЫТИЕ ПАУЛЯ ТИЛЛИХА (В ПОИСКАХ НОВОЙ ПАРАДИГМЫ РЕЛИГИОЗНОСТИ)

В статье автор обосновывает двуми́рность человека, существование его на пороге эмпирического и духовного миров. Автор раскрывает концепцию П. Тиллиха о Боге как Бытии, в которой эмпирия является поверхностью, Бог же является глубинным основанием человеческого существования. Духовность человека определяется мерой инкарнированности духа в его жизнь, поступки, личность.

Ключевые слова: Бытие, духовность, эмпирия, экзистенция, глубина.

1. Утрата двуми́рности

О, вещая душа моя!

О, сердце полное тревоги, –

О, как ты бьешься на пороге

Как бы двойного бытия!

Так, ты – жилища двух миров...

Ф. И. Тютчев

Строки Тютчева написаны в 1855 году. Ницше ещё не произнёс роковых слов о «смерти Бога». В мире ещё существовали и глубина, и высота, устремленная в небеса вертикаль, ось ценностей и смыслов. Тот самый рычаг, с помощью которого можно было повернуть если не мир, то, по крайней мере, свою собственную жизнь, увязшую в колее безнадежной эмпирии. Вот поэт и противопоставляет этой эмпирии свою «вещную душу», которая живёт «не здесь». Жизнь человеческая – не есть ни голая эмпирия, ни пребывание в эмпириях – она **на пороге**. На границе между мирами. «Двойное бытие» – формула жизни человека как существа, себя осуществляющего в предельном напряжении сил, находясь между полюсами телесно-социального и божественного.

За истекшие полтора с лишним столетия кризис следовал за кризисом, и в этих кризисах, судорогах века, времени, культуры, цивилизации – рухнуло слишком многое. Перечень разрушений общеизвестен. И вот уже нельзя сказать о душе, как «жилище двух миров». В связи с едва ли не полной ликвидацией «двуми́рности» – стал происходить процесс «сплющивания». Человек под неистовый шум политических дебатов о свободе – внезапно утратил внутреннюю, духовную свободу. И оказался заперт в клетке социума. Всё богатство его проявлений редуцировано к сфере социального – и эта

не без насилия осуществляемая редукция привела к исчезновению христианского «внутреннего человека», к кризису личности представителя секулярной культуры, а затем даже и к разрушению индивидуальности, к появлению «дивида». Этому не в малой степени способствовал постмодернистский дискурс. Поскольку «уплощение» человека стало очевидным – восторжествовала плоскость, «глубина» была отвергнута как «помеха», и образ принял на себя планировку «поверхности без глубины» [1, с. 46]. Демонтаж ценностной, духовной вертикали казался окончательным.

Но уже возникающие новые умонастроения позволяют предположить, что после демонтажа, разбора конструкций культуры Нового времени и временного торжества постмодернистской идеологии – наступила и тихая смерть самого постмодернизма. А вместе с этим и задача «новой сборки» того, что уже разобрано. А, значит, и поиска новой парадигмы, в которой, возможно, будет положен предел войне светской и религиозной культур, а содержание, базовые метафоры религиозных культур будут заново интерпретированы, так сказать «переведены» на светский язык, чтобы можно было попытаться снова выстроить некую ценностно-смысловую вертикаль. В свете этой задачи поиски экзистенциального философа и одновременно теолога Пауля Тиллиха могут оказать нам существенную помощь.

2. Ситуация «потрясения оснований»

У П. Тиллиха есть проповедь под названием «Потрясение оснований». В ней он произносит поразительные слова: «мы не можем с цинизмом относиться к потрясению оснований всего сущего в мире. ... Я повидал на своём веку много циничного, в особенности среди молодых людей в Европе до войны. ... я знаю, что этот цинизм исчез, когда стали колебаться основания мира в начале европейской катастрофы» [5, с. 212–213]. Если цинизм перед лицом катастрофы распадается, то остаются отчаяние и вера. Вера, у которой как таковой нет рациональных оснований, вера как последнее основание. Доживи Тиллих до «зрелого постмодернизма», он бы увидел, что такое патологический цинизм перед лицом гибели, которая даже не воспринимается как «гибель всерьёз», и на что способна мысль, растущая из отчаяния без веры.

Но у самого Тиллиха – иной опыт. В годы Первой мировой Тиллих был военным капелланом, «он убеждал умирающих и уже ни во что не верящих людей, что их страдания не напрасны, в то время как у самого в душе осталась только пустота» [4, с. 46]. С. С. Пименов цитирует письмо Тиллиха: «У меня постоянно присутствует самое непосредственное и очень сильное ощущение, что я больше не живу. ... Найти кого-нибудь, стать радостным,

опознать Бога – все эти свидетельства есть свидетельства жизни. **Но сама жизнь – ненадежное основание** (выделено мной, – И. Р.)» [4, с. 46]. Жизнь сама по себе – является ненадежным основанием самой себя. И не только потому, что её убивают. Но и потому, что, как пишет Тиллих в том же письме: «я ощущаю действительную смерть нашего времени» [4, с. 46]. «Смерть времени» – метафора исчезновения прежних смысловых оснований жизни, в том числе и популярной веры «в милосердного Бога, Который всё устроит к лучшему» [4, с. 46].

В декабре 1916 г. Тиллих писал отцу: «Мы испытываем страшнейшую из катастроф – конец мирового порядка. Конец близится, и он сопровождается глубочайшими страданиями» [5, с. 330].

Впоследствии Тиллих вспоминал ночь после сражения на Марне: «Эта ночь абсолютно изменила меня. Все мои друзья были среди умирающих и убитых. Этой ночью я стал экзистенциалистом» [2, с. 186]. Что значит «стать экзистенциалистом»? В данном контексте это означает получить некий потрясший человека экзистенциальный опыт. Буквально заглянуть в глаза смерти.

Либо смерть (не обязательно физическая, достаточно и омертвения души), либо... трансцендирование за пределы невыносимой ситуации (Ясперс назовёт её пограничной). Либо душа застывает в ужасе, либо возникает порыв и даже прорыв сквозь наличное – приходит в действие динамическая сила духа. В случае Тиллиха мы вправе предполагать второе. Произошло некое «обращение», которое мы и пытаемся схватить в метафоре экзистенциального поворота. Обычно, произнося это слово, имеют в виду религиозное обращение. Но в более общем смысле можно говорить о «перемене взгляда», изменении его направления. «Ты повернул глаза зрачками в душу» – говорит Гертруда Гамлету. А исследователь Тиллиха С. С. Пименов пишет: «В ситуации всеобщей сомнительности только обращаясь внутрь себя человек обретает нечто устойчивое – отсюда и предпочтение феноменологического метода с его экзистенциалистскими и герменевтическими экспликациями» [4, с. 110]. И разве не сделал что-то подобное Лютер? Так же как Декарт ищет несомненное в сознании, так Тиллих ищет экзистенциально несомненное в себе, в своей потрясенной душе. И о том, что он нашёл, он говорит не раз.

Конечно, можно сказать, что он нашёл Бога. Но этого Бога он называет каким-то странным словом – Бытие, Основание Бытия. Неизбежны упреки, что так понимаемый Бог есть некая абстракция, что это не личность, имеющая для христиан привычное имя. Можно привести и философские доводы, как это делает Т. П. Лифинцева: «единственным неамбивалентным описанием Бога становится понимание его как Самого-Бытия, Глубины

Бытия, Основания Бытия, Истока Бытия, Силы Бытия, – как предшествующего расколу сущностного и экзистенциального и, следовательно, всем категориям конечного существования» [3, с. 64]. Но для меня лично важнее всего личный экзистенциальный опыт Тиллиха: сила Бытия обнаружена в невероятной глубине собственной души – перед лицом небытия – как то, что позволяет одолевать небытие. Повторяю, это нечто вполне очевидное для переживающего, хотя и не верифицируемое научно. Оспаривать его было бы неэтично. Экзистенциальный опыт не поддаётся однозначной передаче другим людям. И понятно, что Тиллих выражает свой опыт метафорически, символически. Он даёт такой символ Бога, который был бы доступен и христианам, и не христианам, и даже людям, позиционирующим себя как атеисты и агностики. Экзистенциальный поворот есть поворот взгляда вовнутрь – в глубину, в которой обнаруживается спасительное. «Глубинный Бог».

Переводчик книги Тиллиха «Любовь, сила и справедливость» А. Чернявский пишет в послесловии, что термин Тиллиха для обозначения Бога – «само-бытие» («being-in-self») – можно было бы перевести как бытие само по себе. Но тогда мы бы могли подумать, что речь идёт о бытии всего существующего: «Тиллих не объясняет, почему он выбрал термин “само-бытие”, зато подробно разъясняет тот смысл, который хотел в него вложить. Бог – это не то, что существует так же, как всё существующее. Бог – созидательное основание этого бытия. А чтобы не возникла поверхностная аналогия с фундаментом (глубина которого обычно меньше высоты надземной части здания) Тиллих характеризует это основание словом *abyss* (бездна)» [7, с. 111]. Ещё раз проясняется экзистенциальная ситуация, в которой человеку открывается Бог. Глядя в бездну внутри себя, человек видит другую Бездну. А происходит это в ситуации, которая описывается Псалмопевцем как ситуация предельного страдания. «Из глубины взываю к тебе Господи» – что может быть переведено и как «из бездны». Бездна – уже сама по себе есть глубина – без дна, пугающая своей бездонностью. И вдруг эта бездна оказывается не пустотой, не Ничто, но... тайным присутствием Бога. Богом в глубинах, Богом глубин, а не традиционным Богом высот, Богом «надо всем», Господином сущего. Там – в самой последней глубине – человек оказывается больше самого себя. Там он соединён с тем, что больше него. Как будто страдание открыло некую дверцу – и в результате преодолевается конечность твоего смертного существования, и открывается бесконечность.

Автор этих строк – поэт, и в 1965 г. в стихотворении, написанном на смерть А. А. Ахматовой, он употребил выражение «глубина существования», и весь дальнейший его путь был связан с поиском этой

самой глубины. Глубины, которая противостоит радикально плоской поверхности эмпирического, понимаемой в духе Делёза.

Как редко нам даётся «глубина существования»! Обычно мы живём на поверхности. «Современный способ бегства от Бога состоит в том, чтоб мчаться вперед и вперед... захватывая все больше пространства во всех направлениях...» [5, с. 230]. «Поверхность – та сторона вещей, которая предстаёт нам первой. Глядя на поверхность, мы видим вещи такими, какими они нам *кажутся*» [5, с. 238], – говорит Тиллих, и в этой сфере кажимости мы живём. А потом видят, что кажимость обманула: «...и они узнали, что истина, которая *не* обманывает, пребывает под поверхностью, на глубине» [5, с. 238]. «Почему истина глубока? И почему глубоко страдание?» [5, с. 238]. И далее он вспоминает о глубиной психологии, которая может указать нам путь в наши глубины. «Истина в отрыве от способа достижения истины – мертва» [5, с. 239]. Это слово экзистенциального мыслителя, который знает, что истина неотделима от жизни, от того, как ты живёшь. Одного ума недостаточно. Нужно что-то пережить, испытать. Мы живём на поверхности, «мы не достигаем, следовательно, нашей глубины и нашей истинной жизни, ...и только тогда, когда внутреннее землетрясение колеблет и рвёт поверхность нашего самопонимания – только тогда мы готовы заглянуть на более глубокий уровень нашего бытия» [5, с. 240].

Так вот почему человеку не хочется покидать поверхность и постигать сокровенную глубину существования. «Слишком сильна боль, которую у большинства людей вызывает взгляд, брошенный в собственную глубину» [5, с. 243]. Без «потрясения оснований» – житейских, социальных, интеллектуальных, ценностных оснований обычной жизни – глубина существования не открывается. И когда ткань обыденности со всей логикой и привычными мотивами деятельности рвётся – больно. Но зато отрываются «последние основания»: «Эта глубина и есть то, что означает слово *Бог*. Если же для вас это слово не имеет большого смысла, замените его иным и говорите о глубинах своей жизни, об источнике своего бытия, о том, к чему вы относитесь предельно серьёзно. ...Ведь если вы знаете что Бог это глубина – вы уже много о Нём знаете. Тогда вы уже не сможете называть себя атеистом или неверующим, ибо не сможете больше говорить: «Нет у жизни никакой глубины!»» [5, с. 243]. С. А. Коначева это комментирует так: «Атеистом человек может быть назван только тогда, когда он отрицает и глубину жизни, видит в бытии только поверхность» [2, с. 200–201].

3. Спор о Бытии

...Встреча человека в его собственных глубинах с Бытием, своего рода

«прыжок» из частного существования во всеобщее Бытие, понимание Бытия как Целого – ведёт нас к сопоставлению идей Тиллиха и Хайдеггера. Известно, что Тиллих провёл три семестра в Марбурге, где в это время работал Хайдеггер, **но так и не встретился с ним лично**. Он знакомится с Рудольфом Отто, сближается приятельски с учеником Хайдеггера Гадамером [4, с. 50]. Гадамер свидетельствует, что хайдеггеринацы не воспринимали всерьёз теологические изыскания Тиллиха тех лет. И Коначева, и Лифинцева будут утверждать, что встреча с идеями Хайдеггера была для Тиллиха решающей. Мне же представляется, что тут – при бесспорном «онтологическом повороте», совершаемом вслед за Хайдеггером – идёт одновременно явная и скрытая полемика с ним.

Бытие не есть нечто. Но для Тиллиха оно не есть и ничто. Напротив, оно активно противостоит небытию. Оно есть сила бытия. Разумеется, Тиллих принимает одно из главных открытий Хайдеггера – различие онтологического и онтического. Представление что бытие дано (как всё, что дано нам предметно, непосредственно) – это, по мнению Хайдеггера, кардинальная ошибка. Тогда незачем и вопрошать о Бытии. Бытие нельзя отождествлять с наличествующим, оно стоит за ним, оно скрывается, открываясь тем, кто готов вопрошать. Бытие – не «что», не существительное, а глагол. Действие, благодаря которому сущее вообще есть. И это действие должно повторяться. Иначе силы небытия возьмут верх. Не этот ли категорический императив «будь» и звучит в экзистенциализме Тиллиха – как ответ на угрозу небытия, на развернувшуюся бездну? У Тиллиха Бытие как глагол – божественный глагол. Бытие – это сила «мочь», усилие быть, динамическая сила, а не статика наличной предметности. Вот то, что берёт у Хайдеггера и развивает творчески Тиллих.

Ну а предмет спора – христианство, которое Ницше называет платонизмом для народа. Как бы ни совершенствовались Тиллих или, к примеру, Семён Франк свои доводы, всё равно они с точки зрения Хайдеггера остаются платониками. Хайдеггер, вводя своё знаменитое различие между онтологическим и онтическим, на самом деле располагает их в одной и той же плоскости. Можно сказать, что подобно тому, как Маркс редуцировал мир человека к социуму, Хайдеггер редуцировал его к Бытию. Есть только Бытие, в поисках которого бредёт человек, находящийся в плену сил наличного, по извилистым лесным тропам, видя иногда просвет Бытия, возвращаясь к истокам, слыша зов Бытия. Бытие прячется, Бытие открывается – при условии нашей открытости ему. Но всё это происходит на горизонтали – при устранении вертикали.

Хайдеггер хотел бы найти место для бога или богов, – но возможно ли найти такое место в действительности, в которой платоновско-христианская

двумерность уничтожена и есть только «здесьнее»? В здесьнем можно «стать собой», услышав зов Бытия, а можно потеряться в безличном Das Man, толпе, «всехности». Да и где гарантия, что зов Бытия содержит в себе истину Бытия, что за него не принят голос фюрера? Критерий утрачивается, когда редуцируется высший, духовно-личностный уровень бытия человека, связанный с надличностным, трансцендентным, с бесконечным и вечным, а не с временным. Ибо в данной исторической ситуации – можно и обмануться. Нужна сила противостоять злему и лживому времени, нужна истина, которая бы – сформулируем по Тиллиху – парадоксальным образом была бы над временем, осуществляясь во времени.

Тиллих отрицания «христианского платонизма» не принимает. Но весь пафос его мысли в том, чтобы предельно сблизить профанное и священное, мирское и религиозное измерения бытия. Два мира есть два полюса, и живое религиозное переживание или, на светском языке, живая духовность есть стремление привнести смыслообразующий духовный импульс в «здесьнюю действительность», которая иначе окажется всего лишь оформленной материей, лишённой смысла, то есть безличной вещью. Метафорически можно сказать, что речь идёт об «инкарнации» духа, внедрении его в человеческую экзистенцию, оборачиваясь поступком, любовью, творчеством. Вот абзац из «Мужества быть»: «Мужество Сократа, описанное Платоном, основывалось не на учении о бессмертии души, а на утверждении самого себя в своем сущностном, нерушимом бытии. Он знает, что принадлежит двум порядкам реальности и что один из этих порядков имеет надвременной характер. Мужество Сократа убедительнее, чем любое философское построение, доказало античному миру, что всякий человек принадлежит двум порядкам» [6, с. 118].

Путь Тиллиха – вовсе не одинокий и уникальный. Близок ему католик Г. Марсель, с которым он встретился на конференции экзистенциальных психологов в Нью-Йорке. И православный философ Семён Франк, с которым Тиллих тоже встречался. Близость мыслей Тиллиха и Франка кажется мне поразительной, их размышления о Боге идут в русле онтологии. Кажется, сказанное Франком о непосредственном самобытии можно пересказать языком Тиллиха. А различия между мыслителями – это отличия метафизики Всеединства от экзистенциальной диалектики, проблематизирующей отношения человека с бытием. Истина Бытия не дана «изначально», а открывается в ситуации кризиса, в приближении к границе, пределу. В этой ситуации и происходит подлинное рождение человека «в духе», становление духовно-экзистенциального Я, как единства духа и экзистенции. Духовность без соответствующего экзистенциального опыта, без переживания муки рождения в себе того, что больше

эмпирического эго – для Тиллиха неприемлема. Ему нужна не теоретическая пассивно- созерцательная духовность, а дух, участвующий в бытии, бытийствующий дух, который не позволяет разойтись двум сферам, мирской и духовной. «Я, отсеченное от соучастия в мире, – это пустой сосуд, чистая возможность» [6, с. 107], – говорит Тиллих в «Мужестве быть». Но и участвовать – даже с самыми благими намерениями – ещё не значит подлинно, бытийно участвовать. Важно наполнение этого «сосуда», духовные смыслы, исходящие не из непосредственно здесьнего, мирского порядка вещей. В связи с этим важно то, что Тиллих говорит об онтологическом разуме: «Мы можем провести разграничение между онтологическим и техническим понятиями разума ... онтологическому понятию разума всегда сопутствует (иногда и замещая его) понятие техническое. Разум сводится к способности “рассуждать”» [8, с. 80]. Автор этих строк предпочитает называть «онтологический разум», мыслящий из самого бытия – разумом экзистенциальным. «Экзистенциальный разум» немислим вне личности мыслящего, вне его конкретного участия в бытии, вне его радостей, страданий и смерти. Но этот разум не остается всего лишь разумом индивида, он мыслит как бы из всего Бытия как Целого. Человечество в процессе своего развития ещё не пришло к такой всеобщности экзистенциального опыта и экзистенциального мышления. Но и на уровне индивида экзистенциальное мышление, способность искать и находить истину своего бытия, проявлять мужество быть, идти в своём существовании к осуществлению своей интуитивно постигаемой и сознательно полагаемой бытийной сущности – проблематично. Оно требует от личности слишком многого – особенно в сегодняшней крайне неблагоприятной ситуации. А задача формирования такой личности – не решается посредством образования. Экзистенциальный разум – возникает в моменты выхождения человека за границы своей маленькой частной жизни, в моменты трансцендирования и причастности к тому, что неизмеримо больше него самого.

Список использованной литературы

1. Делёз Ж. Переговоры. 1972–1990. – СПб.: Наука, 2004. – 235 с.
2. Коначева С. А. Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология XX века. – М.: РГГУ, 2010. – 352 с.
3. Лифинцева Т. П. В поисках бытия. Онтология Пауля Тиллиха // Философские науки. – М., 2009. – № 7. – С. 53–71.
4. Пименов С. С. Доктор Пауль Тиллих. О традиции, новизне и богословском усилии. – М.: ПСТГУ, 2013. – 424 с.
5. Тиллих П. Избранное. Потрясение оснований. – М., СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2015. – 352 с.

6. Тиллих П. Избранное: Теология культуры.– М.: Юрист, 1995.– 479 с.
7. Тиллих П. Любовь, сила и справедливость. Онтологический анализ и применение к этике.– М., СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2015.– 128 с.
8. Тиллих П. Систематическая теология. Том I.– М., СПб: Университетская книга, 2000.– 463 с.

Ілля Рейдерман

**БОГ-БУТТЯ ПАУЛЯ ТІЛЛІХА
(У ПОШУКАХ НОВОЇ ПАРАДИГМИ РЕЛІГІЙНОСТІ)**

Автор обґрунтовує двосвітність людини, існування її на порозі емпіричного і духовного світів. Автор розкриває концепцію П. Тіліха про Бога як Буття, в якій емпірія є поверхнею, Бог же є глибинною основою людського існування. Духовність людини визначається мірою інкарнованості духу в її життя, вчинки, особистість.

Ключові слова: Буття, духовність, емпірія, екзистенція, глибина.

Illia Reiderman

**THE PAUL TILLICH'S CONCEPT OF GOD AS BEING
(IN SEARCH OF THE NEW PARADIGM OF RELIGIOSITY)**

In the article author finds the “two-worldness” of human being, which means existence on the border between empirical and spiritual worlds. Author believes, that the reduction of the second spiritual world, completed by postmodern culture, causes the emergence of one-dimensional man, which means the existence on the horizontal surface without height and depth. Author highlights Paul Tillich’s concept of God as Being, in which empirical dimension represents the surface, and God represents the deepest foundation of human existence, the Ground of Being. Here Tillich follows Heidegger in his differentiation of ontic and ontological, but he doesn’t inherit his negation of metaphysical world. And he doesn’t follow the traditional image of objective God either. In situation of loss of old symbols of God, Spirit, we can find our ground only in our own depth. That reminds us the call to God in “De profundis” Psalm. In the limit situation, when person loses all he believed in, he can open God in the most profound depth of his soul. Spirituality of a person is understood as a measure of the incarnation of the spirit in our life, actions, personality. Author proposes to call such unity of spirit and existence as “spiritual-existential Self”.

Keywords: Being, spirituality, empirical, existence, depth.

References

1. Delez Zh. (2004). Peregovory. 1972–1990 [Negotiations. 1972–1990], Sankt-

Peterburg, Nauka, 235 p.

2. Konacheva S.A. (2010). Bytie. Sviashchennoe. Bog. Khaidegger i filosofskaia teologiia XX veka [Being. Sacral. God. Heidegger and philosophic theology], Moskva, RGGU, 352 p.
3. Lifintceva T.P. (2009). V poiskax bytiya. Ontologiya Paulya Tillikha [In search for being. The ontology of Paul Tillich]. *Filosofskie nauki* [Russian Journal of Philosophical Sciences] №7, Moskva, pp. 53–71
4. Pimenov S.S. (2013). Doktor Paul Tillikh. O tradicii, novizne i bogoslovskom usilii [Doctor Paul Tillich. On tradition, novelty and theological effort], Moskva, PSTGU, 424 p.
5. Tillikh P. (2015). Izbrannoe. Potriasienie osnovanii [Selected works. The shaking of the foundations], Moskva, Sankt-Peterburg, Tcentr gumanitarnykh iniciativ, 352 p.
6. Tillikh P. (1995). Izbrannoe: Teologiia kultury [Selected works: theology of culture], Moskva, Jurist, 479 p.
7. Tillikh P. (2015). Liubov, sila i spravedlivost. Ontologicheskii analiz i primenenie k etike [Love, power and justice. Ontological analyses and ethical applications], Moskva, Sankt-Peterburg, Centr gumanitarnykh iniciativ, 128 p.
8. Tillikh P. (2000). Sistematicheskaia teologiia. T. I [Systematic theology. Volume 1], Moskva, Sankt-Peterburg, Universitetskaya kniga, 463 p.

Стаття надійшла до редакції 10.04.2018.

Стаття прийнята 15.05.2018

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2\(30\).146565](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2(30).146565)

УДК 159.942+2-18+130.1+2-43+393 *Анастасія Прушковська*

**РАДІСТЬ ПЕРЕД ОБЛИЧЧЯМ СМЕРТІ:
ВІД САКРАЛЬНОЇ СОЦІОЛОГІЇ
ДО ВНУТРІШНЬОГО ДОСВІДУ**

Сучасне суспільство Ж. Батаї характеризує як постсакральне, адже воно втратило шляхи сполучення з власним сакральним ядром. Практика радості перед обличчям смерті виникає як спроба відродити цей втрачений зв'язок і відкрити доступ до сакрального особистого. Предметом статті є розгляд поняття радості перед обличчям смерті, що виступає передумовою виникнення концепту внутрішнього досвіду Ж. Батаї та практики радості перед обличчям смерті, яка виростає в ключову для внутрішнього досвіду техніку (само)страсти.

Ключові слова: *радість перед обличчям смерті, сакральне ядро, спільнота, сполучення, внутрішній досвід.*

У червні 1939 року в заключному номері журналу «Ацефал» з'являється стаття під заголовком «Практика радості перед обличчям смерті» (РПЮС). В цьому ж місяці на черговому засіданні Колежу Сакральної Соціології Жорж Батаї виступає з докладом «Радість перед обличчям смерті» (РПЮС). Два тексти фактично знаменують розформування «гуртка» Колежу Соціології і урупування Ацефал та початок роботи Батаї над трилогією «Суми атеології»¹. Причиною розпаду спільнот заснованих Батаєм служать, з одного боку, розв'язка у вересні 1939 року Другої світової війни, а з іншого, – загибель в листопаді 1938 року коханої Батаї Колетт Пеньо, відомої в інтелектуальних колах тогочасної Франції під псевдонімом Лаура (в 1939 році посмертно опублікована перша збірка її текстів «Сакральне»²). Найпронизливіші рядки «Винного», другого тому «Суми а теології», присвячені їй: «Я розповів своє життя: смерть взяла ім'я Лаури» [10, с. 530]. Так чи інакше, відчуття надмірної реальності смерті, в якій поступово тоне Європа, і різкої нереальності смерті Лаури, в якій розтворюється Батаї, не лише ініціюють його в інтимне щоденникове письмо «Суми Атеології», а й знаменують прощання з прагненням історичної спільноти (наукової чи містичної), яка б своєю діяльністю породжувала протидію війни та служила б ідеї повернення сучасного суспільства в лоно сакрального.

Предметом нашого дослідження виступає поняття радості перед обличчям смерті, яке стає передумовою до виникнення концепту внутрішнього досвіду. **Задачею** даного дослідження постає експлікація значення практики радості перед обличчям смерті та суміжних йому понять

сакрального ядра та сполучення, а також прослідкувати яким чином батаївська думка про сакральне в період функціонування Колежу Соціології та журналу «Ацефал» стає фундаментом для побудови концепту внутрішнього досвіду.

В ХХ столітті на французький дискурс довкола сакрального найбільший вплив мали дослідження Е. Дюркгейма, А. Юбера, М. Мосса, Р. Жирара, Ю. Кристевой, Ж. Бодріара, Ж.-Л. Нансі, М. Еліаде, Дж. Агамбена, Ш. де Тардена, Г. Марселя, Є. Жильсона, Л. Маріон тощо. Визначною, безперечно, була і діяльність Колежу Сакральної Соціології заснованого в 1937 році Батаєм, Р. Кайуа, М. Лейрісом та Ж. Монро. Зі слів Роже Кайуа, «ціллі було відновлення сакрального у суспільстві, яке його відкидало» [17, с. 91]. Метою спільноти було створення ордену (на зразок середньовічного чи ордену ініціації), через який розповсюджувалося б «мов епідемія» неприборкане сакральне, котре протиставило б себе зростаючій силі фашизму в Європі. На засіданнях Колежу численні спікери говорили про зв'язок сакрального з мовою (Ж. Полан) та літературою (М. Лейріс, П. Клоссовські, Р. Гуастала), про сакральне і владу (Ж. Монро, Г. Майер), про генезис понять спільнота, шаманізм та ритуал тощо. Загалом, Колеж намагався створити сакральну соціологію сучасного світу, а Кайуа та Батаї були одержимі ідеєю вичерпно описати природу сакрального. Ж. Валь згадує про засідання Колежу: «коли Кайуа говорив про таємні спільноти і самотність гігантських хижаків, коли Батаї говорив про святотатство, ми щоразу відчували таємні мотиви, що вели їх до того, що вони звали наукою, і у слухачів з'являлось відчуття реальності» [6, с. 84–85].

Якщо Р. Кайуа у своїх докладах робив акцент на двох полюсах сакрального, де, з одного боку, виступали покора забороні, слідування профанному часові роботи, продукування, накопичення, а з іншого – трансгресія назустріч святу, траті здобутого важкою працею; то Батаї наголошував на його двоїстій природі [1, с. 87–88], нехтуючи діалектикою сакрального і профанного, зосереджуючись на інших полюсах сакрального: лівому та правому.

Справді, термін сакральне (від латинського sacer – те, що вселяє жах; присвячене божеству [16]) таїть в собі протиріччя: сакральне водночас високе і низьке, привабливе і огидне, святе і прокляте. Сакральне – це те, що забезпечує торгівні відносини між людьми та богами: місця, слова, звичаї. Воно протиставляється профанному, котре обмежується обміном між людьми. Кожна спільнота живе згідно з сакральною економікою: все, що продукується та накопичується впродовж довгого періоду праці, підлягає знищенню (принесенню в жертву вищим силам, в круговерті оргії чи в екстатичній руйнації) в період свята. В такі періоди непродуктивної трати

(вінцем якої виступає жертвопринесення) відбувається трансгресія заборон, яким підпорядковується людська повсякденність. В момент трансгресії в гру вступає певна чуттєвість, яку Батай називає релігійною. Вона виражається в переплетінні бажання та страху, задоволення та тривоги, гріха та насолоди заборонаю [7, с. 41]. Заборона відштовхує, вказує на небезпечну зону, яка може згубити людину, якщо та відмовиться від безперервного продукувати благ цивілізації, в той час як зачарованість (само)розтратою веде до трансгресії, яка згідно з Батаєм досягається сучасною людиною, коли та приймає свій стан «безробітної негативності» і присвячує себе непродуктивній діяльності (еротизму, смерті, поезії тощо)³.

Батай вважає, що сучасна людина незворотно втратила зв'язок з соціальними проявами сакрального, на якому будували своє існування наївні релігійні форми, що передували встановленню рабської моралі профанного. Тим не менш, не в змозі досягнути єдності з сакральним містиків, вона владна відновити триумф трагічного, яким може стати людина, за умови що «полищить немичну поведінку возвеличення необхідної роботи і вихолощеність страхом перед прийдешнім днем» [11, с. 554] і відкритись переживанню руйнівного сакрального. Спробуємо вяснити, які ж підступи до сакрального пропонував Батай сучасній людині.

Беручи за відправну точку своєї рефлексії положення про розділ спільнот на досакральні (спільнота тварин), сакральні (наївні релігійні форми) та профанні (котрі, втім, зберігають осередки «постсакральності»), з одного боку, та про поділ сакрального на лівий та правий полюс, Батай визначає сакральне як «головний двигун людської машинерії» [1, с. 89]. Лівому сакральному він надає роль каталізатора, який, заволівши різноманітними сферами існування, міг би відродити загніваючий Захід. Ліве сакральне викликає відразу, а праве – потяг, проте кожен об'єкт сфери сакрального в більшій чи меншій мірі наділений і лівими, і правими атрибутами. Вже Е. Дюркгейм вказував, що механіка переходу між контрастними правим та лівим сакральним, на якому ґрунтується будь-яка спільнота, така сама, що й в переході між станами ейфорії та дисфорії [15, с. 391]. Як зазначає французька дослідниця Лоранс Круа, хоч Батай і пише, що «радість є нескінченною скорботою», в його текстах сполука «насолода, радість, сміх, екстаз» видається складнішою побудовою: радість для Батая завжди приходиться на місце скорботи, ці два полюси не взаємозамінюються чи зливаються як в стоїцизмі чи християнстві [14, с. 197]. Сакральне вириває людину з загального соціокультурного простору, щоб поєднати її з центром, з сакральним ядром, в русі переходу від одного полюсу до іншого.

Говорячи в докладі РПОС про природу сакрального ядра, Батай вказує, що воно «утворене невеликим числом людей, чиї серця переплетені» [1, с.

97]. Індивіди в процесі комунікації-сполучення не просто притягують одне одного, вони стають чуттєвими до особливого, унікального об'єкта, ядра, яке не є ні персональною, ні локальною реальністю, і, будучи зовнішнім по відношенню до індивідів, виступає центром їх союзу, поєднуючи полюси лівого та правого сакрального. Ці ядра водночас постають об'єктом бажання і фундаментальної відрази, вони табуовані, недоторкані і жахливі (до них Батай відносить, наприклад, трупи, менструальну кров чи ізгоїв-паріїв) [1, с. 89–91]. Ядро мобільне і дифузне, воно складається з місць, об'єктів, особистостей, вірувань і сакральних практик. Сакральне ядро «збочує», перетворює сексуальність на еротизм. Воно ж виступає механізмом трансмутації почуттів. «Ядро агломерації – це місце, де ліве сакральне трансформується в праве, а об'єкт відрази – в об'єкт потягу, депресія – в ейфорію» [1, с. 112]. Ця трансмутація почуттів можлива лише в спільноті: «Неможливо всередині самого себе трансформувати пережиту біль в просту напругу. Але те, що не вдається в житті окремого індивіда, здійснюється в його рухові назустріч іншому» [1, с. 97]. На думку Батая, саме тяжіння до сакрального ядра в різних його модусах викриває природу взаємного потягу людей, в першу чергу – сексуальності та сміху. Водночас сакральне виступає посередником між зовнішнім соціальним світом (який ґойдається між полюсами лівого та правого сакрального) та внутрішнім (коливанням бажання і страху, радості і смутку) суб'єкта [7, с. 19].

Сміх «заражає» іншого сакральністю, він, як форма потягу між індивідами, встановлює сполучення, так само як і сльози, котрі поєднують довкола сакрального «ядра жорстокого мовчання». Ці ядра, що викликають страх і тремтіння формуються так званими «людьми смерті», котрі наділяють смерть сенсом. Яким же особливим сенсом наділяє батаївська людина смерть? Батай, що недавно мріяв про реальне людське жертвопринесення, яке б зв'язало членів групи Ацефал непорушним пактом спільництва у злочині [18, с. 159], пояснює, що мова йде, не про реальну смерть, а про досягнення «висоти смерті» [3, с. 480], піднявшись (а для Батая це рух занурення-падіння в небо-прірву) до якої, людина може стати суверенною, вільною. Сміх і сльози, рівноцінні полюси прояву трагічної природи, розкривають парадоксальну особливість батаївського сполучення, в якому людина і набуває суверенності, і яке криється не в вербальній комунікації, а в мовчанні. «Здається, що лише тою мірою, якою тяжке мовчання якогось трагічного жаху нависає над життям, це життя стає людським» [1, с. 99] – людина стає людиною саме у момент зіткнення з сакральним ядром жахливого мовчання. Сакральне ядро акумулює в собі феномени смерті, які через рух опосередковування і породжують цей простір мовчання. Смерть (іншого) веде до виникнення особливого різновиду інтенсивного

сполучення, і, будучи центром неймовірного тяжіння, призводить до трансформації життя довкола помираючого: «справжня смерть, та, що залишається після життя, існує лише поза самої себе [...] глибока і тверда реальність, пов'язана з існуванням особистості, зникає, і залишається лише присутність, набагато відповідальніша, рухома, жорстока, невблаганна» [3, с. 482]. У своїй пізній роботі «Еротизм» (1957) Батай говорить про цю реальність як про стихію ярості, що пронизує весь світ і чия кульмінація в смерті заворожує людину [12, с. 96]. Через смерть іншого суб'єкт постсакрального світу отримує доступ до сакрального ядра, де сполучається з «жорсткою присутністю», котра відкриває втрачений шлях до свободи.

Вже в статті ПРПОС та докладі РПОС представлений конденсат батаївських тем періоду «Внутрішнього досвіду», що виходить друком в 1943 році. Якщо в РПОС текст Батая поміщається в рамки (хоч і хливі) наукового доповіді, то ПРПОС наближається до батаївського письма «Суми атеології», що балансує на грані філософського есе, поезії та медитації. ПРПОС спираючись на батаївську думку про сакральне ядро, що кристалізувалась впродовж роботи Колежа, переходить, як зрозуміло з назви, від концептуалізації до опису технік. Батай, хоч і називає свій метод містичним (тоді як у «Внутрішньому досвіді» повністю відхрещується від слова «містичний» [9, с. 15]), наголошує на його неконфесійному характеру, відмежовуючись як від практик християнських містиків, так і від будистських практик медитації. Містик РПОС не може задовольнитися ні передчуттям блаженства спасіння у вічності на зразок християнського містика, ні пасивним спогляданням індуїстської медитації, направленої на припинення страждання. Батай описує рух, якому слідує містик радості перед обличчям смерті: «відчувши запаморочення аж до тремтіння і не в змозі більше нічого співставити зі своїм падінням, раптом віднаходить несподівану силу перетворювати власну агонію на радість, котра здатна паралізувати і трансформувати кожного, хто з нею стикається» [11, с. 553]. ПРПОС Батай описує як техніку втримання між екстазом та порожнечою без страждань, двома полюсами, що тяжіють над людиною, котра драматизує власне існування.

Після теоретичної передмови, де подається спроба транслювати значення позицію радості перед обличчям смерті, Батай приводить кілька практик, які називає «описами стану екстатичного споглядання» [11, с. 553], що у формі молитв-медитацій. Ці практики, які у «Внутрішньому досвіді» Батай назве технікою драматизації, реалізуються через постановку під питання власного існування, через деперсоналізацію, роз-творення в ніжності-люті світу [9]. Зміст цих містичних практик описується як переживання єднання з бурхливим універсумом і втрату себе в протиріччях, які його розривають [6, с. 172]. Так Батай описує медитацію перед точкою,

яку визначає як осередок буття, яке тоне в катастрофі. Це місце-катастрофа в ПРПОС вже виключає навіть ідею жертвопринесення іншого, вводячи ключове для концепту внутрішнього досвіду поняття (само)страги, коли Я приноситься в жертву (суб'єкт виступає і жертвою, і катом) в процесі медитації-драматизації. Гераклітівська медитація, що завершає ПРПОС описує таку космічну катастрофу: «Я уявлюся крижаною мить власної смерті», «Я сам є війна», «Я уявлю себе вкритим кров'ю, розбитим, але трансформованим, у згоді зі світом, водночас здобич і паща ЧАСУ, що невпинно знищує і невпинно знищується» [11, с. 557]. У текстах «Суми атеології» виникають інші об'єкти драматизації: фото лінчування китайця, чи палаюче дерево, в якому знищується все суще разом з самим Батаєм тощо. ПРПОС відкриває глибинну радість віднайдені сакральності, її крижана мить зосереджується в «житті, яке не відкладається» (vie imm?diate), вона стає єдиним шляхом інтелектуальної чесності, яким можна йти у пошуках свободи. РПОС возвеличується життя від коріння до вершини, від одного до іншого полюсів сакрального, чи, звертаючись до батаївської образності, від великого пальця ноги до Ацефала з відсіченою головою.

Сакральне виявляється коли невидиме натякає на себе в чуттєвому (наприклад, дюркгеймівська ієрофанії). Невидиме, або неможливе, якщо користуватися батаївським вокабулером, проявляється в стані сполучення, яке досягається двома (або більше) індивідами, коли вони дотикаються до сакрального. Батай «Суми атеології» (як ми побачили, уже в ПРПОС) відкидає реальну можливість такої комунікації з інакшим, поміщаючи сцену, де розігрується зустріч з сакральним всередину суб'єкта. Самотній суб'єкт не втрачає можливість сполучення-комунікації, просто воно переноситься у інші форми сполучення, серед яких можна назвати вже згадану (само)страту, еротизм, жертвопринесення слів тощо.

Таким чином, радість перед обличчям смерті виступає можливим механізмом відкриття сакрального особистого в постсакральному суспільстві. Вислизання за межі самого себе – це водночас поглиблення занурення в самого себе, де опосередкована подія смерті вказує на пустоту від витісненого сакрального, але й відкриває шлях до себе: «з'являється певна більш простора реальність, а з нею й [катастрофічні] сили, спроможні впоратися з жахом» [3, с. 483]. Саме така «більш простора реальність», доступ до якої пролягає крізь сферу сакрального, та не вичерпується нею, реальність, про яку скоріше можна говорити лише окреслюючи її межі, сліпа пляма, недосяжний горизонт подій, про який не вдається говорити навіть в категоріях онтології негативної, де будь-яка спроба мовленнєвої побудови терпить крах, де Я не знає, ніколи не дізнається, в мовчанні не знає, де необхідно

продовжувати, де я буде продовжувати(ся). Ця реальність стане об'єктом наступних досліджень.

Примітки

¹ Існує і третій текст батаївської медитації, котрий було знайдено в архівах Жака Шаві з поміткою: «це текст про радість перед обличчям смерті, призначений для нових, поглиблених роздумів», і який А. Зигмонт включає в своє дослідження насилля та сакрального [2]. Цей текст орієнтовно відносять до кінця 30-х років, пов'язуючи з діяльністю Ацефалу. Ми не вносимо цю медитацію-молитву наше дослідження задля збереження цілісності корпусу текстів Ж. Батая, в який сам Батай вирішив її не включати.

² Докладніше про стосунки Лаури і Батая, а також про її роль в житті тогочасної інтелектуальної Франції, зокрема в функціонуванні спільноти Ацефал див. [8], [4], [13].

³ Докладніше про сакральну економіку у Батая див. [2].

Список використаної літератури

1. Батай Ж. Влечение и отвращение. I. Тропизмы, сексуальность, смех и слезы / Коллеж Социологии.– СПб.: Наука, 2004.– С. 86–99.
2. Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология.– М.: Ладомир, 2006.– 742 с.
3. Батай Ж. Радость перед лицом смерти // Коллеж Социологии.– СПб.: Наука, 2004.– С. 474–485.
4. Батай Ж., Пеньо К. Сакральное.– М.: Kolonna Publications, 2004.– 199 с.
5. Зигмонт А. Святая негативность. Насилие и сакральное в философии Ж. Батая.– М.: Новое литературное обозрение, 2018.– 320 с.
6. Олье Д. Коллеж Социологии. 1937–1939.– СПб.: Наука, 2004.– 588 с.
7. Ростова Н. Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека.– М.: Проспект, 2017.– 432 с.
8. Фокин С. Л. Жорж Батай и Коlette Пеньо // Предельный Батай: Сб. статей / Отв. ред. Д. Ю. Дорофеев.– СПб.: СПбГУ, 2006.– С. 182–194.
9. Bataille G. L'experience interieure.– P.: Gallimard, 1978.– 180 p.
10. Bataille G. Le coupable // Bataille G. Oeuvres completes.– T. V.– P.: Gallimard, 1973.– P. 483–562.
11. Bataille G. La pratique de joie devant la mort // Bataille G. Oeuvres completes.– T. I.– P.: Gallimard, 1970.– P. 552–558.
12. Bataille G. L'erotisme.– P.: Les Editions de Minuit, 1954.– 310 p.
13. Barille E. Laire: La sainte de l'abime.– P.: Flammarion, 1997.– 377 p.
14. Croix L. De la joie devant la mort a une pere-version de la culpabilite // Figures de la psychalyse.– P.: Eres, 2001.– P.197–206.
15. Durkheim E. Les formes el'ementaires de la vie religieuse.– P.: PUF, 1968.– 647 p.
16. Grand dictionnaire de la philosophie / sous la dir. De Michel Blay.– P.: Larousse,

2003.– 1152 p. В електронному доступі: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1200508p/f963.item.r=sacr%C3%A9>.

17. Fourbu J-F. Introduction a la lecture de Georges Bataille.– New York; Berne; Frankfurt am Main.: Lang, 1988.– 163 p.
18. Sabot P. Pratiques d'écriture, pratiques de pensee: Figures du sujet chez Breton-Eluard, Bataille et Leiris (Probleematiques philosophiques).– P.: Presses universitaires du Septentrion, 2001.– 302 p.

Анастасія Прушковська

РАДОСТЬ ПЕРЕД ЛИЦОМ СМЕРТИ: ОТ САКРАЛЬНОЙ СОЦИОЛОГИИ К ВНУТРЕННЕМУ ОПЫТУ

Ж. Батай характеризует современное общество как постсакральное, ведь оно потеряло пути сообщения с собственным сакральным ядром. Практика радости перед лицом смерти возникает как попытка возродить эту потерянную связь и открыть доступ к сакральному личному. Предметом статьи является рассмотрение понятия радости перед лицом смерти, выступающее предпосылкой к возникновению концепта внутреннего опыта Ж. Батая, и практики радости перед лицом смерти, которая вырастает в ключевую для внутреннего опыта технику казни.

Ключевые слова: *радость перед лицом смерти, сакральное ядро, сообщество, сообщение, внутренний опыт.*

Anastasiia Prushkovska

JOY IN THE FACE OF DYING: FROM THE SACRED SOCIOLOGY TO THE INNER EXPERIENCE BY GEORGES BATAILLE

Georges Bataille characterizes contemporary society as post-sacral, since it has lost the ways of communication with its own sacred core. The practice of joy in the face of dying arises as an attempt to revive this lost connection and open access to the personal sacred. The life of ancient communities was based on the alternation of periods of work and celebration, so that the latter opened access to the sacred world. There are two poles sacral poles: the left (low) pole is associated with the disgusting and terrifying and the right (high) pole exists as the object of attraction. Approaching in a transgressive act the sacred core, attractive and disgusting at the same time, a person can experience the transmutation of feelings: sacred core being the point where, according to Bataille, sadness can be transformed into joy, anxiety can turn to vital energy. The sacred core is created by people whose hearts are intertwined and who provide death with a certain meaning: death giving an access to the core of a terrifying silence whose cruel presence gives birth to an unavowable community.

The subject of this article is the consideration of the notion of joy in the face of dying described in 1939 in a report entitled «Joy in the face of dying» at the session of the College of Sociology and in an article «Practice of joy in the face of dying» in the journal «Acephale», which serves as a prerequisite for the emergence of Bataille's concept of inner experience and analysis of the practice of joy in the face of dying (sequence of exercises for contemplation on one hand, and prayers or meditations on the other) which develops into the Torment, one of the key technics of the inner experience. Joy in the face of dying emerges as the individual confronts the sacred core of silence.

Keywords: joy in the face of dying, sacred core, community, communication, inner experience.

References

1. Bataille G. (2004) Vlecheniye i otrvascheniye. I. Tropismy, seksualnost, smeh i slyozy [Attraction and aversion. I. Tropism, sexuality, laughter and tears]. *SPb.*, Nauka, pp.86–99.
2. Bataille G. (2006) «Proklyataya chast»: Sakralnaya sotsyologiya [«The Accursed Share»: Sacred sociology]. *Moskva*, Ladomyr, 742 p.
3. Bataille G. (2004) Radost pered litsom smerti [Joy in the face of dead]. *SPb.*, Nauka, pp. 474–485.
4. Bataille G., Peignot C. (2014) Sakralnoye [The Sacred]. *Moskva*, Kolonna Publication, 199 p.
5. Zygmunt A. (2018) Svyataya negativnost. Nasiliye i sakralnoye v filosofii G. Bataya [Sacred negativity. Violence and sacred in the philosophy of G. Bataille]. *Moskva*, Novoye literaturnoye obozreniye, 320 p.
6. Hollier D. (2004) College de la Sociologie. 1937–1939. *SPb.*, Nauka, 588 p.
7. Rostova N. (2017) Izgnaniye Boga. Problema sakralnogo v filosofii cheloveka [Exile of God. Problem of the sacred in the philosophy of man]. *Moskva*, Prospekt, 432 p.
8. Fokin S. L. (2006) Georges Bataille i Colette Peignot // Predelnyy Bataille [Georges Bataille and Colette Peignot // Extreme Bataille]. *Spb.*, SpbNU, pp. 182—194.
9. Bataille G. (1978) L'experience interieure. *Paris*, Gallimard, pp. 483–562.
10. Bataille G. (1973) Le coupable // Oeuvres completes, t. V. *Paris*, Gallimard, p.
11. Bataille G. (1970) La pratique de joie devant la mort, in Oeuvres completes, t. I, *Paris*, Gallimard, pp. 552–558.
12. Bataille G. (1954) L'Erotisme. *Paris*, Les Editions de Minuit, 310 p.
13. Barille E. (1997) Laire: La sainte de l'abime. *Paris*, Flammarion, 377 p.

14. Croix L. (2001) De la joie devant la mort a une pere-version de la culpabilite // Figures de la psychalyse. *Paris*, Eres, pp.197–206.
15. Durkheim E. (1968) Les formes elementaires de la vie religieuse. *Paris*, PUF, 647 p.
16. Grand dictionnaire de la philosophie (2003), sous la dir. De Michel Blay. *Paris*, Larousse, 152 p. See also: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1200508p/f963.item.r=sacr%C3%A9>
17. Fourbu J-F. (1988) Introduction a la lecture de Georges Bataille, *New York; Berne; Frankfurt am Main*, Lang, 163 p.
18. Sabot P. (2001) Pratiques d'ecriture, pratiques de pensee: Figures du sujet chez Breton-Eluard, Bataille et Leiris (Problematisques philosophiques). *Paris*, Presses universitaires du Septentrion, 302 p.

Стаття надійшла до редакції 10.10.2018.

Стаття прийнята 15.11.2018

Розділ 3.

САКРАЛЬНЕ У КУЛЬТУРІ ТА МИСТЕЦТВІ

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2\(30\).146566](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2(30).146566)

УДК 130.2

Елена Соболевская

СООТНОШЕНИЕ ВНУТРЕННЕГО И ВНЕШНЕГО КАНОНА ИСКУССТВА (на материале философско-эстетического наследия Вячеслава Иванова)

Статья посвящена выявлению сущности внутреннего и внешнего канона искусства в связи с прояснением фундаментальных категорий теургии и соборности. Внешний канон есть совокупность художественно-эстетических приемов и норм. Внутренний канон заключается в преодолении личностного начала началом сверхличностным. Художник может быть назван теургом только при условии соблюдения внутреннего канона. Автор приходит к выводу, что теургическое искусство сохраняет за собой онтологический статус и является формой проявления истинной реальности.

Ключевые слова: искусство, внутренний и внешний канон, символ, миф, теургия, соборность.

Со времен Владимира Соловьёва искусство получило наименование *свободной теургической деятельности*. И хотя этот радикальный шаг неоднократно оспаривался, в том числе и представителями русской религиозной философии, Н. Бердяевым и С. Булгаковым, русские младосимволисты, и в первую очередь – Вячеслав Иванов, много способствовали дальнейшему распространению и утверждению искусства именно в свете данного понятия. Основные принципы художественной деятельности как деятельности теургической утверждались в статьях Вяч. Иванова начиная с первого десятилетия минувшего века посредством исконно религиозной терминологии: «*внутренний подвиг послушания*», «*умное делание*», «*духовная диета*», исполнение «*внутреннего*» и «*внешнего*» канона и, наконец, «*соборность*». И если считать, что в последние годы понятие теургии относительно эстетической и художественной деятельности в общем прояснилось (см.: [1]), то этого не скажешь в отношении терминологии Иванова, и в частности в отношении *внутреннего и внешнего канона искусства*.

Что же собственно означают эти два канона, как они соотносятся между собой и каким образом они связаны с фундаментальными понятиями теургии и соборности?

Многие и многие представители искусства, когда им приходится

говорить о своём ремесле, сосредоточивают внимание на внешней, сугубо технической стороне дела. Глубинная жизнь личности, её экзистенциальные переживания, её собственно человеческий, духовный остов практически не учитываются, как если бы они вообще никакого отношения к искусству не имели. Конечно, в некоторых случаях такая точка зрения вполне уместна, однако в целом она едва ли была бы принята Вяч. Ивановым, поскольку в его философско-эстетическом наследии человеческая составляющая вынесена на первый план. Сначала – «я-человек», затем – «я-художник». Сначала я должен быть в духовном отношении выстроен так, чтобы «под грубою корою вещества» я мог провидеть истинную реальность, величайшие таинства мироздания. Тогда, вступая в область художества, я буду запечатлевать отверзающуюся тайну мира и себя этой тайне причастного. Сначала я должен обустроить свою глубинную внутреннюю жизнь, тогда моё ремесло и на самом деле будет подлинным символотворчеством.

Творческая личность, с точки зрения Иванова, должна рано или поздно осознать и, соответственно, соблюдать в равной степени *два канона – внутренний и внешний*.

Искусство как таковое и собственно человек в качестве художника должны следовать *канону внешнему*, формальному, который заключается в совокупности известных художественных (или же технических) приемов, тех или иных эстетических норм, возможно, временных, присущих определенной эпохе или направлению. Но для того чтобы искусство не оставалось только системой приемов-символов, для того чтобы оно не вырождалось только в суррогаты и пустые подобию вещей, творческая личность должна следовать *канону внутреннему*. Без соблюдения внутреннего канона художник будет иллюзионистом, а художество – иллюзорной действительностью, «копией копии». Только соблюдение внутреннего канона дает право художнику именоваться теургом, а искусству – теургией.

Под *внутренним канонам*, прежде всего, разумеется «свободное и цельное признание иерархического порядка реальных ценностей, образующих в своем согласии божественное всеединство последней Реальности...» [4, с. 189]. Признание данного порядка в то же время предполагает «целостное приятие святого закона о духовном пути вверх и непрерывном восхождении человека к бытию высочайшему» [5, с. 206–207]. Именно в качестве человека, а не в качестве художника, творческая личность путем *внутреннего восхождения* становится причастной высшей сфере божественного всеединства. *Внутренний канон* есть путь ограничения и преодоления личностного начала началом сверхличностным,

«закон устроения личности по нормам вселенским, закон оживления, укрепления и осознания связей и соотношений между личным бытием и бытием соборным, всемирным, божественным» [5, с. 208–209]. Сжатая формула *внутреннего канона* – «*a realibus ad realiora*» («от реального к реальному»). И это не уход из одной, менее реальной действительности в другую, более реальную, а познание и выявление в уже данной действительности иной, более действительной действительности. Сжатая формула *внешнего канона* – «*ad realia per realiora*» («к реальному через реальнее»). И это опять-таки не уход из одной сферы в другую, а надлежащая координация низшей действительности по отношению к высшей.

К *внешнему канону* творческая личность обращена только в момент написания произведения, только в момент нисхождения в мир чувственный. Опыт творчества, сам процесс воплощения, дискретен и конечен. Между разорванными частями опыта – дыры в небытие, смерть. Для того чтобы не дать себя увлечь в небытие, нужно держаться *канона внутреннего*. Он перекрывает эти дыры, обеспечивает единство творческого опыта и выступает, таким образом, в качестве его онтологического основания. Соблюдение *внутреннего канона* приравнивается к полному перерождению человеческой личности, которое осуществляется не только за счет сил самой личности, но и при участии Божественной благодати. Новое рождение не означает забвение *внутреннего канона*. Будучи глубинной частью жизни, объёмля её самые далекие, труднодоступные участки, *внутренний канон* не является мертвым, раз и навсегда осуществленным поступком. Он обязывает человека к постоянному восхождению, к величайшему усилию над своим косным «я». Основа *внутреннего канона*, его стержень – *вера*. Вопреки наличествующему в мире злу, должно принять мир в целом как положительное объективное откровение единого Божественного всеначала. А это, в свою очередь, значит не ограничивать действие Божие в мире одним только человеческим сознанием и одной только человеческой деятельностью. Необходимо, как говорил Вл. Соловьёв, поверить «в искупление, освящение и обожение материи» и не отделять веру в Бога от веры в человека и от веры в природу (см.: [9, с. 313]).

В понимании Вяч. Иванова вера в существование реальностей высшего порядка неразрывно связана с признанием реальностей низшего порядка, поскольку низшие реальности знаменуют и вмещают нечто большее, чем они сами, а именно – реальнейшую действительность (*realia sicut realiora*). Нужно довериться миру эмпирическому и не отказывать ему в реальности существования, ибо в нем таится мир феноменов, через который обнаруживается и постигается мир ноуменов. И все преходящее есть только

символ (подобие): «Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis». Вещь, раскрывающаяся в качестве символа, указывает на всё остальное. Нужно смотреть на одно как на всё. Ничего нет внутри, ничего нет снаружи, ибо внутреннее есть наружное: «Müset im Naturbetrachten / Immer eins wie alles achten; / Nichts ist drinnen, nichts ist draussen: / Denn was innen, das ist aussen» («Epirrhema»). Именно эти основополагающие принципы мировоззрения Гёте составляют основу символического реализма как мировоззренческой позиции и её дальнейшего воплощения в теургическом (или же символическом) искусстве.

Истинное, благоговейное отношение к низшим ступеням бытия, поскольку они есть в то же время высшие, невозможно до тех пор, пока в человеке и над человеком властвует его эмпирическое «я» и все явления в мире располагаются и выстраиваются в соответствии с этим центром мироздания. У обыденного, эмпирического «я», так сказать, атрофирован орган восприятия отдельной, единичной вещи, явления, события в качестве знамения всеобщей связанности сущего. Это «я» не способно ощущать и своё бытие как знамение всё той же всеобщей связанности. Истинное, благоговейное отношение к низшим ступеням бытия невозможно и в том случае, когда «я» выступает в качестве субъекта познания. Здесь также оно обособлено и замкнуто на самое себя. Здесь также центр тяжести перенесен на субъекта познающего, который возвышает себя над бытием низшим, якобы подчиняющимся законам рассудка.

Возлюбить низшее и испытывать благоговейное к нему отношение может лишь тот, кто узнает и ощутит себя наравне с этим низшим причастным всеединящему центру мироздания. Сжатая формула такого принципа, а точнее – такого особого экзистенциального состояния – «*Ты еси*». Его интерпретация и утверждение в контексте философско-эстетического наследия Иванова тесно связаны с известным античным наставлением «Познай самого себя»¹. Суть данной связи состоит в следующем: творческая личность, а именно художник-теург, должен непременно познать самого себя в качестве *я-сокровенного*, в качестве *я трансцендирующего* за самое себя, в качестве *я выходящего за свои эмпирические пределы* и перетекающего в бесконечно многоликий и, одновременно, единосуший мир «*Ты*». В действительности человек-микрокосм и мир-макрокосм тождественны. Через одно раскрывается и постигается другое. Человек обращается к внешнему миру, дабы учиться «имени “Ты” и в недоступном ближнем и в недоступном Боге». Познав себя в качестве микрокосма, человек уже не налаживает субъективную волю на поверхность вещей, но всеми силами души утверждает чужое бытие – «*ты еси*», ибо только в этом нескончаемом, взаимопроникновенном

круговороте вещей можно ощутить и свою личную онтологическую укорененность. «...Чужое бытие, – уточняет Иванов, – перестает быть для меня чужим, “ты” становится для меня другим обозначением моего субъекта. “Ты еси” – значит не “ты познаешься мною, как сущий”, а “твое бытие переживается мною, как мое”, или: “твоим бытием я познаю себя сущим”. *Es, ergo sum*» [3, с. 295] (курсив мой – Е. С.).

От ноуменальной открытости, от ноуменального всечувствования вещей в их всеобщей связанности мы восходим к исконно русскому понятию (идее) *соборности*. В контексте наследия Иванова *соборность* противопоставляется *легиону* (коллективизму). Последний истощает онтологическое чувство личности, разрушает возможности её субстанциального самоутверждения. *Соборность* же наоборот: восстанавливая личность в *Ты еси*, оживляет её онтологическое чувство и способствует совершенному раскрытию самобытной сущности. И хотя Иванов неоднократно говорит о том, что *соборность* есть задание для человечества, а не данность, что она ещё «не осуществлялась на земле всецело и прочно», что «смысл *соборности* такое же задание для теоретической мысли», как и её осуществление для «творчества жизненных форм», он, тем не менее, не видит в *соборности* ни тени чего-то, напоминающего об утопичности этой идеи. Ни *соборность*, ни *теургия* для Иванова отнюдь не утопия. *Соборность* объективно явлена в самой природной устроенности нашей жизни; она есть безусловный закон бытия. И человек, помимо своего желания или нежелания, – *существо соборное*, соборующееся со всем миром. «В глубине глубин, нам не достигаемой, все мы – одна система вселенского кровообращения, питающая единое всечеловеческое сердце», – писал Вяч. Иванов [6, с. 133]. Но *соборность*, безостановочно вершащаяся на биологическом уровне, *соборность*, как изначальный, всеобуславливающий уклад жизни, должна быть осознана человеком, должна стать непосредственным внутренним опытом, или событием, явственно совершающимся на духовном уровне. Человек должен *познать самого себя в качестве существа соборного* и выстраивать свою внешнюю жизнь на основе пережитого им внутреннего опыта. Но это уже не будет самообъективацией косного «я», но будет объективацией *я-сокровенного*, заново обретенного через единство – *Ты еси* – множественного – *ты еси*.

Важно не упустить из виду, что *соборность*, как единение всего сущего, основывается не только на круговой поруке с живыми, но и на круговой поруке с ушедшими, на живой связи с отцами. Недостаточно *познать себя* только через живых, незавершенных *ты*; нужно непременно суметь обнаружить в себе тех и себя теми, кто уже завершен и находится за чертой

мира явлений, но также в *Ты еси* и в каждом из нас таинственно присутствует. В памяти об умерших соборность достигает наивысшей точки, поскольку через памятование и утверждение каждого из них в качестве *ты еси* мы причащаемся той сфере жизни, которая на субъективно-психологическом уровне расценивается в качестве трансцендентной, тогда как на самом деле она таковой не является. Для соборного сознания по большому счету нет ни *того* света, ни *этого*, но есть некая целостность, некая одновременность пребывания всех в *Ты еси*. И потому опыт соборности есть неизменное, своего рода догматическое требование для формирования способа бытия и мирозерцания художника-теурга. Прежде чем быть художником, прежде чем *быть через слово* и творить истинные символы, возводящие нас к *соборующимся в истине* первоначалам бытия, душа человека должна быть, подобно почве, взрыхлена и подготовлена *событием внутреннего опыта соборности*, который в то же время есть опыт восхождения от бытия низшего к бытию высшему.

Раскрывая *внутренний канон* как способ бытия художника в мире и как устойчивое основание для правильного исполнения *канона внешнего*, Иванов делает особый акцент на самоограничении воли творящего. Для него *внутренний канон*, по сути дела, сводится к *внутреннему подвигу послушания*, к ученичеству, самоуглублению, духовной диете, пристальному и продолжительному духовному всматриванию в окружающий мир (см.: [4, с. 190]). Сложно сказать, насколько точно послушание в понимании Иванова соответствует послушанию в чисто религиозном, догматическом смысле. Но применяя эту терминологию к искусству, Иванов, скорее всего, учитывал известные обязательства, возлагаемые на послушника: кротость, или же незлобивость, терпение, «умерщвление членов телесных при живом уме», «беспечалие в бедах», «бесстрашие смерти», «отложение рассуждения и при богатстве рассуждения», или же «священное безмолвие», умерщвление своеволия и, конечно же, непрестанную внутреннюю молитву, или же «умное делание» (см.: [8, с. 20–23 и далее]).

Согласно учению отцов церкви, послушание должно быть непременно глубинным, внутренним состоянием духа, а не просто внешним соблюдением тех или иных правил. Ограничение послушания исключительно внешним канонам несколько не продвинет подвизавшегося на путь веры к обретению Божественной благодати и созерцанию Истины. Насколько послушание будет сородственным внутреннему состоянию послушника, настолько духовный взор его будет способным удерживаться в действительности, какова она *есть на самом деле*, а не прибегать к непроходимым антиномическим умствованиям. Сказанное касается

художника не в меньшей степени, тем более что у него, пребывающего в мире суетном, в отличие от монаха, суетный мир оставившего, всегда есть соблазн мира, всегда есть прямая возможность внутреннего трагического разлада как следствия несовпадения наблюдаемой им действительности и действительности, открывающейся через опыт творчества. Мирское послушание, мирская святость, о которой, в сущности, и говорят символисты, путь неизмеримо сложный, обязывающий к послушанию в самом глубинном и полном смысле этого слова.

На первый взгляд, упоминаемое выше «священное безмолвие» может показаться совершенно неуместным по отношению к искусству, однако если иметь в виду искусство символическое, и собственно поэтическое ремесло, то внутренняя установка на *трезвение слова* здесь вполне оправдана, тем более что и «священное безмолвие» в чисто религиозном, исконном смысле не означает молчания как такового. Имеется в виду *словесное целомудрие*: отказ от празднословия, от субъективного произвола, воздержание от слова *мирского* как средства сообщения мысли и сосредоточение на *глаголах неизреченных*, на слове внутреннем, сращенном с самой мыслью. Имеется в виду молчание как средство, как ступень, а не как цель. Молчание как самоцель, никуда за самое себя не ведущее, «– грех не меньший, чем празднословие. Опыт послушания обязывает художника к самоограничению, но к самоограничению умному. Оно предполагает воздержание от слова собственного, самовольного во имя того, чтобы через его уста заговорил весь многоликий мир вещей, *собор голосов*. В этом плане показательной является аналогия, применяемая Ивановым по отношению к творческому процессу: «Как повивальная бабка облегчает процесс родов, так должен он [художник] облегчать вещам выявление красоты; чуткими пальцами призван он снимать пелены, заграждающие рождение слова. Он утончит слух и будет слышать “что говорят вещи”; изошрит зрение и научится понимать смысл форм и видеть разум явлений. Нежными и вещими станут его творческие прикосновения. Глина сама будет под его перстами слагаться в образ, которого она ждала, и слова в созвучия, предустановленные в стихии языка» [2, с. 144]. Как видим, акценты Иванова остаются неизменными: вещи уже «содержат» красоту, они уже «говорят», слова уже чреватые смыслом и богаты созвучиями, явления уже наделены разумом. И задача художника-теурга состоит не в том, чтобы «рожать» самому. Себе-то он как раз должен воспретить роды, но в то же время усмотреть сокрытую пеленами истину вещей и явить её миру как имманентно присущую самим вещам.

Проводя данную аналогию, Иванов, без сомнений, удерживал в памяти её сократический контекст и явным образом намекал на самого Сократа,

который, будучи сыном опытной повитухи, в точности знал не только техническую сторону этого ремесла, но главное – его неперемное условие, касающееся внутреннего, физиологического состояния майевты. «Ты ведь знаешь, – обращается Сократ к Теэтету, – что ни одна из них [повитух] не принимает [роды] у других, пока сама ещё способна беременеть и рожать, а берется за это дело лишь тогда, когда сама рожать уже не в силах» [7, 149 b]. С самим Сократом дело обстоит подобным образом: сам он в мудрости уже неплоден, да и к тому же бог воспрещает ему роды, но понуждает принимать роды души у других мужей. И Сократ неколебимо следует завету воздержания, поскольку не исключено, что именно воздержание от собственного «я» отверзает его духовные очи, и он безошибочно распознает «рождает ли мысль юноши ложный призрак или же истинный и полноценный плод» [7, 150b–151d].

По сути дела, теургия в искусстве сводилась Вяч. Ивановым к умирению художником субъективной воли, субъективного «я», или к принципу «наименьшей насильственности и наибольшей восприимчивости»: «Не налагать свою волю на поверхность вещей – есть высший завет художника, но прозревать и благовествовать сокровенную волю сущностей» [2, с. 144]. Отсюда – и принцип принятия мира как данности, и принцип «верности вещам, каковы они суть в явлении и существе своем», отсюда – и утверждаемый Ивановым принцип параллелизма феноменального (*дольнего*) и ноуменального (*горнего*). Отсюда и основополагающие принципы поэтики символического искусства – символ и миф. Созерцание символа, созерцание ноумена в феномене есть развернутый во времени миф, миф как динамический вид символа. Миф произрастает из символа, как злак из зерна, как дуб из желудя. Причем миф утверждается Ивановым не в качестве вымышленной истории, имевшей место в прошлом, а в качестве непреходящей мировоззренческой позиции, явно свидетельствующей об объективной правде сущего, недоступной обыденному взору. Миф понимается как встреча, как сочетание имманентного и трансцендентного миров, как являющаяся художнику истина – *непрестанное перетекание единого во многое и многого в единое*. Показать это непрестанное перетекание, обличить невидимую телесными очами связь миров и означает сотворить миф. В этом смысле мифотворчество лежит в основе всякого подлинного искусства. В то же время мифотворчество возможно лишь при условии исполнения *внутреннего канона*, поскольку подлинный миф, с точки зрения Иванова, творится «ясновидением верь», ясновидением смирения и личного (субъективного) безволия.

Исполнение *внутреннего канона* и как следствия – *канона внешнего*

означает обретение такого духовного состояния, которое удерживает художника от двух крайностей: уход из искусства («Искусство для жизни») и уход в искусство («Искусство для искусства»). Непрестанное творчество внутренней жизни, просветление человеческой природы буквально не позволяет художнику грубо имитировать повседневную действительность и быть удовлетворенным вторично искаженными копиями копий (эмпирика жизни); оно же не позволяет художнику и бесконечно умножать не наполненных истинной жизнью «двойников» (лже-символы) и быть удовлетворенным игрой чисто декоративных художественных приемов (эмпирика искусства). Только крайняя, выстрадавшая воздержанием необходимость является условием настоящего теургического художества и его таинственного воздействия на судьбы мироздания.

Там, где религиозная мысль обычно видит границы искусства и границы культуры как дифференцированных форм человеческой деятельности и настойчиво утверждает их трагическую безысходность из-за отсутствия у таковых явных онтологических оснований, там Иванов усматривает кризис индивидуализма, кризис замурованного в ложной самости сознания, не ведающего истинной онтологии. И когда он сам говорит о границах искусства, то он, как мне представляется, имеет в виду совсем не то, что обычно понимается под этим понятием. Его усилия направлены на то, чтобы показать *ограниченность, лживость искусства, знающего только внешний канон и не знающего ничего о каноне внутреннем*. Его усилия направлены на то, чтобы изобличить *ограниченность художника, не искоренившего своё пленное «я»* и, таким образом, творящего вне связи с божественным всеединством сущего. Такое искусство неизбежно остается в сфере эмпирики, будь то эмпирика жизни или эмпирика самого искусства в данном случае несущественно. Такое искусство не имеет онтологических оснований и никогда не приведет нас к истинной реальности; ему-то как раз и присущи границы. Тогда как искусство теургическое, равно почитающее *внутренний и внешний канон*, оно же искусство соборное, непреложно сохраняет за собой онтологический статус и является формой, через которую истинная реальность высвечивается. У такого искусства в определенном (выше обозначенном) смысле границы как раз отсутствуют. Оно мыслится как ответное *теургическое обожение тварного бытия «снизу»*, как ответное действие со стороны человека на *теургическое обожение тварного бытия «сверху»*: принять, любовно объять, пробудить полусонный мир тварного бытия и убедить его в причастности всемирному и непреходящему смыслу бытия божественного.

Примечания

1 Как известно, эти два изречения («Познай самого себя» и «Ты еси»)

были начертаны на фронтоне храма Аполлона в Дельфах и уже в трактате Плутарха «Об «Е» в Дельфах» получили своеобразную интерпретацию.

2 Ты есть, следовательно, я есть (лат.).

Список использованной литературы

1. Бычков В. В. Русская теургическая эстетика.– М.: Ладомир, 2009.– 746 с.
2. Иванов В. И. Две стихии в современном символизме // Иванов В. И. Родное и вселенское; [сост., вступ. ст. и примеч. В. М. Толмачева].– М.: Республика, 1994.– С. 143–169.
3. Иванов В. И. Достоевский и роман-трагедия // Иванов В. И. Родное и вселенское; [сост., вступ. ст. и примеч. В. М. Толмачева].– М.: Республика, 1994.– С. 282–311.
4. Иванов В. И. Заветы символизма // Иванов В. И. Родное и вселенское; [сост., вступ. ст. и примеч. В. М. Толмачева].– М.: Республика, 1994.– С. 180–190.
5. Иванов В. И. О границах искусства // Иванов В. И. Родное и вселенское; [сост., вступ. ст. и примеч. В. М. Толмачева].– М.: Республика, 1994.– С. 199–217.
6. Иванов В. И. Переписка из двух углов // Иванов В. И. Родное и вселенское; [сост., вступ. ст. и примеч. В. М. Толмачева].– М.: Республика, 1994.– С. 113–136.
7. Платон. Теэтет // Платон. Федон. Пир. Федр. Пармени; [общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; примеч. А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи].– М.: Мысль, 1999.– С. 192–274.
8. Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица, в русском переводе.– Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1901.– 276 с.
9. Соловьёв В. С. Три речи в память Достоевского. Третья речь // Соловьёв В. С. Сочинения: В 2 т.– 2 изд.– Т.2.– М.: Мысль, 1990.– С. 307–318.

Олена Соболевська

СПІВІДНОШЕННЯ ВНУТРІШНЬОГО І ЗОВНІШНЬОГО КАНОНУ МИСТЕЦТВА

(на матеріалі філософсько-естетичної спадщини В'ячеслава Іванова)

Стаття присвячена виявленню сутності внутрішнього і зовнішнього канону мистецтва у зв'язку з проясненням фундаментальних категорій теургії і соборності. Зовнішній канон є сукупність художньо-естетичних прийомів і норм. Внутрішній канон полягає в подоланні особистісного начала началом надособистісним. Художник може бути названий теургом тільки за умови дотримання внутрішнього канону. Автор приходиться до висновку, що теургічне мистецтво зберігає за собою онтологічний статус і є формою прояву істинної реальності.

Ключові слова: мистецтво, внутрішній і зовнішній канон, символ, міф, теургія, соборність.

Elena Sobolevskaya

SCIENCE INDEX (SPIN-code): 3893-7674

THE CORRELATION OF INTERNAL AND EXTERNAL CANON OF ART

(based on Vyacheslav Ivanov's philosophical and aesthetic heritage)

The article focuses on the essence of internal and external canon of art in connection with the clearing of fundamental categories of theurgy and conciliarism. A creative personality must comply with two canons – internal («a realibus ad realiora») and external («ad realia per realiora»). The external canon is a set of artistic and aesthetic skills and rules. The internal canon consists in the acceptance of the hierarchical order of true values. The basis of the internal canon is faith. It is a way of overcoming personal principles with overpersonal principles, organization of the personality according to the ecumenical norms. The artist can be called theurgist only in case of compliance with the internal canon. Without compliance with the internal canon, the artist will be an illusionist, and art – an illusory reality, «a copy of the copy». Theurgy in art is related to the concept of conciliarism. Conciliarism, as the unity of all that exists, is based not only on mutual relations with the living, but also on mutual relations with the departed, on a living bond with the fathers. For the conciliar consciousness, there is neither the other world, nor this world, but there is some kind of wholeness, a simultaneous presence of everyone in Thou art (Ty esi). The author comes to the conclusion that theurgical art reserves for itself the ontological status and is a form of manifestation of the true reality.

Keywords: art, internal and external canon, symbol, myth, theurgy, conciliarism.

References

1. Bychkov V. V. (2009) Russkaja teurgicheskaja jestetika [Russian theurgical aesthetics], Moskva, Ladomir, 746 p.
2. Ivanov V. I. (1994) Dve stihii v sovremennom simbolizme [Two elements in modern symbolism], Ivanov V. I. Rodnoe i vselenskoe, Moskva, Respublika, pp. 143–169.
3. Ivanov V. I. (1994) Dostoevskij i roman-tragedija [Dostoevsky and the novel-tragedy], Ivanov V. I. Rodnoe i vselenskoe. Moskva, Respublika, pp. 282–311.
4. Ivanov V. I. (1994) Zavety simbolizma [Covenants of the symbolism], Ivanov V. I. Rodnoe i vselenskoe. Moskva, Respublika, pp. 180–190.
5. Ivanov V. I. (1994) O granicah iskusstva [About the limits of art], Ivanov V. I. Rodnoe i vselenskoe, Moskva, Respublika, pp. 199–217.
6. Ivanov V. I. (1994) Perepiska iz dvuh uglov [A Corner-to-Corner

- Correspondence], *Ivanov V. I. Rodnoe i vselenskoe, Moskva, Respublika*, pp. 113–136.
7. Platon (1999) Tejetet [Theaetetus], *Platon. Fedon. Pir. Fedr. Parmenid*; [obshh. red. A. F. Loseva, V. F. Asmusa, A. A. Taho-Godi; primech. A. F. Loseva i A. A. Taho-Godi]. *Moskva, Mysl'*, pp. 192–274.
 8. Prepodobnogo otca nashego Ioanna, igumena Sinajskoj gory, Lestvica, v russkom perevode (1901) [Rev. our father John, abbot of Mount Sinai, The Ladder, a Russian translation], *Svjato-Troickaja Sergieva Lavra*, 276 p.
 9. Solov'jov V. S. (1990) Tri rechi v pamjat' Dostoevskogo. Tret'ja rech' [Three Speeches in memory of Dostoevsky. The third speech], *Solov'jov V. S. Sochinenija, v 2 tt., 2 izd., t. 2, Moskva, Mysl'*, pp. 307–318.

Стаття надійшла до редакції 2.04.2018.

Стаття прийнята 5.05.2018

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2\(30\).146567](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2(30).146567)

УДК 7.01

Юлия Богачёва

НАИВНОЕ ИСКУССТВО КАК МАНИФЕСТАЦИЯ САКРАЛЬНОГО В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

В статье рассматривается наивное искусство как феномен современной культуры. Автор проясняет сущность наивного искусства и выявляет сакральные образы в их взаимосвязи с особым мировосприятием художника-самоучки. Изучение наивного искусства в философско-антропологической перспективе приближает нас к пониманию сущности человека и его роли в освоении мира.

Ключевые слова: *наивное искусство, сакральный образ, архетип, образы райского сада, эсхатологические образы.*

Но есть в самом лоне искусства и одновременно на высотах его вещи, о которых хочется сказать: «Это уже не искусство. Это больше, чем искусство».

Марина Цветаева

В наши дни, когда все сильнее обостряются социальные и политические конфликты, рушатся привычные устои миропорядка, изменяются многовековые нравственные понятия и ценности, все очевиднее становится невозможность новейших технических средств удовлетворить духовные потребности человека, его внутреннее стремление к гармоничному мироустройству и к первоначальному порядку. Однако у человека остается вполне реальная возможность – обратиться к культуре и искусству, где эти ценности по-прежнему сохраняются. Одним из носителей вечных ценностей в современном изобразительном искусстве выступает, так называемое, наивное искусство, которое при всем его разнообразии основывается на вечных, сакральных образах и мотивах. *Выявление сакральных образов в их взаимосвязи с особым мировосприятием художника является целью статьи.*

Впервые на мировую сцену наивное искусство выходит в начале XX века. Для этого времени характерно появление в творческой и научной среде течений, отрицающих классические формы социальной жизни и устоявшиеся рационалистические традиции. Новые философские и психологические теории (европейская «философия жизни» и психоанализ З. Фрейда, а затем К.-Г. Юнга) сходились в одном: «возрождение культуры, разрушенной материализмом и позитивизмом, грядет лишь через погружение в поток жизни, следование всему изначальному и инстинктивному, «жизненному» прорыву» [3, с. 561]. В художественной среде громко заявляют о себе авангардисты, которые озадачены поисками

нового художественного языка. Политические и социальные события, войны и революции дают основания провозглашать и утверждать начало новой эпохи, нового социально-исторического этапа. В этом очищенном пространстве авангардисты видят место для культуры нового типа. В поисках такой культуры они обращаются к первоосновам искусства и, прежде всего, к народному творчеству. Так в начале XX века стало возможным объединение новейших направлений искусства и народной традиции. В это время черты примитивизма прослеживаются у многих известных художников: Пауля Клее, Поля Гогена, Пабло Пикассо, Анри Матисса, Марселя Дюшана. В России это искусство нашло отклик в творчестве различных художественных объединений: «Голубая Роза» (М. Сарьян, Н. Крымов), «Бубновый валет» (П. Кончаловский, И. Машков) и «Ослиный хвост» (М. Ларионов, Н. Гончарова, М. Шагал).

Творцы новой культуры обращаются к творчеству художников, не имеющих художественного образования. Так впервые были явлены миру художники-самоучки: француз Анри Руссо, грузин Нико Пиросманишвили, американка Бабушка Мозес, украинка Ганна Собачко-Шостак и другие «живописцы святого сердца», названные так одним из первооткрывателей наивной живописи Вильгельмом Уде [6, с. 483]. Примитивное искусство стали рассматривать как интереснейший пласт культуры. Работы никому не известных самоучек начали выставлять на всеобщее обозрение наравне с произведениями известных профессиональных художников. Это искусство вызывало новые эмоции, новые настроения, свидетельствовало о возможностях нового мировидения. На второй план отодвигались вещи второстепенного порядка, тогда как на первом плане оказывались вещи простые, привычные для народного обихода и, вместе с тем, незаменимые, необходимые, укорененные в сакральном. Некоторые профессиональные художники учились у непрофессиональных простоте взгляда на мир, и наоборот: талантливые художники-самоучки перенимали у именитых мастеров сложные технические навыки.

Нужно отметить, что в различных словарях и энциклопедиях нет единого подхода к определению примитивного искусства. До сих пор существует путаница в разграничении понятий «примитив» и «примитивизм». Неоднозначно и определение направлений самого примитива, хотя в 20-е годы XX века были выделены приоритетные направления в процессе изучения примитива: детский рисунок, виды народного искусства, искусство древних цивилизаций и первобытного общества, творчество взрослых необученных художников и творчество душевнобольных. В этом контексте «наивное искусство» рассматривается как частное проявление примитивного.

Одни исследователи считают, что к «примитивизму» относится творчество профессиональных художников, обладающих академическим художественным образованием и всеми необходимыми навыками, но сознательно идущих на упрощение стилистических и технических приемов. Наследие же художников-самоучек в этом случае относят к наивному искусству или наив-арту. Другие исследователи рассматривают примитивизм и наивное искусство как синонимы и взаимозаменяемые понятия. В этом случае понятие «наивное искусство» заменяет понятие «примитивизм», имеющее во многих языках уничижительный оттенок. К этой терминологической размытости добавляется ещё и такое близкое примитивизму понятие, как «неопримитивизм» – авангардистское течение в русском искусстве начала XX века. Данный термин утвердился после появления манифеста неопримитивистов в 1913 году, а именно – в памфлете Александра Шевченко «Нео-примитивизм. Его теория. Его возможности. Его достижения» [5]. Заметим, что в контексте отечественной культуры термины «примитивизм» и «неопримитивизм» выступают как синонимы. Представляется правомерным считать наивное искусство, или же творчество художников-самоучек, частью более широкого художественного явления – «примитива», а творчество профессиональных художников относить к «примитивизму».

Итак, наивное искусство можно определить как чистый, детский, бесхитростный взгляд на мир. Несмотря на различие мест рождения и проживания художников-самоучек, в их творчестве можно отметить свойственную им общую черту – непосредственное, нерасчлененное ощущение действительности. Наивный художник живет сразу как бы в двух временных измерениях – в эмпирическом времени и мифическом, не испытывая в связи с этим никакого дискомфорта. Картина и изображенный на ней мир воспринимаются автором как несомненная реальность, вызывающая радость и восхищение. И этой реальной радостью художник готов делиться с другими. И дело тут не в техническом мастерстве, а в желании творческого выражения своих ощущений и в желании разделить эти ощущения с окружающими людьми. Произведения художников-самоучек отличаются идеальной гармонией между человеком и природой. В них проступает устойчивое отношение к миру как одухотворенному сакральному пространству.

Для фантазии наивных художников не существует ограничений. На их полотнах часто появляются образы, таящиеся в подсознании как самого художника, так и целого народа. В мышлении наивных художников преобладает архаическое, родовое начало, сама образная коллективная память. Так, например, деревенский быт рассматривается как быт «моей»

деревни, где живут «мои» предки. И это уже не просто быт, а скорее – бытие, в котором сосуществуют жизнь и смерть, добро и зло, любовь и разлука, труд и праздник. Конкретный эпизод – это уже не просто момент из жизни, а часть общей истории. Ведь народному синкретическому мышлению свойственно обозначать целое через часть, когда всеобщность мироздания явлена в его деталях.

В работах мастеров-самоучек, как и в искусстве архаических культур, часто встречаются симметричные изображения, привносящие порядок и гармонию в художественное пространство произведения. Так идеализированный мир противопоставляется хаосу мира окружающего. В наивном искусстве нередко используются архетипические символы и канонические сюжеты. Тут есть символы добра и зла, женского и мужского начала. Изображенные на их картинах цветы обычно связываются с праздником, радостью жизни, изобилием, что отсылает нас к идиллии райского сада. Голубь и голубка в паре воспроизводят древний символ любви и согласия, мира и нежности. Лебедь воплощает образ добра, красоты и верной любви. Не менее часто встречаются образы дороги, реки, что напоминает о неизбежных распустьях жизни и естественных невзгодах, о неизбежности и необходимости начала и конца.

Одна из ведущих тем художников-самоучек – идиллическая картина рая и связанные с ней мифологические представления. Идиллия понимается художником как изначальное состояние, данное человеку от рождения: речка или озеро, растения цветущие или плодоносящие, дом, лодка с катающейся парочкой, тропинка, лебеди. И обязательно на такой картине есть дерево как символ центра вселенной, как прообраз древа мирового. В таком мире обычно живут девушки-красавицы с большими глазами, черными бровями, румянцем и пышными формами, олицетворяющие каноническое понимание красоты. А если это праздник, то идиллические представления проявляются в обильной трапезе, собирающей всех членов семьи. И, конечно же, в идеальном мире живут волшебные птицы и звери.

Есть в наивном искусстве и образ героя. Это своеобразная интерпретация образа героя-змееборца, наделенного чертами известных автору героев-защитников. Например, в украинском наивном искусстве распространен образ легендарного Казака Мамаю. Образ прародителя или культурного героя находит свое выражение в образе известных исторических личностей – Ивана Грозного, Петра I, Ленина или Сталина, олицетворяющих идею самодержца или основателя государства (см. картины Алексея Кондратенко и Ивана Никифорова). Особенно популярен в наивном искусстве образ поэта, в котором художник обычно видит себя. Так, в украинском наиве нередко встречается образ Тараса Шевченко (см.

картины Марии Нелеп).

Чтобы лучше понять особенности произведений наивных художников, стоит подробнее остановиться на творчестве украинской мастерицы Марии Примаченко, подарившей миру свой собственный волшебный мир, наполненный необычными обитателями. Некоторые исследователи утверждают, что «в ее творчестве неожиданно возродилась древняя память веков – языческий культ животных и растений, звериный орнамент доисторических времен, что традиции народной живописи теснейшим образом сплелись с уходящими в даль столетий преданиями, легендами, суевериями» [1, с. 45]. Если в начале творческого пути Примаченко была устремлена к сказкам, байкам, притчам, то со временем её мировосприятие усложняется озадаченностью более серьезными жизненными вопросами и, соответственно, развитием эсхатологических образов и мотивов. Есть на ее полотнах и горе от последствий войны, и страх перед возможностью новой войны, и ужас Чернобыльской катастрофы. С этими человеческими бедами связаны и напоминающие об апокалиптических настроениях образы страшных, фантастически уродливых зверей, несущих смерть и разрушение всему живому. Например, изображенное на черном фоне хищное чудовище с рогами, острыми клыками и длинным языком, в чреве которого видны кони, волы, быки, коровы, свиньи. Так первобытный «священный» ужас вырывается наружу при столкновении сознания с проблемами современности. Повторяющиеся образы войны и смерти можно увидеть и на полотнах мастеров хорватской школы, сыгравшей большую роль в деле признания наивного искусства как одного из направлений современного искусства XX века.

Интерес к творчеству художников-самоучек в наши дни только возрастает. Сегодня по всему миру проходят выставки и фестивали наивного искусства. 2009 год был объявлен ЮНЕСКО годом Марии Примаченко (100-летний юбилей художницы). Всемирная энциклопедия наивного искусства, как международное издание, была в 1984 году одновременно выпущена в США, Великобритании, ФРГ, Швейцарии, Франции, Италии и Японии [7]. По-видимому, для перегруженного информацией современного общества притягательным является чистота наивного искусства, его простота, общедоступность смыслов, затрагивающих, тем не менее, общечеловеческие проблемы. Такое искусство, «искусство без искуса», лаконично и ясно охарактеризовала Марина Цветаева ещё в тридцатые годы прошлого столетия: «Примета таких вещей – их действенность при недостаточности средств, недостаточности, которую мы бы ни за что в мире не променяли бы ни на какие достатки и избытки и о которой вспоминаем только, когда пытаемся установить: как это сделано?» [4, с.

356].

Некоторые исследователи приходят к выводу, что наивное искусство – это «последняя фаза существования примитива, как типа художественного творчества. Более того, с уходом наива человечество распрощается с культурным субъектом, способным порождать образы на основе синкретических родовых форм ритмизации и пропорционирования. Искусство детей и душевнобольных останется как перманентно воспроизводимый источник таких образов в их неполном, замещенном варианте» [2, с. 249].

В специфических условиях нашей эпохи наивному искусству все труднее оставаться «чистым» искусством, не затронутым влиянием современной жизни. Сегодня практически нет возможности отстраниться от цивилизации. И тем большую ценность представляют произведения мастеров-самоучек, которые смогли подарить миру возможность прикоснуться к сакральным истокам, к глубинам человеческой души. Возможно, дальнейшее развитие наивного искусства и его изучение в философско-антропологическом контексте поможет приблизиться к пониманию сущности человека и его роли в освоении мира.

Список использованной литературы

1. Островский Г. Добрый лев Марии Примаченко.– М.: Сов. художник, 1990.– 206 с.
2. Письман Л. Наивное искусство как феномен современной культуры // Символы. Образы и стереотипы: Художественный и эстетический опыт. Международные чтения по теории, истории и философии культуры, № 9.– СПб., 2000.– С. 248–249.
3. Турчин В. С. Образ двадцатого... в прошлом и настоящем: Художники и их концепции, произведения и теории.– М.: Прогресс-Традиция, 2003.– 647 с.– М.: [Тип. 1-й Московской Трудовой артели], 1913.– 36 с.
4. Энциклопедия живописи.– М.: АСТ, 1997.– 800 с.
5. World Encyclopedia of Naive Art. Oto Bihalji-Merin, Nebojsa Tomasevic. Chartwell Books, Secaucus, NJ, 1984.– 735 p.

Юлія Богачева

НАЇВНЕ МИСТЕЦТВО ЯК МАНІФЕСТАЦІЯ САКРАЛЬНОГО В СУЧАСНІЙ КУЛЬТУРІ

У статті розглядається наївне мистецтво як феномен сучасної культури. Автор прояснює сутність наївного мистецтва і виявляє сакральні образи в їх взаємозв'язку з особливим світосприйняттям художника-самоучки. Вивчення наївного мистецтва в філософсько-антропологічній

перспективі наближає нас до розуміння сутності людини та її ролі в освоєнні світу.

Ключові слова: *наївне мистецтво, сакральний образ, архетип, образи райського саду, есхатологічні образи.*

Julia Bogacheva

NAIVE ART AS MANIFESTATION OF THE SACRAL IN MODERN CULTURE

The article deals with naive art as a phenomenon of modern culture. The author clarifies the essence of naive art and reveals sacred images in their relationship with the peculiar worldview of the self-taught artist. Naive art can be defined as a pure, childish, ingenuous view of the world. A naive painter lives in two dimensions at once – empirical and mythical. The archaic, tribal principle, images of the collective memory dominate in the thinking of naive painter. The pictures show a steady attitude towards the world as spiritualized sacred space. Village life is regarded as the life of my village, where my ancestors live. This is not only life, but also – being, where life and death, good and evil, love and separation, labour and holiday coexist. Archetypal images and canonical scenes are permanently used. One of the fundamental themes is the idyllic picture of paradise and the associated with it mythological representations. Eschatological images and sacred horror reflect natural disasters, socio-political conflicts and the ever-increasing threat of a nuclear catastrophe. The study of naive art in the philosophical and anthropological perspective helps understand human nature and close interrelation between personal life and lifeworld.

Keywords: *naive art, sacral image, archetype, images of the Garden of Eden, eschatological images.*

References

1. Ostrovskij G. (1990) Dobryj lev Marii Primachenko [Good Lion of Maria Primachenko], *Moskva, Sovetskij hudozhnik*, 206 p.
2. Pis'man L. (2000) Naivnoe iskusstvo kak fenomen sovremennoj kul'tury [Naive art as a phenomenon of modern culture], *Simvolj. Obrazy i stereotipy: Hudozhestvennyj i jesteticheskij opyt. Mezhdunarodnye chtenija po teorij, istorij i filosofij kul'tury*, № 9, *Sankt-Peterburg*, pp. 248–249.
3. Turchin V. S. (2003) Obraz dvadcatogo... v proshlom i nastojashhem: Hudozhniki i ih koncepcii, proizvedenija i teorij [The image of the twentieth ... in the past and present: Artists and their concepts, works and theories],

Moskva, Progress-Tradicija, 647 p.

4. Cvetaeva M. I. (1994) *Iskusstvo pri svete sovesti* [Art in the Light of Conscience], *Sobranie sochinenij*, v 7 tt., t. 5, *Moskva*, Jellis Lak, pp. 346–374.
5. Shevchenko A.V. (1913) *Neo-primitivizm. Ego teorija. Ego vozmozhnosti. Ego dostizhenija* [Neo-primitivism. His theory. His potentialities. His achievements], *Moskva*, [Tip. 1-j Moskovskoj Trudovoj arteli], 36 p.
6. *Jenciklopedija zhivopisi* (1997) [Encyclopaedia of painting], *Moskva*, AST, 800 p.
7. *World Encyclopedia of Naive Art* (1984) Oto Bihalji-Merin, Nebojsa Tomasevic. Chartwell Books, Secaucus, *New Jersey, USA*, First edition. 4to. 735 p.

Стаття надійшла до редакції 13.10.2018.

Стаття прийнята 22.11.2018.

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2\(30\).146568](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2(30).146568)

УДК 130.122:7.037.038

Валерия Синега

АВАНГАРД И АКТУАЛЬНОЕ ИСКУССТВО: СОПОСТАВЛЕНИЕ ВЗГЛЯДОВ НА ДУХОВНОСТЬ

В статье подвергается критическому анализу рассмотрение вопросов духовности современным искусством. Духовность является признаком зрелости личности, вышедшей за пределы своих узких интересов и преходящих ценностей. Обнаруживается, что в актуальном искусстве стоит задача обновить традицию авангарда. Целью современного искусства является направленное движение за пределы визуального опыта к опыту постижения истины.

Ключевые слова: *духовность, современное искусство, авангард, пост авангард, актуальное искусство.*

Среда понятий, активно используемых в отечественной философии, встречается понятие «духовность». Интерес, как правило, представляет не столько само понятие и его прояснение, сколько «проблематика духовности». Перед лицом издержек технократического мышления (экологический кризис, отчуждение между людьми, утрата смысложизненных ориентиров) встает вопрос о необходимости перехода к новой системе отношений человека и природы, человека и человека. Это называют «процессом возвращения духовных измерений в современную цивилизацию» [15, с. 34].

Под «духовностью» понимают объединяющие начала общества, выражаемые в виде моральных ценностей и традиций [15; 16]. Процесс обретения духовности состоит в формировании в индивиде внутренних качеств, открывающих ему доступ к накопленной людьми культуре и дающих средства для ее освоения и реализации в созидательно-конструктивной деятельности. В обсуждении проблем современного мира и будущего человечества на равных правах с наукой и философией участвует искусство.

Мы рассматриваем современное искусство в трех его ипостасях, придерживаясь периодизации, предложенной американским философом и искусствоведом Клэр Бишоп в работе «Радикальная музеология» [3]. Три режима существования современного искусства – это, во-первых, модернизм конца XIX–начала XX века, во-вторых, современное искусство, которое оформляется после Второй мировой войны, переживает подъем в 1960–80 гг., в-третьих, актуальное искусство – то, которое создается в настоящее время. Термин «актуальное искусство» появился по инициативе самих участников художественного процесса, чтобы подчеркнуть новизну их творчества и настроенность актуального художника на эксперимент.

Современное искусство на всех этапах декларирует разрыв с предшествующей художественной традицией и стремление к новому, ему присуща генерация новых идей, концептов, форм выражения мыслей.

Цель статьи – сопоставить взгляды на духовность в авангарде и актуальном искусстве. Нам представляется, что суждениям на тему духовности в рамках современного искусства, присущ определенный консерватизм. Возможно, выяснение того, как художники понимают смысл «духовности в искусстве», позволит выявить глубинное единство современного искусства. Отсюда в задачи статьи входит, во-первых, представить обзор опытов концептуализации понятия «духовность», во-вторых, дать сравнительный анализ обсуждения проблем духовности в авангарде и актуальном искусстве.

Понятно, что в разговоре об искусстве главное внимание должно быть направлено на само искусство, на способы репрезентации той или иной философской, социальной и т. п. проблемы в художественной форме. Однако, в данной статье предметом анализа стали высказывания художников, их теоретические построения, учитывая фатальную захваченность современного искусства дискурсом.

Мы видим *актуальность* темы настоящей статьи в необходимости прояснения специфического понимания традиции в условиях современности. В чью сторону направлены ирония, намек, провокация и т. п., используемые современным искусством?

Как показывает обзор литературы, обсуждение отмеченной проблемы является актуальным для философов, культурологов, социологов и искусствоведов [1; 4; 9; 21; 22]. Проблеме понимания специфики эстетической деятельности в разных культурных контекстах посвящены работы Э. Кассирера, В. Беньямина, П. Бурдьё, А. Данто, В.В. Бычкова, А. Вайсбанд, Л. Левчук, Е. Павловой, И. Никитиной, К. Чухров.

Украинским философам свойственна трактовка духовности как сугубо личного способа самостроительства личности [13]. В. А. Малахов считает, что эрозия, которой подверглись на протяжении XX в. понятия духа, духовности, представляют собой необратимый процесс, в том смысле, что возвращение, например, к гегельянству уже немислимо в рамках философии как таковой. По мнению философа, онтологическая духовность, зиждущаяся на мифе о тождестве мысли и бытия, духовность, скрепляющая и округляющая мир бытия в великое и понятное ценностно-смысловое единство, перечеркивается ныне не только Аушвицем, но и реальным состоянием нашей сегодняшней рыночной ментальности [17, с. 51]. Однако, как полагает Малахов, к концу XX века дискредитирована не столько духовность, сколько онтологизм, убеждение в самодостаточном и автономном ценностном потенциале бытия как такового. Актуальна философия, «исходящая именно из описания ситуации духовной

обращенности человека», но она может быть только постонтологией, «прошедшей искус со-бытийности и предполагающей сверхбытийное преодоление бытия» [17, с. 54]. Забегая вперед, отметим, что подобную установку разделяет современный философ и художник Теймур Даими, чьи идеи будут изложены ниже.

Таким образом, в конце XX века деятельностная, внешне ориентированная и покоящаяся на идее тождества сознания и бытия парадигма осмысления духовности была поставлена под вопрос. С нашей точки зрения, авангард и поставангард внесли значительный вклад в это переосмысление.

Рассмотрим, каким было прочтение «духовности» в авангарде. Прежде всего, следует напомнить, что в русле гегелевской эстетики искусство понималось как сугубо духовный феномен [5]. По поводу понимания «духовного» в искусстве в XX веке нельзя было обойти вниманием точку зрения Василия Кандинского, с которым полемизировал в «Эстетической теории» Теодор Адорно. В. В. Бычков в своем пояснении «духовности в искусстве» отсылает к авангардной рефлексии о непознаваемом, будоражащей нерациональную нашу сторону: «*духовность* в искусстве – это особое свойство произведения искусства вызывать у реципиента (или приводить его в созерцательно-медитативное состояние, отключать его ratio и выводить его дух на уровень сверхсознания, когда устанавливается прямой контакт с метафизической реальностью, Универсумом в целом, его духовными основаниями. Это состояние близко, видимо, к тому, что мистики называли «экстазом безмыслия». Оно сопровождается духовным наслаждением, катарсисом, т. е. может быть понято как состояние *эстетического переживания* полноты бытия и гармонии с Универсумом» [5]. Искусство авангарда поставило цель художественно освоить незримые, неосознаваемые, неизречаемые, но в то же время мыслимые области бытия. Кандинский осознавал себя участником грандиозного эксперимента, изучать который призывал не только художников, но и представителей наук: «Изумительный, еще не законченный эксперимент, произведенный «силой вещей», превратил на время вселенную в особую лабораторию для исследования законов человеческого духа» [11, с. 2]. Искусство понимается им как род духовной деятельности, сравнимой с наукой, философией или религией, поскольку составной частью творческого процесса признаются, наравне с интуицией и чувством, саморефлексия и абстрактное, или духовное, построение. Эта концепция соответствует традиции, восходящей к Ренессансу. У Кандинского присутствует стремление возвысить живопись как искусство до уровня науки. В этом он выступает последователем Леонардо да Винчи.

По поводу характера революции, осуществленной авангардом в области традиционных ценностей культуры, известный теоретик авангарда Борис Гройс утверждает следующее: «Авангардное искусство только на поверхностный взгляд оригинально. Авангард постоянно цитирует сакральные знаки абсолютного начала, но речь идет именно о цитировании, а не о новом откровении: знаки первоначала не обязательно сами по себе должны быть изначальными, впервые данными в непосредственной интуиции. Аутентичность придает авангарду не его новизна, а его решимость действительно вернуться к первоначалу и сделать собственные знаки фактами самой жизни» [8, с. 69]. С традиционалистской концепцией авангарда выступил в 1930-е гг. и К. Гринберг в своей знаменитой статье «Авангард и китч»: авангард – продолжение высокого искусства прошлого, художник-авангардист обнажает технику, которой пользовались его предшественники, игнорируя сюжеты [23]. Искусство в такой трактовке перестает быть делом вкуса и становится делом истины.

В своей концепции радикального авангарда (теоретические и практические опыты 10–20-х гг. XX века на почве нереалистического искусства) современный французский исследователь Филипп Серс усматривает единство авангарда в отказе от эстетики, критериями оценки для которой являются категории прекрасного и возвышенного. На первый план выдвигается требование содержательности и перенос интереса на субъект, в область творчества была внесена идея обращения к внутренней достоверности [20, с. 15].

Первый, радикальный авангард, к которому принадлежат В. Кандинский и К. Малевич вынашивал идею изменения и преображения мира. Кандинский видел в русской революции начало «великой эпохи Духовного».

Отход от фигуративности наметился у Кандинского уже в 1910 г., а полностью он посвятил себя абстрактному искусству через несколько лет. Используя колористическую гамму радуги и свободную, динамическую манеру живописи парижских фовистов, он создал абсолютно беспредметный стиль. Названия его произведений так же абстрактны, как и их формы – например, одно из самых типичных называется «Эскиз I для «Композиции VII»». Кандинский стремился наделять форму и цвет чисто духовным содержанием, устраняя какое бы то ни было сходство с материальным миром. Искусство он определяет как приглашение к такому внутреннему путешествию. Живописная вселенная взывает к иной, внутренней реальности – это Кандинский и называет «растворением в картине».

Благодаря Клоду Моне, а затем и Матиссу, художник стал осознавать, что форма и цвет не нуждаются в предметной мотивировке. Правда, у

Моне и Матисса краски, имеющие чувственную природу, всегда являлись особым эквивалентом зрительного образа, но Кандинский почувствовал, что сможет перешагнуть через это. Каким образом? Только придав краске духовность [21, с. 141]. Художник должен быть слепым по отношению к «признанной» или «непризнанной» форме и глухим к указаниям и желаниям времени. Глаз художника «должен быть направлен на внутреннюю жизнь и ухо его всегда должно быть обращено к голосу внутренней необходимости. Тогда он будет прибегать ко всякому дозволению и с той же легкостью ко всякому недозволенному средству. Таков единственный путь, приводящий к выражению мистически необходимого. Все средства святы, если они внутренне необходимы. Все средства греховны, если они не исходят от источника внутренней необходимости» [11, с. 61].

Символизм и теософия помогли Кандинскому открыть романтическую традицию, более того, прочно связать себя с ней. Книга Кандинского «О духовном в искусстве», впервые вышедшая в 1911 г. на немецком языке, легко вписывается между «Философией искусства» Шеллинга с ее идеей внутреннего созерцания всепроникающего «звона» и трактатом «Шар цветов» Рунге [21, с. 142].

Есть еще один интересный поворот темы, связанный с революционным активизмом и поиском сакрального. Авангардисты всерьез заинтересовались эстетикой иконы. Примечательно, что авангардисты не приняли эстетической трактовки церковного искусства, рассматривающей икону как обычное живописное произведение. Заметным для авангардизма стало влияние теории В. Кандинского, изложенной художником в программной работе «О духовном в искусстве». Как показал Н. К. Гаврюшин, истоки теоретических вдохновений родоначальника абстракционизма можно найти в русской духовной культуре. Вместе с ней авангардисты устремлены к будущему, демонстрируют свою способность к творчеству, к овладению потенциалом будущего. «Он брал за основу некие первоэлементы или, уподобляясь Богу, создавал произведение из «ничего», на деле же – из того, из чего раньше не создавалось произведение изобразительного искусства. Таким образом побеждалось и завоевывалось будущее, а на практическом уровне приводило к созданию и применению новых форм, требующих новых материалов. Это и приносило наибольшие успехи ...» [7, с. 55].

Как отмечает В. В. Бычков, «концентрация эстетического в абстрактных цвето-формах, исключаящих какие-либо утилитарно-бытовые ассоциации, выводит зрителя на прямой глубинный контакт с чисто духовными сферами. В этом плане многие произведения абстракционизма (особенно работы

Кандинского, Малевича, Ротко, отчасти Мондриана) могут служить объектами медитации и посредниками в других духовных практиках» [4, с. 30].

Таким образом, в качестве искомого смысла радикальный авангард предлагает свободную/освобожденную личность, способную одухотворять вещи, наполнять их глубинным смыслом. На ниве традиционного искусства они попытаются создать новый образ мира и человека. Для художников этого направления характерна попытка расширения человеческой чувственности. Это искусство ищет личностное, искреннее, исповедальное, воспеваает человека в его целостности, с индивидуальным лицом. Их мир очеловечен, пронизан авторскими эмоциями, ощущением жизни. Они сохранили способность удивляться миру. Современный человек живет под доминирующим влиянием рациональных, сциентистских, прагматических ценностей и представлений. Поэтому он испытывает трудности с пониманием мира авангардистской живописи.

Переходя к рассмотрению актуального искусства, мы должны обратить внимание на полемику вокруг постмодернизма и поиск альтернатив этому способу прочтения мира, культуры, человека. Уже в постмодернистской ситуации, по словам А. Кырлежева, мы оказались в зоне неопределенности: «Мы абсолютно свободны – как в отношении религиозного разума, так и в отношении научного разума. Оба разума верифицируются только инструментально, прагматически, экзистенциально» [14, с. 106]. Неопределенность остается визитной карточкой современности. В конце XX века Ханс Ульрих Гумбрехт и Александр Филоненко говорят о «культуре присутствия», существующем общественном запросе на «присутствие» в хайдеггеровском смысле, о постатеистической религиозной чувствительности и возрождении в гуманитаристике духовной традиции созерцания [12, с. 56]. Новая культура присутствия обращается к «эстетике уязвимости».

В современном искусстве часто целью является не сам создаваемый арт-объект, а формирование нового способа восприятия, новой чувственности, расширение смыслового горизонта переживания мира. Как написал французский феноменолог, большой ценитель современного искусства Микель Дюфрен, «быть в мире, быть с миром так, чтобы брачно слиться с ним, – к такому телесно-живому произведению приглашает нас то, что есть самое провокационное в современном искусстве» [9, с. 32].

Принадлежащие к актуальному искусству художники выразили тенденцию «к перемене проблематики и культурной ориентации», что «отражает, скорее, кризисность ситуации, чем реальные и гарантированные пути ее преодоления» [18]. В актуальном искусстве активно обсуждается

переход от культуро-критического и рефлексивно-игрового типа творчества и творческого типа, утвержденного постмодернизмом, к медиаторному, необходимому для всякого рода так называемого творчества духовного. Правда, как заметил Теймур Даими, «ситуация усложняется фактором перманентной институциональной активности в сфере актуального искусства, не терпящей «паузы созерцания», внутри которой только и возникает шанс на саморефлексию и неторопливое фундаментальное переосмысление стратегии как современного художника, так и искусства в целом» [18]. В перспективе гипотетическое неактуальное искусство мыслится критикам актуального искусства как уникального рода антропологическая практика, ориентированная не на удовлетворение все возрастающих «эстетических» потребностей социума, а на актуализацию возможностей иного мира, иной жизни.

Искусство до XX века тем или иным образом обращалось к проблемам социальным: война, проблема богатства и бедности, свободы, равенства и т. д. Неудовлетворенность постмодерном, а также коммерциализированным искусством обращает взгляды и мысли исследователей к авангарду. Авангард отказался от поиска новых идеологий, он искал истину. Подлинная и важнейшая функция авангарда заключалась не в «экспериментировании», а в поиске пути, следуя которому можно было обеспечивать развитие культуры в условиях идеологического смятения и насилия. Именно поэтому авангард является идеалом для независимого современного искусства. Путь авангарда – это путь тематизации нередуцируемых оснований процесса творчества.

Художественный авангард умел и умеет находиться в некотором поле сопряжения между традицией и современностью, он не постулирует разрыв с традиционными нормами, но находится на самой границе этих норм. Авангард – это также проблематизация оснований художественной деятельности и существования. Д. А. Пригов обозначил это как «вопрос о вере, а вернее, о некоторых твердых нередуцируемых основаниях художественного существования и художественного жеста (в отличие от, скорее, простой человеческой обиходной веры или даже возможной эзотерической практики тех же творцов)» [18]. Вопрос о вере сегодня актуален и проблематичен. Д. А. Пригов рассматривал веру как фундаментальную антропологическую константу, а постмодернизм и постмодернистский тип художника как «один из глобальных способов артикуляции и схватывания» подобных констант, который обеспечивал и оформлял их выход в культуру.

Современное искусство тесно связано с медиа, политикой, оно кажется всеядным и противоречивым. Вместе с тем оно выступает в роли духовной

практики, важнейшей и крайне востребованной.

Уже поставангард (современный авангард), авангард второго призыва, 1960–70-х гг., выбрал антиутопичную позицию и не столько определился со своей верой, сколько сокрушал ложные веры. Актуальный художник готов обличать ужасы общества потребления и разного рода идеологии. Но суть в том, как он это делает. Он работает в проблематичных пространствах повседневной жизни, создает не объекты, а ситуации и встречи, с помощью воздушных шариков и плюшевых игрушек «вопрошает» образ жизни. Тем самым актуальное искусство стремится вернуть утраченный смысл сопричастия живых существ и вещей, которое образует мир [19, с. 91].

Проведенный анализ позволил сделать следующие выводы. Размышления современных художников о духовности вписываются в общефилософскую дискуссию. В европейской традиции духовность связывается с выходом за пределы эгоистических интересов, с укорененностью целей и смыслов личности в системе надындивидуальных ценностей. Духовность – это способ мыслить и чувствовать нематериальное, это состояние открытости трансцендентности во всех ее формах, открытости миру невидимому. В современном искусстве духовность осмыслена как антропологическое условие творчества, как путь к восстановлению разрушенной гармонии, чувства универсальности, взаимосвязанности.

Родство авангарда и актуального искусства мы видим в том, что обе художественные практики ставят задачу актуализации возможностей иного мира, иной жизни. Однако, если авангардный художник отвечал за Универсум как целое и раскрывал его законы, то в актуальном искусстве меньше тотальных устремлений и больше скромности. Основное внимание актуальное искусство уделяет экзистенциальному ощущению себя как целостности, восстановлению чувства сообщества. Это достигается путем микровмешательств в данный нам совместный мир, создания ситуаций, чуть сдвинутых по сравнению с ситуациями обыденной жизни, способных изменить наши взгляды по отношению к данному коллективному окружению. Юмор и ирония, а не шок, обличение, ниспровержение направлены на то, чтобы создать или воссоздать связи между индивидуумами, вызвать новые типы противостояния или участия. Таким образом, в начале XXI века на первый план выходит этический аспект духовности, тогда как в авангарде был задействован ее гностический аспект.

Список использованной литературы

1. Агамбен Дж. Человек без содержания / пер. с итал. С. Ермакова.– М.: Новое литературное обозрение, 2018.– 160 с.
2. Адорно Т. Эстетическая теория / Пер. А.В. Дранова.– М.: Республика, 2001.–

3. Бишоп К. Радикальная музеология, или Так ли уж «современны» музеи современного искусства? / Пер. с англ. О. Дубицкая.– М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2014.– 98 с.
4. Бычков В. В. Авангард // Новая Философская Энциклопедия. Т. 1.– М.: Мысль, 2000.– С. 27–34.
5. Бычков В. В. О духовности в искусстве // Вопросы философии.– 2018.– № 5. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1948&Itemid=52
6. Время современности // Художественный журнал.– М., 2016.– № 98. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://moscowartmagazine.com/issue/31/article/546>
7. Гаврюшин Н. К. Куда скакал Синий Всадник? Василий Кандинский и эстетика беспредметной исихии // Духовные начала русского искусства. Материалы VI Международной научной конференции «Никитские чтения».– Великий Новгород, 2006.– С. 45–62.
8. Гройс Б. Русский авангард по обе стороны «черного квадрата» // Вопросы философии.– М., 1990.– № 11.– С. 67–74.
9. Дюфрен М. Кризис искусства / Пер. Э. П. Юровской // Современная западно-европейская и американская эстетика: Сборник переводов / Под ред. Е. Г. Яковлева.– М.: Книжный дом «Университет», 2002.– С. 26–36.
10. Кандинский В. В. Избранные труды по теории искусства. В 2-х тт.– М.: Гилея, 2001.– Т. 1.– 392 с.
11. Кандинский В. В. О духовном в искусстве.– Л., 1990 // [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://thelib.ru/books/kandinskiy_vasilii/o_duhovnom_v_iskusstve.html
12. Койнонія. Філософія Іншого та богослов'я спілкування.– Спецвипуск № 2.– Харків-Київ: Дух і Літера, 2011.– 440 с.
13. Крымский С. Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации // Вопросы философии.– М., 1992.– № 12.– С. 21–28.
14. Кырлежев А. И. Постсекулярное: краткая интерпретация // Логос.– №3 (82).– М., 2011.– С. 100–106.
15. Лекторский В. А. Духовность и рациональность // Вопросы философии.– М., 1996.– № 2.– С. 31–35.
16. Леонтьев Д. А. Духовность // Энциклопедия эпистемологии и философии науки / Составление и общ. Ред. И. Т. Касавин.– М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009.– С. 217–218.
17. Малахов В. А. Уязвимость любви.– К.: Дух і літера, 2005.– 539 с.
18. О вере // Художественный журнал.– М., 2006.– № 63. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://moscowartmagazine.com/issue/29/article/520>.
19. Рансьер Ж. Разделяя чувственное / пер. с франц. В. Лапицкого, А. Шестакова.– СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2007.– 264 с.
20. Серс Ф. Тоталитаризм и авангард. В преддверии запредельного / пер. с англ.

Дубин С. Б.– М.: Прогресс-Традиция, 2004.– 336 с.

21. Турчин В. С. По лабиринтам авангарда.– М.: Изд-во МГУ, 1993.– 248 с.
22. Чухров К. Эстетики никогда не было, или Адорно versus Краусс // Художественный журнал.– М., 2016.– № 97. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://moscowartmagazine.com/issue/19/article/270>
23. Greenberg С. Avant-garde and Kitch [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://xroads.virginia.edu/~DRBR2/greenburg.pdf>.

Валерія Сапега

АВАНГАРД І АКТУАЛЬНЕ МИСТЕЦТВО: ЗІСТАВЛЕННЯ ПОГЛЯДІВ НА ДУХОВНІСТЬ

У статті піддається критичному аналізу розгляд питань духовності сучасним мистецтвом. Духовність є ознакою зрілості особистості, що вийшла за межі своїх вузьких інтересів і мінущих цінностей. Виявляється, що в актуальному мистецтві стоїть завдання оновити традицію авангарду. Метою сучасного мистецтва є спрямований рух за межі візуального досвіду до досвіду осягнення істини.

Ключові слова: духовність, сучасне мистецтво, авангард, поставангард, актуальне мистецтво.

Válerý Sapęga

AVANT-GARDE AND CONTEMPORARY ART: A COMPARISON OF VIEWS ON SPIRITUALITY

The article contains a critical analysis of the consideration of questions of spirituality with contemporary art. The article touches upon the destiny of humanitaristics in the modern world, the transformation of technological civilization and the role of contemporary art in these processes. The subjects of analysis are the statements of artists, their theoretical constructions. Spirituality does not belong to the list of topics that have remained in the metaphysical past. Spirituality is a synthetic concept, all-encompassing, oriented towards the consideration of human life and processes taking place in the sociocultural sphere from the point of view of their integrity and teleological orientation. Modern and contemporary art considers the creative potential of culture in the construction of new social forms of life. Spirituality is a sign of the maturity of an individual who has transcended his narrow interests and transient values. At the end of the twentieth century, the activity paradigm of understanding spirituality was questioned. It was based on the idea of the identity of consciousness and being. From our point of view, the avant-garde and post-avant-garde made a significant contribution to this rethinking. It is found that in contemporary art there is a task to update the tradition of the avant-garde. Avant-garde is the problematization of the

foundations of artistic activity and existence. To know oneself, to move away from social vanity, to learn to live together, to decide to believe - on these «pathos» things focuses artistic expression. The goal of contemporary art is a directed movement beyond the limits of visual experience to the experience of comprehending the truth. In contemporary art spirituality is understood as an anthropological condition for creativity, as a way to restore the destroyed harmony, a sense of universality, interconnectedness.

Keywords: spirituality, modern art, avant-garde, postavantgard, contemporary art.

References

1. Agamben D. (2018) Chelovek bez soderzhaniya [A man without a content]; per. s ital. S. Ermakova, *Moskva*, NLO, 160 p.
2. Adorno T. (2001) Esteticheskay teoriya [Aesthetic theory]; per. A. V. Dranova. *Moskva*, Respublika, 527 p.
3. Bishop K. (2014) Radikalnay myzeologia, ili Tak li uz «sovremeni» myzei sovremennogo iskusstva? [Radical museumology, or Is it really «modern» museums of contemporary art]; per. s angl. Í. Dubizkay. *Moskva*, OOO «Ád Marginem Press», 98 p.
4. Bychkov V. V. (2000) Avangard [Avant-garde]; *Novaya Filosofskaya entsiklopedia*. T. 1. *Moskva*, Mysl, p. 27–34.
5. Bychkov V.V. (2018) O dyhovnosti v iskusstve [About spirituality in art] // *Voprosy filosofii*. *Moskva*, № 5. Rejim dostupa: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1948&Itemid=52
6. Vremya sovremenosti (2016) *Hydozhestvenny zurnal*. *Moskva*, № 98 [The time of our time]. Rejim dostupa: <http://moscowartmagazine.com/issue/31/article/546>
7. Gavrushin N. K. (2006) Kuda skakal Siniy Vsadnik? Vasiliiy Kandinskyi estetika bespredmetnoy isihii [Where did the Blue Horseman ride? Vasily Kandinsky and the aesthetics of the irrelevant Ishii]; *Dyhovnie nachala russkogo iskusstva. Materiali VI Mezhdunarodnoy naycnoy konferencii «Nikitskie chtenia»*. *Veliky Novgorod*, p. 45–62.
8. Groys B. (1990) Ryssky avangard po obe storony «chernogo kvadrata» [Russian avant-garde on both sides of the «black square»], *Voprosy filosofii*, *Moskva*, № 11, p. 67–74.
9. Dufren M. (2002) Krisis iskusstva [Crisis of art]. Per. E. P. Urovskoy; *Sovremenay zapadno-evropeyskay i amerikanskay estetika: Sbornik perevodov*, Pod red. E.G. Yakovleva, *Moskva*, Knizniy dom «Universitet», p. 26–36.
10. Kandinsky V. V. (2001) Izbrany trudy po teorii iskusstva [Selected works on

- the theory of art]. v 2 tt. *Moskva*, Giley, t. 1, 392 p.
11. Kandinsky V.V. (1990) O dyhovnom v iskusstve [About the spiritual in art]. L., Rejim dostupa: http://thelib.ru/books/kandinskiy_vasilii/o_duhovnom_v_iskusstve.html
 12. Koynonia (2011) *Filosofia Inshogo ta bogoslovy spilkyvany [The philosophy of the other and theology of communication]*. Spezvipysk № 2, Harkiv-Kiev, Dukh i Litera, 440 p.
 13. Krinsky S .B. (1992) Kontury dyhovnosti: novie konteksti identifikacii [Contours of Spirituality: New Identification Contexts], *Voprosy filosofii. Moskva*, № 12, p. 21–28.
 14. Kirlezev A. I. (2011) Postsekularnoe: kratkay interpretacia [Postsecular: a brief interpretation], *Logos. Moskva*, № 3 (82), p. 100–106.
 15. Lectorsky V. A. (1996) Dyhovnost I racionalnost [Spirituality and rationality], *Voprosy filosofii. Moskva*, № 2, p. 31–35.
 16. Leontiev D. A. (2009) Dyhovnost [Spirituality], *Enciklopedia epistemologii I filosofii nauki*, Sost. i ob. red. I. T. Kasavin. *Moskva*, «Kanon+» POИ «Reabilitcia», p. 217–218.
 17. Malakhov V. A. (2005) Uyazvimost lubvi [Vulnerability of love]. *Kiev, Dukh i Litera*, 539 p.
 18. O vere (2006). [On faith], *Hudozhestveny zhurnal, Moskva*, № 63. Rejim dostupa: <http://moscowartmagazine.com/issue/29/article/520>
 19. Ransier Z. (2007) Razdelya cyvstvenoe [Sharing the sensual], per s fran. V. Lapitsky, A. Shestakov. *Sankt-Peterburg*, Izdatelstvo Evropeyskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 264 p.
 20. Sers F. (2004) Totalitarizm i avangard. V predverii zapredelnogo [Totalitarianism and the avant-garde. On the eve of the beyond]. Per s angl. Dubin S. B. *Moskva*, Progress-Tradicia, 336 p.
 21. Turchin V.S. (1993) Po labirintam avangarda [According to the labyrinths of the avant-garde]. *Moskva*, izd-vo MGU, 248 p.
 22. Chuhrov K. (2016) Estetiki nikogda ne bilo, ili Adorno versus Krauss // *Hudizestveny zurnal, Moskva*, № 97. [Aesthetics has never been, or Adorno versus Krauss]. Rejim dostupa: <http://moscowartmagazine.com/issue/19/article/270>
 23. Greenberg C. Avant-garde and Kitch. Rejim dostupa: <http://xroads.virginia.edu/~DRBR2/greenburg.pdf>.

Стаття надійшла до редакції 11.04.2018.

Стаття прийнята 28.04.2018.

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2\(30\).146569](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2(30).146569)

UDC 141.78/340.121+(520)/791.228

Konstantin Rayher

THE POSTMODERN THEOLOGY OF

“NEON GENESIS EVANGELION” AS A CRITICISM

This study analyzes Japanese animation series ‘Neon Genesis Evangelion’ in the context of postmodern theology as a cultural analysis and criticism. My selection of the series as a research object is motivated by Hideaki Anno, the creator of the series, who used some Christian concepts, symbols and themes in ‘Neon Genesis Evangelion’. ‘Neon Genesis Evangelion’ in all its variations is a specific mythology of the beginning and ending of life on Earth. The life on Earth began accidentally, and it was caused by the representatives of the dying extraterrestrial race (so-called ‘First Ancestral Race’). The life on Earth can be ended by human beings due to the humans’ scientific curiosity – their desire to know everything based on the feeling of loneliness and separation from something coherent whole (it’s manifested in relying on someone else’s opinion). The mythology of ‘Neon Genesis Evangelion’ constitutes a postmodern theology which echoes mainly Judeo-Christians doctrines through the use of such words as ‘Adam’, ‘Lilith’, ‘Eva’, ‘Evangelion’, ‘Angel’, ‘Spear of Longinus’ et cetera; but, in fact, ‘Neon Genesis Evangelion’ turns out to be a criticism of the extreme enthusiasm of mankind about science and technology and the Japanese collectivism.

Keywords: anime, apocalypse, criticism, genesis, mythology, postmodern, theology.

Within contemporary religious studies the discipline of postmodern theology is being established now [9; 16; 17; 19]. However, the term ‘postmodern theology’ doesn’t have a unified meaning – different postmodern theology scholars understand it in various ways [9; 19], but all of them, one way or another, boil down to “various forms of postmodern critical theory to help them analyze the contemporary cultural phenomena” [21, p. xxii] such as religion, faith, atheism, gods and other supernatural beings, secularity, myth etc. So, in other words, postmodern theology is forms of criticism of religion and related with religion things. One of these forms is postmodern theology as a cultural criticism presented by Netherlands cultural analytic Mieke Bal.

Mieke Bal thinks that “Western culture as we know and live it today was built on several interlocking structures, one of which was theological, specifically, Christian. Present-day culture in the West, therefore, cannot be understood without theology. Postmodern theology is the study of this presence of the past within the present” [3, p. 4]. Mieke Bal explains that in the following way: “As long as religious themes and narratives permeate a culture, they

partake of the ideological makeup of that culture. Clothed in the joint authority of moralism and aesthetics, the forms they take – be they framed as ‘high art or as ‘popular culture’ – belong to that domain of contemporary culture where theology has its part to play in the general critique, or deconstruction, of what makes that culture constrictive and limiting. A postmodern theology, then, need not decide whether God exists or not, and which one God has privileges over which other Gods in a multiple society. Instead, staying rigorously on the side of the human subjects who make up and are shaped by that culture, such an atheological theology can break open the con?ning limitations imposed by authoritarian religion and open up possibilities of different forms of relationality that are insensitive to old, ill-conceived taboos” [3, p. 21]. In general, Mieke Bal assumes that ‘theology’ is “the name for a specialization within the domain of cultural analysis that focuses, from the point of view of the integrative premises outlined above, on those areas of present-day culture where the religious elements from the past survive and hence ‘live’. Consequently, a postmodern theology must account for those aspects of that special domain that are “other” to the past. If the ?eld of study is the Bible, then postmodern theology must account for the social meanings, including the ‘literary’, political, and artistic ones, of biblical literature in today’s world – within the context of the heritages of other religions, other cultures. Sometimes the ?eld of study is what is traditionally called ‘art history’, namely those portions of visual culture that represent or evoke, or otherwise engage, religious traditions, or, to put it differently, those elements of religion that function in the visual domain. This ?eld includes medieval stained-glass windows as well as ?lms such as Robert Duvall’s *The Apostle* (1997). But the visual can no more be distinguished from expressions in other media than ?ctional or aesthetic objects can be from objects of everyday life. Postmodern theology is liable to study gospel traditions and convent life, denominational schools and the ideological makeup of charitable foundations, and the presence of religious discourse in lay politics and religious tenets in the practice and theory of law” [3, p. 6].

Mieke Bal links postmodern theology with Christianity, arguing that the existence of Christianity as a religious and cultural structures, informed the cultural imaginary of the Europeans, initiated postmodern theology [3, p. 5]. That is, according to Mieke Bal, postmodern theology is linked with Europe and Christianity, and that is in addition to postmodern theology considered as a cultural analysis and criticism. In this context, postmodern theology can be seen, inter alia, as a postmodern-theological analysis of Western films with a view to identifying the content related to Christianity in particular and to the religious in general.

This **study analyzes** Japanese animation series ‘Neon Genesis Evangelion’

in the context of postmodern theology as a cultural analysis and criticism. My selection of the series as a research object is motivated by Hideaki Anno, the creator of the series, who used some Christian concepts, symbols and themes in ‘Neon Genesis Evangelion’.

The screening of TV anime series ‘Neon Genesis Evangelion’ on the Japanese television in 1995-1996 was a genuine event in the history of anime, and not just for the history of anime. The TV series was made in the genre ‘Sentai mecha’ which was a mix of two genres: ‘mecha’ (stories of humanlike robots) and ‘sentai’ (stories of work in team). However, Russian film critic Boris Ivanov notes that “it’s quite difficult to determine the genre of this series, and it’s simply impossible to describe its plot in a few lines. The life story of Shinji Ikari and other pilots of the biomechanical ‘giant robots’ of the ‘Evangelion’ series, who don’t fully understand why they are fighting the mysterious Angels, can be interpreted in many ways, each of which has a right to exist. For someone it is the confession of lost soul, and for someone it is a warning to science that has come too close to the secrets of life. The series is filled with quotes from the sacred texts of the whole world and a huge number of unresolved plot riddles, leaving viewers with space for their own imagination. Nevertheless, due to the proper marketing policy, the series found its audience and succeeded” [1, p. 156–157]. TV anime series ‘Neon Genesis Evangelion’ generated the big franchise, the profit of which was over ?150 billion already by 2007 [15, p. 476], and even a brand new genre ‘seikaikei’ [14, p. 164–174]. The very creator of TV anime series ‘Neon Genesis Evangelion’ Hideaki Anno emphasizes that ‘Neon Genesis Evangelion’ is open for interpretation: “‘Evangelion’ is like a puzzle, you know. Any person can see it and give his/her own answer. In other words, we’re offering viewers to think by themselves, so that each person can imagine his/her own world. We will never offer the answers, even in the theatrical version. As for any ‘Evangelion’ viewers, they may expect us to provide the ‘all-about Eva’ manuals, but there is no such thing. Don’t expect to get answers by someone. Don’t expect to be catered to all the time. We all have to find our own answers” [2, p. 40–41]. That’s why there are a lot of studies of the TV anime series, for example: [4; 7, p. 59–110; 11; 12; 18].

‘Neon Genesis Evangelion’ is permeated with references to other anime, e. g. ‘Space Battleship Yamato’ (1974-1975), ‘Mobile Suit Gundam’ (1979-1980), ‘Devilman’ (1972) or ‘Akira’ (1988); to science fiction literature, for instance, Arthur C. Clarke’s ‘Childhood’s End’ (1953) or Philip K. Dick’s ‘The Divine Invasion’ (1981); to psychoanalysis and philosophy, for example, of Arthur Schopenhauer, Søren Kierkegaard or Jean-Paul Sartre; and to religions such as Christianity, Judaism, Islam, Zoroastrianism, Old Babylonian religion, Shintoism or Buddhism. The latter is remarkable in the light of what Australian media critic

Mick Broderick said: “Anno’s project is a postmodernist retelling of the Genesis myth, as his series title implies – *Neon Genesis Evangelion*. It is a new myth of origin, complete with its own deluge, Armageddon, apocalypse and transcendence” [6]. The very International title of the series ‘Neon Genesis Evangelion’ is loaded with a specific semantic content and, thus, may set a perspective for a perusal and interpretation of the series. The title consists of three Old Greek words: ‘Νεον γενεσις ευαγγελιον’. The word ‘γενεσις’ refers to the first book of the Old Testament – ‘Genesis’ that tells the story of creation of the world by God. The word ‘ευαγγελιον’ refers to the New Testament, actually to the Gospels, and is interpreted as ‘good news’, ‘good message’. Literally, the whole title, ‘Νεον γενεσις ευαγγελιον’, can be interpreted as ‘The good news about new creation’ or ‘The good message about new creation’ or ‘The Gospel of new creation’. In addition at will of the creators of ‘Neon Genesis Evangelion’ there are different versions of the story – and all of them are ‘canonical’; the very versions can be considered as Gospels. Now I’m talking about manga ‘Neon Genesis Evangelion’ (jap. *Shin Seiki Evangerion*, lit. ‘The Gospel of the New Century’) created by Yoshiyuki Sadamoto and published by Kadokawa Shoten from December 1994 to November 2014; TV anime series manga ‘Neon Genesis Evangelion’ (jap. *Shin Seiki Evangerion*, lit. ‘The Gospel of the New Century’) created by Hideaki Anno, aired from October 1995 to March 1996 and consisted of 26 episodes; anime film ‘Neon Genesis Evangelion: Death & Rebirth’ (jap. *Shin seiki Evangerion Gekijo-ban: Shi to Shinsei*, lit. ‘Neon Genesis Evangelion. Theatrical Version: Death and Rebirth’) directed by Hideaki Anno and released in March 1997; anime film ‘The End of Evangelion’ (jap. *Shin Seiki Evangerion Gekijo-ban: Ea/Magokoro o, Kimi ni*, lit. ‘Neon Genesis Evangelion. Theatrical Version: I will give you my heart’) directed by Hideaki Anno and released in July 1997; videogame for PlayStation 2 ‘Neon Genesis Evangelion 2’ (jap. *Shinseiki Evangerion 2*) based on interviews with Hideaki Anno; anime films ‘Rebuild of Evangelion’ (jap. *Evangerion Shin Gekijoban*, lit. ‘Evangelion: New Theatrical Versions’) consisted of 4 anime films (2007, 2009, 2012, 2020) and directed by Hideaki Anno (Chief director), Kazuya Tsurumaki, Masayuki, Mahiro Maeda. All those titles can be considered as ‘the canon’ of ‘Neon Genesis Evangelion’ and the sources for my study.

Chronologically, but not in that sequence as it’s shown in manga and anime, the story begins about 4,6 billion years ago. So-called ‘First Ancestral Race’, the inhabitants of one unknown planet in the Milky Way Galaxy, faced the menace of their unavoidable extinction. That was a reason for them to create seven progenitor beings called ‘the Seeds of Life’, each invested with the soul of a First Ancestral Race representative and placed within a carrier vessel called ‘Moon’. Every Moon contains the artifact called ‘the Spear of Longinus’, which

is a tool for penetrating A.T. (Anti-Terror)-Field, a protective field, needed to control the Seed in case of any contingencies, such as if two Seeds came to occupy the same planet; and the artifact called ‘the Dead Sea Scrolls’, a manual the First Ancestral Race sent along with each Seed of Life and the Spear of Longinus within each Moon.

On Earth one Seed of Life called ‘Adam’ was sent on the vessel called ‘the White Moon’ in order to inhabit the planet with its progeny – so-called ‘Angels’. But accidentally on Earth another vessel called ‘the Black Moon’ crashed: another Seed of Life called ‘Lilith’ was activated; the activation of Lilith couldn’t be stopped because the Lilith Spear of Longinus was broken. The very Seed of Life was something like ‘an evolutionary bomb’ (the term drawn from motion picture ‘Supernova’ (2000) directed by Walter Hill, Francis Ford Coppola and Jack Sholder), which explosion initiated an evolutionary process. The two evolutionary processes on one planet are considered unacceptable. That’s why the Adam’s Spear of Longinus blocked the activation of Adam. The crash of the Black Moon and activation of Lilith were the event called ‘the First Impact’. Lilith gave rise to mankind (known as ‘Lilin’).

Basically, the told in ‘Neon Genesis Evangelion’ story about the origin of life, including human one, on the planet Earth is like a variation of Panspermia, the hypothesis of distribution of living organisms or their fetuses through the space by natural objects like asteroids or by artificial objects like spacecrafts (see, for example, [5; 8; 13]). However, as a rule, Panspermia deals with microscopic life-forms and space dust, meteoroids, asteroids, comets, planetoids and human-made spacecrafts as distributors of those life-forms, because the hypothesis of Panspermia seeks to be scientifically credible and plausible, not fictional; and because for the time being the existence of the advanced intelligent extraterrestrial life-form is not justified yet.

In other words: Panspermia attempts to be in line with scientific discourse. ‘Neon Genesis Evangelion’ rather is in line with religious or philosophical or even theosophical discourse, and is somewhat resembled of techno-animistic conceptions (in the original meaning of the word ‘techno-animism’ [10]) or a UFO religion [20] or a possible mythology for some religious beliefs and practices like Scientology. It is easy to imagine how the story described above about an alien race that accidentally created a person on Earth could become a myth of some religion – you just need to add to this myth a ritual and a community of ministers of this religion.

However, ‘Neon Genesis Evangelion’ is not limited to the doctrine of the origin (Genesis) of every living creature on Earth; it provides also the doctrine of the end (Apocalypse or Armageddon) of every living creature on Earth – mainly, *TV series ‘Neon Genesis Evangelion’ is about the end, and that end is*

caused by mankind.

The end starts from the find of Adam by expedition, led by Dr. Katsuragi, found in Antarctica in 2000. The humans experimented over Adam initiated so-called ‘the Second Impact’, global cataclysm. Basically, the humans launched the device of other evolutionary bomb which was Adam: the initiated line of evolution conflicted with the existing line of evolution. Adam, called ‘the First Angel’, gave rise to Angels who wished to free Adam hidden, as they thought, by the humans under Tokyo-3. Actually, everything is more complicated and twisted. One of the members of the expedition Dr. Katsuragi managed to survive after the Second Impact. It was Gendo Ikari. He literally absorbed Adam into his hand and then took out the First Angel from Antarctica. Gendo Ikari planned to use Adam to initiate the end of the world provoking the uniting souls of all living beings through the death into something one.

The United Nations created organization called ‘Gehirn’ (Ger. ‘brain’) reorganized later into organization called ‘Nerv’. The task of Gehirn and Nerv was to protect Earth from Angels. This is very interesting idea of the whole TV series: ‘Neon Genesis Evangelion’ shows us how people who do not consider themselves Christians would react to the appearance of the Angels from the Apocalypse of John, so called ‘the seven angels with seven trumpets’ with the help of which they announce the events of Armageddon; people would resist the Angels to prevent or stop Armageddon, and people would use the available scientific technology. The scientists of Gehirn created so-called ‘Evangelions’ (or short ‘Evas’) based on the biological material of the Angel – the scientists thought that Angel was Adam but in reality it was Lilith. In fact, the Evangelions (Evas) are piloted biorobots.

However, the Evas are not simple biorobots: they can be piloted only by special teenagers called in the series ‘Children’. This is the reference to classical mecha anime like ‘Mobile Suit Gundam’ (1979-1980) or ‘Ninja Senshi Tobikage’ (1985-1986) where the teenagers were sort of outlaws and representatives of a new phase of mankind evolution (they were called ‘Newtype’ in ‘Gandam’). But in ‘Neon Genesis Evangelion’ the teenagers are not the outlaws and Newtype; they have the mystical connection with the Evas. Thus, Yui Ikari, wife of Gendo Ikari, died in the process of testing Eva-01 – she tried to pilot Evangelion Unit 01 (Eva-01) but the biorobot killed her body but absorbed her soul; literally, the soul of Yui Ikari became the soul of Eva-01. And here we should pay attention to the game of words – shortening the form of the word ‘Evangelion’ to the form ‘Eva’ radically changes the meaning of the original word: ‘Evangelion’ that means ‘good message’ (‘good news’) becomes ‘Eva’ (Hebrew: “woman who gives life”) that has the strong reference to the Biblical Eva, the mother of all humanity. Thereby, Eva in the TV series also can be

considered as a mother. Mother has the strong connection with her child (or children) – in case of Eva-01 that possessed the soul of Yui Ikari this child is the son of Yui Ikari and Gendo Ikari – the Third Child Shinji Ikari. Only Shinji Ikari can pilot Eva-01. Metaphorically, when Shinji Ikari gets into the cockpit of the biorobot, he returns into his mother’s womb where the connection between mother and her child is strongest. Something like that can be said about the Second Child, Asuka Langley Soryu, whose mother, Soryu Kyoko Zeppelin, had gone mad and committed suicide after the testing of Evangelion Unit 02 (Eva-02); the soul of Soryu Kyoko Zeppelin is a part of Eva-02.

In ‘Neon Genesis Evangelion’ there are also three Children; the connection of two of them with Evangelion Units is bound with the Angels. The Fourth Child – Suzuhara Tohji doesn’t have the mother-child connection with Eva, which leads to the overcome of the Evangelion angelic essence over the pilot within Eva-03 and transform Eva-03 into the Angel. The Fifth Child, Nagisa Kaworu, turns out to be the Angel in reality. It is he who discovers that Nerv hides not Adam, but Lilith.

The First Child is Rei Ayanami. She is a clone of Yui Ikari (Ayanami is a maiden name of Yui) and a vessel for the soul of Lilith. Perhaps, that’s the reason why she chooses Shinji Ikari instead Gendo Ikari for initiation of the Third Impact: the mother-child connection usually is stronger than the wife-husband connection. The fact that Rei is the clone of Yui Ikari and the vessel of the soul of Lilith allows Ayanami piloting Eva-00 without any problems.

In ‘Neon Genesis Evangelion’ the cause of the Third Impact (i.e. Armageddon) is human beings. Officially Nerv is called up to protect mankind from the Adam’s Angels, but behind the organization of Nerv there are Gendo Ikari and the mysterious organization ‘Seele’ (Ger. ‘Soul’) who make plans how to begin the end of the world. The reasons of Gendo Ikari were mentioned earlier. The reasons of Seele are to unite souls of all living creatures on Earth into one living consciousness; Seele doesn’t want the uniting through the death in contradistinction to Gendo Ikari. The consideration of humanity as the cause of Armageddon in ‘Neon Genesis Evangelion’ is in principle consistent with the Apocalypse of John, but there is a difference: in ‘Neon Genesis Evangelion’ the cause of Armageddon is a scientific curiosity of some humans, and in the Apocalypse of John the cause of Armageddon are sins of mankind. In a sense, ‘*Neon Genesis Evangelion*’ is a criticism of the extreme enthusiasm of mankind about science and technology, which actually is typical for warning science fiction.

Nevertheless, I think that the principal driver of the whole story of ‘Neon Genesis Evangelion’ is the following idea: “*We feel lonely because we are relying too much on the others’ opinions about us*”. Indeed, Gendo Ikari and

Seele aim at unite of all living creatures on Earth into something coherent whole as if they wish to overcome the need for relying on the others' opinions about us. Shinji Ikari obeys to others in order to win others (especially his father's) approval because he feels lonely. Asuka Langley Soryu wants to be the best pilot of Eva to win others approval because she feels lonely. Rei Ayanami wish to prove that she is not expendable but human being with real feelings. All this, probably, should say something about Japan, in which TV anime series 'Neon Genesis Evangelion' was created, namely *about the collectivism of the Japanese, which in the limit should be a coherent whole and reject all manifestations of individualism among the Japanese*. In the context of the above, it seems that creator of 'Neon Genesis Evangelion' Hideaki Anno opposes the collectivism of the Japanese and advocates the individualism – in the final of 'Neon Genesis Evangelion' Shinji Ikari refuses to merge with Rei Ayanami to create a coherent whole based on all living creatures on Earth, thereby giving each creature a chance.

Summing up what was said above, it is necessary to emphasize that 'Neon Genesis Evangelion' in all its variations is a specific mythology of the beginning and ending of life on Earth. The life on Earth began accidentally, and it was caused by the representatives of the dying extraterrestrial race (so-called 'First Ancestral Race'). The life on Earth can be ended by human beings due to the humans' scientific curiosity – their desire to know everything based on the feeling of loneliness and separation from something coherent whole (it's manifested in relying on someone else's opinion).

The mythology of 'Neon Genesis Evangelion' constitutes a postmodern theology which echoes mainly Judeo-Christians doctrines through the use of such words as 'Adam', 'Lilith', 'Eva', 'Evangelion', 'Angel', 'Spear of Longinus' et cetera; but, in fact, 'Neon Genesis Evangelion' turns out to be a criticism of the extreme enthusiasm of mankind about science and technology and the Japanese collectivism.

Костянтин Райхерт

ПОСТМОДЕРНІСТСЬКА ТЕОЛОГІЯ «NEON GENESIS EVANGELION» ЯК КРИТИКА

Аналізується японський анімаційний серіал «Neon Genesis Evangelion» у межах постмодерністської теології як культурного аналізу та культурної критики. Міфологія серіалу «Neon Genesis Evangelion» утворює постмодерністську теологію, яка передусім стикається з юдеохристиянськими віровченнями за допомоги вживання таких слів та словосполучень як «Адам», «Єва», «Євангеліє», «Ліліт», «Спис Лонгінія», «Янгол» тощо. Проте насправді серіал «Neon Genesis Evangelion»

виявляється критикою надмірного ентузіазму людей щодо науки та технологій, а також критикою японського колективізму.

Ключові слова: *аніме, апокаліпсис, генезис, критика, міфологія, постмодерн, теологія.*

Константин Райхерт

ПОСТМОДЕРНІСТСЬКА ТЕОЛОГІЯ «NEON GENESIS EVANGELION» КАК КРИТИКА

Анализируется японский анимационный сериал «Neon Genesis Evangelion» в рамках постмодернистской теологии как культурного анализа и культурной критики. Мифология сериала «Neon Genesis Evangelion» образует постмодернистскую теологию, которая прежде всего сталкивается с иудеохристианскими верованиями с помощью использования таких слов и словосочетаний как «Адам», «Ева», «Евангелие», «Лилит», «Копье Лонгиния», «Ангел» и др. Однако в действительности сериал «Neon Genesis Evangelion» оказывается критикой чрезмерного энтузиазма людей в отношении к науке и технологиям, а также критикой японского коллективизма.

Ключевые слова: *аниме, апокаліпсис, генезис, критика, міфологія, постмодерн, теологія.*

References

1. Ivanov B. (2000) Vvedenie v yaponskuyu animatsiyu [Introduction to the Japanese Animation], *Moskva*, Mezhdunarodnyj fond razvitiya kinematografii.
2. Anno H. (1996) Anecdotes from Mr. Hideaki Anno. *Protoculture Addicts*, No 43, pp. 40–41.
3. Bal M. (2004) Postmodern Theology as Cultural Analysis. *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Hoboken, NJ, Wiley-Blackwell, pp. 3–23.
4. Ballus A. & A. G. Torrents (2014) Evangelion as Second Impact: Forever Changing That Which Never Was. *Mechademia*, vol. 9. Origins, pp. 283–293. DOI: 10.5749/mech.9.2014.0283.
5. Bochkarev N. G. (2017) Limits on Panspermia. *Astronomy Reports*, No 4, pp. 307–309. DOI: 10.1134/S1063772917040023.
6. Broderick M. (2002) Anime's Apocalypse: Neon Genesis Evangelion as Millenarian Mecha. *Intersections: Gender, History and Culture in the Asian Context*, No 7, available at: http://intersections.anu.edu.au/issue7/broderick_review.html#t13 (accessed 20.03.2018).
7. Cavallaro D. (2009) *The Art of Studio Gainax: Experimentation, Style and Innovation at the Leading Edge of Anime*. Jefferson; London, McFarland.
8. Ginsburg I. et alii (2018) *Panspermia*, available at: <https://arxiv.org/abs/1810.04307> (accessed 10.10.2018).
9. Griffin D. R. et alii (1989) *Varieties of Postmodern Theology*, New York, State

- University of New York Press.
10. Kirkpatrick G. R. & D. G. Tumminia (1992) Space Magic, Techno-Animism, and the Cult of the Goddess in a Southern Californian UFO Contactee Group: A Case Study of Millenarianism. *TO SYZYGY: Journal of Alternative Religion and Culture*, No 2, pp. 159–172.
 11. Napier S. J. (2002) When the Machines Stop: Fantasy, Reality, and Terminal Identity in “Neon Genesis Evangelion” and “Serial Experiments Lain”. *Science Fiction Studies*, No 3, pp. 418–435.
 12. Ortega M. (2007) My Father, He Killed Me; My Mother, She Ate Me: Self, Desire, Engendering, and the Mother in “Neon Genesis Evangelion”. *Mechademia*, vol. 2. Networks of Desire, pp. 216–232.
 13. Sleator R. D. & N. Smith (2017) Directed Panspermia: a 21st Century Perspective. *Science Progress*, No. 2, pp. 187–193. DOI: 10.3184/003685017X14901006155062.
 14. Tanaka M. (2011) *Apocalypticism in Postwar Japanese Fiction*: PhD thesis. Vancouver, University of British Columbia.
 15. Tavassi G. (2012) *Storia dell'animazione giapponese. Autori, arte, industria, successo dal 1917 a oggi*. Latina, Tunue.
 16. Ward G. (ed.) (2004) *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Hoboken, NJ, Wiley-Blackwell.
 17. Vanhoozer K. J. (ed.) (2003) *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Cambridge, Cambridge University Press.
 18. Thouny Ch. (2009) Waiting for the Messiah: The Becoming-Myth of “Evangelion” and “Densha otoko”. *Mechademia*, vol. 4. War/Time, pp. 111–129.
 19. Tilley T. W. (2005) *Postmodern Theologies: The Challenge of Religious Diversity*. Eugene, Wipf & Stock Pub.
 20. Partridge Ch. H. (ed.) (2003) *UFO Religions*. London, Psychology Press.
 21. Ward G. (2004) Introduction: “Where We Stand”. *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Hoboken, NJ, Wiley-Blackwell, pp. xii–xxvii.

Стаття надійшла до редакції 1.08.2018.

Стаття прийнята 2.09.2018.

Розділ 4.

ЛАУРЕАТИ КОНКУРСУ ПАМ'ЯТІ НЕЛЛІ ІВАНОВОЇ- ГЕОРГІЄВСЬКОЇ

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2\(30\).146570](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2(30).146570)

УДК 141

Альона Долгочуб

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ І GERМЕНЕВТИКА ЯК БАЗОВІ ЕЛЕМЕНТИ МЕТОДОЛОГІЇ Ч. ТЕЙЛОРА

Автор розглянув основні методологічні орієнтири Ч. Тейлора в роботі «Секулярна доба», а саме феноменологічний і герменевтичний елементи. Показано, що феноменологія Е. Гусерля і герменевтика П. Рікера вплинули на формування поглядів і подальші дослідження Ч. Тейлора. Особливо важливим для роботи Тейлора стало пояснення інтерсуб'єктивності, зв'язку Ми з Я, а також здатність і можливість людини інтерпретувати навколишній світ, тим самим формуючи його. Наголошено, що ці методи не вичерпують методологію Ч. Тейлора, але вони є базовими. Підкреслено актуальність подальшого дослідження методології відомого канадського філософа.

Ключові слова: *нарратив, феноменологія, герменевтика, метод, секуляризація, досвід, символ.*

Безумовно, одними з найвпливовіших напрямів філософії ХХ ст. є феноменологія і герменевтика. Феноменологія з її новим поглядом на свідомість і герменевтика з її інтерпретацією текстів намагались вирішити основні філософські проблеми буття і пізнання. В ХХІ ст. вони так само актуальні і їх (в цілому чи окремі елементи) використовують в якості методологічних орієнтирів низка сучасних дослідників. Одним з них є канадський філософ Чарльз Тейлор. Його робота «Секулярна доба» дала змогу розкрити нові грані секуляризації, яку й до нього досліджували більше століття. Зважаючи на те, яким складним є процес, який він вивчав, актуальним є розгляд інструментарію, а саме – методологічних орієнтирів, які Ч. Тейлор використовував в своїй роботі.

Методологія Ч. Тейлора представлена в його роботах досить розмито: сам він не виокремлює її, а розгалужена мережа джерельної бази не дає змоги зробити чіткі висновки з цього питання. Більшу конкретику ми отримуємо, коли герменевтично підходимо до самого тексту «Секулярної доби» – коли ми методично виокремлюємо ту термінологію, ті сюжети, які автор використовує в своїй роботі. Саме тому ми розглянемо «Секулярну добу», аналізуючи ідеї Ч. Тейлора з точки зору його основних методологічних орієнтирів. Одразу зауважимо, що обсяг роботи не дозволяє нам всебічно дослідити методологію Ч. Тейлора, через що ми обмежимося основними.

Основним питанням, яким задається канадський філософ в роботі «Секулярна доба», можна сформулювати так: як за 500 років суспільна уява

могла змінитись настільки, що віра в Бога видається вже не «вибором за замовчуванням», а лише одним з ймовірних варіантів світоглядної позиції. В «Секулярній добі» він досліджує теперішній стан духовності західної людини на противагу тому, що існував раніше. Для Тейлора принципово, що для теперішнього духовного стану людей важливим є те, що він «має історію». Таким чином людське розуміння себе та свого місця у світі «частково визначається нашим відчуттям людей, які стали тими, ким вони є, долаючи попередній стан» [10, с. 54]. Тобто, одним з найважливіших чинників формування нашого відчуття місця, де ми перебуваємо, є історія того, «як ми йшли і потрапили в це місце». Як ми бачимо, тут іде мова про історично-соціальний орієнтир: «як ми йшли» стосується історичного контексту формування людського світосприйняття впродовж століть, а «потрапили в це місце» стосується конкретного простору, місця, де перебуває людина наразі – тобто мова йде про соціальний контекст буття. Це підтверджується і особистою перепискою автора даної статті з Ч. Тейлором, під час якої він засвідчив, що в «Секулярній добі» він намагається дати історико-соціологічну інтерпретацію подій, які призвели до секуляризації свідомості мас (см. електронний лист Ч. Тейлора від 30 червня 2015 р.).

Цікавим в роботі Тейлора є й те, що він зосереджується на людському досвіді проживання і переживання релігійних станів. В цьому контексті на перший план виходить мікронаратив конкретної особи, тобто її враження, відчуття, її досвід. Так при поясненні того, як люди переживають своє моральне/духовне життя, філософ концентрує увагу на концепті «повноти життя» і наводить текст з автобіографії Беди Гриффітса, який описує свої враження від однієї своєї прогулянки. Цікаво, як мікронаратив конкретної особи може змоделювати і унаочнити світосприйняття цілої епохи. І це не єдиний випадок, коли Тейлор звертається до мікронаративів (частіше поетичної чи автобіографічної творчості) для зображення відмінностей між суспільною уявою модерної та домодерної (Середньовіччя) епох. Таким чином він через досвід конкретної людини показує, як цей досвід змінився сам в собі і яким чином змінилась його інтерпретація. Так він стверджує, що в модерному світі людина постає проти моралізації й все більше відходить в бік виключального гуманізму. Спогад В. Вулф, який наводить Тейлор, звучить так: «У грудні 1919 року, або близько того, людська природа змінилася» [10, с. 634]. Цікаво, що цей спогад не лише є мікронаративом, а й водночас виразом старого порядку, констатацією того, що змінилось щось на глобальному рівні. Перехід від одиничного (конкретної свідомості) до множинного (Інших), а в цьому прикладі – на інтерсуб'єктивне чи навіть об'єктивне достатньо складний, тож варто зупинитись на цьому питанні.

Протягом довгого часу пануюче картезіанське дуалістичне трактування

людини призводило до виокремлення Еґо як умови досвіду. Воно було певною наперед заданою структурою, яка розглядалась поза становленням особистості та її зміни. Проте у ХХ ст. з'явилися нові теорії, які порушили методологічні посилки Декарта. В результаті особистість стала сприйматись в конкретному бутті і взаємовідносинах з Іншими, які в свою чергу обумовлювали її власну ідентичність. Проблема Іншого стала ключовою і для феноменологічного підходу (певні аспекти якого ми можемо знайти у Ч. Тейлора), зокрема для його головного натхненника Е. Гусерля.

Гусерль піднімає цю проблему у декількох своїх роботах, зокрема, у «П'ятій медитації» в роботі «Картезіанські медитації». Якщо згадати, чим займався в своїй роботі Гусерль, то стане зрозуміло, чому він прийшов до проблеми схожої на тейлорівську. В процесі феноменологічного епохе всі знання й установки редукуються до абсолютного трансцендентного Еґо [1]. Після цього постає питання – а чи не лишається це Еґо єдиним, що існує? Питання принципове, адже якщо відповісти ствердно, то феноменологія, яка претендувала на вирішення проблем об'єктивного буття, може бути звинувачена в соліпсизмі. Тому Гусерль береться за пошуки виходу, умовно кажучи, «за межі» себе.

Отже, трансцендентальна редукція пов'язує людину з потоком її чистих переживань свідомості, які є невіддільними від Еґо, що пізнає. В досвіді мені дається Інший як дійсно існуючий в різних видах досвіду, який весь час трансформується і видозмінюється. Інший даний як об'єкт світу, який психічно керує своєю природною тілесністю. При цьому Інший існує і в світі, і сам є таким, що має досвід про світ – при чому, про той самий світ, про який свій досвід маю і я. Я дано в досвіді Іншому, як і він даний в досвіді йому – і воно це усвідомлює.

Таким чином виходить, що «я маю досвід світу разом з Іншими і, відповідно до сенсу цього досвіду, не в якості свого, так би мовити, приватного синтетичного формоутворення, але в якості чужого для мене світу, в якості і н т е р с у б ' е к т и в н о г о світу, який існує для кожного, і світу, який доступний для кожного по відношенню до своїх об'єктів» [1, с. 119]. Але досвід у кожній особі різний, у кожного свій феномен світу, в цьому ж сенсі світ протиставлений всім суб'єктам, що його пізнають, і їх феноменам світу. Проблема Існування-для-мене Інших переростає в проблему вчуття в трансцендентальний досвід Іншого. При цьому ж відповідь на це питання допоможе обґрунтувати існування об'єктивного світу, адже сенс об'єктивного буття світу полягає саме в Наявності-для-кожного [1].

Гусерль для обґрунтування інтерсуб'єктивності вчиняє «інтерсуб'єктивне конституювання» – міри по отриманню інтенціонального досвіду Іншого, який отримується через вчуття. Процес вчуття має наступні

кроки:

1. виключення будь-якого предмету, який може хоч якось вказувати на Іншого (його дії, існування тощо) [5]. Я відмежовується від усього чужого, в результаті чого має лише своє власне психофізичне тіло: «Виокремлення мого тіла, яке редуковано до моєї специфічно власної сфери, є вже в певній мірі виділення специфічної сутності об'єктивного феномену Я як ця людина» [1, с. 126].

2. опанування і привласнення Еґо об'єктивного світу, тобто Еґо робить його частиною себе шляхом припинення сприйняття його як чужого. Таким чином об'єктивний світ, так би мовити, стає частиною сутності Еґо.

3. отримання досвіду визнання Іншого. Виходячи з феномену парності (як його називає Гусерль), Я переносить уявлення про своє тіло на інше фізичне тіло й усвідомлює Іншого як психофізичне тіло. Після цього Я здійснює апрезентативне перенесення і переконується в існуванні душі у Іншого.

4. конституювання загальної природи на основі постулювання трансцендентальної монадології: Я як монада і будь-який Інший як така сама монада: «В суті цього конструювання, яке сходить до рівня *просто* Інших <...>, полягає те, що *Інші* не лишаються для мене відокремленими, що скоріше конститується <...> Я-спільнота, яка включає мене самого, як спільнота одне з одним і одне для одного існуючих Я, в підсумку спільнота монад, і при тому така спільнота, яка <...> конститує один й той самий світ» [1, с. 138]. Зрештою, робить висновок Гусерль, кожна монада дана сама собі однаково. Це і стає основою для феноменологічного аналізу інтерсуб'єктивності – загальне для всіх передрозуміння. Воно виходить з того, що будь-яке сприйняття і будь-який досвід можливі в тому самому сенсі, що й для інших суб'єктів. В цьому контексті Інший – це не просто річ з об'єктивного світу, а саме особистість, яка так само як і Я конструє спільний світ. Цей спільний світ, сконструйований всіма Еґо, пізніше Гусерль назвав життєсвітом: «Це однаково стосується і всіх особливих утворень навколишнього світу, в яких цей світ постає перед нами в залежності від нашого особистого виховання й розвитку або внаслідок приналежності до тієї чи іншої нації, до того чи іншого культурного шару» [1, с. 173]. Тут ми стикаємось з терміном, який так чи інакше формує уявлення про «передрозуміння», знання до досвіду, але необхідного для його формування.

Зрештою, такі кроки Гусерля мають свої складнощі та недоліки, за які наступники неодноразово критикували його. Відомий дослідник філософії Гусерля А. Н. Крюков знаходить недоліки вже на етапі примордіального редукції – бо, каже філософ, всі речі, які нас оточують, мають посилання на існування інших людей. Він вважає, що якщо суть предмета бути-для-іншого

затемнена, то сам предмет стає безцілним. Проблеми виникають із іншими кроками. Наприклад, неможливо просто ототожнити моє тіло тут і тіло Іншого там – тіло Іншого Я бачить повністю, а своє власне – частково. Окрім цього, людські тіла можуть значно відрізнятись одне від одного тощо [5]. Є й більш значні звинувачення. Так А. Шютц, відомий соціолог, який одним з перших вирішив застосувати феноменологію для вивчення соціального світу, зазначав, що Гусерль так і не зміг обґрунтувати існування інтерсуб'єктивності у вигляді «трансцендентального Ми». Кожне Я має лише власний світ, який існує лише для нього і не поширюється на інші Я [12]. Ж.-П. Сартр в свою чергу критикував Гусерля за теоретико-пізнавальний спосіб рішення проблеми інтерсуб'єктивності (сам Сартр натомість створив онтологічну [9]). Від себе додамо очевидну річ: якщо після введення ідеї феноменологічного епохе з усіма його редукаціями раптово виникає «життєсвіт», то останній серйозно роз'їдає підвалини всієї феноменології. Адже трансцендентальне Я не має мати в собі абсолютно нічого, інакше воно не провело редукації і не стало трансцендентальним. Але Гусерль, ввівши ідею життєсвіту, фактично підтвердив те, що навіть після феноменологічного епохе у Я лишається дещо таке, від чого неможливо позбавитись і що уможливило досвід. Німецький дослідник Г. Шпігельберг вважає, що розуміння «вільної від передрозуміння» феноменології у Гусерля є специфічним. Він не претендує на повну відмову від будь-яких переконань, мови та логіки. Гусерль намагається своєю редукацією досягти відмови від таких посилок, які не були повністю досліджені, перевірені та прояснені. Але на наш погляд це не є аргументом в цьому випадку, бо Гусерль не сформулював відповіді на запитання – чи досліджений життєсвіт достатньо для того, аби ми могли його не редукувати. Так Гусерль писав про кризу сучасної йому науки з причини ігнорування життєсвіту і його заміни сконструйованими моделями цього світу. Український філософ В. Кебулазде наводить в своїй статті таку його цитату: «Знання про об'єктивно-науковий світ «ґрунтується» на очевидності життєсвіту. Він даний наперед науковим працівникам та спільнотам наукових працівників як підґрунтя... Якщо ми вигулькнемо з нашого наукового мислення, то усвідомимо, що ми науковці все ж таки є людьми, а отже частками життєсвіту» [4, с. 53]. Отже, ми бачимо, що життєсвіт нам даний, але як очевидність, над якою людина не рефлексує. Отже, ми можемо стверджувати, що поняття життєсвіту, якщо до кінця слідувати ідеям Гусерля, має бути також редуковано. Але, як напише пізніше його послідовник М. Мерло-Понті, «найбільший урок редукації полягає в неможливості повної редукації» [11].

Нам в цій роботі необхідно розглянути, чи використав ідеї Гусерля у своїх працях Ч. Тейлор. Власне, перехід від конкретної особистості до рівня

епохи відбувається в його роботі наступним чином: Тейлор зазначає важливість розуміння епохи для розуміння себе. Ми вже писали про це вище. Для канадського філософа важливим є пояснення Я сьогодення на основі Ми в минулому. Ті трансформації, які відбулись з суспільною свідомістю протягом останніх 500 років не були одномоментними – і він це намагається показати. Неможливо розглянути процес зміни становища віри у суспільстві без розгляду поступових трансформацій цього Ми і його впливу на конкретні Я. Зазначимо, що й Гусерль вважав, що історія реального світу існує лише через історичність трансцендентальної свідомості [3]. Але є ще один зворотній зв'язок: ідеї і переживання конкретних Я, їх досвіди є вираженням всього інтерсуб'єктивного світу і при цьому ж елементами його конструювання. Як ми писали вище, всі Его конструюють життєсвіт, але вони ж створюють і розуміння об'єктивного світу. Саме тому ми бачимо тісний взаємозв'язок і взаємовплив Ми із конкретним Я.

Є ще один важливий момент в «Секулярній добі», який багатьох може схилити до думки, що Ч. Тейлор феноменолог. Це знову стосується його термінології. Так він дає таку цитату: «Ці та інші досвіди – всі їх неможливо тут перелічити – допомагають нам визначити розташування місця повноти, на яке ми орієнтуємося морально чи духовно» [10, с. 21]. Проаналізуємо цю цитату. По-перше, ми бачимо, що центральним знову є досвід – при чому, досвіди конкретних індивідів, конкретних Я. По-друге, він відмічає, що при свої складності (неможливості) залучення цих досвідів до своєї роботи, вони відіграють дуже важливу роль у визначенні «місця повноти». По-третє, сам цей термін «повнота» сам по собі натякає на феноменологічну традицію. Розглянемо його детальніше.

Розглядаючи людський досвід, Тейлор дає нарис «феноменології морального/духовного досвіду» з поділом на три «місця (зауважуючи, що цей поділ спрощений):

1) відчуття повноти. Це відчуття асоціюється з піднесенням (іноді жахом). Воно може прийти як неочікуваний спокій і впорядкованість після переживання розпачу, тривоги чи суму. Але головне, на що вони вказують – на джерело цього відчуття повноти, навіть якщо воно неясне й уривчасте: «Вони можуть зорієнтувати нас, бо містять певний сенс того, досвідами чого вони є: присутність Бога, голос природи, сила, що проникає у все, або наша внутрішня сполука бажання та прагнення формувати» [10, с. 21];

2) відчуття меланхолії. Це відчуття можна описати словами вигнання, знесилення, збентеження, нудьга, відчуття неспроможності коли-небудь сягнути тої повноти, про яку ми писали в попередньому пункті. В цьому стані найжахливіше те, що людина знає, що вона втратила, але при цьому не може знайти джерело цього «щось», не може зрозуміти, в чому воно

полягає, ніби втратила орієнтацію у просторі;

3) серединний стан. Основною характеристикою цього стану є незмінність і рутинність – немає переживань з приводу втрати відчуття повноти, але також немає і самого відчуття повноти.

Зрозуміло, що на думку Тейлора, відчуття повноти притаманне людям віруючим. Але не завжди невіруючі перебувають у іншій крайності, відчуваючи меланхолію і збентеження. Досить часто невіруючі обирають серединний стан: «Але в цьому разі (а) «серединне» життя є вкрай важливим, і (б) віра у щось іще як-от життя після смерті, чи якийсь неможливий стан святості, є втечею від людської досконалості й підривом самого її прагнення» [10, с. 23]. Тейлор підкреслює, що перебуваючи у цьому «серединному» стані людина може знайти себе – служити на благо суспільного добробуту, жити щасливо у шлюбі тощо, – але все одно вона чогось прагнучим, щось їй не буде задовольняти. Філософ робить висновок, що з серединного стану значно більше шансів перейти до стану повноти. Зауважимо, що тут Тейлор виходить все ж з установки віруючої людини, що певним чином обумовлює його висновки. У всіх, в тому числі наукових спробах бачити у розумі силу й велич людини, він бачить виснаження і витрату сил, які все одно не призводять до відчуття повноти (тільки що зрідка). Звідки ж Тейлор взяв ідею «повноти»?

Пояснюючи своє бачення повноти, Тейлор каже, що повнота для нього – це коротке позначення стану, якого прагне людина. Але це відчуття повноти приходить лише через порожнечу (буддизм – яскравий тому приклад). І тут ми знову звертаємось до ідей Гусерля, які допоможуть нам розкрити цю тезу.

Для гуссерлевої феноменології наряду з інтерсуб'єктивністю є ще одна ключова проблема – це очевидність. Очевидність тісно пов'язана з істиною: «Найдосконалішою ознакою істинності є очевидність: вона є для нас ніби безпосереднє оволодіння істиною» [2, с. 25]. Усяке знання, особливо наукове, базується на очевидності, тож де межа очевидності, там і межа поняття знання. Проте очевидність проявляється в дуже вузькому колі примітивних фактичних відношень – істини пізнаються лише тоді, коли їх змогли методично обґрунтувати. Але цікавий й такий момент – що стосується природничих наук, то закони дійсно не можуть бути пізнавані лише на основі очевидності (необхідна індукція, яка буде спиратись на одиничні факти досвіду), але логіка якраз свої закони будує саме на основі очевидності, тож вони істинні а рґіогі.

Очевидність має справу зі зрозумілим, точніше з таким, що вважається зрозумілим, але не тому, що дійсно таким є, а тому, що дуже далеко приховано в нашому мисленні і виступає основою для нього. Через це

люди навіть не замислюються про те, що є основою для цієї основи, адже це знання рівня саме собою зрозумілого [6].

Очевидність необхідна для наповнення інтенції змістовністю предмета. Тут ми і знаходимо «повноту», яка нам необхідна для пояснення ідей Ч. Тейлора. Фактично, хоча Гусерль небагатослівний стосовно цього концепту, але з його слів видно, що «наповнення» він розуміє в сенсі надання речам зрозумілості, більшої ясності, схоплення їх у своїй сутності, ноєматичній цілісності. А отже, ми бачимо, що тут шлях, дуже схожий на той, який обрав для своєї роботи Ч. Тейлор. «Порожнеча» Тейлора схожа на здобуття трансцендентального Я шляхом феноменологічного епохе. Частіше за все саме через цей крок можливо здобути «повноту життя», якого прагне людина – це розуміння сенсу і суті цього життя, життєвих орієнтирів, які спрямовують людину тощо. І все це відштовхується від «очевидності» – такого знання (а у Тейлора – практик), які частіше за все не піддаються критичному аналізу, бо є фундаментом пізнання (а у Тейлора – мислення, висловів й дій). Отже ми бачимо близькість ідей двох відомих мислителів в контексті цього категоріального апарату.

Зауважимо, що для характеристики релігійного досвіду у всій його повноті у Тейлора не знаходиться кращого прикладу, ніж автобіографічний нарис Беди Гриффітса. Його стиль тут перестає бути науковим і наближається до художньо-образного. І це змушує нас звернутись до його лекцій в Ноттінгемському університеті в 2014 році, названі «Філософська та теологічна антропологія в ХХІ столітті» («Philosophical and Theological Anthropology in the XXIst Century») [13].

В цих лекціях Тейлор приділяє багато уваги П. Рікеру та його впливу на розвиток антропології на Заході. Він зазначає, що Рікер від початку відштовхувався від ідей Гусерля і його феноменології. Проте Рікер не міг прийняти думку, що трансцендентальне Я є кінцевим пунктом у вирішенні проблеми пізнання. Він вважав, що свідомість – це Я, яке переживає, страждає і діє. Ця ідея приводить його до думки, що феноменологію необхідно доповнити герменевтикою, яка розумілась ним в якості прочитання того, що ми робимо, як ми страждаємо тощо. Тейлор називає це спробою отримати щось на зразок тексту чи запису того, як діє людина. Сам Рікер пише: «Я глибоко переконаний, що головною особливістю герменевтики є здатність до розгадки світових таємниць за допомогою текстів» [8, с. 163]. Але для того, аби цей текст прочитати, необхідна специфічна мова. В ході пошуків такої мови Рікер натрапляє на ідею символу.

Під символом Рікер розуміє будь-яку структуру значень, де один сенс – прямий, первинний – за допомогою додавань означає інший сенс – алегоричний, вторинний, який може бути сприйнятий лише за допомогою

першої мови. Особливість символу полягає в тому, що він надає сенс за допомогою іншого сенсу. А мова при цьому має символічну функцію [7].

Рікер в розумінні символу частково іде за Шлегелем, який вважав, що символ – це щось загадкове, що вимагає від людини інтерпретації, пояснення. Неможливо, за Рікером, прийти до останньої й остаточної інтерпретації символу і на цьому зупинитись. З цієї точки зору Тейлор підкреслює ідею Рікера про те, що завдання феноменологічної герменевтики – це, так би мовити, «білінгвізм» на рівні різних логік. Адже і природничі науки, і феноменологія претендують на те, що їх мова «чиста» й зрозуміла. Рікер же вимагає поєднання цих двох мов чи логік для більшої результативності в прочитанні того тексту, про який йшла мова вище.

В якості висновків зазначимо, що цей «білінгвізм логік» намагався втілити в своїй методології і Тейлор. Не дарма на Заході його добре знають саме як політолога й соціолога, а вже потім і як філософа. Саме тому його методологію настільки важко виокремити – вона строката не тому, що береться все підряд, а тому, що філософ поєднує в своїх роботах орієнтир науковця і філософа, розглядає один феномен чи процес з двох різних боків. На наш погляд, це і дало йому можливість отримати такі серйозні і визнані в усьому світі результати в сфері дослідження секуляризації. При цьому ми не можемо назвати Тейлора виключно феноменологом чи представником герменевтичної філософської школи. З нашої роботи видно, що в його роботі є місце й іншим методологічним орієнтирам, зокрема, нарративному підходу. Тож необхідно проаналізувати усі (чи хоча б більшість) елементів методології Ч. Тейлора. Адже відкриття деталей його методологічних орієнтирів може стати в пригоді багатьом гуманітарним (і не лише) дослідникам для аналізу інших складних процесів суспільного життя. Цим ми і будемо займатись в майбутніх дослідженнях.

Список використаної літератури

1. Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В. И. Молчанова.– М.: Академический проект, 2010.– 229 с.
2. Гуссерль Э. Логические исследования // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука.– Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000.– С. 6–288.
3. Землянський А. Філософсько-антропологічна концептуалізація історичного світу: досвід феноменології // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. пр.– К., 2008.– Вип. 70.– С. 87–95.
4. Кебулазде В. І. Поняття досвіду у творах Гуссерля // Вісник Київського національного університету ім. Т. Г. Шевченка. Філософія. Політологія.– 2013.–

- № 3 (113).– С. 48–54.
5. Крюков А. Н. Проблема интересубъективности у Гуссерля [Электронный ресурс].– Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/kryukov/problema-intersubektivnosti-u-gusserlya> . – Дата звернення: 04.06.17.
6. Петрушенко В. Витоки ідеї очевидності та її експлікації у феноменології Е. Гуссерля // Вісник Національного університету «Львівська політехніка». Сер.: Електроніка.– Львів: Вид-во Нац. ун-ту «Львів. політехніка», 2006.– С. 32–41.
7. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр. и вступит. ст. И. Вдовиной.– М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2002.– 624 с.
8. Рікер П. Міг як посланець інших світів (Розмова Річарда Керні з Полем Рікером) / Пер. з фр. В. Єшкілев // Ї.– Львів, 2003.– № 30.– С. 152–163.
9. Сартр Ж-П. Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології.– К.: Основи, 2001.– 855 с.
10. Тейлор Ч. Секулярна доба / пер. з англ. О. Панич.– Кн. 1.– К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013.– 664 с.
11. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение / Пер. с англ. группы авторов под ред. М. Лебедева, О. Никифорова.– М.: Логос, 2002.– 680 с.
12. Шютц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / Пер. с англ. А. Я. Алхасова, Н. Я. Мазлумяновой; научн. ред. перевода Г. С. Батыгин.– М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003.– 336 с.
13. Taylor C. Philosophical and Theological Anthropology in the XX1st Century.– Part 1. [Ел. рес.].– Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=fd9434IaYno>.– Перевірено: 08.06.17.

Алена Долгочуб

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ГЕРМЕНЕВТИКА КАК БАЗОВЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ МЕТОДОЛОГИИ Ч. ТЕЙЛОРА

Автор рассмотрел основные методологические ориентиры Ч. Тейлора в работе «Секулярный век», а именно феноменологический и герменевтический элементы. Показано, что феноменология Э. Гуссерля и герменевтика П. Рикера повлияли на формирование взглядов и дальнейшие исследования Ч. Тейлора. Особенно важным для работы Тейлора стало объяснение интересубъективности, связи Мы с Я, а также способность и возможность человека интерпретировать окружающий мир, тем самым формируя его. Отмечено, что эти методы не исчерпывают методологию Ч. Тейлора, но они являются базовыми. Подчеркнута актуальность дальнейшего исследования методологии известного канадского философа.

Ключевые слова: *нарратив, феноменология, герменевтика, метод, секуляризация, опыт, символ.*

Alyona Dolgochub

**PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS AS THE BASIC ELEMENTS
OF CHARLES TAYLOR'S METHODOLOGY**

The article is aimed at researching the basic methodological signposts of Charles Taylor; indicated in his work «A Secular Age», in particular, its phenomenological and hermeneutical constituents.. Charles Taylor's methodology is cohesive convergence of its elements, such as phenomenology, hermeneutics, narrative approach, which integrate with each other and create its heuristic direction. It has been shown that the formation of Charles Taylor's ideas and outlook was greatly influenced by E. Husserl's phenomenology and P. Ricoeur's hermeneutics. The ideas which appeared crucial for the works of Taylor were the explanation of intersubjectivity, the correlation between We and I, the ability and capability of a human being to interpret the surrounding world, thus shaping it. It has been emphasized that these methods are by far not the only ones in Charles Taylor's methodology, but they are the core ones. The necessity and importance of continual research into Taylor's methodology has also been highlighted in the work. The central thematic core which unites methodological traditions is the problem of experience, its exploration and interpretation. Charles Taylor suggests the specific phenomenological–hermeneutic synthesis which along with the narrative is employed to explore experience, the religious one in particular. A special attention has been drawn to the narrative approach in Charles Taylor's methodology which allows to use the concept of narratives in order to discover, explain and demonstrate the phenomena under analysis and the process of secularization. There are analyzed all the levels of conceptualization of the narrative (i.e. micro-, macro-, grand- and metanarrative) which are presented in the work “A Secular Age” and which are combined by the author in the concept of «narratives of secularization» taking into consideration their hierarchy and correlations. It has been emphasized that to analyze the process of secularization Charles Taylor most frequently employs micronarratives as fractions of experience, fixed in texts, as well as metanarratives as large-scale theoretical constructions that exist in the shape of universal explanatory schemes. The heuristic validity of Charles Taylor's methodology in general and that of the concept of «narratives of the secularization» in particular have both been proved in the article.

Keywords: narrative, phenomenology, hermeneutics, method, secularization, experience, symbol.

References

1. Gusserl E. (2010) Kartezianskiye meditatsii [Cartesian meditations], per. s nem. V. I. Molchanova, Moskva, Akademicheskii proyekt. 229 p.
2. Gusserl E. (2000) Logicheskiye issledovaniya [Logical Studies], Gusserl E. Logicheskiye issledovaniya. Kartezianskiye razmysleniya. Krizis evropeyskikh nauk i transtsendentalnaya fenomenologiya. Krizis evropeyskogo chelovechestva i filosofii. Filosofiya kak strogaya nauka, Minsk, Kharvest; Moskva, ACT, pp. 6–288.
3. Zemlyanskiy A. (2008) Filosofsko-antropologichna kontseptualizatsiya istorichnogo svitu: dosvid fenomenologii [Philosophical-anthropological conceptualisation of historical world: to the phenomenological theory], Multiversum. Filosofskiy almanakh: Zb. nauk. pr., Kyiv, vyp. 70, pp. 87–95.
4. Kebulazde V. I. (2013) Ponyattya dosvidu u tvorakh Guserlya [The notion of experience in the works of Husserl], Visnik Kyivskogo natsionalnogo universitetu im. T. G. Shevchenka. Filosofiya. Politologiya, Kyiv, № 3 (113), pp. 48–54.
5. Kryukov A. N. Problema intersubektivnosti u Gusserlya [The problem of intersubjectivity in Husserl's works], [El. res.], rezhim dostupu: <http://anthropology.ru/ru/text/kryukov/problema-intersubektivnosti-u-gusserlya>, data zvernennya: 04.06.17.
6. Petrushenko V. (2006) Vytoki idei ochevidnosti ta її eksplikatsii u fenomenologii E. Guserlya [Origins of the idea of evidentness and its explication in the phenomenology of E. Husserl], Visnik Natsionalnogo universitetu «Lvivska politekhnik». Ser. Elektronika, Lviv, vid-vo Nats. un-tu «Lviv. Politekhnik», pp. 32–41.
7. Riker P. (2002) Konflikt interpretatsiy. Ocherki o germeneytike [Conflict of interpretations. Essays on hermeneutics], per. s fr. i vstupit. st. I. Vdovinoy, Moskva, KANON-press-Ts; Kuchkovo pole, 624 p.
8. Riker P. (2003) Myt' yak poslanets inshikh svitiv (Rozмова Richarda Kerna z Polem Rikerom) [Myth as a letter from another worlds], per. z fr. V. Cshkilev, Ī, Lviv, № 30, pp. 152–163.
9. Sartr Z.-P. (2001) Buttya i nishcho: naris fenomenologichnoї ontologii [Being and nothing; essay on phenomenological ontology], Kyiv, Osnovi. 855 p.
10. Teylor Ch. (2013) Sekulyarna doba [A Secular Age], per. z angl. O. Panich, kn. 1, Kyiv, DUKh i LITERA, 664 p.
11. Shpigelberg G. (2002) Fenomenologicheskoye dvizheniye. Istoricheskoye vvedeniye [The Phenomenological Movement. Historical introduction], per. s angl. gruppy avtorov pod red M. Lebedeva. O. Nikiforova. Moskva,

Logos, 680 p.

12. Shyutts A. (2003) Smyslovaya struktura povsednevnogo mira: ocherki po fenomenologicheskoy sotsiologii [The semantic structure of the everyday world: essays on phenomenological sociology], Per. s angl. A. Ya. Alkhasova. N. Ya. Mazlumyanovoy; nauchn. red. perevoda G. S. Batygin. Moskva, Institut Fonda «Obshchestvennoye mneniye», 336 p.
13. Taylor C. Philosophical and Theological Anthropology in the XXIst Century. Part 1. [El. res.], rezhim dostupu: <https://www.youtube.com/watch?v=fd9434IaYno.data> zvernennya: 04.06.17.

Стаття надійшла до редакції 11.04.2018.

Стаття прийнята 20.05.2018.

Розділ 5.

ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІ БІОГРАФІЧНІ РЕМАРКИ

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2\(30\).150594](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2(30).150594)

УДК 130.2

Марина Русяева

**«ВЕЧНАЯ ТЕМА» В СИМФОНИЧЕСКОМ
ТВОРЧЕСТВЕ АЛЁНЫ ТОМЛЁНОВОЙ: ОПЫТ
ПОСТРОЕНИЯ ФИЛОСОФСКО-МУЗЫКАЛЬНОЙ
КОСМОЛОГИИ**

В статье представлена стратегия философско-культурологической интерпретации симфонического творчества известного украинского композитора Алёны Томлёновой на основе базовых концептов «космизм» и «космологизм», истоки которых лежат в античном миропонимании. Поставлена задача выявить теоретические и мировоззренческие основания музыкального космизма, которые воплощены в цикле симфоний А. Томлёновой.

Ключевые слова: *космизм, космологизм, антропокосмизм, теоантропокосмическое видение мира, «русский космизм», музыкальный космизм, музыкальный космологизм, музыкальная символика, симфоническое творчество.*

Актуальность представленной темы обусловлена тем, что в музыкальном искусстве второй половины XX – начала XXI века формируются многообразные тенденции и художественные направления, новые жанро- и стилиобразования, связанные с космическим мышлением, особым отношением к человеку как космическому существу, а через него – к Космосу как к универсальному миропорядку. В связи с этим возникают новые смысловые концепции музыки, создается принципиально новый тип музыкальной символики. Космическое, космологическое миропонимание связано с обновлением символического содержания музыки и, как следствие, – поиском новых «грамматических» средств музыкальной выразительности, открытию новых семантических возможностей музыки.

Мы ставим перед собой **цель** – в первом приближении выявить возможности философско-культурологического анализа симфонического творчества одесского композитора Алёны Томленовой, в произведениях которой отчетливо проявляется музыкальный космологизм как унастроение и мировоззренческая установка музыкальной культуры XX – начала XXI века. В результате концептуального представления симфонических произведений композитора предпринята попытка рассмотреть черты «музыкальной космологии» XX века. **Конкретным материалом** для исследования стали интервью с композитором, записанные нами в июле 2013 года [1]. Непосредственным поводом для нашего разговора

стал цикл симфоний А. Томлёновой, который открывает новые возможности интерпретации основных бытийных антиномий как микрокосма человеческого духа.

Основным теоретическим концептом нашей работы является космизм, на основе которого возможно осмысление феномена музыкального космизма и музыкального космологизма (на наш взгляд, эти понятия не являются тождественными). На сегодняшний день существует множество интерпретаций феномена космизма, часто совершенно различных и даже противоположных. О спорах вокруг терминов «космизм» и «русский космизм», как одной из его значимых вариаций, а также об авторстве данных концептов писали А. П. Огурцов, В. П. Римский, Л. П. Филоненко [7; 8].

По мнению Р. Гальцевой (именно ей зачастую отдают «пальму терминологического первенства» в отношении «русского космизма»), космизм, продолжая традиции натурфилософии, рассматривает Вселенную и человека как единую систему со своей регуляцией (гомеостазисом) и предполагающую разумное преобразование космоса (К. Циолковский, А. Чижевский, В. Вернадский, отчасти Н. Федоров и П. Флоренский [2]. Белорусская исследовательница О. Шубаро определяет космизм («русский космизм») как особый духовно-теоретический феномен, возникший в России в конце XIX – начале XX вв., как целостное социокультурное явление, ориентированное на синтетическое видение реальности и восприятие человека в качестве органичной части космического единства [10; 11]. Она предлагает свою типологию направлений космизма: религиозно-философское, методологическо-философское и поэтически-художественное. Л. В. Голованова и О. Д. Куракина выделяют такие направления космизма: естественнонаучное, религиозно-философское, софиологическое, теософское, мистическое, экзистенциально-эсхатологическое, проективное, активно-эволюционистское, музыкально-мистическое [3]. На последнее направление стоит обратить особое внимание в рамках нашей темы. Нас особенно будет интересовать такой выделенный исследовательницами тип как музыкально-мистический. Ранее мы обращались к рассмотрению музыкального космизма как феномена культуры [10].

У О. Д. Куракиной мы встречаем также важное для нас различие узкой и широкой трактовок космизма («русского космизма»). Под узкой трактовкой исследовательница понимает отнесение к данному направлению только естественнонаучной школы «русских космистов» (Н. Ф. Федоров, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский и т. д.). «Широкая трактовка» подразумевает космизм в качестве социокультурного феномена, включающего указанное «узкое» понимание. В основе «широкой

трактовки», куда входит и интересующее нас «музыкальное» или «музыкально-мистическое» ответвление лежит, по мнению О. Д. Куракиной, «теоантропокосмическое видение мира» [4]. О. Д. Куракина со ссылкой на В. Зеньковского определяет русский космизм как «светлый космизм». Это дает нам повод предложить различать «светлый космизм» и «темный космизм». Достаточно много мыслителей и деятелей культуры писали о темных сторонах космизма, космической одержимости, о соблазнительной «космической истоме» и обаянии «космических ритмов», за которыми вскрываются «худшие бездны» мира. Не случайно в романе Т. Манна «Доктор Фаустус» одно из самых зрелых сочинений Адриана Леверкюна, отдавшего душу дьяволу, носит название «Космическая симфония» [6].

Приведем также мнение одного из самых выдающихся современных украинских композиторов Валентина Сильвестрова, которого без преувеличения можно считать тонким и вдумчивым философом музыки. В одной из своих бесед, названных «Pro et contra» композитор говорит: «А вот эти претензии на глобальный охват <...>,– чтобы писать музыку земли, вселенной, музыку Сириуса – оно похоже на какую-то вещь, связанную с богословским выражением: «тьма внешняя» <...>. И эта «тьма внешняя» (там еще присутствует «зубовный скрежет») – это как раз увлечение космическим сознанием. <...> Но почему космическое тоже является злом для человека? Потому что оно его подавляет своей безграничностью и непостижимостью, таким образом, оно как бы для него становится космическим злом. Так вот мне кажется, что увлечение космическим сознанием <...>– это вот как раз и есть попадание во «тьму внешнюю, где человеку, по сути, делать просто нечего» [12, с. 134–135]. Различение «светлого» и «темного» космизма – тема, требующая отдельного серьезного размышления, здесь мы ее лишь только обозначаем, подчеркивая, что в творчестве нашей собеседницы, другого известного украинского композитора А. Томлёновой космическая тема окрашена в светлые, благодатные, вдохновляющие тона.

А. Огурцов подчеркивает, что космизм – универсальное явление. В каждой культуре он принимает специфическую конфигурацию и форму, создает собственное интеллектуальное поле. Исследователь не стремится предложить особую типологию, он критикует существующие за пестроту и непродуманность теоретических оснований: смешиваются основания, восходящие к сферам культуры (искусство, философия, литература) и к исходным философско-методологическим подходам (эволюционизм, эсхатологизм и т. д.). В целом он определяет космизм как стремление постичь Космос и выразить его в философских теориях, художественных и

антропологических интуициях, в личном экзистенциальном опыте. Именно такой подход мы считаем наиболее отвечающим нашим исследовательским интенциям, целям и задачам, соответствующим тому смыслу, который вкладывает в «космическую тему» музыкант, с которым велась беседа. А. С. Огурцов предлагает выделять четыре главных принципа космизма, которые мы также учитываем, систематизируя и обобщая основные черты данного мировоззренческого направления: а) принцип единства человека и Космоса (антропокосмизм), б) стремление постичь в целостной и нерасчлененной интуиции органическую целостность бытия – Космоса; в) экологичность, экологически ориентированное сознание и этика; г) онтологичность, учение о бытии в его развертывании, ориентированное на постижение смысла человеческой жизни (см.: [7]).

Как нам представляется, музыкальный космизм является, с одной стороны, развитием такого сложного, противоречивого, многогранного явления как космизм, с другой стороны, результатом поиска нового универсального языка и символики в самой музыкальной культуре XX–XXI века. Глубокое изучение музыкального космизма еще предстоит осуществить. Наша исследовательская стратегия заключается в том, чтобы в поисках сущности музыкального космизма и космологизма как мировоззренческого ядра данного феномена, обращаться не столько к теоретическим абстракциям, сколько к творчеству отдельных музыкантов, для которых «космическая тема» стала органичной и позитивно окрашенной. Ведь именно в индивидуально-авторской поэтике наиболее ярко открывается зависимость космической темы в музыке от оценки ее предназначения, религиозно-духовных ее оснований. Современная музыкально-космологическая символика есть не что иное, как новый, предельно обобщающий опыт объяснения природы музыки как музыки религиозно-духовной.

Исходя из такого понимания природы музыки, можно предположить преобладание в ней символических смыслов на всех этапах ее исторического развития, а также универсально-бытийное содержание музыкальных символов. Не случайно, франко-фламандский теоретик музыки конца XIII – первой половины XIV веков Якоб Льежский, создатель крупнейшего в Средневековье трактата «Зеркало музыки» («Speculummusicae», около 1330 г.) мыслил музыку в рамках космо-эстетической традиции. Развивая учение об интервалах, о системе церковных ладов и гексахордов, о формах многоголосной музыки, ритмике и нотации, Якоб Льежский наделяет музыкальное произведение статусом уровня в иерархии бытия и репрезентантой космического закона. В свою очередь, философ музыки А. Лосев высказал мысль о том, что из всех

искусств одна лишь музыка приближается по значению к умной молитве, она ближе всего к религии и является особым мироощущением, не переводимым ни на какое другое мироощущение и другой язык (см.: [5]).

Это лишь немногие из имеющихся в философско-музыковедческой традиции музыкально-космологических подходов. На их основе мы попробуем рассмотреть, как воплощаются космологические темы в творчестве композитора Алёны Томлёновой. Музыка Алёны Светославоны отличается глобальным трагическим ощущением мира, способностью передавать удивительную глубину и силу человеческого духа, с его взлётами и падениями.

Обратимся непосредственно к интервью, которое мы провели с композитором. Автор настоящей публикации ставила перед собой задачу таким образом, чтобы композитор сама попробовала эксплицировать теоретические и мировоззренческие основания своего музыкального творчества. Тема музыкального космизма и музыкальной космологии специально не навязывалась, тем не менее, эта тема органично возникла в процессе обсуждения концептуального плана симфоний.

Разговор с известным композитором Алёной Томлёновой, членом Национального союза композиторов Украины, членом ассоциации «Новая музыка», лауреатом муниципальной премии «Твои имена, Одесса», преподавателем высшей категории, воспитавшим более 40 учеников, лауреатов национальных и международных конкурсов юных композиторов, «Композитором года» (номинация присвоена в 1997 году в рамках акции «Молодежь за будущее Украины»), состоялся во время одного из ее посещений Одессы в июле 2013 года. Для Алёны Светославоны Одесса – родной город, в котором она закончила легендарную школу имени профессора П. С. Столярского, Одесскую Государственную консерваторию им. А. В. Неждановой по классу композиции. А. Томлёнова – автор 5-ти симфоний; 7-ми частной мессы для смешанного хора и оркестра; оперы по произведениям И. Бабеля (либретто О. Нивельт), большого количества произведений камерного жанра. В декабре 2013 года, когда композитор отмечала 25-летие творческой деятельности, готовилась к исполнению ее Пятая симфония. Музыка Алёны глубоко философична и космологична в своих основах. И именно эти философские и космологические интенции ее многогранного музыкально-педагогического творчества стали предметом нашего разговора. Представляя далее транскрибированный текст интервью, отметим, что мы внесли в него лишь некоторые стилистические правки.

Список использованной литературы

1. Аудиозапись интервью с А. Томленовой (23 июля 2013 г., интервьюер М. В. Русяева) // Личный аудиоархив М. В. Русяевой
2. Гальцева Р. Вернадский В. И. // Философская энциклопедия. Гл. ред. Ф.В. Константинов. В 5 тт.– Т. 5.– М.: Советская энциклопедия, 1970.– С. 624.
3. Голованов Л. В., Куракина О. Д. Космизм // Русская философия: Энциклопедия. Под общ. ред. М. А. Маслина. Сост. П. П. Апрышко, А. П. Поляков.– М., Алгоритм, 2007.– 736 с.
4. Куракина О. Д. Русский космизм как социокультурный феномен.– М.: Изд-во МФТИ, 1993.– 183 с.
5. Лосев А. Ф. Музыка как предмет логики // Лосев А. Ф. Из ранних произведений.– М.: Правда, 1990.– С. 198–368.
6. Манн Т. Доктор Фаустус. Жизнь немецкого композитора Адриана Леверкюрна, рассказанная его другом / Пер. с нем. С. Апта и Н. Манн.– М.: Художественная литература, 1960.
7. Огурцов А. П. Русский космизм (Обзор литературы и навигатор по сайтам Интернета) // Vox. Электронный философский журнал.– Вып. № 4.– Май, 2008. Режим доступа: <http://vox-journal.org/content/vox4-l-logurcov.pdf>.
8. Римский В. П., Филоненко Л. П. Судьба термина “русский космизм” [Электронный ресурс], Режим доступа: <http://readings.gmik.ru/lecture/2012-SUDBA-TERMINA-RUSSKIY-KOSMIZM>.
9. Русяева М. В. Музыкальный космизм как феномен культуры // Грані: Науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах.– Дніпропетровськ, 2013.– № 7.– С. 142–146.
10. Шубаро О. В. Космизм // Новейший философский словарь. Научное издание. Гл. науч. ред. и составитель А. А. Грицанов.– М., Минск, 1999. – Режим доступа: <http://www.slovopedia.com/6/202/770660.html>.
11. Шубаро О. В. Идеалы философского космизма в контексте современной социодинамики [Электронный ресурс], Режим доступа: <http://kamunikat.fontel.net/www/knizki/mab/albaruthenica/13/25.htm>.
12. ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ. Встречи с Валентином Сильвестровым / Алла Вайсбанд, Константин Сигов (составители).– К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2012.– 408 с.

Марина Русяева

«ВІЧНА ТЕМА» В СІМФОНІЧНІЙ ТВОРЧОСТІ АЛЬОНИ ТОМЛЁНОВОЇ: ДОСВІД ПОБУДОВИ ФІЛОСОФСЬКО-МУЗИЧНОЇ КОСМОЛОГІЇ

У статті представлена стратегія філософсько-культурологічної інтерпретації симфонічного творчості відомого українського композитора Олени Томлёної на основі базових концептів «космізм» і «космологізм», витоки яких лежать в античному світогляді. Поставлено завдання виявити теоретичні та світоглядні основи музичного космізму, які втілені в циклі симфоній А. Томлёної.

Ключові слова: космізм, космологізм, антропокосмізм, теоантропокосмі-

ческое бачення світу, «російський космізм», музичний космізм, музичний космологізм, музична символіка, симфонічна творчість.

Marina Rusaeva

**“ETERNAL THEME” IN ALYONA TOMLENOVA’S SYMPHONIC WORKS:
EXPERIENCE OF COMPOSITION OF PHILOSOPHICAL AND MUSICAL
COSMOLOGY**

The article presents the strategy of the philosophical and culturological interpretation of the symphonic works of the famous Ukrainian composer Alyona Tomlenova based on the fundamental concepts of «cosmism» and «cosmologism», whose origins lie in ancient world outlook. Our task is to identify the theoretical and world-view foundations of musical cosmism, which are embodied in the cycle of symphonies of A. Tomlenova.

We emphasize that cosmism is a universal phenomenon. In each culture, it takes a specific configuration and form, creates its own intellectual field. In general, we define cosmism as a desire to comprehend Cosmos and express it in philosophical theories, artistic and anthropological intuitions, and in personal existential experience.

We presume that musical cosmism is, on the one hand, the development of such a complex, controversial, multifaceted phenomenon as cosmism, on the other hand, the result of the search for a new universal language and symbolism in the very music of the XX-XXI century. A deep study of musical cosmism remains to be done. Our research strategy is to look for the essence of musical cosmism and cosmology as the conceptual core of this phenomenon, not to turn to theoretical abstractions, but rather to the work of individual musicians for whom the “cosmic theme” becomes organic.

Keywords: *cosmism, cosmologism, anthropocosmism, theo-anthropocosmic vision of the world, “Russian cosmism”, musical cosmism, musical cosmology, musical symbolism, symphonic creativity.*

References

1. Audiozapis intervyyu s A. Tomlenovoy (23 iyulya 2013 g., interv'yuer M. V. Rusaeva) [Audiorecording of the interview with A. Tomlenova], Lichnyy audioarkhiv M. V. Rusaevoy.
2. Galtseva R. (1970) Vernadskiy V. I. [Vernadskiy V. I.], *Filosofskaya entsiklopediya*. Gl. red. F. V. Konstantinov. V 5 tt., t. 5, Moskva, Sovetskaya entsiklopediya, p. 624.
3. Golovanov L.V., Kurakina O. D. (2007) *Kosmizm [Cosmism]*, Russkaya filosofiya: Entsiklopediya. Pod obshch. red. M. A. Maslina. Sost. P. P. Apryshko, A. P. Polyakov. Moskva, Algoritm.

4. Kurakina O. D. (1993) *Russkiy kosmizm kak sotsiokulturnyy fenomen [Russian cosmism as sociocultural phenomenon]*. Moskva, Izd-vo MFTI, 183 p.
5. Losev A. F. (1990) *Muzyka kak predmet logiki [Music as subject of logic]*, Losev A. F. *Iz rannikh proizvedeniy*. Moskva, Pravda, pp. 198–368.
6. Mann T. (1960). *Zhizn nemetskogo kompozitora Adriana Leverkurna, rasskazannaya ego drugom [Doctor Faustus]*, per. s nem. S. Apta i N. Mann. Moskva, Khudozhestvennaya literatura.
7. Ogurtsov A. P. (2008) *Russkiy kosmizm (Obzor literatury i navigator po saytam Interneta) [Russian cosmism]*, Vox. Elektronnyy filosofskiy zhurnal. Vyp. №4. May, http://vox-journal.org/content/vox4-1_logurcov.pdf.
8. Rimskiy V. P., Filonenko L. P. *Sudba termina “russkiy kosmizm” [Destiny of term “russian cosmism”]*, <http://readings.gmik.ru/lecture/2012-SUDBA-TERMINA-RUSSKIY-KOSMIZM>.
9. Rusaeva M. V. (2013) *Muzykalnyy kosmizm kak fenomen kul'tury [Musical cosmism as phenomenon of culture]*, Grani: Naukovo-teoretichny i gromadsko-politichnyy almanakh, Dnipropetrovsk, №7, pp. 142-146.
10. Shubarо O. V. (1999) *Kosmizm [Cosmism]*, Noveyshiy filosofskiy slovar. Gl. nauch. red. i sostavitel A. A. Gritsanov. Moskva, Minsk, Rezhim dostupa: <http://www.slovopedia.com/6/202/770660.html>.
11. Shubarо O. V. *Idealy filosofskogo kosmizma v kontekste sovremennoy sotsiodinamiki [Ideals of philosophical cosmism]*, Rezhim dostupa: <http://kamunikat.fontel.net/www/knizki/mab/albaruthenica/13/25.htm>.
12. *ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ. Vstrechi s Valentinom Sil'vestrovym* (2012) [Meatings with Valentin Silvestrov], Kyiv, DUKh ILITERA, 408 p.

Стаття надійшла до редакції 26.10.2018.

Стаття прийнята 6.11.2018.

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2\(30\).150590](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2(30).150590)

УДК 781.61

Алёна Томлёнова

БОГ – ЧЕЛОВЕК – МУЗЫКА**Интервью с композитором**

(Интервью провела Марина Русяева)

Главной темой публикуемого здесь интервью известного украинского композитора Алёны Томлёновой является философско-мировоззренческая концепция ее симфонического творчества. Беседу с композитором провела культуролог и музыковед Марина Русяева. Суть похода А. Томленовой – поиск взаимоотношений Человека и Бога, она продолжает линию поисков Софии Губайдулиной и Авета Тертеряна.

Ключевые слова: *Ното Aspirans, Ното Ludens, симфония, симфонический цикл, космическая тема, «быстрое барокко», гармония-хаос, трагическое-посттрагическое.*

А. Т.: Сферу моих интересов относительно концепции симфонии можно было бы обозначить как взаимоотношения Человека с Богом. В этом смысле я продолжаю линию, идущую от Софии Губайдулиной, Авета Тертеряна. Именно эти композиторы обозначили нашу короткую человеческую жизнь здесь, в этом мире как горизонталь, а духовность – как вертикаль. Но это не только их отношение. Это глубоко философская тема. Губайдулина говорит о «ре-лигио», как бы о лиге, соединяющей горизонталь и вертикаль. А я иногда думаю о море – как некоем духовном начале – оно выступает как соединительное звено с высотой этой вертикали. Это совершенно другое измерение. Это как если на тебя опускаются тучи и ты уже в каком-то совершенно диком, параллельном мире. Не правда ли? Мне кажется, что такое состояние дает, конечно, только природа, и мы можем в этом состоянии, когда мы глубоко в это погружаемся и отключаемся от своих дел, почувствовать эти связи. А почему речь идет о взаимоотношении Человека с Богом? Потому что это вечная тема. Это не просто борьба Добра и Зла, которая будут вечно раскрываться в искусстве от самого начала, от истоков до наших дней... Человек издавна размышлял, как и насколько это решаемо. Это поиски духовности, и начинаются они у «Человека Ищущего». Не случайно моя 3-я симфония обозначена как Ното Aspirans – это человек стремящийся, обучающийся, который пытается понять и ответить на «вечные» вопросы. Это первая симфония моего цикла.

Главная тема «Бог – Человек» выстраивается с 3-ей по 7-ую (в перспективе) симфонию. Они все небольшие. Как известно, в XX веке симфонический жанр претерпел изменения. Он стал более сжатым, более лаконичным. И это правильно. В целом, конечно, все жанры претерпели

изменения в эту сторону, потому что современный слушатель обладает уже другим, можно сказать, клиповым мышлением. Это не плохо, это просто другое. И поскольку это другое – реалии нашего времени, то с этим не считаться нельзя. Человек должен воспринять информацию в более концентрированном виде. Так и мои симфонии отличаются сжатой формой, приблизительно по 20 минут каждая.

М. Р.: А какие изменения происходят с точки зрения цикличности?

А. Т.: В плане цикличности – это наличие одной идеи. Все 5 симфоний объединены. Их можно исполнять как по отдельности, так и в разных комбинациях. В 3-ей симфонии есть тема Вселенной, тема Бога, тема Высшего разума, это кто как называет, то есть это Вечная тема, которая неизменна. Наша композиторская работа там не участвует, она идет как данность, потому что это незыблемо, это бесспорно. Человек в силу своей неразвитости, не понимает этого. Не понимает того, что ему предлагаются условия, которые он должен считывать, которые он должен сканировать и внимательно относиться к информации, идущей от Вселенной. Но он этого не понимает и в результате – его наказывают. Человек остается сметенным со своих позиций. Он сначала заявляет о себе как о силе. Так, побочная партия первой части – это тема Человека. И вот в репризе утверждается «Царь природы» как ощущение силы. Однако оказывается, что это не сила, а слабость, потому что, как мы знаем еще по фильмам Андрея Тарковского, сильное – гибкое, а жесткое – слабое. И человек просто ломается. Ломается на том, что никакой он не Царь. Он одинок, он в пустоте, о чем свидетельствует солирующая в конце скрипка. Это говорит о том, что надо очень хорошо подумать, прежде чем так заявлять, прежде чем нести в себе такую гордыню, такие амбиции по отношению к Высшему. 4-ая симфония является логическим продолжением, в этой связи хорошо бы 3-ю и 4-ую симфонии исполнять вместе. В 4-ой симфонии Человек начинает размышлять. И он приходит к природе. Это – море, горы. Взгляд на величие природы порождает абсолютно мистические вещи, это как путь в другое измерение. Это фантастическое ощущение. Находясь наедине с природой, человек начинает размышлять о смысле мира. 4-ая симфония заканчивается как бы многоточием. Человек еще ни к чему не пришел, он только размышляет. 5-ая симфония – Ното Ludens – человек играющий. Игра это нормальное состояние человека. Он играет всю жизнь. Здесь важна эстетика игры. И здесь, все таки, несмотря на то, что человек играет, сохраняются какие-то те вещи, которые были в 4-ой симфонии. Возникшие там размышления не могут уйти так просто. То величие природы, которое он осознал, оно здесь тоже присутствует. Вместе с тем, это перемежается с игровыми моментами. Там есть, например, эпизод с большим количеством

ударных инструментов. И здесь мне вспоминаются дети, их первое знакомство с инструментами, когда они приходят в восторг от разных новых звуков, от разных оркестровых сочетаний. Это и есть игра. Наслаждение от игры с различными звуковыми сочетаниями. Человек здесь наслаждается звуками, новыми какими-то звучаниями. Он так познает мир, но познает легко, даже легкомысленно, играючи... И познав мир так легкомысленно, и, вместе с тем, пережив опыт размышлений о природе, в 6-ой симфонии человек опять становится более сильным, но сильным на уровне жизненной горизонтали, а не божественной вертикали. Его опять бросает немножко в другую сторону. 6-ая симфония – это человек действующий. Он считает, что вот я буду действовать, буду конкретно в жизни что-то делать и это, на самом деле, и неплохая позиция. Но если не сочетать свои действия с Высшим началом – этого мало. И герой снова терпит крах. Музыкальный материал 6-ой симфонии будет перекликаться с 4-ой, с размышлением. Но этот материал будет подан совершенно по другому, то есть подан в активном действии. Может быть, это не является эстетикой барокко, но учитывая моторность, которая будет присуща музыкальной ткани – это, если можно так выразиться – «быстрое барокко». Потому что, действительно, герой приходит к тому, что, наверное, нужно что-то делать, что-то менять в себе, в мире, но опять же он повторяет ошибку ищущего человека. Он берет на себя непосильное, забывая о том своём опыте – о размышлениях. Он снова отвлекается от главного. И здесь, я предполагаю, будет уже второй знак. Он, может быть, будет не такой удар, как в 3-ей симфонии. Там это был просто удар. Здесь другое. Это будет уже потеря, то есть когда мы в жизни что-то теряем, или близких людей или какие-то важные моменты, мы начинаем многое переосмысливать. Так и здесь. Это остановка, пауза. И в момент этой остановки наступает момент истины.

М. Р.: А есть тут какая-то связь с мотивом тишины, например, реализованном в творчестве В. Сильвестрова?

А. Т.: Да. Безусловно. Валентин Сильвестров настолько гениальный автор, что его все пытаются повторить, и, как Моцарта, никто не может. Как бы, считают его гармонии, внешний ряд повторяют, а внутреннего наполнения нет. Поэтому подражать Сильвестрову, я считаю, это не просто напрасно, это бесполезно и не нужно. А вот, действительно, пауза тишины, пауза молчания – это задуманный момент. 7-ая, симфония как раз, это и есть Человек Возвышенный. То есть, здесь он зрелый и, наконец-то, он может осмыслить процессы, происходящие во Вселенной, в мире, в себе. Здесь предполагается детский хор и, что очень важно, сопрано соло. Почему сопрано соло? Это как голос Ангела. Это голос впервые появится у меня в этой концепции как естественный приход к Свету. И это самое сложное,

потому что я сама где-то в пути... я к этому только иду.

М. Р.: Будет какая-то текстовая основа вокального звучания?

А. Т.: Нет. Думаю, что нет. Думаю, что это будет вокализ, потому что когда мы слушаем текст, как бы хорошо он не преподносился – слова нас отвлекают. Это должен быть вокализ, вплетенный в музыкальную ткань как божественное пение, как музыка Вселенной. И это самое сложное. Потому что она должна вобрать как бы все то, что было раньше, все эти метания, размышления. Мы должны вспомнить этот калейдоскоп. Возможно, для этого она будет рондальная. Так или иначе, но тема Вселенной останется. Она не будет так жестко проходить, как в 3-ей симфонии. Здесь она станет уже музыкой Света.

М. Р.: И никакой инструмент голос не заменит в этом плане?

А. Т.: Думаю, что да. Человеческий голос здесь я не планирую заменять ни терменвоксом, ни чем бы то ни было необычным и красивым.

Мне очень близко трагическое. В 3-ей симфонии много трагического. Несовершенство самой личности, оно уже трагично. Мы должны через трагическое прийти к прекрасному, потому что, не ощутив трагическое, катарсис – не понять прекрасное. И здесь я бы так сформулировала общую идею сказанного. Она нашла своё отражение в моей музыке для струнных и орган. От Хаоса к Гармонии. Там я писала о Хаосе в целом, а здесь о Хаосе личности, здесь более конкретно.

М. Р.: А такая тема как посттрагическое? Слышится ли она где-то?

А. Т.: Посттрагическое... Да. У меня есть соната для фортепиано и скрипки. Она мыслится как посттрагическое. Именно там тоже реализуется главная тема «Человек – Бог». И там Человеку чуть-чуть что-то приоткрывалось, а он не соглашался или не понимал и просто скатывался в преисподнюю. Я так это объясняю студентам и тогда им очень понятно как это играть. Потому что очень трудно играть произведение не зная, о чем оно.

Мне очень не близки все эти додекафонические фокусы, от которых отказались и тройка додекафонистов, в том числе. Они от них отказались в результате. Почему? Потому что, они-то это противопоставили алеаторике. А если мы вспомним скрипичный концерт Берга, то он идет по трезвучиям, то есть он с первой ноты нарушает законы додекафонии, которые жестко обозначены. Поэтому и Шенберг, и Вебер, и Берг, в результате, в своем творчестве пришли к тому, что это тупиково. Это может быть в учебном процессе очень полезно, поскольку молодых композиторов дисциплинирует, и нужно, и обязательно для них, но абсолютно не нужно уже в творчестве зрелого мастера. И опять же вспомню Тертеряна, который пишет, что это первый путь ученичества, второй – это проникновение в духовность, а третий – это Дух. Здесь мастер уже слушает музыку Духа. И,

как говорят, вся музыка уже есть, а задача композитора услышать и собрать. Мы – «компонисты», мы komponуем то, что где-то в Космосе звучит.

Пока я живу концепцией своих пяти симфоний. Это путь человеческий, путь человека духовного. Вот это нужно показать, то, что близко всем нам – музыкантам, поэтам, философам. Мы все с этим связаны.

Интервью провела Марина Русяева 23 июля 2013 года.

Альона Томленова

БОГ - ЛЮДИНА - МУЗИКА

Интерв'ю з композитором

(Интерв'ю Марини Русяєвої)

Головною темою опублікованого тут інтерв'ю відомого українського композитора Альони Томленової є філософсько-світоглядна концепція її симфонічної творчості. Розмову з композитором провела культуролог і музикознавець Марина Русяєва. Суть походу А. Томленової - пошук взаємовідносин Людини і Бога, митець продовжує лінію пошуків Софії Губайдуліної і Авета Тертерян.

Ключові слова: *Homo Aspirans, Homo Ludens, симфонія, симфонічний цикл, космічна тема, «швидке бароко», гармонія-хаос, трагічне-посттрагічного.*

Alyona Tomlenova

GOD-HUMAN-MUSIC

Interview with composer

(Interview of Marina Rusyaeva)

The main theme of the interview with the famous Ukrainian composer Alyona Tomlenova published here is the philosophical and spiritual conception of her symphonic works. Marina Rusyaeva, culturologist and musicologist conducted a conversation with the composer. The essence of A. Tomlenova's approach to the music crativity is the search for the fundamental relationship between Man and God. Ukrainian composer, she continues the line of searching for Sophia Gubaidulina and Avet Terteryan.

The interview deals with various topics: anthropological models (Homo Aspirans, Homo Ludens etc.), the composer's mission in the world and Divine Universem, transformation of the symphony genre, controversial relationship Order-Chaos, Time-Eternity, Tragic-Post-tragic. However, all the variety of themes and plots is combined into a single holistic vision of musical creativity.

Keywords: *Homo Aspirans, Homo Ludens, symphony, symphonic cycle, space theme, "rapid baroque", harmony-chaos, tragic-post-tragic.*

Стаття надійшла до редакції 26.10.2018.

Стаття прийнята 6.11.2018.

Розділ 6.

КРИТИКА

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2\(30\).146571](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.2(30).146571)

УДК 248.142

Інна Голубович

КОНТУРИ ЄВХАРИСТІЙНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ ОЛЕКСАНДРА ФІЛОНЕНКА

Темою даною публікації є проект євхаристійної антропології українського філософа і богослова Олександра Філоненка. Ми ставимо дослідницьке завдання - окреслити контури нового напрямку у філософській та богословській антропології, показати евристичні можливості цієї оригінальної інтелектуальної пропозиції. Євхаристійна антропологія представляє форму філософії та богослов'я свідчення в українському контексті, в якому формується нова богословська дисциплінарна матриця після тривалого періоду домінування філософії підозри.

Ключові слова: євхаристійна антропологія, філософія Іншого, культура присутності, теоестетика, теодрама, теологіка, дар, вдячність, оповідання, метафора, педагогічна антропологія.

Приводом для цієї публікації стали вихід в світ у 2018 році книги відомого в Україні та за її межами філософа і богослова Олександра Філоненка «Присутність Іншого і вдячність: контури євхаристійної антропології» [3] і захист докторської дисертації «Євхаристійна антропологія: критичний аналіз» зі спеціальності, яка лише нещодавно з'явилася в академічному просторі України: богослов'я в рамках філософських наук [4]. І вихід книги і захист дисертації стали справжньою яскравою подією, святом, інтелектуальною грою, актом справжньої Присутності і Вдячності. Деякими думками («думками у відповідь» О. Філоненко) з цього приводу мені б хотілося поділитися. Висловлюю щире подяку професору Юрію Чорноморцю, активна діяльність якого сприяла легітимації українського академічного богослов'я, за його думки стосовно проекту євхаристійної антропології, що були висловлені під час наших з ним співбесід.

Інтелектуальна пропозиція Олександра Філоненка ставить надзвичайно актуальні і дискусійні питання сучасної філософсько-богословської і антропологічної думки. Разом з автором глибоких і ґрунтовних досліджень поставимо питання про те, на які фундаментальні виклики відповідає запропонований проект євхаристійної антропології. Концентровано висловити розмаїття чинників актуальності, які слушно наводить відомий український філософ і богослов Олександр Філоненко, допоможуть дві взаємопов'язані «фігури», які він сам вводить: прощання і зустріч-впізнання-повернення. Прощання – з тоталітарним досвідом з його практиками дегуманізації, знеособлення і розлюднення, з «дурною

нескінченністю» метафоричних «кінців» і «смертей» (Бога, історії, людини, науки, мистецтва, публічності тощо), з модерним утопічним конструюванням реальності, домінуванням постмодерністської гетеротопічної іронії тощо. Зустріч – з Іншим, позитивністю інакшості в культурі, повернення – Реальності, Суб'єкта, Священного в у центр філософії, а разом з цим повернення академічного богослов'я, яке було витіснено на периферію модерністським секуляризмом. Ще на низку важливих чинників, без яких неможливо зрозуміти значущість, головні інтенції та тематизації даного дослідження, ми повинні вказати: «повороти» (богословський, комунікативний, антропологічний), формування «культури присутності» (Ганс Ульріх Гумбрехт [1]) і нової постатеїстичної релігійної чутливості, міждисциплінарні дискусії про дар, вдячність, уразливість, про перформативність та практики тощо.

Такий складний та строкатий комплекс «фігур», «поворотів», дослідницьких підходів та регіонів вкрай важко утримати як цілісність, єдність у розмаїтті. В принциповому відношенні Олександру Філоненку це вдалося зробити у авторській концепції євхаристійної антропології як напрямку богословської комунікативної антропології. «Євхаристійна антропологія, представлена в багатьох публікаціях і публічних дискусіях як спосіб помислити людську ситуацію в контексті нової чутливості культури присутності, виходить із присутності Іншого як дару, впізнаного і визнаваного через практики вдячності (євхаристійні практики), які породжують респонсивного – відповідального – вдячного суб'єкта» [4, с. 22]. Підкреслимо, що О. Філоненко цілком свідомо наполягає на використанні терміну «контури» з його динамічним, гнучким змістом, замість, наприклад «архітектоніки», «побудови» чи «системи». Євхаристійна антропологія – це свого роду «силует» на фоні сучасної культурно-цивілізаційної, наукової й інтерконфесійної богословської ситуації нашої епохи з рухливою межею між лініями силуету і фоном. Таким чином, проект євхаристійної антропології дозволяє вийти далеко за межі синтезу літургійної теології та сучасної антропології, закладаючи основи нового християнського гуманізму, контекстуалізованого і до православної культури, традиційної для України, до глобальної ситуації системної кризи людського в людині, і до пострадянської ситуації подолання наслідків тоталітарного минулого. Теоретичне обґрунтування євхаристійної антропології має справжній трансдисциплінарний характер, має подвійне насичення: богослов'я насичується філософськими контекстами, філософія у свою чергу збагачується богословськими смислами. Особлива увага приділяється автором можливостям, які відкриваються з поверненням академічного богослов'я в сучасний університет, віднайденням їй нового

місця і нової відповідальності в сучасній світовій та вітчизняній освітній архітектоніці. Я також хочу вказати на сутнісний змістовний зв'язок досліджень О. С. Філоненка з одним з ключових напрямків тематики наукових досліджень Інституту філософії НАН України імені Г. С. Сковороди «Сучасні практики людяності» (відділ філософії культури, етики і естетики, наук. керівник – д. філос. н. В. А. Малахов). Дійсно, автор знаходиться в плідному діалозі і спілкуванні з одним з лідерів діалогічного і комунікативного напрямку сучасної української філософії Віктором Ароновичем Малаховим, з традицією вітчизняної філософсько-антропологічної школи, активно сприяє становленню, самовизначенню і розвитку харківського її напрямку. Слід сказати, що Віктор Аронович Малахов намагався використати, і це йому завжди вдавалося, ідеї релігійно-богословської думки в філософсько-етичному та філософсько-світоглядному дискурсах. Олександр Семенович Філоненко буде власні відповіді у цьому важливому діалозі з позицій теологічних, зберігаючи принципову відкритість до філософської етики та філософії культури. Саме останнє стає запорукою можливості конструктивного руху думки в монографії, і невидима присутність філософських ідей радикального гуманізму Віктора Ароновича Малахова стає для Олександра Семеновича Філоненка тим же, чим для Данте став Вергілій. Також слід підкреслити принципову важливість багатьох ідей філософської думки Євгенія Костянтиновича Бистрицького, Вахтанга Івановича Кебуладзе та інших київських і харківських філософів, діалог з якими вивів Олександра Філоненка до його плідного філософсько-богословського синтезу. Не можу не відмітити, що автор монографії відступає від поспішних висновків для соціальної роботи християн, що витікали б з його євхаристійної антропології, а коли повертається до цієї тематики, то його соціальні пропозиції суголосні з ідеями Мирослава Мариновича, які цей львівський інтелектуал пропонує вже багато років, закликаючи до трансформацій соціального «знизу», від конкретних соціальних дій християнського громадянського суспільства як сегмента загальнонаціональної суспільної реальності. Також очевидним є напружений діалог з харківським інтелектуальним середовищем, для якого центральним є питання про глобальні перспективи людства в XXI столітті. Отже, діалогічність роботи, її включеність в український світоглядний дискурс в його багатьох аспектах – це сильна сторона дисертації, яка підкреслює її актуальність.

Олександр Філоненко у своїх працях і публічних презентаціях нового напрямку богословської антропології вміло інтегрує матеріал різних сфер філософського-богословського та наукового знання (навіть природничо-наукового, наприклад, звертається до найсучасніших розробок у галузи

нейронаук). Він завжди демонструє досконалу, проте нестандартну не усіма прийнятну, культуру мислення, довершений стиль письма, в якому органічно поєднуються найкращі академічні та літературно-художні стандарти, здатність здійснювати багаторівневий критичний аналіз найскладніших теоретичних проблем сучасного богослов'я, перетворювати концептуальні філософсько-богословські синтези та побудови в самостійний напрямок з притаманними йому добре розробленими лексиконом, прагматикою, формами комунікації та інтеграції у науково-богословську спільноту, артикуляцією перспектив когнітивної і соціальної інституціоналізації нового напрямку.

Як сам автор формулює базові позиції євхаристійної антропології? Вона представлена як «новий напрям у філософській та богословській антропології, що досліджує практики подяки як визнання Іншого і шляхи реалізації людської гідності після практик розлюднення в антропологічній катастрофі XX століття» [4, с. 2]. Через «контурне» створення євхаристійної антропології виникає нова оптика бачення важливих цивілізаційних, культурних, освітніх тенденцій сьогодення: радикальна зміна антропологічної ситуації в сучасній культурі, християнська постатеїстична релігійність і нова культурна чуттєвість, геexamination ідеї Університету (за висловом і назвою академічного бестселера відомого американського православного богослова та вченого Ярослава Пелікана) тощо. Слід особливо підкреслити, що смисловим центром нового напрямку стали антропологічні практики, що породжують суб'єкта, як практики вдячності (благодаріння) у відповідь на присутність упізнаваного Іншого як дару. У виведенні теоретичних положень з феноменологічного аналізу практик Олександр Філоненко вдало продовжує лінію православної теології, намічену Джоном Мануссакісом, у застосуванні до виявлених антропологічних сенсів для їх адекватного тлумачення елементів філософії діалогу та сучасної теологічної герменевтики – талановито продовжує шлях богословського мислення, намічений Кевіном Ванхузеном та Девідом Гартом.

Я спробую зосередити увагу на фундаментальних концептуально-методологічних настановах та проблемних вузлах і смислах праць Олександра Філоненка. Така експлікація по відношенню до його текстів, які буквально пульсують розмаїттям тем і сюжетів, але, водночас, не є у принциповому відношенні еkleктичною, вимагає певних зусиль і вибору «точок зчеплення». Оскільки підзаголовком дисертаційного дослідження є «критичний аналіз», пропоную взяти за основу методологічну стратегію і програму, яку розробляє автор, щоб здійснити такий аналіз. О. С. Філоненко відзначає: «У методологічному плані принципове значення для розробки теми дослідження мають такі напрями філософії, які є досвідами думки у

відповідь. Серед них методологічну основу дослідження становлять філософія Іншого Е. Левінаса і феноменологія даності Ж.-Л. Маріона з її *євхаристійною герменевтикою*, породжені *феноменологічною методологією*, а найбільш методологічно важливими є: «подісе мислення» пізнього М. Гайдеггера, що дозволяє полишити критику метафізики і знайти шлях вдячної і пам'ятної приналежності до Події (*євхаристійно орієнтоване мислення*) [4, с. 28]. Наполягаю на принципово важливій тезі: феноменологія та герменевтика є не лише методологічними настановами для даної версії богослов'я, вони стали у певному сенсі вихідним початковим джерелом, джерелом «досвіду думки» та збігу ситуації думки-ситуації буття, що породжують євхаристійно орієнтоване мислення і богословську комунікативну антропологію. Згадаємо тут фундаментальну позицію універсальної герменевтики, онтогерменевтики (Г.-Г. Гадамер) про те, що розуміння, інтерпретація, базові герменевтичні процедури – це не лише засоби пізнання, але способи буття-присутності людини у світі, в культурі. До речі, на думку автора, Олександр Шмеман був правий, коли вважав, що не лише євхаристія, а й культура є теоморфною. О. С. Філоненко погоджується з теорією митрополита Іоанна Зізіуласа, що теоморфність є знаком присутності принципово Іншого, і ця присутність – головна особливість євхаристійної реальності та ситуації граничної моральної відповідальності за іншого у людському спілкуванні. Олександр Філоненко розширює бачення Зізіуласа та систематично аналізує «теоморфізм як «Інакшість» в культурі, виявляючи принципову діалогічність та євхаристичність культури. Таким чином, долається розрив між релігійним та світським, оскільки з точки зору такої перспективи вся культурна діяльність для теології має глибокий релігійний і моральний сенс. Відповідно, Олександр Філоненко як богослов спонукає сучасне християнство до принципової відкритості щодо сучасної культури та до повноцінної культурної творчості, перебуванні не на маргінесі, а центрі культурних процесів.

У парадигмальному сенсі конгеніальною є ситуація Едіт Штайн, для якої багаторічне самовіддане занурення у глибини феноменології, драматичний досвід спілкування з філософським вчителем Едмундом Гусерлем з його амбіційним життєво-науковим проектом створення тісної «койнонічної» спільноти-родини феноменологів на кшталт релігійного ордену зі специфічними витонченими практиками філософського споглядання стали справжнім поштовхом для релігійного навернення і перетворення у монахиню Терезу Бенедикту Хреста, що була після мученицької кончини у концтаборі Аушвіц-Біркенау канонізована

католицькою церквою. Маю власний приклад особистого плідного спілкування з всесвітньо відомим філософом-антикознавцем Джоном Пістом, автором праць «*Eros and Psyche: Studies in Plato, Plotinus and Origen*», «*Plotinus: The Road to Reality*» [5,6], який під час наших розмов визнавав, що його релігійне навернення, відмова від атеїзму і агностицизму, шлях до католицизму, до історичної теології і патристики, які він активно розробляв у останні роки, почались через глибинне занурення у філософію Платона, через певний переважно філософський особистий «досвід думки у відповідь» (О. Філоненко). Певні філософські теоретичні настанови та практики думки, у першу чергу ті, що стосуються феноменології і герменевтики у корпусі текстів автора, потрібно розглядати крізь призму важливого для О. С. Філоненка концепту «мінімальної релігії» у ситуації постатеїстичної духовності, де «мінімум релігії» і «максимум релігії» у принциповому відношенні співпадають. Зазначимо, що повернення до простоти християнства є центральною думкою для таких теологів як Г.У. фон Бальтазар, Антоній Сурозький, Клайв Люїс. Дійсно, максимальна присутність Іншості у повсякденності, у родинному чи дружньому спілкуванні, у простих моральних вчинках – це не лише те, що є характерною рисою нашої постатеїстичної ситуації. Це загальна тенденція християнської культури останніх ста років, і тому відповідні думки мають значно більш універсальне значення. Маємо надію на подальше розгортання детальної розмови/дискусії на цю тему з автором талановитої новаторської наукової праці, яка по справжньому інтелектуально провокує, створює ситуацію «події думки у відповідь». Проте така деталізація і конкретизація, нажаль, виходить за межі жанру досить стислого відгуку-рецензії. Однак неможливо навіть у стислому відгуку не конкретизувати нашу позицію через звернення до суттєвого тематичного регіону досліджень Олександра Філоненка – розмови/оповідання/свідчення (див. один з розділів монографії і дисертації: «Свідок та оповідач: теодрама і євхаристійна антропологія свідчення»). Автор підкреслює, що в центр антропології і богослов'я повертається фігура свідка як протагоніста культури присутності разом із фігурою оповідача. Відбувається повернення оповідача після антропологічної ситуації сходження нанівець мистецтва оповіді, деградації нашої здатності вести розмову («нездатність до розмови» у Г.-Г. Гадамера). Герменевтика, яка практикує «здатність до розмови», вміння чути і розуміти Іншого, стає найактуальнішою рятувальною і терапевтичною практикою культури, теоморфною у своїх основах. В цьому сенсі і слід розглядати запропоновану Олександром Семеновичем, якого добре знають в Україні та за її межами як оповідача *par excellence*, богословські орієнтовану антропологію оповідача і свідка.

Що стосується огляду змісту текстів монографії і дисертаційного

дослідження, його неможливо здійснити у звичайній манері лінійного логічно послідовного руху від розділу до розділу. Реконструкція картографії роботи чи «звірка карт» (у термінології автора) буде більш доречною через борхесову метафору «саду розбіжних стежок». Нагадуємо, що аналітика і метафорика садівництва є принциповою для дисертанта (розділ монографії і дисертації *«Антропологічні начала культури примирення та евхаристійна педагогіка»*) – «антропологія садівництва, «людина як садівник», культура обробки світу як саду, практики садівництва тощо). В даному випадку стежки «саду» не лише розбіжні, вони тематично перехрещуються часто у парадоксальних конфігураціях і взаємно доповнюють одна одну. Вкажемо лише на головні теми-стежки (дар, зустріч, присутність, Інший, краса, вразливість, вдячність, епіфанія), а також стежки, які є методологічними і світоглядними орієнтирами: феноменологія дару, культура присутності, філософія і богослов'я зустрічі, теоестетика-теодрама, антропологія свідочтва, антропологія літератури, антропологія примирення тощо. І саме в цьому глибоко осмисленому і пережитому у досвіді думки у відповідь перехрещенні, перихорезі полягає сутнісна новизна та оригінальність філософсько-богословської пропозиції О. С. Філоненка.

На наш погляд, проект евхаристійної антропології, запропонований відомим філософом і богословом Олександром Філоненко є новим словом в сучасному академічному богослов'ї. На його корпус праць можна буде орієнтуватися у подальшій розробці богослов'я, вкрай чутливого до антропологічної проблематики і пов'язаного з пошуками «нової людяності» в епоху тотального розлюднення.

Будь-які ґрунтовні відгук чи рецензія повинні містити зауваження та рекомендації, окреслювати поле дискусій і навіть методологічних та теоретичних змагань. По-перше, якщо продовжити аналітику та метафорику культурного і богословського садівництва, яку активно використовує Філоненко, слід обов'язково додати «теоретичне садівництво» в якості етичної вимоги і імперативу відповідального теоретизування. Нажаль, О. С. Філоненко не зміг у повній мірі реалізувати цю настанову. Багато ідей, тем, синтезів, які він пропонує (висаджує як тендітні, незахищені, вразливі саджанці) з обіцянкою дбайливо культивувати і обробляти, залишаються без належного опрацювання. У своїх власних практиках «теоретичного садівництва», Філоненко ризикує порушити «екологію» і збалансовану топіку тексту монографії і дисертації. Свій справжній блискучий талант висаджувати – кидати зерна потенційно плідних, новаторських, революційних ідей – він не завжди підкріплює ретельним, уважним, покроковим критичним аналізом, про який йдеться у назві роботи. Не відбувається повнота очікуваного культивування, служіння, «учасності»

(словами М. Бахтіна), присутності, причетності. Обмеженими залишаються можливості слідування за ідеями, що у комплексі створюють контури євхаристійної антропології, вступати в діалог з ними. Часто реципієнт тексту опиняється не в обробленому саду, а в хаотичному лісі («ліс» в інтерпретації В. Бібіхіна є ще однією когнітивною метафорою для автора). О. Філоненко слушно вказує на те, що людина-садівник має оволодіти мистецтвом «божественного насильства» – відрізати, відсікати гілки, які не може обробити. Проте сам він подекуди не в змозі обмежити себе у репрезентації, маніфестації, пульсації розмаїття тем, сюжетів, фігур, поворотів тощо. Показовим є такий строкатий і складний для розуміння пасаж, який залишається в тексті без належних процедур культивування/ відсікання: «Евхаристійна антропологія, яка продумує шляхи людського преображення і перевідкриття людяності як примирення в культурі зустрічі філософського і богословського мислення перед тасмницею присутності, що кличе людину, здатну обробляти сад світу через культуру примирення» [3, с. 352].

По-друге, Олександр Філоненко часто-густо порушує баланс між метафоричною та поняттєво-термінологічною мовами. Метафора, афоризм, цитата з літературно-художнього чи поетичного твору вільно відчувають себе у просторі його текстів. Натомість, поняттю, терміну, концепту – тісно, не вистачає простору для розгортання (це стосується, наприклад «мінімальної релігії», «постатеїстичної духовності», «культури примирення», «культури присутності», «культурної чутливості»). При цьому ми погоджуємось з презумпціями метафорології (наприклад, у версії Г. Блуменберга), яка наполягає на метафоричних вибоках абстрактних теоретичних та філософських понять і підкреслює обмеженість претензій філософії щодо строгості своєї мови. В даному випадку ми не оспоруємо у дисертаційному жанрі «право на метафору», проте таке право передбачає певні дослідницькі обов'язки – підтримувати баланс і співмірність.

У метафорично насичених текстах О. Філоненка, методологічну основу яких становить традиція герменевтики, доречно б було порівняти базові позиції філософської герменевтики Г.Г.Гадамера і метафорології Г. Блуменберга, представленої в його книзі «Парадигми до метафорології» (1960), яка вийшла у світ одночасно з «Істиною і методом». Згадаємо також, що Блуменберг є одним з засновників масштабного дослідницького проекту «Поетика та герменевтика», інтенції якого близькі до «теопоетичного» духу текстів українського філософа і богослова.

Проект «евхаристійної антропології» у принциповому відношенні є змістовною оригінальною відповіддю на загальну тенденцію антропологізації богослов'я. Слід було б, на мій погляд, більш ґрунтовно експлікувати цей контекст і здійснити критичний аналіз подвійної ситуації

антропологізації богослов'я і повернення проблематики Священного у антропологію (наприклад, через аналіз доробок Колежу соціології (Франція) чи синергійної антропології Сергія Хоружого). Ще одно зауваження стосується застосування понять «євхаристія», «євхаристійне», нетривіальний зміст яких у контексті даної роботи, необхідно було чітко представити в першому розділі. У більшості випадків автор використовує концепти «євхаристія» чи «євхаристійне» як самозрозумілі терміни, і саме через них визначаються інші поняття та позиції. На фоні цієї розмитості чи самозрозумілості значення Олександр Філоненко здійснює досить провокативне порівняння євхаристії та парламенту. В *євхаристії* «виробляється реальна присутність Бога», в *парламенті* рішення ухвалюється не стільки фізичною присутністю парламентаріїв, але «інтелектуальною гідністю поглядів і аргументів, що змагаються». З розрізненням євхаристії і парламенту пов'язана опозиція платонівського реалізму *інтенсивності* присутності, що квантифікується, в культурі присутності й логічної неквантифікованості реального в культурі значення [3, с. 66]. Це парадоксальне порівняння можемо прийняти як попередню процедуру критичного аналізу – очищення ума від занадто усталених значень, чи «підготовкою інструментарію для нової діагностики» (за власним висловом автора). Реципієнти тексту залишаються у подиві – «що ж далі», які евристичні наслідки цієї провокації? І останнє. На мій погляд, Олександр Філоненко досить вільно маркує деякі теоретично-богословські підходи, на які він спирається у своїх власних розвідках. Так, наприклад, незрозуміло чому він позначає комплекс ідей С. С. Аверинцева як богослов'я хвали, через поетику Слави Божої. Це положення явно потребує пояснення і обґрунтування. Проте, якщо висловлюватися мовою офіційних відгуків, «викладені зауваження та рекомендації не знижують науково-теоретичної та практичної цінності роботи і не ставлять під сумнів її результати». У більш вільному форматі журнальної розгорнутої рецензії в ситуації «думки у відповідь», слід щиро привітати проект євхаристійної антропології як нову філософсько-богословську пропозицію для українського гуманітарного простору. І не лише для українського. Нажаль, дуже рідко на захисті дисертацій в Україні ми зустрінемо серед гостей іноземних вчених першого ряду. А на захист докторської дисертації Олександра Філоненка в Національному педагогічному університеті імені М. П. Драгоманова спеціально прибув з Великої Британії професор Джонатан Саттон – професор Лідського університету, відомий фахівець з порівняльного вивчення церковно-державних взаємин і теології України, Росії, Болгарії, Румунії. Його праці добре знають в Україні, в тому числі, завдяки О. Філоненку [2, с. 7]. Взагалі, багато в чому офіційна і ритуально-формальна процедура захисту,

завдяки блискучому таланту автора проекту «євхаристійної антропології», значущою складовою якого є теоестетика і теодрама, перетворилась у справжнє наукове драматургічне і естетичне дійство, відкрило нові «койнонічні» горизонти у створенні в Україні справжньої філософсько-богословської спільноти.

Список використаної літератури

1. Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: Чего не может передать значение: пер. с англ.– Москва: Новое литературное обозрение, 2006.– 184 с.
2. Саттон Д. Религиозная философия Владимира Соловьева: На пути к переосмыслению.– К.: Дух і Літера, 2008.– 302 с.
3. Філоненко А. С. Присутствие Другого и благодарность: контуры евхаристической антропологии: монография. Харьков: Издатель Александр Савчук, 2018. 398 с.
4. Філоненко О. С. Євхаристійна антропологія: критичний аналіз. Дис... докт. філос.н. Спеціальність 09.00.14 – богослов'я. К.: Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, 2018. 418 с.
5. Rist J.M.Eros and Psyche: Studies in Plato, Plotinus and Origen.Toronto: University of Toronto Press, 1964.283 p.
6. Rist J.M.Plotinus: The Road to Reality. Cambridge University Press, 1967. 280 p.
7. Sutton J. Traditions in New Freedom: Christianity and Higher Education in Russia and Ukraine Today(Nottingham: Bramcote Press, 1996.

Инна Голубович

КОНТУРЫ ЕВХАРИСТИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ АЛЕКСАНДРА ФИЛОНЕНКО

Тема данной публикации – проект евхаристической антропологии украинского философа и богослова Александра Филоненко. Мы ставим перед собой исследовательскую задачу – очертить контуры нового направления философской и богословской антропологии, показать эвристические возможности этого оригинального интеллектуального предложения. Евхаристическая антропологии представляет собой форму философии и богословия свидетельства в украинском контексте, в котором формируется новая богословская дисциплинарная матрица после долгого периода доминирования философии подозрения.

Ключевые слова: *евхаристическая антропология, культура присутствия, теоестетика, теодрама, рассказ, свидетельство, метафора.*

Inna Golubovych

THE CONTOURS OF THE EUCHARISTIC ANTHROPOLOGY OF ALEXANDR FILONENKO

The project of the Eucharistic anthropology that was proposed by Alexandr Filonenko, for the first time on a national scale in theological and

philosophical studies, presents eucharistic anthropology as a new branch of philosophical and theological anthropology, which studies practices of gratitude as recognition of the Other and paths of human dignity after dehumanizing practices of the XXth century anthropological catastrophe. The urgency of eucharistic anthropology is defined by the context of the return of Reality, Subject and the Sacred after their elimination from the philosophical field of modern and postmodern thought; this return is described as the presence of the Other. The main task of our paper is to investigate original theoretical proposition of the well-known Ukrainian scholar, heuristic capabilities and cognitive potential of the new trend of communicative anthropology. Alexandr Filonenko describes the interaction between the philosophical and the theological contexts of eucharistic anthropology from point of view of the contemporary culture of presence outside modern and postmodern languages. He opens new horizon of the theoasethetics, theodrama and theologies, which have been developed in the theological proposal of H. U. von Balthasar. The author develops an anthropological language sensitive towards theology and pedagogics, which lets one describe ways of overcoming the postideological crisis through practices of gratitude. As A. Filonenko stressed, Eucharistic anthropology offers one to consider philosophy and theology of witnessing in the Ukrainian context, in which the theological disciplinary matrix is currently taking shape after a long period of the philosophy of suspicion domination.

Keywords: *eucharistic anthropology, philosophy of the Other, culture of presence, theoasethetics, theodrama, theologies, gift, gratitude, storytelling, metaphor.*

References

1. Gumbrekht H. U. (2006) Proizvodstvo prisutstviya: Chego ne mozhet peredat' znachenie [The presence production: what can not value convey], Moskva, Novoe literaturnoe obozrenie, 184 p.
2. Satton D. (2008) Religioznaya filosofiya Vladimira Solovieva: «Na puti k pereosmysleniyu» [Religious philosophy of Vladimir Soloviov: on the way of rethinking]. Kyiv, Duh i Litera, 302 p.
3. Filonenko A. S. (2018) Prisutstvie Drugogo i blagodarnost: kontury evharisticheskoy antropologii [Presence of Other and gratitude: contours of eucharistical anthropology]. Harkov, Izdatel Aleksandr Savchuk. 398 p.
4. Filonenko O. S. (2018) Yevkharistyina antropohiia: krytychnyi analiz [Eucharistical anthropology: critical analysis]. Dys... dokt. filos.n. Spetsialnist 09.00.14 – bohoslovia. Kyiv, Natsionalnyi pedahohichnyi universytet imeni M. P. Drahomanova, 2018. 418 s.

5. Rist J. M. (1964) Eros and Psyche: Studies in Plato, Plotinus and Origen. Toronto, University of Toronto Press, 283 p.
6. Rist J. M. (1967) Plotinus: The Road to Reality. Cambridge, University Press, 280 p.
7. Sutton J. (1996) Traditions in New Freedom: Christianity and Higher Education in Russia and Ukraine Today, Nottingham, Bramcote Press.

Стаття надійшла до редакції 25.10.2018.

Стаття прийнята 5.11.2018.

ЗМІСТ

Розділ 1. САКРАЛЬНІ ПРАКТИКИ

Шевцов С. Православна правова традиція	8
Копривица Ч. Д. Laudatio Impregii. Несвоевременные размышления после заката одной «Великой идеи»	22
Левченко В. Братство святителя Фотия и галликанская литургия	33
Петриковская Е. Философские ориентиры православных на постсоветском пространстве	40
Золотарьова О. Проблеми відокремлення української православної церкви від московського патріархату	53
Рубський В. Антиномичность религиозной традиции	63
Мисюн А. Сакральное пространство города: адаптация к городскому культурному контексту	75

Розділ 2. РЕФЛЕКСІЇ ПРО САКРАЛЬНЕ

Білянська О. Сакралізація творчого акту в концепції Миколи Бердяєва	86
Сумченко І. Особливості розуміння релігійної віри у творчості Лева Шестова	96
Рейдерман И. Бог-бытие Пауля Тиллиха (в поисках новой парадигмы религиозности)	108
Прушковська А. «Радість перед обличчям смерті»: від сакральної соціології до внутрішнього досвіду Ж. Батая	118

Розділ 3. САКРАЛЬНЕ У КУЛЬТУРІ ТА МИСТЕЦТВІ

Соболевская Е. Соотношения внутреннего и внешнего канона искусства (на материале философско-этического наследия Вячеслава Иванова)	129
Богачёва Ю. Наивное искусство как манифестация сакрального в современной культуре	141
Сапега В. Авангард и актуальное искусство: сопоставление взглядов на духовность	149
Rayherl K. The postmodern theology of «Neon Genesis Evangelion» as a criticism	161

Розділ 4. ЛАУРЕАТИ КОНКУРСУ ПАМ'ЯТІ

НЕЛЛІ ІВАНОВОЇ-ГЕОРГІЄВСЬКОЇ

Долгочуб А. Феноменологія і герменевтика як базові елементи методології Ч. Тейлора	172
---	-----

Розділ 5. ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІ БІОГРАФІЧНІ РЕМАРКИ

Русяєва М. «Вечная тема» в симфоническом творчестве Алёны Томлёновой: опыт построения философско-музыкальной космологии	186
Томленова А. Бог-Человек-Музыка. Интервью с композитором (Интервью провела Марина Русяева)	194

Розділ 6. КРИТИКА

Голубович І. Контури свхарістичної антропології Олександра Філоненка	200
---	-----

CONTENTS

Section 1. SACRAL PRACTICES

Shevtsov S. The orthodox law tradition	8
Koprivitsa C. Laudatio imperii. Untimely reflections after the sunset of a “Great idea”	22
Levchenko V. Fraternity of the Holiness Photius and gallican liturgy	33
Petrykivska O. Philosophical orientations of the orthodox on the post-soviet space	40
Zolotarova O. Problems of separation Ukrainian orthodox church from the Moscow patriarchate	53
Rubskiy V. Antinomicity of religious tradition	63
Misyun A. Sacred space of city: adaptation to the city’s cultural context	75

Section 2. REFLECTIONS ON SACRAL

Bilianska O. Sacralization of creative act in Nikolay Berdyaev’s conception	86
Sumchenko I. Features of religious faith understanding in the works of Lev Shestov	96
Reiderman I. The Paul Tillich’s concept of god as being (in search of the new paradigm of religiosity)	108
Prushkovska A. Joy in the face of dying: from the sacred sociology to the inner experience by Georges Bataille	118

Section 3. SACRAL IN CULTURE AND ART

Sobolevskaya E. The correlation of internal and external canon of art (based on Vyacheslav Ivanov’s philosophical and aesthetic heritage)	129
Bogacheva J. Naive art as manifestation of the sacral in modern culture	141
Sapega V. Avant-garde and contemporary art: a comparison of views on spirituality	149
Rayhert K. The postmodern theology of «Neon Genesis Evangelion» as a criticism	161

Section 4. LAUREATS OF THE CONTEST IN THE MEMORY OF NELLY IVANOVA-GEORGIEVSKAYA

Dolgochub A. Phenomenology and hermeneutic as the basic elements of Charles Taylor’s methodology	172
---	-----

Section 5. INTELLECTUAL BIOGRAPHY REMARQUES

Rusyaeva M. “Eternal theme” in Alyona Tomlenova’s symphonic	
--	--

works: experience of composition of philosophical and musical cosmology	186
Tomlenova A. God - Human - Music. Interview with composer (<i>Interview of Marina Rusyayeva</i>)	194

Section 6. CRITIQUE

Golubovych I. The contours of the eucharistic anthropology of Alexandr Filonenko	200
---	-----

ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ СТАТТЕЙ

- ставити проблему в загальному вигляді і зазначати її зв'язок із важливими науковими та практичними завданнями;
- аналізувати останні досягнення і публікації, що розглядають зазначену проблему і становлять передумови цієї статті;
- виділяти ті частини загальної проблеми, що доки не знайшли розв'язання і що становлять завдання цієї статті;
- чітко формулювати цілі і завдання статті;
- викладати основний матеріал із обґрунтуванням отриманих наукових результатів;
- зазначити висновки із цього дослідження і перспективи подальших розвідок у цьому напрямі;
- додавати **анотації** (3 речення), **ключові слова** (до 5 слів), **назву статті** та **П. І. Б.** двома мовами: українською та російською;
- додавати **анотації** (200 слів), **ключові слова** (до 5 слів), **назву статті** та **П. І. Б.** англійською мовою;
- УДК,
- шифр Times New Roman, кегль 14, інтервал 1,5;
- обсяг статті – 14,5 тис.–22 тис. знаків;
- ширина сторінки – 16,5 см;
- лапки використовувати такі: « »;
- в разі необхідності наголос зазначати курсивом: недоторканість – недоторканість;
- список літератури розміщати після тексту статті за алфавітом із наданням **повного** бібліографічного опису без курсиву;
- посилання на джерела – у вигляді внутрішньотекстових посилань, у квадратних дужках: [2, с. 17], – де перша цифра – номер джерела із списку літератури, друга – номер сторінки з цього джерела;
- примітки поміщати у вигляді кінцевих посилань **перед** списком літератури;
- сторінки **не** нумерувати, переноси **не** ставити;
- відомості про автора надсилати окремим файлом: повністю прізвище, ім'я, по батькові, посада, місце праці, вчений ступінь,

звання, адреса (службова і домашня), телефони. Адреса електронної пошти автора – обов'язково.

Невиконання зазначених вимог дає підстави для відмови в прийомі статті до публікації.

Статті до редакції надсилати за електронною адресою: kulturaod@yandex.ua

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Δόξα / Докса. *Збірник наукових праць з філософії та філології*. Вип. 2 (30). *Про сакральне-2*. – Одеса: Акваторія, 2018. – 218 с.

Це видання – тридцятий випуск збірника наукових праць з філософії та філології, присвячений проблемам дослідження феномена сакрального у соціальному, релігійному та культурному житті. В статтях розглядаються філософські, культурологічні, антропологічні, літературознавчі та ін. аспекти вивчення природи сакрального.

Для фахівців з філософії та філології, аспірантів і студентів-гуманітаріїв і широкого кола читачів.

Δόξα / Doxa. *Collected Scientific Articles on Philosophy and Philology*. I. 2 (30). *On sacred-2*. – Odessa: Aquatoria, 2018. – 218 p.

This edition is the thirtieth issue of the collected scientific articles on philosophy and philology devoted to various problems of the sacral in human life researching. The articles consider the philosophical, cultural, anthropological, philological etc. aspects of the sacred phenomenons researching.

For philosophers, philologists, students on the humanities and wide circle of readers.

Комп'ютерна верстка та оригінал-макет – В. Л. Левченко

Свідоцтво Держкомінформу України серія КВ № 6910 від 30.01.2003 р.

Адреса редакції – вул. Дворянська, 2,
Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова,
факультет історії та філософії, Одеса, 65026, Україна;
e-mail: kulturaod@yandex.ua

Підписано до друку 26.12.2018 р.

Формат 60*84/16. Папір офсетний. Гарнітура Times New Roman

Друк офсетний. Обліково-видавн. арк. 14,5

Наклад 300 прим.

Надруковано ФОП Назарчук С. Л.

Свідоцтво ВО2 № 948403 от 10.09.2001 р.

65009, Одеса, Фонтанська дорога, 10, тел 795-57-15.

e-mail: selen_odessa@ukr.net