



ЧЕРНІГІВСЬКИЙ
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені Т.Г. ШЕВЧЕНКА

**РЕЛІГІЯ. ФІЛОСОФІЯ.
КУЛЬТУРА**

**МІЖДИСЦИПЛІНАРНА ВСЕУКРАЇНСЬКА
НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНА КОНФЕРЕНЦІЯ**

(присвячена 300-річчю преставлення засновника
Чернігівського колегіуму Іоанна Максимовича
та у зв'язку із 25-річним ювілеєм
кафедри філософії та культурології
Чернігівського національного педагогічного університету
імені Т. Г. Шевченка)

(м. Чернігів, 29 жовтня 2015 р.)

Чернігів - 2016



УДК 2:1:008(06)

ББК Э

Р 36

Науковий редактор
Відповідальний редактор

д-р філос. н., проф. Столяр М. Б.
д-р істор. н., проф. Дятлов В.О.

Р 36 Релігія. Філософія. Культура: матеріали Міждисципл. всеукр. наук.-теорет. конф. (м. Чернігів, 29 жовтня 2015 р.). – Чернігів : ЧНПУ, 2016. – 232 с.

Збірка наукових праць висвітлює доробок Міждисциплінарної всеукраїнської науково-теоретичної конференції "Релігія. Філософія. Культура" з філософії, релігієзнавства, культурології, педагогіки, літературознавства, філософії етнокультури, присвячених пам'яті засновника Чернігівського колегіуму Іоанна Максимовича.

У статтях, що увійшли до збірки, аналізуються теоретико-методологічні, філософські, релігієзнавчі, естетичні, мистецтвознавчі та літературознавчі аспекти творчості Іоанна Максимовича в контексті української барокової культури. Праці збірки репрезентують також науковий доробок членів кафедри філософії та культурології Чернігівського національного педагогічного університету імені Т.Г. Шевченка у зв'язку із 25-літнім ювілеєм кафедри.

УДК 2:1:008(06)

ББК Э

Друкується за рішенням вченої ради
філологічного факультету
Чернігівського національного педагогічного університету
імені Т.Г. Шевченка
(протокол № 5 від 18 лютого 2016 року)

*За зміст публікацій, достовірність результатів досліджень
відповідальність несуть автори*

© ЧНПУ імені Т.Г.Шевченка, 2016



ВСТУП

Кафедра філософії та культурології Чернігівського національного педагогічного університету імені Т.Г. Шевченка (єдина в області з такого профілю) сьогодні святкує свій ювілей – 25-ліття з дня заснування. Розпочиналася історія кафедри з червня 1990 р., коли було утворено кафедру етики, естетики та культурології. У 2001 р. – це вже кафедра філософії та культурології. З цього ж року у широкому спектрі наукових інтересів членів кафедри вимальовується специфічний напрямок наукових пошуків – дослідження сіверянської філософської та культурологічної регіоніки.

Засновником кафедри став знаний в Україні та за її межами спеціаліст з естетики – заслужений діяч культури, проф. Личковах В. А. З 2011 р. кафедру очолює доктор філос. наук, проф. Столяр М.Б. Кафедра є відомою плідними філософськими, культурологічними та естетичними монографічними дослідженнями проф. Личковаха В. А., проф. Столяр М.Б., проф. Колесник О.С., доц. Царенок А.В., доц. Мащенко С.Т., доц. Чорного О.О., доц. Явоненка С.О. (1970 – 1999). Написано колективну монографію з історії української естетики, яка знайшла визнання як в Україні, так і за її межами. С.Т. Мащенко став лауреатом обласної премії імені М. Коцюбинського. М.Б. Столяр нагороджено обласною премією імені Георгія Вороного.

З 1998 р. при кафедрі працює аспірантура з естетики, на кафедрі виконуються курсові, бакалаврські та магістерські роботи. Кафедра активно співпрацює із Інститутом філософії НАН України імені Г. С. Сковороди, Київським національним університетом ім. Т.Г. Шевченка, Державною Академією керівних кадрів культури і мистецтв, зарубіжними університетами. Всього за роки існування кафедри було захищено три докторські дисертації (В. Личковах, М. Столяр, О. Колесник); рекомендовано до захисту та захищено 15 кандидатських дисертацій – Т. Андрійчук, А. Адруг, О. Величко, С. Явоненко, О. Явоненко,

О. Колесник, М. Ольховик, М. Каранда, Н. Доній, В. Пуліна, Л. Чабак, А. Царенок, О. Пономаревська, А. Волинець, Л. Усікова.

Кожного року кафедра виступає організатором та співорганізатором міжнародних, всеукраїнських та міжвузівських наукових конференцій. Зокрема, було проведено такі основні заходи: тричі проведено Всеукраїнські Кулішеві читання з філософії етнокультури; відбулися Міжнародна наукова конференція "Чтения по истории и культуре Древней Руси" (10–13 жовтня 2013 р., Чернігів); Перша Міжнародна наукова конференція "Русь и Афон: тысячелетие духовно-культурных связей" (28 – 30 листопада 2014 р., Чернігів,); Всеукраїнські VI історико-філософські читання пам'яті В.С. Горського "Філософські ідеї в культурі Київської Русі" (31 травня 2013 р., Чернігів); Міжвузівська наукова конференція (до всесвітнього дня філософії) "Філософсько-освітня думка українських мислителів: історія і сучасність" (21 листопада 2013 р., Чернігів); I міжвузівський семінар "Історія української естетики" (5 червня 2012 р, Чернігів); Міжвузівська наукова конференція "Філософсько-освітня думка українських мислителів: історія і сучасність" (21 листопада 2013 р., Чернігів); Міжвузівський науковий семінар "Філософія мови та мова філософії" (23 червня 2014 р., Чернігів) тощо.

З нагоди ювілею кафедра провела міждисциплінарну всеукраїнську науково-теоретичну конференцію "Релігія. Філософія. Культура". Окрім ювілею кафедри цю конференцію присвячено 300-річчю преставлення засновника Чернігівського колегіуму Іоанна Максимовича.

Наразі це число збірки Чернігівського університету представляє матеріали конференції, що відбулася в жовтні 2015 р. Відповідно в структурі конференції виділено дві секції – секцію, що присвячено життю та діяльності святителя Іоанна Максимовича та секцію, в якій обговорюється широке коло проблем, що виникають на межі різних філософських та гуманітарних дисциплін.



**ВІТАННЯ З 25-РІЧНИМ ЮВІЛЕЄМ
КАФЕДРИ
ФІЛОСОФІЇ ТА КУЛЬТУРОЛОГІЇ**

*Від ректора Чернігівського національного
педагогічного університету імені Т. Г. Шевченка
д. пед. наук, проф., чл.-кор. НАПН України М. О. Носко*

Шановні колеги та гості конференції!

Мені дуже приємно привітати викладачів та студентів філологічного факультету, всіх присутніх із знаковою подією в історії нашого університету – 25-річним ювілеєм кафедри філософії та культурології. Як показує історичний контекст цієї конференції, що присвячено пам'яті святителя Іоанна Максимовича, філософії в Чернігові налічується вже більше 300 років. Хочу побажати членам кафедри продовжувати філософські традиції Чернігівських Афін – нашого колегіуму, з якого веде свій родовід Чернігівський національний університет імені Т. Г. Шевченка. Також бажаю вам гідно представляти чернігівське науково-філософське коло не тільки на українському, але й на Європейському рівні.

Здоров'я, натхнення, всього найкращого!

Від директора Інституту філософії НАН України
М.В. Поповича

Шановна Маріно Борисівно!

*Щиро вітаю Вас і весь колектив кафедри
із ювілеєм — 25-річчям утворення
кафедри філософії та культурології
Чернівецького національного педагогічного
університету імені П. П. Шевченка!*

*Бажаю безкомпромісного відстоювання
гуманістичних цінностей, відтворення та розвитку
культури філософської мислення, педагогічного
натеснення, всього найкращого.*

*З повагою,
директор Інституту філософії
імені І. С. Сковороди НАН України*

академік



М. В. Попович

**Від голови філос. фонду, головного редактору
"Філософської думки" С.В. Пролеєва**

Шановні колеги!

*Дозвольте щиро привітати вас
з нагоди чвертьстолітнього ювілею кафедри!*

Сьогодні ми маємо нелегкі часи для країни, і для людей філософської праці зокрема. Але, можливо, саме в часи важких випробувань ваша робота особливо значуща та потрібна. Адже філософія серед сум'яття і негараздів, готових поглинути і людську надію, і людський розум, спроможна надати ту метапозицію, що дозволяє людям досягати такої необхідної і зараз, і завжди стійкості і осмисленості власних дій. Досягати відчуття не даремності власних зусиль і загалом свого життя.

25 років – це молодість. Тож бажаю вам відчуття творчої наснаги, створення та здійснення нових планів, властивої молодості звитяги і, звісно, удачі в усіх ваших починаннях.

**Від декана філологічного факультету
Чернігівського національного педагогічного
університету імені Т. Г. Шевченка
канд. пед. наук, доц. Т.О. Стеченко**

Шановні ювіляри, колеги, та гості конференції!

Сьогодні на нашому – філологічному факультеті свято. Виповнилося 25 років із дня утворення кафедри філософії та культурології, яка з 2006 року входить до складу нашого факультету.

Ця кафедра є відомою в Україні та за її межами своїми естетичними, культурологічними, історико-філософськими дослідженнями. Колектив кафедри майже кожного року виборює місце лауреата конкурсу на звання кращого за результатами наукової роботи.

На філологічному факультеті кафедра опікується спеціалізацією "Художня культура"; регулярно проводить конкурс "Кадр" на кращу учнівську роботу з цієї спеціальності; залучає до наукової роботи майбутніх абітурієнтів в межах Малої Академії Наук. Члени кафедри проводять велику соціокультурну роботу. Зокрема, візитівкою кафедри уже протягом багатьох років являється соціальний студентський театр, який кожного року на великі свята з нетерпінням чекають маленькі глядачі з обласної дитячої лікарні.

Дозвольте мені, у зв'язку із ювілеєм привітати колектив кафедри, побажати всім миру, здоров'я, нових наукових здобутків і творчих звершень.

Від д. філос. наук Малахова В.А. (Ізраїль)

Шановні колеги і друзі !

Вітання вам зі Святої Землі у зв'язку із ювілеєм кафедри філософії та культурології!

Гадаємо, сьогодні нам усім є підстави знову і знову нагадувати собі давню, основоположну для світової культури думку про перевагу миру над війною, любові над ненавистю, спілкування над розбратом. Невтомна, часто-густо невдячна, але необхідна робота культури полягає у реалізації зазначеної переваги, перетворенні її на самоочевидну засаду нормального людського життя. Щоразу, після будь-яких потрясінь, філософія і культура відновлюють і оновлюють внутрішню тяглість існування людини, насичують його позитивним ціннісним змістом. Дбати про те, щоб це їхнє покликання не було зневажене нині, щоб завдяки зусиллям нинішніх філософів і культурологів у світі зростав потенціал розуміння, людяності і доброти, – предмет нашої спільної відповідальності.

Бажаємо учасникам конференції успіхів у цій важкій і конче потрібній сьогодні справі.



СЕКЦІЯ І.

ЖИТТЯ І ТВОРЧІСТЬ СВЯТИТЕЛЯ ІОАННА ТОБОЛЬСЬКОГО (МАКСИМОВИЧА) КРИЗЬ ПРИЗМУ ФІЛОСОФІЇ, ФІЛОЛОГІЇ, ІСТОРІЇ, КУЛЬТУРОЛОГІЇ ТА МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА

Личковах В.А.

ПІД СИГНАТУРОЮ ІОАННА (МАКСИМОВИЧА). ХРИСТІЯНСЬКА ФІЛОСОФІЯ ІМЕНІ ТА ЕНІОЕСТЕТИКА І ПОЕТИКА АКРОВІРША

*Ієротопія "Чернігівських Афін"
Освячена у "Діві" Іоаном,
А дух Преображення надав Син,
На святість навернувши своїм храмом.
Молитвами традиція живе,
Акафісти лунають в ім'я Спаси,
Колибку мудрості Чернігів береже, –
Сакральне світло, що струмить з іконостаса...
Ієрихонські труби проповідних знань,
Монашеська молитва в "ісихійі",
Олтар Любові і Добра зізнань, –
Все служить джерелом Софії...
Іліос-тропіон, знанням преображений,
Чернігівський колегіум прославив як Блаженний.*

14.10.2015 (на свято Покрову Богородиці)

У християнстві "Слово" (як Божественний Логос, так і людське іменування) набуває особливої метафізичної, онтологічної та естетичної ваги. Воно, фактично, стає Теургом, креативною силою, енергією мислення, діяння, доброчинства і краси. Вся Біблія є розгортанням Слова Божого у світі, природі, людській історії, предвічному існуванні, житті та безсмерті Ісуса Христа (подібно до цього гегелівська "Логіка" є розгортанням Ідеї, абсолютного Розуму в мисленні та бутті, в діалектиці об'єктивного, суб'єктивного та абсолютного Духу). Сам Господь-Теург виступає не тільки як

Творець світу, а й як його "Номінатор"–називач та "Нарратор"–оповідач: сакральне "да будет!". У цій Божественній Теургії Слово стає реальністю, ім'ям речей, людей, подій Священної історії.

Цю номінативну здатність найменування Господь передає першолюдininі Адаму, який першим на Землі наділив іменами все живе. За словами о. Сергія Булгакова, Адам у собі мав імена не лише нижнього тваринного світу, але й всього роду людського, здійснюючи цю силу окремими актами найменування, спочатку – дружини "своєї Єви" (Бут. 2:23), а потім – і дітей [1, 238]. На прикладі Адамових номінацій С. Булгаков доходить висновку, що ім'я розподіляє людський рід за класами, групами, типами, бо імена говорять самі за себе так, як говорять за себе речі [там само, 240, 243].

Свою філософію імені – *ономатологію* – о. С. Булгаков розбудовує на аналізі проблем ономастики перш за все у Біблії, зокрема у Старому Завіті, й агіографії. Ім'я він розглядає як людську ідею (у платонівському сенсі) в її чистоті й повноті. Найперш це стосується імен Іоана Предтечі та Спасителя, які були найменовані ще до народження, навіть до їхнього зачаття. З цього випливає, що в окремих значних й урочистих випадках надання імені є безпосередньою справою Божою, бо Творіння необхідно є й Найменуванням [див.: Там само, 247]. Крім Іоанна Хрестителя та Ісуса Христа, "від Бога", за Сергієм Булгаковим, походять імена Авраама, Ісаака, Іакова як праотців роду людського.

У той само час філософія імені як ономастологія пов'язана також із загальною антропологією, бо людина – це "багатоіменний первоадам". Вирішуючи філософські проблеми ономастики, С. Булгаков ставить завдання дослідити "нарікування імені у світлі загальних антропологічних начал, що виявляються у людському житті" [1, 248]. На його думку, найменування належить до числа основних антропологічних визначень людини, адже тільки людина має і дає ім'я (як Адам), а через зв'язок антропології та онтології імена виступають як "гнізда буття" [там само, 249].

У свою чергу, здатність найменування робить людину не тільки Людиною ("багатоіменним первоадамом"), але й є виявом *софійності* в людині, і справді, Божим даром конструктивної мудрості й упорядкування світу. Онтологічно імена існують як ідеї, типи, "родові гнізда" людей, і тому є предметом як ономастології, так і антропософії. Ім'я як організм імен, – пише Сергій Булгаков, – і є *софійна* людина, одне з виражень антропософської її сутності [там само, 256].

Онтологічно імена виступають навіть як "жили, кістки, хрящі" людини, складаючи есенціальні частини її ономастичного "кістяка". Водночас надане ім'я стає немов ідеальною плоттю, образом втілення певного духу, який формує, із середини визначає свого носія. Відтак не людина носить певне ім'я, а навпаки, воно її носить як внутрішня "цілепричина", або ж *ентелехія*. Саме тому ім'я є і "сім'ям", котре "засеменяє" буття, і власно, силою ентелехії жолудь розвивається дубом, а зерно – пшеничним колосом [див. там само, 242-243]. Так і людина визначається вдало наданою "насіниною імені", котра як і платонівська ідея, має загальну значущість, смисл, що формує ідейне ядро свого носія. Відтак, онтологічно "ім'я є силою, коренем індивідуального

буття", стосовно якого "землею" чи "грунтом" виступає носій імені, а іменування має тому "фатальний, визначаючий характер" [там само, 240].

Цікаво, що у філософії імені о. Сергія Булгакова присутній, говорячи сучасною мовою, й *енергоінформаційний аспект*. Сам С. М. Булгаков говорить про ім'я як деяку *енергію*, її іпостасне виявлення. *Енергетика імені* закладена в його ентелехії як силі, що тяжіє до втілення якоїсь мети, доцільності, смислу. Велике значення тут має т.зв. "внутрішня форма" імені, яка задає тему імені, іноді навіть його прямий сенс (Лев, Віра, Любов, Надія тощо), а частіше за все – деяку домінуючу рису, де значення є ширшим за зміст (напр., реальний лев і людина на ім'я Лев – абсолютно різні речі, хоча можливі аналогії за метафорою). Так чи так ім'я стає "символом деякої життєвої есенції певної якості" [1, 239], яка через ентелехію імені (потенція) діє як енергія – творча, формуюча сила, інформаційна "насінина" буття.

Сергій Булгаков багато уваги приділяє креативності слова, а так само *евристиці імені* за аналогією з теургічним "да будет!". З цієї точки зору в будь-якому імені ховається "вказівний жест" або "место-имение" (займенник) – засновок і передпосилка творчого, як онтологічного, так і ономастичного, акту. Найменування тут набуває енергоінформаційного характеру, даючи імені життя, можливість робити "свою власну справу". Енергія та евристика іменування дає нове народження, кінцеве здійснення людини в її есенціальній, екзистенціальній сутності та життєвому призначенні. Тому "ім'я є слово, слово людини про людину" [там само, 256].

Саме у найменуванні й виявляється енергоінформаційна сутність і значення імені. Ономатологічна "енергейя" закладена вже у самому "сім'яні імені", що викликає тьмянний потяг до імені у тих, хто його приймає. Справа у тім, що, на думку о. С. Булгакова, власні імені мають як конкретні значення, так і космічні характеристики. Невипадково новозавітні Єлизавета і Захарій почули "з небес" іменування своєї ще ненародженої дитини – майбутнього Хрестителя: "Іоан ім'я йому" (Лук. І:63).

Відтак, ім'я завжди має значущість, сенс, енергетику, що розкриває ідейне (ейдосне – у платонівському розумінні) ядро носія, але може конкретизуватися, "кущитися", "давати пагінці". На основі аналізу метафорики імен, наслідуваних від християнських святих, С. Булгаков робить висновок, що "ім'я у всій його конкретності є деяка жива енергія, котра, як і все живе, відчувається внутрішньою інтуїцією і може бути лише виявленою, розповіданою, відчутю тим, хто споглядає" [там само, 250-251].

З точки зору еніології, ім'я діє своєю силою-енергією, яка закладена в його ентелехії, зрощеності синеми і фонeми в його звучанні та написанні. Енергетика імені викликає т.зв. "ономастичний струм", який протікає спадковою енергетичною природою імені: причому, як і в електриці, тут відбувається "відштовхування від одних імен і притягання до інших" [там само, 251-252]. Тому людина і має "волю до іменування".

Отже, *філософія імені* Сергія Булгакова як "вчення про гармонію імен та їхній організм" включає до себе онтологічні, релігійно-світоглядні та енергоінформаційні аспекти. Водночас вона є і ономатологією із своїми семіотичними, семантичними та естетичними складовими. Все ономатологічне вчення о. С. Булгакова просякає ідея *софійності* – мудрості, краси й гармонії

імен та найменувань, особливо в їх біблійних варіантах. Софіологія, відтак, тут виявляється через оноματοлогію, а ім'я "Софія" (Божественна Премудрість) – це "Ім'я імен", всеім'я вселюдини" [1, 262].

В аспекті софійності та енергетики імені безсенсовних і беззмістовних імен не буває. Більш за те, конкретизація й додаткові його визначення виводять оноματοлогію на *естетичний* рівень, де аналіз і розуміння імені пов'язуються з метафорою, чуттєвою асоціацією, художніми засобами. На думку С. Булгакова, ім'я може бути інтуїтивно "впізнаним" подібно до того, як може бути "схопленим" духовне значення кольорів чи звуків, тобто естетично. Завдяки цьому ейдос імені здійснюється у багатьох феноменологічних екземплярах. Це означає, що *естетика імені* додає до його онтології феноменологічний рівень – духовну типізацію й особистісну конкретизацію. Естетична інтуїція потрібна й для особливого осяяння Благодаттю Божою, щоб "правильно" іменувати, бо "певні духовні типи потребують певного імені" [там само, 244].

Естетичним за природою є і найтворчіший акт найменування, що включає до себе інстинкт, інтуїцію, свободу вибору і синергію фонем та синем імені, тобто синергетичне злиття його форми і змісту. Ейдосна структура та естетика імені визначають ономатичну будову роду і виду найменування окремих груп, "класів" людей, хоча індивідуально може бути або "здоровий", або "хворий" розвиток імені, що залежить від "грунту" і "долі" людини. Тому з естетичної точки зору такі "імена-семена" потребують вдивляння, вживання, особливого акту інтуїції, схожого з естетичним осягненням мови кольорів, звуків, природних стихій [див.: Там само, 255]. Тут спрацьовує естетичний механізм емпатії – "вчування" в ім'я, що має енергоінформаційну природу, бо його "ідея" та "енергетика" розкриваються як "сили", "потенції", "змісти", які підпорядковуються доцільності та гармонії як ідеального буття, так і світу людини.

Таким чином, булгаковська філософія імені є *онтологією та естетикою* ономастики. За С. Булгаковим, "ім'я має значення платонівської ідеї, що має умоосяжне буття та організацію, бере співучасть у бутті феноменальному" [1, 255]. Теургічна та феноменологічна складова оноματοлогії о. С. Булгакова розкривається в тому, що людина у цьому вченні так само "одягається" іменем, як у Творенні "одягається" плоттю. Власне, іменування і робить людину "зримою", суб'єктивно визначеною, смислонаповненою та енергоінформаційно осяжною.

Сучасна *енергоінформаційна естетика* тільки зароджується [див. 4]. Як онтологія чуттєвості й феноменологія виразних форм з точки зору еніології (науки про енергоінформаційні взаємодії у природі, суспільстві та культурі), еніоестетика є постнекласичною парадигмою новітньої філософії мистецтва й чуттєвої культури. Вона приходить на зміну некласичним концепціям естетики (в т. ч. постмодерністським) у складі світогляду та філософії універсалізму [див. 3; 10]. Універсалістичні виміри науки і мистецтва відрізняються "єдністю розмаїтого", спираючись не просто на "діалог", а на "полілог" всіх складових культури. У постнекласичних дискурсах мова йде про комплементарність сайєнтизму і гуманізму, науково-технічного та аксіологічного, логіко-раціонального та естетичного.

Зокрема, у постекласичній естетиці відбувається синтез традиційних ідей, принципів і категорій філософії мистецтва із світоглядно-понятійним апаратом сучасних наук, з дискурсивним тезаурусом комп'ютерних, інформаційних, цифрових технологій. Саме на цій хвилі нового духовного синкретизму, неоренесансної синергії "гуманізму" і "трансгуманізму" з'являється енегоінформаційна естетика як транспозиція ідей еніології на сферу філософії мистецтва та теорії чуттєвої культури. Останнім часом еніологія, що досліджує енергоінформаційні процеси у Всесвіті та у людському світі, вже отримала власний науковий статус і легітимність [див. 9], проте становлення її дисциплінарних специфікацій (еніомедицина, еніопсихологія, еніопедагогіка, еніоестетика тощо) тільки розпочинається.

На мою думку, в *еніоестетиці* є можливим більш адекватне категоріальне й концептуальне відбиття нових реалій чуттєвої культури та мистецтва, які з'явилися в естетосфері інформаційного й постінформаційного суспільства. Комп'ютерні технології та сучасний медіа-простір кардинально змінили не лише інформаційно-комунікативне середовище, а й способи мислення, почування, сприйняття, творчості. "Актуальне мистецтво" тонко реагує на ці зміни, трансформуючи художній дискурс та образну мову в бік дигітально-цифрових технологій і мультимедійних засобів. Паралельно формується і постнекласична еніоестетика медіа-арту [див. 5].

На перший план висуваються енергоінформаційні потенціали художньої образності, які виявляються через специфічний мистецький дискурс та оновлену знаково-символічну мову. Вирішального значення набуває "енергейя" виразної форми, що конституює не тільки "синему" образо-знаку, а й його "фонему", аудіо- чи візуальну семіотику. Енергетика інформації насичує будь-який семіотичний дискурс, схоплюючись у сприйнятті як енергоінформаційна "аура" чи "звучання" твору. Самий же мистецький витвір чи художній образ виступає тут як "ергон" – втілена "енергейя" дискурсу і творчості, знаково-символічне "тіло" сигніфікату, що має самоцінне предметне існування з відповідною енергетикою (напр., концептуальне мистецтво, object art, ready made тощо).

У будь-якому разі в основі такого мистецтва та еніоестетики в цілому лежить трансформована *енергія Слова*, що набуває в художньому дискурсі конститутивного значення. Слово як ідея, ім'я, інформація не просто надає образу певний зміст, а в артикульованій формі стає їхнім знаково-символічним втіленням, коли "енергейя" перетворюється в "ергон", "синема" – у "фонему", енергоінформаційний "денотат" – у "сигніфікат". Тобто, з точки зору еніоестетики в художній творчості "енергійного" характеру йде перманентний процес протікання енергоінформаційного "струму" від автора до образу, від образу – до перципієнта, створюючи енергетичне "коло" і "напругу" художнього образу. Особливо характерне це для творів, які містять навмисно закодовану інформацію, де мистецький текст сприймається як свого роду шифр, ребус, код, загадка. Такі особливості притаманні, наприклад, творам Є. Кріпа, О. Петрової, Т. Полатайка, А. Фурлета, В. Жлудько та інших митців трансавангарду, постмодернізму, contemporary art, "актуального мистецтва", media-арту тощо [див. 5; 6].

Серед різноманітних жанрів такого "загадкового" мистецтва сьогодні відроджується *поетика акровірша*. Назва цього поетичного жанру походить від грецького слова "акрос", що означає буквально "зовнішній, крайній". Поети, що користувалися формою акровірша, вибудовували певні енергоінформаційні сенси не тільки у логіко-семантичному розгортанні теми усередині тексту, а й в іменуванні головної ідеї вірша, його зовнішніми, крайніми, а то й внутрішніми літерами, які складали стрижневе слово-ім'я, ейдос вірша. Відомий ще з античних часів, акровірш пройшов, фактично, через всі епохи художньої історії, не змінюючи головного – шифровки (чи розшифровки) певних енергоінформаційних змістів. "Код" акровірша складається, як правило, з перших літер кожного рядка за вертикаллю, утворюючи якесь ім'я чи іншу інформацію, – від т. зв. "бутона" (прізвище-ім'я-по-батькові) до "акорду" імен (С. Булгаков), від літерного ребуса до загадки-"головоломки" чи "лабіринта".

Побудова акровірша мала різні варіанти. Основним був утворений за першими літерами тексту, хоча зустрічався і так званий "телевірш" (від гр. telos – мета, ціль, кінцевий) – за останніми літерами, і навіть "мезо-вірш", де вертикальний стрижень імені вибудовується внутрішніми літерами, узятими приблизно посередині (чому "мезо" – від гр. середній, серединний). Акровірш – це свого роду "*кодомовне*" мистецтво (О. Петрова), в якому головну функцію виконує *еніоестетика* Імені. В акровірші закодоване ім'я стає Словом, яке розгортається в поетичному тексті. Ім'я як "слово", "ейдос", "ентелехія" (о. С. Булгаков) містить такий енергоінформаційний потенціал, який треба вгадати, відчутти, інтуїтивно осягнути у віршованій формі.

Невипадково практика складання акровіршів особливо бурхливо розвинулась на Україні в добу вітчизняного Бароко. Мистецтво вибагливих, примхливих форм і змістів, барокове "кончето" (дотеп, дотепність) потребувало *естетичної гри* – гри із текстами, знаками, смислами. Народжувалися різноманітні жанри мистецтва і поезії, які дотепно, а інколи й кумедно, співставляли антитезові сенси, грали з алегоріями та метафорами, перекручували традиційні художні форми і засоби виражальності ("курйозна поезія"). У бароковій естетичній думці та поезиці з'являються елементи синестезії ("зорова поезія"), експериментальне ігрове віршування ("вірш-лабіринт", "раковий вірш", палімпсести тощо) [більш детально див. 2].

Достойне місце в бароковому "кончетизмі" посів і акровірш, бо техніка його складання й витіюваті алегоричні змісти відповідали не тільки "духові епохи", а й особливостям української культурної ментальності з її тяжінням до дива, чуда, атракції. Вміння складати вірші через гру літер, слів, імен викликало подив у читачів (слухачів), а дотепність у комбінуванні старих смислів для творення нових утверджувала синтетизм барокового художньо-естетичного дискурсу. Відомо, наприклад, як Лазар Баранович у синтезі софійного, релігійного та естетичного оспівував ім'я MARIA, зокрема через гру польських слів wiara ("віра") та miara ("міра"). Акровірші Л. Барановича включені до його поетичної збірки "Лютня Аполонова".

Практика складання акровіршів зустрічається і в творчості Іоана Величковського, описується у знаній "Поетиці" Йосипа Лип'яцького. Зокрема, Лип'яцький наводить акровірш "Марія", на який посилається М. Загорулько у

своїй дисертації, присвяченій Чернігівському літературно-філософському колу доби українського бароко:

*Милосерда мати,
Архангелом, ангелом,
Разве родителя
Источник исцелений
Яко всем ест явна,*

*Мей сія монархи,
Апостолом архі,
Родит,
Із нея исходить.
Яко ясно славно.*

Як бачимо, поет складає тут "подвійний" акровірш, де ім'я "Марія" за вертикаллю утворюється двічі: першими і середніми великими літерами. У такий спосіб досягався бароковий "пік" майстерності й вражаючої дотепності у побудові духовно-піднесених панегіриків й "курйозної поезії".

Цей конструктивний "кончетизм" українського бароко дістав "друге дихання" в постмодерністському необароко з його деконструктивізмом і "подвійною грою" із смислами. Дослідники естетики постмодернізму в Україні часто відзначають його прямі паралелі, якщо не аналогії, то гомології з класичним бароковим дискурсом [див. 8]. Барокові естетичні принципи і художні засоби екстраполюються на постмодерне мистецтво "другої хвилі" необароко в Україні, утворюючи незвичайний "пастіш" текстів, смислів, значень. Приміром, вже сама назва літературної групи Ю. Андруховича "Бу-Ба-Бу" походить від барокових ідей "бурлеску – балагана – буфонади", що були провідними формами художнього життя "низового" бароко. Так само знову актуалізуються "зорова поезія" (реактуалізація з часів українського футуризму), вірші-лабіринти, палімпсести тощо.

Цікава транспозиція принципів побудови акровірша на музичний текст представлена у творі сучасної польської композиторки Аліції Осинської-Гронау (Варшава). Її музичний твір "The End of February" ("Кінець лютого"), присвячений сину Лехові, у постнекласичній формі відтворює відомий ще в часи Й.-С. Баха конструктивний прийом композиторства. Мелодію тут утворювали з літерних позначень звуків ("до"-с, "ре"-d, "мі"-e, "фа"-f, "соль"-g, "ля"-а, "сі"-h), з яких складалось певне ім'я або назва. Через їхні співставлення, комбінації, варіації й досягався мелодійний процес, що був подібним "мелодійному акровіршу", скажімо, "ВАСН" (сі-бемоль, ля, до, сі). Подібний прийом зустрічався і в інших композиторів, що свідчило не тільки про експериментальну естетичну гру, а про рух до синтезу мистецтв і синестезію.

Таким чином, еніоестетика імені та поетика акровірша ґрунтуються на співвідношенні синеми, морфеми, фонеме, тобто сили-енергії, форми, звукової оболонки імені. *Естетичне ядро* імені пов'язано з природою та універсальним значенням *Слова*. З точки зору енергоінформаційної естетики, зокрема *естетики ісихійї*, Боже Слово розумілося як "святая святих", а вимовити Його, тим паче зафіксувати письмово чи художньо-образно можна було тільки після духовного очищення, каяття і отримання Благодаті, внутрішньої досконалості. "Енергейя" у духовній практиці ісихазму перетворювалася в "синергію". Назвати річ словом означало креативну здатність надавати їй ім'я, позначивши

сутність, апофатичну природу якої відгадати неможливо без осягнення трансцендентного сенсу й ейдетичного, енергійного світу [див. 7, 222].

Тому ім'я в християнській філософії імені та енергоінформаційній естетиці є, за виразом о. С. Булгакова, "сила, енергія, втілене слово". Онтологічно воно увійшло у "космос імен буття" [1, 269], надаючи людині статус одночасно космічного і конкретно-індивідуального, універсального і одинично-особистісного, духовного і означеного буття "за образом і подобою Божою". Все це зближує акт іменування із втіленням Слова, а людська богоподібність у найменуванні виступає як втілення Імені – "да будет!" [див. 1, 270].

ЛІТЕРАТУРА

1. Булгаков С. Н. Философия имени / С.Н. Булгаков. – С.-Пб.: Наука, 1999. – 448 с.
2. Загорулько М. Естетичний тезаурус Чернігівського літературно-філософського кола в контексті ідей українського Бароко / М. Загорулько // Історія української естетичної думки: монографія / за ред. проф. В.А. Личковаха. – К.: 2013. – С. 132-140.
3. Личковах В. А. Авангард – постмодернізм – універсалізм: зміна парадигм неklasичної естетики / В. Личковах // Філософ. і соціолог. думка. – 1996. – № 7-8. – С. 142-165.
4. Личковах В. А. Энергоинформационные потенциалы искусства XX века: эниоэстетика авангардизма / В. Личковах // Научные основы энергоинформационных взаимодействий в природе: международ. конгресс "Интер ЭНИО – 97". – Симферополь, 1997. – С. 81-83. Он же. Энергоинформационная эстетика: проблема актуальных хронотопов / В. Личковах // Международ. чтения по теории, истории и философии культуры. – СПб., 2000. – С. 137-201.
5. Личковах В.А. Еніоестетика медіа-арту в українському постмодернізмі / Володимир Личковах // Трансформаційні процеси в освіті і культурі. – Одеса – Київ – Варшава, 2013. – С. 14-19.
6. Личковах В.А. Некласична естетика в культурному просторі XX – поч. XXI століть: монографія / Володимир Личковах. – К., 2011. – 222 с.
7. Личковах В.А. Синергія ісихазму та людська креативність у релігієзнавчому та естетичному вимірах / В.А. Личковах, Л.С. Усікова // Мультиверсум: Філософ. альманах / гол. ред. В.В. Лях. – Спецвипуск. – К., 2012. – С. 221-223.
8. Личковах В.А. Українська естетика постмодернізму / В. Личковах // Історія української естетичної думки. – К., 2013. – С. 331-344.
9. Научные основы энергоинформационных взаимодействий в природе: Междунар. конгр. "Интер ЭНИО-97". – Симферополь, 1997.
10. Оніщенко О. І. Художня творчість: проект неklasичної естетики: монографія / Олена Оніщенко. – К., 2008. – 230 с.

БОГОРОДИЧНИЙ ДИСКУРС ДИМИТРІЯ ТУПТАЛА ТА ІОАНА МАКСИМОВИЧА

Гуманітарії неодноразово звертали увагу на киево-чернігівське коло літераторів. М. Сумцов характеризує цих людей як "освічений і патріотичний гурток письменників, головою і керівником" котрого був Лазар Баранович [10, 1]. П. Попов називає їх "цікавим культурним осередком" [9, 668], В. Шевчук – киево-чернігівським осередком поетів [18, 44]. В. Шевченко визначає цю групу як "неформальний гурток вчених за участю і під патронатом архієпископа Чернігівського" [17, 77]. За цими дефініціями чітко проглядається культурологічний дослідницький підхід. Усі ці письменники так чи інакше пов'язані з церквою. Вони були священниками, настоятелями монастирів, єпископами. Виникає питання, що було первинним для них – діяльність на розбудову української церкви чи літературна творчість?

В Україні часів Бароко церковна політика виступала одним з чинників культурного розвитку. Українська православна церква XVII століття активно захищала своє право на існування. Вона була рівноправним учасником полемічного полілогу кінця XVI – початку XVII століття з католиками й протестантами.

У другій половині XVII століття Київ втрачає роль політичного та конфесійного центру і його риси перебирає на себе Чернігів. Для цього були певні причини. 1667 року між Росією та Польщею було підписано Андрусівську угоду, за якою Київ лишався Росії, але через два роки мав бути повернений Польщі. Питання перенесення митрополичої кафедри на Лівобережжя обговорювалося на Глухівській раді. Гетьман Многогрішний запропонував Переяслав, на що Лазар Баранович заперечив: "...учинить митрополію в Черниговѣ, Черниговѣ-де старѣе Переяславля и княженіе древнѣе" [1, 10]. Цього так і не сталося. Але політика лідера – Лазаря Барановича – фактично від початку сходження на єпископську кафедру маркувала єпархіальний простір як подвійно приналежний. Формально ця територія була у підпорядкуванні київського митрополита, залежного від Візантійського патріарха. 1657 року Баранович отримує благословенну грамоту на Чернігівську кафедру від митрополита Київського Сильвестра Косова. Пізніше новообраний митрополит Київський Діонісій Балабан на знак подяки за підтримку визнав Чернігівську кафедру незалежною від київських митрополитів [10, 30], хоча це був більше жест з боку митрополита, а не фактичне визначення її статусу. А вже на початку 1660 року Баранович першим з українських ієрархів звертається до московської влади з проханням видати йому грамоту на Чернігівську єпископію. Така грамота була видана 28 лютого 1660 року [3, 127–128].

Бодай ці факти свідчать про подвійну церковну підпорядкованість Чернігова. Але Москва була далеко, Київський митрополит знаходився здебільшого на території Польщі, а сам Баранович, перебуваючи то в Новгороді-Сіверському, то в Чернігові, довгий час залишався місцезблостителем Київського митрополичого престолу. Отже, сама логіка

подій диктувала необхідність створення нового центру української церкви. Київ стає моделлю, взірцем для цього процесу. Помалу Баранович збирає у себе талановитих проповідників, освічених людей (Іоаникій Галятовський, Адам Зерникау, Лаврентій Крщонович, Інокентій Щирський, Леонтій Тарасевич та ін.). При своїй кафедрі за зразком Києво-Печерської лаври він заснував посаду проповідника. Найяскравіші з них – Тимофій Богданович та Дмитрій Туптало. 1674 року в Новгороді-Сіверському починає працювати друкарня. Згодом вона була перенесена до Чернігова. Мрією владики було заснувати в Чернігові училище на взірець Київської колегії [10, 24]. Вона здійснилася вже після його смерті. 1700 року з благословення Іоана Максимовича відкрився Чернігівський колегіум. З ініціативи Лазаря Барановича при багатьох церквах єпархії були засновані братства, що склалися з духівництва та мирян, які організовували школи, займалися меценатством [11, 35].

Відразу після сходження на єпископську кафедру владика взявся за розбудову єпархії. Він сприяв заснуванню нових монастирів. З благословення владики Лазаря було споруджено Троїцькі собори в Густинському монастирі та місті Чернігові, відбудовано Єлецький монастир у Чернігові та Преображенський собор у Новгороді-Сіверському, споруджено архієрейський дім, відновлено Борисо-Глібський собор та храм святої Параскеви у Чернігові.

На користь доцентрової політики Лазаря Барановича свідчить і зміст та художня структура книг про чернігівські дива. Їх було досить багато: "Чуда Дѣвы Маріи" (1677) та "Руно орошенное" Дмитрія Туптала (1683, 1689, 1691, 1696, 1697, 1702), "Скарбница потребная, или чудеса Пресвятыя Богородицы" (1676), "Skarb rochwały Bogarodźicy Jeleckiey" (1676) Іоаникія Галятовського, пізніше "Богородице Дѣво" (1707) Іоана Максимовича. Така безпрецедентно велика кількість друкованих збірок оповідань про чуда від чернігівських святинь покликана була демонструвати богообраність і благословенність місця. У тексті див послідовно зближуються Київ та Чернігів, автори постійно хочуть їх урівняти, і водночас вони не виступають антагоністами. Основою дискурсивної практики було послідовне відшукування і включення до тексту спільного в історії двох міст. Іоаникій Галятовський свідчить про одного засновника (князь Святослав II Ярославич) церков Успіння Пресвятої Богородиці в Києво-Печерському монастирі та на Болдиних горах [4, I зв]. Крім того, Єлецька обитель називається лаврою, хоча відомо, що такий статус був лише у Києво-Печерського монастиря [4, III зв].

Дмитрій Туптало наголошує на старожитності Іллінської обители згадкою про її засновника Антонія Печерського [12, VII]. На цей монастир переносяться і певні топоси, закріплені в українській літературній практиці за київськими святинями. У передмові до "Печерського Патерика", присвяченій Ісусові Христові, Київську лавру названо вертоградом: "Вѣрѣмъ, акъ и ѿ нашегѡ Печерскаго Вертограда се гроздіе и цвѣты, Тевѣ, акъ лозѣ и цвѣтѣ вертограда нѣснаго, в сей книзѣ ѿ нас принесенныи вѣдѣтъ пріятны" [8, IV–IV зв]. Дмитрій Туптало вживає таку ж метафору щодо Іллінського монастиря на Болдиних горах: "Иѣще ... слѣшне назватисѡ можетъ Вертоградом, которогѡ

Прпѣный ѿцъ нашъ Антоній печерами ископалъ, стѣй прѣкъ Илѣ стѣнами мѣтвъ своихъ угородилъ, Прѣчал и Превѣннаа Дѣа Жрѣа цвѣтами чѣдѣвъ своихъ насадила" [12, VII]. Очевидно, що попередня традиція переосмислюється як риторичний матеріал, котрий можна принагідно вжити.

Зіставлення з Єрусалимом як святим місцем усіх християн найбільш яскраво демонструє процес сакралізації нового центру. Відбудова у Чернігові зруйнованої татарами Єлецької церкви в диві 25 "Скарбниці" Іоаникія Галятовського порівнюється з відновленням Єрусалимського храму, знищеного Навуходоносором [4, 24]. В українській літературі першої половини XVII століття, за спостереженням Н. Яковенко, епітет "богоспасаємий" послідовно прикладається до Києва [17, 297]. Димитрій Тупталой у "Чудах" (1677) [14, 3 зв] і в "Руні" (1702) "богоспасаємим" називає Чернігів [13, I].

Димитрій Туптало та Іоан Максимович належали до чернігівського богословського кола. Не випадково тому, мабуть, предмет зображення у деяких їхніх творах той самий – чудотворний образ Богородиці Іллінської, і жанр для його змалювання також спільний – оповідання-міраклъ. Автори відповідно в "Руні орошенному" та у творі "Богородице Діво" вважають повідомлення про чудесну подію головним елементом в архітектоніці твору. В інформаційному плані чуда виконують однакову роль, але для впорядкування художнього матеріалу Димитрій Туптало використовує структуру емблеми: цитата – "надпис", чудо – "картинка", повчання та бесіда – "підпис" [5, 78–88], що іноді доповнюється прилогом; а другий – структуру молитви, де є і зачин або волення до Бога, Пресвятої Богородиці, і тематична частина – роздуми, і завершення – можливий варіант поєднання з об'єктом молитви – оповідання-міраклъ [7, 59]. Слід відзначити, що жанр ехемпла широко застосовувався в середньовічній Європі, звідки й прийшов у нашу літературу. Д. Чижевський вважає, що українська література шляхом залучення жанрів європейської "наганяла занедбане протягом часу" [16, 615], підпорядковуючи старі форми новим літературно-художнім завданням і виробляючи складні синтетичні барокові форми, наповнювала їх вічним еклезіологічним змістом.

Дев'ять однаково структурованих частин книги Іоана Максимовича, контекстом яких є спілкування з Боголюдиною по благодаті – Дівою Марією, створюють взірець метамолитви, хоча в жанровому плані це буде складна конструкція "духовного епосу" [15, 263], інгредієнтами якого є і оповідання-легенда (як з розвиненим нарративним началом, так і з новелістично-стислим повідомленням), і молитва, і проповідь, подані у віршованій формі. Твір поділений на кілька одноманітно структурованих відрізків, кожен з яких складається з дидактичних роздумів, оповідання-міраклю і повчання, які разом служать одному художньому завданню – прославити Пресвяту Богородицю. Кожна з дев'яти частин книги має заголовок, співвіднесений зі словом або синтагмою молитви до Богоматері: "Богородице", "Діво", "Радуйся" і т.д. Заголовки функціонально місткі й служать як кодом до прочитання всього розділу, так і тематичним ядром, навколо якого обертаються символи. Ключ до прочитання – цілком у руслі тодішньої літературної моди – дає сам автор у післямові до основної частини, яка водночас є і передмовою додатків:

*Четверту книгу въ честь Божію и твою,
Богородице Дѣво прійми яко свою.
Въ ней Архангельски приветь къ тебе реченный,
По силѣ нашими здѣ рифмы разширенный [6, 247].*

Цей коментар можна визначити як "ключ у ключі", бо благовістя архангела Гавриїла стало основою для створення у V столітті Кирилом Олександрійським молитви "Богородице Діво", яка у Іоана Максимовича виросла до меж книги в 300 аркушів.

Варто відзначити, що з 24 оповідань про дива від Іллінської ікони Богородиці з книги Дмитрія Туптала "Руно орошенное" Іоан Максимович бере перших дев'ять. Для визначення художніх завдань кожного автора варто порівняти прозові тексти Дмитрія Туптала й їх віршований парафраз у Іоана Максимовича. У "Чуді 1" "Руна" описується, як "Образ Пречистой и преблагословенной Дѣви Маріи в церкви плакал" [12, 1 зв]. Оповідання складається з паспортизації події: "ву лѣто отъ Рождества Христова 1662, мѣсяца апреля въ Монастирѣ Ілинском при Ігуменѣ того Монастиря отцу Зосимѣ", констатації факту дива, після чого згадується очевидців події та їх реакцію на неї: "всѣ людіе града Чернѣгова со многимъ ужасом смотряху" [12, 1 зв]. Іоан Максимович перекладв віршами це оповідання. Тут більше художнього узагальнення й менше деталей. Зокрема, він позбавляє свій текст інформантів про статус царя. Іоан Максимович вважав Лазаря Барановича своїм славетним попередником на чернігівському престолі. До характеристики владики Лазаря він додає образні відповідники – "пастиря", "друга Божого", "агнца", "правовірного сина". З часових інформантів у поемі залишилися рік (1662), місяць (квітень), але замість дат (від 16 д 24) вказано просто тривалість події: "в церкви явственно чрез дний осмь" [6, 19]. Інакше показана й реакція людей на диво:

*На сей чуд мнози людие смотряху,
Из Чернѣгова града прихождаху,
Марии слезы слезьми утоляли,
К ней припадали [6, 18 зв].*

Перше диво – це фактично оповідання про оприявлення дивотворної ікони. У "Диві 2" Дмитрій Туптало розповідає про те, як татари, напавши на Іллінську церкву й пограбувавши її, не змогли увійти в печеру, де переховувалися ченці. Неушкодженим залишився й чудотворний образ Діви Марії. Це диво вписане в причинно-наслідковий ланцюжок: ченці залишилися живими, за Дмитрієм Тупталом, внаслідок молитви до Бога, Богородиці, препдобного Антонія та порока Іллі. Диво порятунку ченців належить Діві Марії: "сила то Пречистой Дѣвы защищающая інокѡвъ сарациномѣ входѣ в пещеру възбрани" [12, 6 зв]. Тут же подія отримує свій символічний еквівалент. Недоторканість ікони показується символом кіота мисленного: "Воспрети им сила Божія, да недостойными руками не коснутся Кіота мисленног, яко одушевленному Божію кіоту да не коснется никако же рука невѣрных" [12, 6 зв]. Напад сарацинів на монастир пояснюється автором як факт, що стався "опущенієм Божіим за грѣхи наши" [12, 5 зв]. У Максимовича

додана подяка ченців Богородиці. Крім того, якщо функція Богородиці у тексті Туптала – захисниця від варварів, то у Максимовича Вона – утішителька в бідах і скорботах, спасителька від ворогів.

Якщо перші два дива стосуються самої ікони та ченців монастиря, то наступні сім оповідань містять дива зцілення над конкретними людьми. Ці тексти мають стандартну побудову: називається герой оповідання, який прийшов до монастиря сам або потрапив туди з чієюсь допомогою; на маргінесі або в самому тексті вказується календарний час події (як правило, рік, місяць, рідше день), іноді часові параметри розширені за рахунок свят церковного календаря. Далі називається головна подія оповідання – диво, після якого герой не повертається до попереднього стану, тобто він позбавляється проблеми, з якою прийшов. Усі дива стаються біля образу Богородиці в Іллінському монастирі. Час головної події – це час певного ритуалу, тобто час індивідуальної молитви, час акафісту до Богородиці, час літургії. Більшість текстів містить фіксацію подяки за отримане зцілення. Діва Марія в текстах виступає в різних функціях, які можна звести до спільного знаменника – Помічниця.

Димитрій Туптало викладає оповідання прозою, Іоан Максимович – віршами, але фабули цих текстів дуже подібні. Кожен з авторів розставляє по своєму смислові акценти. Скажімо, "Чудо 3" розповідає про жінку Віру, що позбулася паралічу. У Димитрія Туптала це оповідання – узагальнений приклад до євангельської фрази, використаної замість епіграфа ще у виданні 1677 року: "По вѣрѣ ваю буди вама (Мт. 30)" [14, 13]. Це зразок для кожного християнина взагалі. У епіграфі до "Руна" Богородиця називається утішителькою: "Утѣшенія не имама развѣ тебе Владычнице міру" [12, 9]. Іоан Максимович на тому самому матеріалі показує Діву Марію як покровительку жінок:

*Жены недугом всяким содержимы,
Върою к Дѣвѣ будте недвижимы.
Готова вскорѣ здравие подати,
Єсть блага мати [6, 64].*

Особливістю дискурсу Димитрія Туптала є літературність. Часто до подій, що сталися у Чернігові, автор подає євангельську або біблійну паралель. Скажімо, до мотиву про uzдоровлення Віри з "Чуда 3" він підбирає сюжет з 12 глави Євангелія від Матвія про зцілення сухорукого, представивши його виключно посиланням на маргінесі. А от до "Чуда 4" автор вводить уже розгорнуту паралель між Анною, що позбулася хвороби ніг, і єрусалимським хромцем, чия історія зафіксована в "Діях святих апостолів". Цю ж героїню Димитрій Туптало порівнює з праведним Йовом (Йов 29).

У трьох з дев'яти оповідань Богородиця виступає у функції цілительки від нечистих духів. У "Чуді 5" влади біса позбувається черниця Олександра; у "Чуді 8" – Ярмола, мешканець села Холявин; у "Чуді 9" – Михайло з Полісся.

Цікаве також "Чудо 6", в якому до мешканця Чернігова Лаврентія повертається розум. Димитрій Туптало зазначає, що це стається "егда о немъ молитва творяшеса от иноковъ" [12, 29]. Іоан Максимович поглиблює еклезіологічне наповнення оповідання, вказуючи, що

... о нем иноци безкровну
Богови по вси дни жетву приношаху
Дгьву моляху [6, 164 зв].

Прикметно, що обидва автори "Чудом 7" підкреслюють благодатність дивотворного образу Богородиці для представників "римської" віри.

Принаймні з цих прикладів стає зрозуміло, що Чернігів у другій половині XVII – на початку XVIII століття був одним із духовних центрів Київської митрополії.

Але динаміка переходу центру української церкви з Києва до Чернігова була зумовлена окрім церковно-аміністративних ще й політичними та державотворчими чинниками. З 1669 по 1708 рік резиденцією лівобережних гетьманів був Батурин. Самійло Величко, описуючи події 1662 року, згадує й богородичне диво, що відбулося в чернігівському Іллінському монастирі: на іконі з'явилися сльози Богоматері. Повертаючись у ретроспективі до цієї події, автор Літопису додає до духовного змісту світські конотації. Колишній співробітник Генеральної військової канцелярії бачить причину сліз у тому, що Божа Мати жаліла "православних Христіанъ Малоросійновъ, вѣрныхъ Сина Своего и Своихъ рабовъ; како чрезъ незгодъ, раздвоєніе и междовсоеіе, єдини уже смертносимъ оубжїемъ докончаша, другїи зъ отчизни вѣднѣ въ плѣнѣ отвєдошася, третїи имѣху отвєдени быти, а четвертимъ предлежаше въ отчизнѣ глави положити, за предводительствомъ неистовившихъ тогда, властолюбивихъ и къ междовсоеію готовившихъ вождовъ своихъ" [2, 24]. Окрім того, вірш, який приписується Іванові Величковському, свідчить про те, що ікона Богородиці з Іллінського монастиря вважалася знаряддям перемоги і для царів, і для українських гетьманів:

Имъ же образомъ пчели до слій лѣтаютъ,
Сице ко Дѣви Чистой вси да привѣгаютъ;
Царіе къ Ней да текѣт, Она имъ корона
По временѣй вѣчная горнаго Сїона.
Тысяча щитъ ѿ Дѣви, Гетмане спѣшися,
Дастъ повѣдѣ воинствѣ, токмо помолися [2, 25].

Усі ці факти дають підставу вважати, що Чернігів у другій половині XVII століття сприймався як духовний центр Лівобережжя. У цей час місто стає центром української церкви, а Лазар Баранович, будучи формальним і неформальним лідером Київської митрополії, ініціював описані вище процеси, тобто формував новий адміністративний і духовний центр Київської митрополії. Найближче ж від архієпископа коло людей було не просто літературним гуртком, а українською православною інтелектуальною елітою. Варто відзначити також, що наступники Лазаря Барановича на чернігівській кафедрі, передусім Іоан Максимович, продовжували його доцентрову політику. Після приєднання Київської митрополії до московського патріархату це, очевидно, було спрямовано на збереження власної традиції.

ЛІТЕРАТУРА

1. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. – СПб., 1878–Т. 9 :1668–1672. – 1878. – 1011 с.
2. Величко Самоил. Лѣтопись событий в Юго-Западной России в XVII-м вѣкѣ / Сост. Самоил Величко, бывший канцелярист войска Запорожского ; изд. Временною комиссиею для разбора древних актов. – К., 1851–Т. II. – 1851. – 612+XVII+III с.
3. Власовський І. Нарис історії української православної церкви / І. Власовський. – Нью-Йорк–Київ : С. Бавнд Брук, 1990. –Т. 2. –1990. – 397 с.
4. Галятовський Іоанікій. Скарбница потрібная / Іоанікій Галятовський. – Новгород-Сіверський, 1676. – VIII + 31 арк.
5. Григорьева Е.Г. Эмблема и сопредельные явления в семиотическом аспекте их функционирования / Е.Г. Григорьева // Труды по знаковым системам. – Тарту, 1987. – Т. 21. – С. 78–88.
6. Максимович Іоанн. Богородице Дѣво / Іоанн Максимович. – Чернігів, 1707. – 300 арк.
7. Мухелішвілі М. Семіотика молитви / М.Л. Мухелішвілі, Ю.А. Шрейдер // Філософська і соціологічна думка. – 1992. – № 5. – С. 50–70.
8. Патерік, или Отечник Печерській. – К. : Друк. Києво-Печерської Лаври, 1661. – 325 арк.
9. Попов П. Панегірик Крщоновича Лазарю Барановичу – невідоме чернігівське видання 80-х XVII в. / П. Попов // Збірник історико-філологічного відділу ВУАН. – 1927. – №51. – С. 668–697.
10. Сумцов Н. К истории южнорусской литературы XVII ст. – Харьков, 1885. – Вып. I : Лазарь Баранович. – 183 с.
11. Страдомский А., прот. История просвещения и гражданского образования в России : Лазарь Баранович, арх. Черниговский и Новгород-Северский / прот. А. Страдомский // ЖМНП. – 1852. – Ч. LXXV, июль, отд. V. – С. 1–104.
12. Туптало Димитрій. Руно орошенное / Димитрій Туптало. – Чернігів, 1683. – VI +107 арк.
13. Туптало Димитрій. Руно орошенное / Димитрій Туптало. – Чернігів, 1702. – VI +107 арк.
14. Туптало Димитрій. Чуда пресвятой и преблагословенной Дѣвы Маріи. – Новгород-Сіверський, 1677. – 48 арк.
15. Чижевський Д. Історія української літератури (від початків до доби реалізму) / Дмитро Чижевський. – Тернопіль : Презент, 1994. –480 с.
16. Чижевський Д. Культурно-історичні епохи / Д. Чижевський // Українське слово. – К. : Рось, 1994. – Кн. 3. – С.609–620.
17. Шевченко В. Філософська зоря Лазаря Барановича / В.І. Шевченко. – К. : Український центр духовної культури, 2001. – 232 с. – (Духовні скарби України).
18. Шевчук В. Співці музи роксоланської в Чернігові : Києво-Чернігівський осередок поетів другої половини XVII та першої половини XVIII століття / Валерій Шевчук // Чернігівські Афіни. – К. : Мистецтво, 2002. – С. 44–56.
19. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. / Наталя Яковенко. – К. : Критика, 2002. – 416 с.

КУЛЬТУРА СОБОРНОГО МИСЛЕННЯ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

Філософська культура як поняття несе в собі декілька істотних ознак, що віддзеркалюють, по-перше, культуру логічного мислення, яка окрім законів, правил, прийомів, способів мислення тощо передбачає також й певний понятійно-категоріальний устрій аналітичної роботи щодо предмету філософського пізнання; по-друге, типи філософської раціональності, що формуються в історико-філософському процесі, відтворюючи етапи розвитку філософського знання (класичний та посткласичний, сутнісний та екзистенційний, модерний та сучасний, монологічний та діалогічний, трансцендентальний та комунікативний та ін.) та нарешті концептуальні підходи до розуміння буття, що націлені на формування певної інтелектуальної культури сприйняття та тлумачення людини та її світу. Так, одним із вчень, що представляє собою філософську культуру епохи "російського релігійного ренесансу" (рубіж ХІХ – ХХ ст.), де, безумовно, представлені й особливий понятійно-категоріальний інструментарій мисленнєвої культури (соборність, всеєдність, софійність, комюнитарність тощо) й певна філософська раціональність, що тяжіє до посткласичного типу (який доцільно було б означити як "інший" модерн) є "філософія соборності". Слід також відзначити, що ключове для цієї традиції поняття "соборність" дедалі все більше набуває популярності й нині все помітніше використовується не тільки в історико-філософському, але й історичному, соціально-філософському і навіть політологічному дискурсі. Зважаючи на це, мета доробку – відтворити історію становлення даного спрямування філософських пошуків та визначити смислові значення поняття "соборність".

Передусім зазначимо, що будь-яке поняття несе первинне знання про ті предмети, явища, які з його допомогою аналізуються. Поняття "соборність", "соборний" цілком відповідають англійському – "catholicity" або німецькому – "das Katholizität" та означає кафоличність, тобто вселенськість, загальність, універсальність, всеєдність, відповідно – загальний, всеєдиний тощо. Однак, при усій "тотожності" логічного змісту, як це може здатися на перший погляд, за цими словами стоять різні релігійно-духовні традиції, культурно-історичний зміст і смислові значення. Невипадково при перекладах на інші (частіше – неслов'янські) мови у філософських текстах воліють зберігати дане поняття в його звуковій вимові та буквеному написанні – "sobornist". Наприклад, А.М. Лазарева, спираючись на думку М.О. Лосського, підкреслює, що "соборність" є настільки своєрідним та вартісним у духовно-культурному сенсі поняттям, що переклад його не є можливим, тому доцільно вживати його у первісному варіанті, що й прийнято в англо-американській та німецькій літературі [3, 145]. Окрім зазначеного, варто додати щодо даного питання, принаймні, ще дві причини: перша – полягає в тому, що, як показує історія культури та філософії, мислити "всеспільність", "всеєдність", "єдність всіх" у змістовному відношенні можна по-різному, причому смисли інтерпретацій цих понять можуть доволі різнитися, не збігатися; друга – пов'язана з тим, що

становлення даних понять та їхній особливий "статус" відображає насамперед православну традицію, а також філософію, яка формувалась в її лоні. Поза розумінням даних культурно-історичних контекстів інтерпретація поняття "соборність" і пов'язаних з ним понять може бути помилковою, спотворюватиме дійсний смисл.

В цьому аспекті не можна оминати увагою питання й про багатовіковий історико-філософський шлях, на якому з античних часів формувалися підходи до розуміння, так чи інакше, "єдності" – визначального для культури "соборного" мислення поняття. Насамперед йшлося про найскладнішу проблему знаходження підстав для єднання, єдності людей, звідси особлива увага приділялася тлумаченню поняття "індивід", яке являє собою переклад на латинську мову грецького слова "ἄτομος" – неподільний, неподілюваний, той, що не розсікається, є єдиним (в лат. варіанті "individuum" – той же зміст). З логічної точки зору поняття "індивід" означає певний об'єкт, який можна помислити, про який можна щось висловити, а з точки зору онтологічної в терміні фіксується "одиничне суще" як вихідне у визначенні буття, його початок, а також певна "єдність", яка не є розкладеною на елементи. Ці смисли прочитуються вже у Аристотеля, який під "індивідуумом" розумів "первинну сутність", розтлумачену як щось самостійне, яке є одним із видів "єдиного" (поряд з такими видами як "безперервне", "ціле"). Цікаво, що в подальшому філософському поступі "індивід" буде співвідноситися з "цілим" (яке буде, в свою чергу, розумітися, наприклад, як суспільство – специфічне "ціле", що перериває своєю конкретно-історичною формою загальну безперервну нитку спільного людського буття).

В класичних філософських теоріях індивід як "єдине", "одиничне суще" все більше буде зіставлятися з категорією "одиничне", яка дозволяє відокремити, відрізнити індивідуум від будь-якої сукупності людей, приміром, від маси; вказати на те, що таке одиничне як окрема людина перебуває не тільки "у зв'язку" з тією чи іншою "колективністю", а й "окремо" від неї, отже, її можна мислити, відрізняючи від колективу, соціальної групи або суспільства в цілому. Така, до речі, "відмінність" людини і суспільства давала підставу не тільки для формування концепцій індивідуалізму, персоналізму, що виходять з розрізнення і навіть протиставлення індивіда і суспільства, хоча і по-різному тлумачать дані поняття, але й підходів, які в цілому орієнтовані на так чи інакше зрозумілу "єдність", які реалізують різну ступінь взаємозв'язку людини і суспільства, але в цілому тяжіють до культивування принципу солідарності, єднання: тут спостерігається діапазон від марксистської теорії соціальної філософії і до сучасної комунікативної філософії. Зрозуміло, що з цими філософськими світоглядами так чи інакше були пов'язані соціальні доктрини й політичні ідеології лібералізму, консерватизму, анархізму, соціал-демократизму, комунітаризму та ін.

Таке коротке згадування минулого філософського шляху щодо проблеми розуміння "єдності" не є, як видається, зайвим, адже має на меті яскравіше висвітлити на тлі історико-філософського процесу збігання та, головним чином, відмінність концептуального тлумачення "єдності" у дискурсі щодо соборності. Отже, етимологічно поняття "соборність" походить від слова "собор", що вживається у християнсько-православній традиції у двох основних

значеннях: по-перше, це збори виборних чи посадових осіб, покликаних вирішувати які-небудь питання духовно-церковного життя, але при цьому слід розуміти, що йдеться і про інше: "З історії відомо про перетворення принципів церковної соборності в мирське життя (земські собори)" [3, 126], а, по друге, мова йде про храм для богослужіння духовенством декількох церков. В якості ж філософського поняття, уживаного, втім, і більш розширено – в інших гуманітарних дискурсах, термін "соборність" вводить в обіг О.С. Хомяков, філософ, публіцист, поет, один із засновників слов'янофільського руху. У його розумінні соборність виражає ідею "єдності у множині". Розтлумачуючи свою позицію, мислитель стверджує, що саме православна церква органічно реалізує у своїй діяльності принципи свободи і єдності віруючих, на відміну від церкви католицької, в якій він бачить домінування принципу єдності без свободи, та протестантського руху, де, навпаки, спостерігається свобода, але без єдності. Як філософ О.С. Хомяков насамперед опікувався питанням про умови автономності людського буття, культивування особистісного начала як невід'ємних складових цивілізованого суспільного поступу. Саме тому він стверджував, що "в двох видах існує праця людства: у розвитку суспільства і у розвитку особистостей. Сукупність обох видів становить бажану шукану досконалість людського досягнення в сфері духовній, так само як і у сфері громадській; але ця досконалість, ця гармонія не були досі долею ніякої країни у світі" [10, 285-286].

Отже, орієнтація на зазначені два види праці складають певний суспільний ідеал, що як раз й спричиняє міркування Хомякова щодо принципів соборного буття. На думку мислителя, індивідуально-особистісна орієнтація на самостійність повинна бути *не*егоцентрованим життям, тобто не за рахунок інших, а спільним життям з іншими, звідси, й свобода особистості розуміється ним не як можливість для людини будь-яких дій, спрямованих на приватну користь, вигоду, а як передусім відповідальність перед іншими – людьми та Богом. Ці думки близькі В.С. Соловйову, тому можна сказати, що вони були підхоплені та розвинені ним у теорії всеєдності, що містила в собі й ідею соборності.

Філософ вибудовує свій категоріально-понятійний ряд, в якому перевага віддається, як вірно підкреслює В.В. Горбунов, термінам ""збиральність" (рос."собирательность") ("збиральний процес", "збиральне людство", "збиральна істота" тощо)" [1, 18], а це, як стверджує автор, посилаючись на "Тлумачний словник" В. Даля, відповідає значенням соборності. У своїй постановці питання про соборність В.С. Соловйов виходить з передчуття трагедійності, катастрофічності історичного майбуття людства, передусім через те, що воно не навчилось зважати на принцип співбуття людей, вибудовувати загальний цивілізаційний поступ як вселенський "збиральний процес", де усіякому особливому знаходиться місце, де відбувається ненасильницьке єднання різного у ціле, причому на моральнісних засадах буття, які стосуються усіх та кожного, впроваджуються у всіх сферах спільного (суспільного) життя: "... людство має бути морально організовано, – стверджує філософ, – не тільки в церковній та державній, але і в спеціально економічній області відносин. І як між церквою і державою, так і між усіма

<...> сферами збиральної моральної організації має бути *єдність без змішання і розрізнення без розлучення*" [7, 534].

Досягти цього стану можна тільки йдучи шляхом розуміння вартості як "частин", так і "цілого", сприйняття їх надзвичайно складної взаємодії в реальному поступі суспільно-історичного життя, де, безумовно, можуть робитися помилки, а можуть й вибудовуватися доцільні принципи налагодження взаємовідносин, звідсіль, як вважає філософ: "Критерій гідного або ідеального буття взагалі є найбільша самостійність частин при найбільшій єдності цілого" [5, 362]. Якщо ж "єднання" відбувається на протилежних началах – змішування, розділення, примусу, панування одного за рахунок іншого, незважання на інакше, неуваги до особливого та ін. (про негативні наслідки подібних підходів виразно свідчать публіцистичні твори В.С. Соловйова), то це обов'язково провокуватиме різного роду розломи, культурні, релігійні, цивілізаційні тощо, що й наблизитиме людство, за словами мислителя, до "несоборної" епохи, чи не головною ознакою якої є безкінечні конфлікти: "Усякий мимоволі відчуває і розуміє, – писав він, – що при нинішній всебічній зв'язності між різними частинами людства неможливо буде локалізувати збройні зіткнення..." [8, 552]. Розв'язання проблем несоборного буття філософ бачив у несоціальній революції, сенс якої полягає в історичній зміні людини "натуральної" "людиною духовною". Зрозуміло, що це складний та тривалий процес, але поза нього навряд чи можна створити людськість відносин, вибудувати суспільний світ як світ злагоди, інакше кажучи, соборного буття. Є сенс звернути увагу в цьому контексті на те, що близьку тематику розробляв у своїй, можна сказати, підсумковій праці "Конкордизм" (від лат. Concordia – згода, узгодження) В.К. Винниченко, оцінюючи її так: "Закінчена робота, яку можна назвати результатом всього мого фізичного і духовного життя" [4, 179]. Мислитель наполегливо шукав підстави для подолання конфліктів трагічної, в його оцінці, сучасної цивілізації, прогнозував таку реорганізацію сил (як індивідуальних, так і колективних) в певну систему, яка буде ґрунтуватися на рівновазі, узгодженні всього існуючого, навіть сил антагоністичних. На мій погляд, спостерігається певна спільність установок в розумінні людського буття – і соборність і конкордизм – орієнтовані на узгодження різного в межах цілого, на розуміння варіацій можливого зв'язку частин світу зі світом як цілим.

В.С. Соловйов підкреслював, що цей зв'язок може нести принципово різне взаємовідношення між частиною і цілим: частина може бути підпорядкована цілому, бути його функцією, а може бути рівним з цілим началом буття. Соловйовська категорія всеєдності змістовно являє собою ідеальний лад світу, несе в собі смисл возз'єднання, гармонізації елементів буття: ідеальних та матеріальних начал, раціонального, емпіричного та містичного знання, науки, релігії, моралі тощо. Людина ж опиняється в центрі цього руху: "... кожен може стати живим відображенням абсолютного цілого, свідомим і самостійним органом всесвітнього життя" [9, 504]. При цьому філософ розрізняє "істинну, позитивну всеєдність" і "хибну, негативну", відмінність між якими принципова: якщо перший варіант єдності існує на загальну користь, "не за рахунок всіх", здійснюючись, як повнота буття, то при "хибній єдності" має місце придушення елементів, що складають її. З

"негативного всеєдиного", стверджує філософ, "нічого вивести не можна", воно "не може бути істинним началом всього, не може бути принципом істини" [6, 681]. Сенс культурно-історичного розвитку В.С. Соловйов бачив у здійсненні "позитивної всеєдності" в житті, пізнанні, творчій діяльності тощо. В цьому аспекті зауважимо, що українські науковці В. Возняк і Т. Заяц, розмірковуючи про принципи "нового" педагогічного мислення, зважають, поряд з іншим, й на дієвість в цій специфічній галузі принципу всеєдності, зокрема, стверджуючи: "Позитивна всеєдність як істинне і гідне буття, – <...> це "життя всіх один для одного в одному". Ось чому метафізика всеєдності і є одночасно метафізикою людяності" [2, 6].

Тобто, філософ намагався знайти теоретичні підстави гармонізації розірваного, неузгодженого, конфліктуючого світу людини, ставлячи питання про подолання розщеплень, розладів людської свідомості та культури. Його ідея "позитивної всеєдності" як особливого синтезу культур, релігій, традицій, народів, осіб тощо базувалась не на принципі уніфікації різного, руйнування особливого, унікального, а, навпаки, через збереження всього, що продуктивно, творчо розвивається, через культивування сприйнятливості до будь-якої інакшості, тим самим заклала основи "нового" світогляду і "нового" цивілізаційного поступу. Мислитель переконаний, що пануючий атомізм, що роз'єднує світ, створює ситуації міжособистісної, міжкультурної відчуженості, повинен бути подоланий новими "культурними формами", що слугуватимуть передусім людській солідарності.

Надалі тему соборності в контексті релігійної філософії розроблятимуть вже в добу російського "срібного віку" С.М. Трубецької, П.О. Флоренський, С.М. Булгаков, С.Л. Франк, М.О. Бердяєв, Л.П. Карсавін та ін. Якщо спробувати певним чином узагальнити напрацьовані ними ідеї, концептуальні підходи, то головна відмінність поняття "соборність" від усіх інших, близьких за змістом, полягає в тому, що соборність означає не просто "єдине", "загальне", "всезагальне", а таке єдине, загальне, спільне, яке припускає розрізнення, свобідне існування різного в межах певної цілісності, культивування сприйняття інакшого, відмінного від мене, незбіжного зі мною, тобто увагу до кожного, до усілякого особливого. В принципі соборності, що підкреслювалося багатьма, міститься своєрідне "хорове" начало, коли важливо, образно кажучи, чути не тільки і не стільки власний голос, скільки голоси тих, хто стоїть поруч. Нарешті, підкреслимо, що розуміння соборності не обмежувалося лише теоретичним тлумаченням даного культурного феномену, обов'язково йшлося й про практичне спрямування соборного мислення – в цьому аспекті соборність розумілася як множинність зусиль (всіх і кожного), що ведуть до якої-небудь мети, можливо, і до однієї, але значущої, важливої для усіх і кожного, такої мети, що не руйнує, не спотворює, а навпаки узлагоджує, гармонізує взаємовідносини в межах тих чи інших цілостей.

Вченням про соборність, соборне мислення, яке стрімко ставало частиною культури та інтелектуального життя дореволюційної Росії, по суті, закладалися значимі і для сучасного суспільства підходи. Так, філософія діалогу, що розвивається в ХХ ст. (К. Ясперс, М. Бубер, К.-О. Апель, Ем. Левінас, Ю. Габермас та ін.), ставить близькі проблеми, що стосуються

також налагодження спільного (суспільного) життя людей, вельми різних за ментальністю, традиціями, життєвими пріоритетами, цілями; узгодження засад сумісного існування, поза протистояння і протиставлення людей один одному (на тих чи інших ідейних підставах). Зрозуміло, що нерозв'язання цих питань можуть вести тільки до "повторювання" в нових історичних ситуаціях "старих сюжетів": нові людські жертви, нелюдяні практики, тоталітарні режими.

ЛІТЕРАТУРА

1. Горбунов В.В. Идея соборности в русской религиозной философии (пять избранных портретов) / В.В. Горбунов ; [предисловие Юрия Нагибина]. – М. : Издательство "ФЕНИКС", 1994. – 178 с.
2. Возняк В., Заяц Т. Людність як необхідна категорія нового педагогічного мислення / Володимир Возняк, Тетяна Заяц // Проблеми гуманітарних наук: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія "Філософія". – 2015. – Вип. 35. – С. 4-12.
3. Лазарева А.Н. Идеи соборности и свободы в русской религиозной философии / А.Н. Лазарева. – М. : ИФ РАН, 2003. – 153 с.
4. Погорілий Семен. Неопубліковані романи Володимира Винниченка / С. Погорілий. – Нью-Йорк : УВАН у США, 1981. – 212 с.
5. Соловьёв В.С. Красота в природе / В.С. Соловьёв // Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х тт. Т. 2 ; [общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др.]. – М. : Мысль, 1988. – С. 351-389.
6. Соловьёв В.С. Критика отвлеченных начал / В.С. Соловьёв // Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х тт. Т. 1 ; [общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др.]. – М. : Мысль, 1988. – С. 581-756.
7. Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия / В.С. Соловьёв // Там само. – С. 47-580.
8. Соловьёв В.С. Первый шаг к положительной эстетике / В.С. Соловьёв // Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х тт. Т. 2 ; [общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др.]. – М. : Мысль, 1988. – С. 548-555.
9. Соловьёв В.С. Смысл любви / В.С. Соловьёв // Там само. – С. 493-547.
10. Хомяков А.С. По поводу Малороссийских проповедей священника Гречулевича / А.С. Хомяков // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 3. – М. : Университетская типография на Страстном бульваре, 1900. – С. 285-287.

ПАТРОЛОГИЯ КАК ОСНОВА ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Известный русский философ, один из основателей славянофильства Иван Киреевский (1806–1856) первоначально был весьма далёк от Православия. В светском обществе, к которому он принадлежал, философия вполне заменяла молодым людям религию. В 1834 г. Киреевский женился на Наталье Арбеновой и, поначалу, был не доволен строгим соблюдением ею церковных обрядов и обычаев. На втором году супружества он предложил своей жене прочесть Кузэна. Она прочитала книгу и нашла в ней много достоинств. Однако она сказала, что в сочинениях св. отцов "всё это изложено гораздо глубже и удовлетворительнее". Позднее они вместе читали Шеллинга, и когда великие, светлые мысли их останавливали, Киреевский ожидал удивления от своей жены, но она отвечала ему, что эти мысли ей уже известны из творений св. отцов. Озадаченный Киреевский тайком начал читать книги жены. К этому времени относится его знакомство с иноком Филаретом, окончательно утвердившего Киреевского на пути благочестия... Последние годы жизни мыслитель часто посещал Оптину пустынь, совместно с учёными старцами работая над переводами и изданиями сочинений отцов Церкви [см.: 1]. Та удивительная традиция, которой был столь неожиданно для себя пленён европейски образованный Киреевский, продолжает оставаться "тайной за семью печатями" и для огромного большинства наших гуманитарно образованных современников. Эта традиция особой культуры мысли, а точнее – особой культуры святости, связана с содержанием одного из важнейших компонентов православного Священного Предания – богословием святых отцов Церкви.

Исторические катастрофы XX века оставили на территориях постсоветского образовательного пространства лишь островки подлинной философско-богословской культуры, которая только в последние десятилетия начинает возрождаться. Уместно напомнить, например, как в годы господства атеистической идеологии, в небольшой (трехстраничной) главке "академической" "Истории философии" (1957 г.) под названием "Философская и социологическая мысль Византии", авторы успевали сообщить следующее: "Господствующая феодальная знать в Византии в борьбе против ересей использовала мистическую теорию *исихастов*. Исихасты, во главе которых стоял мракобес *Григорий Палама* (ок. 1297-1360), проповедовали уход от жизни, аскетизм ..." [2]. В силу столь неблагоприятного "наследия" далеко не каждый образованный человек имеет адекватное представление о содержании патристической философии и в наши дни. В курсах истории средневековой философии учению византийских богословов, как и вообще учению святых отцов Православия, уделяется чаще всего лишь символическое место. Как правило, такой "лаконизм" оборачивается показательной поверхностностью и искаженностью характеристик отдельных средневековых идейных реалий, когда, например, мы читаем (не в одном издании!), что *арианство* – это оказывается ... "*разновидность христианства*", что автором *Ареопагитик*

был ... "Дионисий *Псевдо-Ареопагит*", что самое важное во взглядах того или иного *святого отца* в том, что "не совпадает с православной догмой" и т.п. Однако идеологическая зашоренность и элементарное невежество в наши дни всё чаще уступают место особому типу "профессионализма", при котором изучение содержания святоотеческих текстов представляет собой лишь нечто вроде модной академической игры.

Подобное изучение патристического наследия, по словам известного православного подвижника и публициста иеромонаха Серафима (Роуза), есть "просто умственные упражнения, случайной темой которых стали тексты святых Отцов", при полном отсутствии "понимания того, что тексты эти содержат истины, от которых зависит духовная жизнь или духовная смерть. Такие псевдо-толкователи учения Отцов тратят свое время на доказательство, что "псевдо-Макарий" был еретиком из Мессалины, не понимая и не используя для души чистого православного учения настоящего преподобного Макария Великого; что "псевдо-Дионисий" был уличен как поддельватель книг, духовные, неотмирные глубины которых совершенно недоступны пониманию его обвинителей; что христианская и монашеская жизнь преподобных Варлаама и Иоасафа, поведенная потомкам преподобным Иоанном Дамаскиным, – это ничто иное, как "пересказ истории Будды"; и на сотню подобных басен, сочиненных "экспертами" для доверчивой публики, которая и понятия не имеет, в какой лженаучной атмосфере были сделаны эти "открытия". Там, где возникают серьезные научные вопросы, касающиеся каких-либо текстов святых Отцов (такое, разумеется, встречается), там, конечно же, нельзя доверять решение таким "экспертам", абсолютно чуждым истинных святоотеческих традиций. Деньги, мода, честолюбие, терминологические заигрывания с традицией при полном смешении христианских и языческих смыслов – отнюдь не те факторы, которые способствуют соответствующим изысканиям [3]. Пока же приходится с сожалением констатировать, что до сих пор существует громадный разрыв между современным академически-светским и богословским подходами к патристическому наследию.

Патристика или *патрология* (святоотеческое богословие) – церковно-историческая и богословская дисциплина, предметом которой является изучение жизни, творений и богословия отцов и учителей Церкви. Термин "патристика" (от лат.: *pater* – "отец", род. пад.: *patris*) начинает употребляться с XVII в. в Западной Европе. Практически тогда же входит в обращение грекоязычный термин "патрология" (от: *πατήρ* – "отец" и *λόγος* – "слово", "учение"). Буквальное значение обоих терминов – "учение об отцах".

Уже в этом названии намечаются характерные черты зародившейся науки, являющейся одновременно и наукой церковно-исторической, и наукой богословской. Знакомство с содержанием данной науки предполагает понимание культурно-исторического и церковно-исторического контекста, определявшего во многом житие и мирозерцание того или иного святого отца и церковного писателя. Поэтому патрология находится в неразрывной связи с рядом исторических и богословских дисциплин, прежде всего, с историей Церкви.

Появление этой дисциплины было вызвано разделением богословия на отдельные предметы для удобства преподавания. В русской церкви святоотеческое богословие было введено в систему предметов духовных семинарий в 1839 году, а академий – в 1841 году. Первоначально курс назывался "Историко-богословское учение об отцах Церкви", и лишь с 1910 года утверждается современное его наименование – "патрология".

В настоящее время в специальной литературе, как правило, различают содержание этих терминов: *патрология* определяется, главным образом, как история христианской богословской письменности, а *патристика* – как систематическое изложение догматических воззрений отцов Церкви [см.: 4]. Однако, поскольку данные понятия, в первом приближении, имеют достаточно близкий смысл, то и в наши дни их нередко используют в качестве взаимозаменяемых.

Через знакомство с жизнью и творениями святых отцов лучше всего постигается сила и величие христианства. Отечественные творения – это школа христианской мысли, путь воцерковления разума. Выдающийся знаток святоотеческого наследия святитель Игнатий (Брянчанинов) († 1867) писал: "Чтение отеческих писаний, по умалении духоносных наставников, сделалось главным руководителем для желающих спастись и даже достигнуть христианского совершенства. Книги святых отцов подобны зеркалу: смотрясь в них внимательно и часто, душа может увидеть все свои недостатки".

Развивая свою мысль, свт. Игнатий образно говорил: "Беседа и общество ближних очень действует на человека. Беседа и знакомство с учёным сообщает много сведений, с поэтом – много возвышенных мыслей и чувствований, с путешественником – много познаний о странах, о нравах и обычаях народных. Очевидно: беседа и знакомство со святыми сообщают святость. "С преподобным преподобен будеши, и с мужем неповинным неповинен будеши, и со избранным избран будеши..." (Пс. 17: 26-27)" [5].

"Как убогие, видя царские сокровища, еще более познают нищету свою, – писал прп. Иоанн Лествичник (VII в.), – так и душа, читая повествования о великих добродетелях св. отцов, делается более смиренною в мыслях своих". По словам свт. Епифания Кипрского (I в.), "один взор на священные книги возбуждает к благочестивой жизни", а св. Варсануфий Великий (VI в.) ставил такие книги, к которым относил кроме Св. Писания также и творения отцов, в один ряд с величайшими дарами Божиими вместе с Покаянием и Причащением.

Изучение творений святых отцов началось ещё в древней Церкви. Уже в трудах Евсевия Кесарийского (известного христианского писателя IV в., которого часто называют "отцом церковной истории") содержится обширный патрологический материал, так как Евсевий излагал и историю Церкви, и историю церковной литературы. С IV–V вв. сохраняются особые сборники расположенных по отдельным темам выдержек из творений отцов; эти сборники называют "цветниками" или "катенами" (*catenae* – в переводе с латыни означает "цепи").

Одной из первых попыток создания собственно патрологического труда можно считать "Книгу о знаменитых мужах" блаженного Иеронима Стридонского († 420). В этой книге, известной также под названием

"О церковных писателях", содержится 135 глав-очерков о "знаменитых мужах" христианской древности, начиная от апостолов и кончая самим Иеронимом.

Книга блаженного Иеронима на протяжении почти тысячи лет оставалась образцом для множества подобных произведений средневековых авторов. К числу таких произведений относятся, например, книги: "О знаменитых мужах" архиепископа Исидора Севильского († 638), "Церковная история англов" Беда Достопочтенного († 735), "Библиотека" патриарха Фотия († 891).

В VII в. был составлен один из самых значительных святоотеческих сборников "Слова святых отцов или выбор речений"; это произведение сохранилось в разных редакциях. В VIII веке св. Иоанн Дамаскин завершил редакцию сборника "Священные параллели". Ряд сведений об отцах, уже в древности, традиционно включался в изложения церковной истории и в жития святых.

Св. отцы Церкви писали в основном на языках греческом, латинском или сирийском. Но еще в древний период большое количество их творений было переведено на языки грузинский, коптский, армянский, эфиопский и др. В раннехристианскую эпоху и в средние века распространялись они в рукописной форме и сохранялись в различных собраниях, библиотеках и архивах при монастырях, крупных архиерейских кафедрах, средневековых учебных заведениях. Далекое не все творения дошли до настоящего времени. Часть их была по разным причинам утрачена, и сведения о них получены по упоминаниям о них или цитатам из них в сочинениях других авторов. Это относится особенно к произведениям авторов более раннего периода. Но в то же время не так давно был открыт ряд сочинений, считавшихся утерянными ("Дидахи", греческий текст апологии Аристида и др.).

Издание отдельных произведений отцов в подлиннике и переводах началось сразу после изобретения книгопечатания. На Западе большинство рукописей издали *мавринуане* (бенедиктинские монахи, жившие в пригороде Парижа в монастыре св. Мавра). В XVII – XVIII вв. появились издания и на Востоке. В 1675 г. в Яссах, на северо-востоке современной Румынии, где тогда жили греки, было опубликовано собрание святоотеческих творений (главным образом антикатолического характера), составленное Иерусалимским патриархом Досифеем. В 1782 г. в Венеции, где также находилась греческая колония, было выпущено "Добротолюбие" – составленное св. Никодимом Святогорцем собрание духовных сочинений (на церковно-славянский язык Добротолюбие было переведено преп. Паисием Величковским).

Из изданий XIX – XX вв. особенно важны следующие:

1) Издание французского аббата Миня (Migne) – "Patrologiae cursus completus", Paris, 1844 – 1866, две серии: "Series Graeca" – 161 том (доведено до 1439 г.) и 2 тома указателей, и "Series Latina" – 217 томов (доведено до 1216 г.) и 4 тома указателей. Этим изданием пользуются и в настоящее время. При этом применяют следующие сокращения в ссылках: (P.G., P.L., t., col.), обозначающие название издания, серию, том и колонку (страница состоит из двух колонок).

2) Издание Венской академии наук – "Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum" (вышло около 70 томов).

3) Издание Берлинской академии наук – "Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte" (более 50 томов).

4) С 1941 г. во Франции публикуется фундаментальная серия "Христианские источники" (Sources Chrétiennes). Это издание святоотеческих творений на французском языке (параллельно дается оригинальный текст) с обширными комментариями. Кроме святоотеческих текстов сюда входят и произведения более поздних католических духовных авторов и некоторых нехристианских писателей (например, Филона Александрийского, гностиков). Комментарии, как правило, даются католиками, но иногда и богословами других исповеданий (например, "Слова" св. Симеона Нового Богослова изданы при участии православного архиепископа Василия (Кривошеина). Для издания выбираются наиболее характерные тексты, чтобы познакомить со святоотеческими сокровищами самые широкие читательские круги. В данной серии опубликовано уже более 400 томов.

5) С 1955 г. Апостольская Диакония Элладской Православной Церкви выпускает на греческом языке многотомную серию: "Библиотека греческих отцов и церковных писателей". Изданы творения мужей апостольских, апологетов, Климента Александрийского, Оригена, св. Дионисия Александрийского, св. Григория Неокесарийского, св. Мефодия Олимпского, св. Афанасия Великого, св. Кирилла Иерусалимского, св. Василия Великого, св. Антония Великого, св. Пахомия Великого, св. Макария Египетского, Дидима Александрийского, Евсевия Кесарийского и др.

В Париже выходит с начала XX столетия сборник "Patrologia Orientalis" (опубликовано уже свыше 100 томов), содержащий тексты и переводы отдельных произведений и памятников церковной литературы Греческой и других Восточных Церквей (Коптской, Армянской и др.). Кроме того, имеются издания творений отдельных отцов, выходящие при научных центрах в разных государствах.

На Руси перевод произведений отдельных отцов на церковно-славянский язык начался непосредственно со времени принятия христианства, а на современный русский язык, в основном при духовных академиях, – с середины прошлого века. Московской духовной академией были переведены и изданы творения ряда греческих отцов, Киевской – сочинения латинских отцов, Петербургской – творения свв. Иоанна Златоуста, Феодора Студита и Иоанна Дамаскина, Казанской – труды Оригена (не полностью). Переводы святоотеческих творений аскетического содержания издавались Оптиной пустыней, Пантелеимоновым монастырем и в некоторой мере – Киево-Печерской Лаврой [см.: 6].

Творения святых отцов Церкви, наряду со Священным Писанием, являются основой всего православного мирозерцания и всего православного жития. Как заметил некогда преосвященный Филарет (Гумилевский): "Церковь Христова есть царство истины и святости, основанное Христом Господом и силою Святого Духа, действующего чрез избранных своих, всегда живое в членах своих ... а высокая честь быть избранными орудиями Духа Божия предоставлена отцам Церкви" [7]. Поэтому в сочинениях святых отцов обретается если не все, то, по крайней мере, многое из того, что жизненно необходимо для каждого православного человека.

"Вспомним, – писал уже наш современник С. Аверинцев, – какие человеческие судьбы стоят за панорамой патристического философствования. Для времени характерен Афанасий Александрийский (295–373), пять раз уходивший в ссылку, причем во время одной из них годы подряд противозаконно укрываемый своими египетскими приверженцами; или Василий Кесарийский (ок. 330–379), великолепный организатор, проявивший свои способности и в масштабах города Кесарии, где совершенно оттеснил на задний план муниципальные инстанции, и в масштабах общеимперской церковно-политической борьбы, сплотив вокруг себя антиарианские силы, импонируя своим союзникам и врагам целеустремленностью и отчетливым чувством реальности; или Иоанн Златоуст (ок. 350–407), популярный проповедник в Антиохии, трактовавший о самых острых и актуальных предметах злобы дня (гомилии "О статуях"), затем патриарх в Константинополе, споривший с сильными мира сего, низложенный и сосланный, возвращенный под угрозой народных волнений, затем снова сосланный; или, двумя с половиной веками позднее, Максим Исповедник (ок. 580–662), служивший в молодости первым секретарем императора Ираклия, затем ушедший в монахи и, в конце концов, подвергнутый за свои теологические взгляды урезанию языка и правой руки, а также ссылке. Перед нами, во всяком случае, люди дела. Этим определяется очень специфический жизненный контекст их умственной деятельности" [8].

Итак, "патристическая философия", или патрология по сути своей есть *следование святым отцам*. Такое "следование" не является обращением к какому-то абстрактному "догматическому" набору формул и утверждений. Это прежде всего *воззвание к свидетельству святых*. Свидетельство святых отцов глубоко и неотъемлемо входит в саму структуру православной веры. Здесь мы можем процитировать прекрасное древнее песнопение (согласно преданию принадлежащее перу святого Романа Сладкопевца): *"Апостол проповедание и отец догматы Церкви едину веру запечатлеша, яже и ризу носящи истины, истканну от еже свыше Богословия, исправляет и славит благочестия великое таинство"*.

Церковь есть "Церковь Апостольская". Но еще она – "Церковь Патристическая". Она в самом глубоком смысле есть *Церковь Отцов*. Эти два определения неотделимы друг от друга. *Без Святых Отцов Церковь не будет подлинно Апостольской*. Свидетельство отцов – не только историческое событие, не только голос из прошлого. Учение Отцов есть вечная категория христианства, постоянная, неизменная мера и критерий правой веры. Отцы – не только свидетели древней веры. Они – свидетели веры истинной. "Дух Отцов" – такой же авторитет для православного богословия, как и слово Святого Писания, и одно неотделимо от другого. *Святоотеческое богословие можно лишь проповедовать и исповедовать* – причем, не только с амвона, но и словами молитвы, святыми обрядами и, в конечном счете, всей жизнью. Ибо *начало богословия*, по словам преподобного Иоанна Лествичника, заключается в *совершенстве чистоты*. Попытка использовать отдельные утверждения Святых Отцов, вырвав их из контекста, ведет в тупик – так же, как и манипулирование цитатами, надерганными из Писания. *"Следовать" Отцам*

значит не просто их "цитировать". "Следовать" Отцам значит усвоить их дух.

Название "Отцы Церкви" обычно применяется к учителям древней Церкви. Чаще всего подразумевается, что их авторитет зиждется на "древности", на их сравнительной близости по времени к "первоначальной Церкви", к её первым временам. Спорить с этим приходилось уже блаженному Иерониму. Разумеется, с течением христианской истории не происходит никакого оскудения "авторитета", оскудения духовного опыта и знания. Авторитет Церкви не может быть ограничен первым, пятым или восьмым веком. Здесь не существует никаких ограничений. Святой Дух присутствует в Церкви не меньше, чем в былые времена. Святые отцы жили и творили в разные эпохи и в самых различных странах. От святого Игнатия Богоносца, который жил в I – начале II в. в Сирии и которого, по Преданию, еще ребенком держал на руках Сам Господь, до святителя Игнатия (Брянчанинова), почти нашего современника, протекло почти два тысячелетия, сменилось много поколений, но, читая творения этих двух святых отцов, забываешь о времени – они кажутся написанными людьми одной эпохи. Будучи нашими духовными современниками, святые отцы выводят нас из круговорота суетного времени и делают причастниками того времени, которое нераздельно сопряжено с вечностью, устремлено к ней и увенчивается ею.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лосский Н.О. История русской философии/ Н.О. Лосский. – М., 1991. – С. 29–37.
2. История философии в 4-х т. – Т. 1. – М., 1957. – С. 238.
3. Серафим (Роуз), иеромонах. Святые отцы Православия / Иеромонах Серафим (Роуз). – М., 2000. //www.wco.ru/biblio
4. Сидоров А.И. Курс патрологии. Возникновение церковной письменности / А.И. Сидоров. – М., 1996. – С. 7–11.
5. Творения святителя Игнатия Брянчанинова. – В 7 т. – Т.1. – М., 1993. – С. 110–112.
6. Скурат К.Е. Святые отцы и церковные писатели (I – V вв.) К.Е. Скурат. – Воронеж, 1998. – С. 12-13.
7. Архиепископ Филарет (Гумилевский). Историческое учение об отцах Церкви. – В 3-х т. – Т.1. – М., 1996. – С. 4.
8. Аверинцев С.С. "Наша философия" (восточная патристика IV–XI вв.) // Аверинцев С.С. София – Логос. Словарь. – К., 2000. – С. 252.

ПУТЬ СВЯТОСТИ КАК ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ЖИЗНИ МИТРОПОЛИТА ИОАННА ТОБОЛЬСКОГО

Тема святости личности глубокая и многогранная, требующая не только серьезного интеллектуального исследования, но и опытного постижения. Я коснусь только некоторых существенных моментов, определивших митрополита Иоанна Максимовича как святого.

Для Православной Церкви характерна онтологическая духовность. Цель христианской жизни состоит в стяжании Святого Духа, обожении. Достигается она посредством "жизни во Христе", синергии (со-действию) Бога и человека, постепенным восхождением от образа Божия (данного человеку при творении) к подобию Божию, святости.

Святым человек является тогда, когда, по примеру Богочеловека Христа делает видимым незримое присутствие Святого Духа. Это присутствие обнаруживается в каждой личности уникальным и неповторимым образом. Уподобление Христу различается в зависимости от личного призвания каждого [3, 32].

Воспевателем, проповедником и творцом синергии является святитель Иоанн Максимович. Главная тема переведенной и отредактированной им еще в юности книги "Илиотропион, или Сообразование человеческой воли с Божественною волею"¹, стала лейтмотивом жизни святителя. Приняв в 24 года монашество, он в течение всей жизни стремился согласовывать свою волю с волей возлюбленного им Бога, достигнув, таким образом, святости, обожения, цели существования.

Одним из факторов, повлиявших на такое устремление Иоанна Максимовича, было воспитание, пример родителей, их благочестие. Известно, что отец будущего митрополита Максим Васильковский отличался добродетелью милостыни на строительство и украшение храмов [4; 5,5].

Оказала влияние на юного Иоанна и Киево-Печерская лавра. Максим Васильковский арендовал лаврские мельницы и перевозы, устраивал для Лавры плотины и разные хозяйственные приспособления, при этом семья переехала жить в Печерск, рядом с Лаврой [6, 512]. Иоанн общался с лаврской братией, о чем упоминают биографы святителя [7, 52; 5, 8]. Следует отметить, что это было время расцвета духовного состояния Киево-Печерской лавры, называемое даже некоторыми исследователями "золотым веком" монастыря [7, 228].

Существенную роль в достижении "спасения и познания истины" (1Тим. 2:4) для Иоанна Максимовича сыграла Киево-Могилянская коллегия. Она дала будущему митрополиту догматическую основу, необходимую в деле богопознания, молитвы. Архимандрит Софроний (Сахаров), подвижник и один

¹ Первое издание вышло в 1714 году со следующим заглавием: «Илиотропион, то есть Подсолнечник, представляющий сообразование человеческой воли с Божественной, переложенный с латинского на славяно-русский язык трудами высокопреосвященнейшего архиепископа Черниговского Иоанна Максимовича, впоследствии митрополита Тобольского и всей Сибири, изданный по его же благословию в типографии Св. Троицкой Ильинской Черниговской обители, напечатанный року 1714. Пять книг».

из известнейших богословов XX в., писал: "Молитва должна быть догматической, церковной и евангельской. В противном случае она не имеет силы" [8,390]. Из шестнадцати канонизированных Церковью святых XVIII-го века – восемь – выпускники Киево-Могилянской академии.

Общение со святыми присутствовало в течение всей жизни Иоанна Максимовича. Прежде всего – это близкие отношения с архиепископом Черниговским Феодосием Углицким. По приглашению архиепископа Феодосия архимандрит Иоанн прибыл в Чернигов, сначала как настоятель Елецкого Успенского монастыря, а позже, после смерти архиепископа Феодосия, как архипастырь, приняв в управление Черниговскую кафедру.

Известен эпизод из жизни святителя Иоанна: ему, тяжело больному, приснился уже покойный архиепископ Феодосий и сказал: "Служи завтра и будешь здоров". На другой день Иоанн выздоровел и служил литургию. После такого своего чудесного исцеления он первый именуется архиепископа Феодосия святым, открывает для поклонения вход в его склеп, помещает там его портрет, составляет ему "похвалу" в стихах [5,18,19], а позже – тропарь и кондак [9,220], положив, таким образом, начало почитания архиепископа Феодосия как святого.

Здесь проявилась способность преосвященного Иоанна видеть присутствие Духа Святого в другом человеке.

Вместо себя на должность настоятеля Елецкого монастыря он пригласил не кого-либо иного, а Димитрия Туптало, будущего митрополита Ростовского, также впоследствии прославленного в лике святых.

Ближайшим помощником и сотрудником Иоанна Максимовича в Чернигове стал ныне канонизированный Церковью Антоний Стаховский, казначей Черниговской епархии и префект коллегіума, после перемещения митрополита Иоанна в Сибирь, он был возведен в сан Черниговского архиепископа.

Предшественником и преемником по Тобольской кафедре Иоанна Максимовича был святой Филофей Лещинский, ранее сменивший его в должности настоятеля Свенского монастыря.

Эта биографическая и духовная связь святых архипастырей тем более удивительна, если учитывать, что 18 век это век оскудения святых. Все пять вышеупомянутых архиереев – уроженцы украинской земли, все были выпускниками Киево-Могилянской академии и постриженниками киевских монастырей.

Безусловно, такой круг общения имел огромное значение в становлении Иоанна Максимовича как святого. Но главное в уподоблении Христу – личное стремление к Богу. "Все преуспяние наше в жизни христианской зависит от того, как собственную нашу волю мы будем покорять воле Божией", [1, 15] – пишет митрополит Иоанн – "совершенство последователя Христова основано на любви его к Богу и ближнему. Исполнение всего закона заключается в действиях, происходящих из любви нашей к Богу и к каждому человеку, как нашему ближнему ... В этом-то и состоит сообразование воли человеческой с волей Божественной. Чего хочет Бог, того хочу и я; а чего Он не хочет, того и я не хочу. Ничего нет сильнее таковой любви!" [1, 16]. По словам архимандрита Софония (Сахарова), именно через соблюдение заповедей Христа в человека проникают потоки нетварной жизни, свойственной Самому изначальному Богу [10, 38].

Обращенность митрополита Иоанна ко Христу и любовь к ближним были всеобъемлющими. Путь его святости – это путь святителя, сочетавшего подвиг монаха, учителя-проповедника и епископа-администратора.

Известно, что с детства Иоанн Максимович имел способность и прилежание к учебе и любовь к наукам [4]. В своем автобиографическом произведении "Путник" он пишет: "От юности моя много множество книг собрах и содержания яко драгое богатство" [2, 11]. В Могилянской коллегии он был одним из лучших по успехам питомцем [11, 74].

Эти таланты святитель Иоанн в полной мере использовал для служения Богу всем своим разумом, подражая Иоанну Златоусту, в честь которого он был назван. Здесь можно выделить его проповедническую деятельность, начавшуюся еще в юности в Киево-Печерской лавре, где он пять лет успешно исполнял послушание лаврского проповедника, заменив на этой должности Варлаама Ясинского. Исследователи отмечают живой язык проповедей монаха Иоанна Максимовича [5,8].

Плодотворно занимался святитель Иоанн и литературными трудами. Сибирская летопись свидетельствует, что "едино у него увеселение было – писать душеполезные сочинения" [12,163]. Большую часть своих литературно-богословских трудов он создал и напечатал в Чернигове, в епархиальной типографии, о которой особо заботился [4]. Неоднократно переиздавалась и в наше время вышеупомянутая книга святителя Иоанна "Илиотропион". Она является одной из актуальных книг для тех, кто хочет понять путь достижения цели христианской жизни.

Ярким примером исполнения святителем Иоанном наибольшей заповеди – возлюбить Бога всеми своими силами и разумом является его служение в качестве преподавателя, основателя и попечителя школ, неустанного просветителя. Он прекрасно осуществлял на этом поприще свое святительское служение. Основанный им Черниговский коллегиум стал началом и образцом для духовных семинарий [9,219]. В Тобольске митрополит Иоанн продолжал заботиться об образовании паствы и особенно духовенства, стремясь таким образом исправить плачевное состояние дел в епархии. Созданную его предшественником митрополитом Филофеем славяно-латинскую школу он содержал на свои средства, пригласив квалифицированных преподавателей из Чернигова и Киева [5, 44, 45]. Заботился святитель и о духовной миссии, участвовал в ее открытии в Китае [5, 41, 42].

Обладал митрополит Иоанн административными и дипломатическими способностями, отмеченными его современниками. В юности, будучи еще лаврским монахом, в двадцать с лишним лет он исполнял послушание эконома, несколько раз ездил с дипломатической миссией в Москву. В должности настоятеля Свенского монастыря архимандрит Иоанн восстановил старейший монастырский храм во имя преподобных Антония и Феодосия Печерских, келии, монастырские ворота со Сретенской надвратной церковью. Для широко развернувшегося в брянской обители строительства пришлось даже заводить собственное производство строительных материалов – извести и кирпича [4].

В полной мере используя таланты, данные Богом, святитель Иоанн достигал подобия Божия, реализовывая освящающую мир миссию Церкви.

Уже в Чернигове у архиепископа Иоанна проявились особые дары Святого Духа. Один из них прозорливость. Примером этого может быть случай, связанный с его назначением на далекую Сибирскую кафедру в Тобольск. Произошло оно не без участия князя Меншикова, задетого независимым поведением Святителя. Когда владыка об этом узнал, он произнес "Да, далеко мне ехать, но князь будет еще далее меня". И действительно, Березово, где в ссылке окончил жизнь Меншиков, дальше Тобольска. Свое назначение на далекую Сибирскую кафедру владыка воспринял как промысел и благу волю любимого им Бога [2, 19]. О том, что он не держал обиды на Меншикова, свидетельствует предание: когда сосланный Меншиков под конвоем проплывал по Иртышу, на берегу стоял святитель Иоанн, к тому времени уже почивший, кланяясь князю и благословляя его [9, 220].

К феномену святости относятся также такие черты митрополита Иоанна, как любовь к молитве, кротость, сострадание к бедным и страждущим, отзывчивость и доступность для всех. Современники говорили о нем: "Был тих, смирен, благорассудлив, о бедных сострадатель и милостив" [12,164]. Добрый отец для духовенства, он любил посещать заключенных, создавал приюты и богадельни и заботился о них, тайно сам разносил нуждающимся милостыню. Известна связь владыки со Святой горой Афон: в русском Пантелеимоновом монастыре сохранилась его грамота, свидетельствующая о его помощи святогорцам [5, 15].

О любви и даре святителя Иоанна к молитве свидетельствуют как черниговские, так и тобольские его современники. Молитва, внутреннее предстояние человека Богу – один из главных моментов в деле синергии человека и Бога. Молитвенность преображает человека, а через него и в нем преображает и увековечивает его дело и время – это именно то, чем церковная миссия отличается от всякой другой миссии [13, 185]. О молитве митрополит Иоанн говорил как о непременном условии познания и соединения с волей Бога; при этом он указывал, что живое общение с Богом, само по себе есть уже величайший дар Божий, оно доставляет человеку величайшую тишину и покой в сердце [1, 68]. Посредством молитвы человек, возлюбивший Бога, поднимается к самому престолу Всевышнего [1, 135].

Святитель Иоанн любил аскетизм и уединение. Интересно, что он при своей должности никогда не появлялся в светском обществе. Однажды только обедал у Тобольского губернатора князя Гагарина [5, 47]. При этом митрополит Иоанн любил устраивать у себя в праздничные дни после литургии обеды, как для почетных, так и для нищих горожан, духовенства. Угощение было скромным, но обеды эти украшали замечательные беседы обладавшего даром слова владыки. Такой обед был устроен святителем и в день своей кончины, на котором он сам прислуживал. После него святитель ушел в келью, где нашли его уже почившим, стоящим на коленях перед списком Черниговской иконы Божией Матери [12, 164; 5, 47].

Митрополит Иоанн был примером для паствы, проповедуя, по словам Григория Паламы: "слово – практикой, делом подтвержденной, и практику, дело – словесно" [13, 191].

Он жизнью уподобился Христу, святительским служением осуществляя миссию Церкви. Истина, опытно пережитая им и воплощенная, просветила и

освятила его. Стяжавши благодать Святого Духа, митрополит Иоанн содействовал спасению ближних.

Убедительным доказательством его святости было нетление его тела: оно оставалось без погребения несколько недель, поскольку ожидали возвращения из миссионерской поездки митрополита Филофея.

Еще при жизни митрополита Иоанна считали святым. После его преставления было зафиксировано больше 40-ка случаев исцелений при обращении к нему. Официально к лику святых митрополит Иоанн Максимович был причислен через 200 лет после смерти – торжественное прославление состоялось 10 июня 1916 года.

ЛИТЕРАТУРА

1. Иоанн (Максимович), митрополит Тобольский и всяя Сибири, святитель. Илиотропион, или Сообразование человеческой воли с Божественною волею: В 5 кн. / Пер. со слав. И. А. Максимовича. – М.: Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2011.
2. "Путник" – автобиографическое сочинение святителя Иоанна (Максимовича) (подгот. к публикации А. Е. Жуков) // Вестник церковной истории. – 2012. – № 1/2 (25/26). – С. 5-115.
3. Мария Кьяра Ферро. Идеал святости в русском богословии // Русское богословие: традиция и современность: Сб. статей. – М.: ПСТГУ, 2011. – С. 31-46.
4. Соловьев Ю.П. Иоанн Максимович // SVITOC.RU – всемирно-исторический портал /Электронный ресурс/. URL: <http://svitoc.ru/topic/2245-mitropolit-tobolskij-joann-maksimovich/>
5. Фомин С. В. Последний царский святой: Свт. Иоанн (Максимович), митр. Тобольский, Сибирский чудотворец: Житие. Чудеса. Прославление. Служба. Акафист. СПб.: Общество Святителя Василия Великого, 2003.
6. Славин Н. Иоанн Максимович митрополит Тобольский, бывший Архиепископ Черниговский // Прибавление к Черниговским епархиальным известиям. – 1892. – №12. – Часть неоф. С.511-516.
7. Кагамлик С. Світло духовності і культури. З історії Києво-Печерської лаври XVII-XVIII ст. – К.: Інформаційно-аналітична агенція "Наш час", 2008.
8. Иерофей (Влахос), митр. "Знаю человека во Христе...": Жизнь и служение старца Софрония, исихаста и богослова/ Пер. с греч. В. Щербакова, Е. Ильиной, Е. Беленькой под общ. ред. иером. Николая (Сахарова). – СТСЛ, 2013.
9. Иоанн (Максимович Иван) // Православная энциклопедия. – Т. 23. – М.: Церковно-научный центр "Православная энциклопедия", 2010. – С. 219–230.
10. Софроний (Сахаров), архимандрит. Таинство христианской жизни. – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. – С. 38.
11. Просвирнин А., прот. Свт. Иоанн, митр. Тобольский и всяя Сибири: (К 250-летию со дня кончины) // ЖМП. 1965. – № 6. – С. 73-77.
12. Россейкин Ф. М. К жизнеописанию свт. Иоанна Тобольского // Боголовский вестник. – 1916. – № 9. – С. 140-166.
13. Амфилохий (Радович), митрополит. Человек – носитель вечной жизни / Пер. с серб. С. Луганской. – М.: Сретенский монастырь, 2005.

ПОСТАТЬ МИТРОПОЛИТА ІОАННА ТОБОЛЬСЬКОГО В КОНТЕКСТІ ФЕНОМЕНУ ПАРАДОКСІВ ПРАВОСЛАВНОЇ СВЯТОСТІ

Актуальність дослідження святості в якості певного морального феномену, що в той же самий час виходить за межі моральності у сферу трансцендентного буття, обумовлена духовними потребами сучасного суспільства. Сьогодні вочевидь спостерігається ситуація моральної кризи в умовах підміни традиційних для українського народу духовних цінностей ідеалами, запозиченими із західної секуляризованої культури, що втратила християнські смисложиттєві орієнтири.

Найбільш глибокий і послідовний розгляд феномен святості знаходить у православній літературі. На жаль, між цією літературою і сучасною українською етикою існує інформаційний вакуум, причини якого вкорінені в атеїстичних релятивістських традиціях пострадянської етичної парадигми. Подолати цей інформаційний бар'єр, з одного боку, а з іншого, – поглибити розуміння онтологічного аспекту святості – мета цієї статті.

У даному випадку мова йде про діалектику святості як один з вимірів онтології духовного життя, який поки ще не став предметом етичного аналізу. Концентрованим вираженням діалектики святості, з нашої точки зору, є феномен, який ми умовно назвемо "парадоксами святості".

Основний парадокс святості полягає у відсутності рефлексії: святий ніколи не вважає себе святим, його глибоке знання людей не поширюється на самого себе, святість інших він бачить, у собі ж він бачить тільки гріх.

Великі подвижники ніколи не вважали себе людьми праведними, що досягли повної досконалості, а завжди вважали себе грішниками: "Чим ближче людина до Бога, тим більше вона усвідомлює себе грішником" (см. Іс. 6:5). Старозаповітний патріарх Авраам називав себе "прахом і попелом" (Бут. 18:27). А цар, святий пророк і псалмоспівець Давид говорив про себе: "Я хробак, а не людина, ганьба серед людей" (Пс. 21:7). Авва Ор вважав себе нижчим за всіх людей [22]. Свт. Іоанн Златоуст називав себе "студним та нечистим" [10, 233], преп. Макарій Оптинський – чудовиськом [21, 18]. Старець ХХ століття Єфрем (родом з Фессалії) називав себе окаянним [17, 94]. Інший старець ХХ ст. Паїсій Святогорець бачив себе гіршим за тварин [Див.: 9, 387].

Онтологічний бік цього парадоксу розуміється в православ'ї наступним чином: святий – це людина, яка смирилася до такої міри, що вже не має своєї волі, але перебуває у волі Божій. Перебуваючи в цьому Світі Божественної Благодаті, вона набагато виразніше бачить найменший гріх, ніж будь-яка інша людина. Святі порівнюють це з баченням пилюнок у сонячному промінні (сонячний промінь розуміється тут як Божественне світло, яке просвітлює людину).

Смирення – є фундаментальна християнська чеснота, без якої неможливо духовно-моральне "зростання" людини. Чеснота смирення вшановується всіма святими отцями як основа всіх чеснот. "Смирення є – вважати себе грішником

і думати, що нічого доброго не робиш перед Богом", – писав авва Ісайя [5, 325]. "Немає нічого, що дорівнює смиренню: воно джерело, корінь, основа і союз всього доброго ..." [8, 62], – писав Іоанн Златоуст. Саме, смиренномудріє народжує смирення, яке є не що інше, як певний стан серця, внутрішнього світу.... Смиренномудрість народжується в людині від усвідомлення власної немічі і власної нікчемності [21, 18].

Смиренномудріє, по-перше, є чеснота, що протистоїть гордині (неправедному самоствердженню бездуховної істоти); при цьому самолюбство розглядається як основна форма прояву гордині. По-друге, смирення є передумовою здобуття благодаті Святого Духу та проявом наявності такої благодаті. Смиренномудрість виявляється як міра обоження людини, як духовна антиіндивідуалістична інтенція, що "вимагає взяти на себе тягар відповідальності за гріхи цілої людськості" [2, 156]. В цьому український філософ В.С. Горський вбачає чи не найголовніший моральний урок смиренномудрості. Автор додає, що остання є внутрішньою потребою, а не зовнішньою демонстрацією, і смирення засвідчують не словами, а ділами на шляху до обоження [2, 140-156].

"Смирення є якась таємнича сила", – зазначає преп. Ісаак Сирін, "яка у всій своїй повноті подається Богом тільки святим" [21, 15]. Смиренна лагідність була головною рисою всіх святих. Приклади такої лагідності зустрічаються в життях святих: св. Сергій Радонезький вклонився в ноги селянинові і посадив його з собою за трапезу – селянина, який посміявся над "худими ризами" святого. У Серафима Саровського смирення було не тимчасовою емоцією, а постійним духовним станом. Велику силу смирення старця видно і по тому, що він зважився на героїчний подвиг стояння на стовпі. Тисячу днів і ночей, стоячи на камені, він невпинно благав: "Боже, милостивий буди до мене, грішного" [12, 20]. Про смирення блаженного Спіридона Трїміфунтського розповідають, що він, коли був вже святителем і великим чудотворцем, не цурався пасти овець і сам ходив за ними [6, 34]. Крім того, він разом з жінцями виходив на жнитво ... і працював сам, не пишаючись висотою свого сану (він був єпископом м. Трїміфунта) [6, 41].

Нерозривно пов'язаним з основним парадоксом святості є "парадокс влади". Сенс його полягає в тому, що святі втікають від усякої земної влади, навіть церковні посади займають вкрай неохоче, а з примусу і з благословення священноначалія. Та вони мають владу від Бога, яка є незрівняною з жодною земною владою. Деякі святі, які жили в різні часи і раніше мали високе соціальне положення, залишали владу в безвісті, смиренно виконуючи різну важку роботу простих робітників. Серед них були навіть патріархи. Наприклад, святий Нифонт, архієпископ Константинопільський, залишивши владу, прийшов під виглядом селянина в Афонський монастир святого Діонісія, де, приховуючи свій сан, смиренно працював: доглядав за худобою [21, 15]. Преп. Іоанн залишив архієрейську кафедру і пішов у монастир; там він ревно працював, а коли ж був впізнаний, то пішов до Єгипту [24]. Влада для святих не представляла жодної цінності, оскільки вони, володіючи чеснотою смиренномудрості, намагалися уникати високих постів, щоб залишитися в невідомості, але, з іншого боку, вони мали величну владу від Бога.

Багато святих по смиренномудрію відмовлялися від прийняття високого сану, залишаючись простими ченцями до кінця життя, а деякі святи, щоб уникнути високого сану, юродствували. Наприклад, Герман Аляскінський через смирення відмовився від сану ієромонаха і архімандрита, залишившись назавжди простим ченцем. Преп. Ісаак Сірін відмовився від єпископства і пішов у скитську пустелю, де і жив до самої смерті, досягнувши найвищої досконалості і богоугодного життя [1]. Преп. Єфрем Сірін (IV ст.) відмовився від посвячення його в пресвітери, вважаючи себе негідним ієрейства і, за наполяганням святителя Василя Великого, прийняв лише сан диякона. А згодом, коли св. Василій Великий запрошував преподобного Єфрема на кафедру єпископа, то святий представився юродивим, щоб відхилити від себе цю честь, через смирення вважаючи себе негідним її [23].

Дж. Тойнбі, досліджуючи величезну владу святих, що виявлялася у їх суттєвому впливі на історію, стверджує: "Духовний прогрес індивідуальних душ... фактично забезпечує значно більший соціальний прогрес, ніж будь-який інший процес" [20, 515]. Святи "справляли на світ більш сильний вплив, ніж імператор або командувач військами, бо їх спрямованість до святості через пошуки єднання з Богом являла собою соціальну дію більш привабливу для людей, ніж будь-яке секулярне соціальне служіння" [20, 515-517].

Люди, які ніби мали реальну владу – імператори та імператриці, царі, цариці, президенти зверталися за порадою до святих як безпорадні діти. Безліч випадків із житій святих свідчать про те, що можновладці дослухалися до порад святих. Наприклад, до преподобного Симеона Стовпника зверталися за порадою імператори і цариці. Імператор Феодосій II Молодший (408-450 рр.) дуже поважав преподобного Симеона і часто дотримувався його настанов. Новий імператор Маркіян (450-457 рр.) в одязі простолюдина таємно відвідував преподобного і розмовляв з ним. За порадою преподобного Симеона, Маркіян скликав у Халкідоні IV Вселенський собор (451 р.), який засудив монофізитські лжевчення [13]. Духовний авторитет кількох подвижників у пустелі мав скріпити діяльність сотень єпископів, які формували догмат. Сам архієпископ Антіохійської церкви блаженний Мелетій відвідував Симеона Стовпника [3, 23]. Князь сарацинський Василік, дізнавшись про святого Симеона, прийшов до нього і, поговоривши з ним, отримав велику духовну користь і увірував у Христа [3, 25]. Цариця ізмаїлтян, яка була неплідною, послала до преподобного, прохаючи помолитися за неї і сподіваючись, що його молитвами вона стане матір'ю. Так і сталося: бо незабаром вона зцілилася від безпліддя і народила сина [3, 32].

Та духовна влада святих поширювалася не тільки на людей, – вони мали від Бога і владу над природними стихіями. Учень святого Симеона Стовпника Антоній свідчить про його дивовижну допомогу людям і тваринам, які страждали від того, що не вистачало води: "Побачивши їх скрутний стан, св. Симеон вийшов на молитву. І приблизно о десятій годині дня раптово розверзлася земля і відкрилася прірва велика зі східного боку монастиря, і знайшли там щось на зразок печерки, в якій виявилася незліченна кількість води" [3, 27]. Святитель Спіридон, Тріміфунтський чудотворець (IV століття) старанною молитвою до Бога рятує людей на о.Кіпрі від страшної посухи та голоду [6, 4]. За молитвою святого XX ст. Іоанна Сан-Франциського, змінює

свій курс тайфун, і обходить стороною Філіппинський острів Тубабао, на якому проживало біля 5 тисяч росіян. Коли один росіянин у розмові з філіппінцями згадав про свій страх перед тайфунами, ті сказали, що причин для занепокоєння немає, оскільки "ваша свята людина благословляє ваш табір щонаочі з усіх чотирьох сторін" [28]. Коли ж табір росіян був евакуйований, страшний тайфун повністю знищив всі будови.

Видимої влади святі не мали, а невидима влада їх була величезною. Старець ХХ століття Серафім Вирицький був молитовником нашої землі під час другої світової війни. Він тисячі ночей стояв на камені і молився Божій Матері та преподобному Серафиму Саровському. Ми маємо наступне свідчення про дієвість цієї молитви: взимку 1942 року матушці Серафимі вночі наснився сон: отець Серафим у валянках і білому халаті жене по засніженому полю безліч збройних німецьких солдатів, які біжать від нього (німці в цей час були ще у Вириці). Вранці, коли матушка Серафима підійшла за благословенням і хотіла розповісти, який дивовижний сон їй наснився, старець сказав: "Бачила? Піді тепер посуши валянки і халат". Дійсно, вночі він виходив у зимовий сад і молився на камені у валянках, накинувши на себе білий халат для маскуванню, щоб сусіди не побачили. Валянки і халат, як згадує матушка Серафима, були мокрими [16, 43-44].

Старець Сілуан Святогорець, стверджуючи значення кожного святого для всього людства, зазначає, що і "єдиний святий є явищем надзвичайно дорогоцінним для всього людства. Святі фактом свого Буття, хоча б і невідомого світу, але відомого Богу, зводять на землю, на все людство велике благословення Боже" [18, 211]. А також підкреслює велике значення молитви святих за мир: "Святі живуть Любов'ю Христовою, яка є Божественною силою, що творить і керує світом" [Там само]. Так, наприклад, св. Варсонофій свідчить про те, що в його час "молитва трьох чоловіків утримувала світ від катастрофи". "Заради невідомих світові святих змінюється хід історичних і навіть космічних подій, і тому кожен святий є явищем космічного характеру, значення якого виходить за межі земної історії у світ вічності. Святі – сіль землі, вони – сенс її Буття, вони той плід, заради якого вона зберігається" [Там само].

Третій парадокс святості – поєднання добровільної бідності і необмеженого духовного багатства. Сенс цього парадоксу полягає в тому, що святі, не володіючи матеріальними благами, мали велике духовне багатство. Добровільна убогість була результатом нестяжання (Нестяжання – є безкорисливість, відсутність сріблολюбства [25]) святих, які гранично обмежували свої матеріальні потреби, віддаючи все "зайве" бідним.

З матеріальної точки зору життя митрополита Іоанна Тобольського було вкрай обмеженим, та святитель мав велике духовне багатство, яке він збирав не на землі, а на небі. Святитель Іоанн роздавав нужденним всі гроші, які отримував в якості митрополита: надсилав гроші та різні речі в приюти для сиріт, у богадільні, у будинки бідних та допомагав ув'язненим. На свої кошти святитель утримував слов'яно-латинську школу, засновану його попередником, митрополитом Філофеем (Лещинським). Чимало коштів владики витрачав на навчання бідних учнів та придбання навчальних

посібників [Див.: 31]. У найважчі для монастирів Святої гори часи Іоанн (Максимович) надіслав матеріальну допомогу ченцям Афона [Там само].

Парадоксальним у постаті святого є поєднання смирення і таких унікальних духових дарів, як чудотворення та прозорливість. Саме смирення, за словами, святих, притягає Божу благодать. Та яким чином людина, молитовне прохання якої чує Господь, може вважати себе гіршою з усіх людей? Це є велика таємниця...

Вже після преставлення митрополита Тобольського було зафіксовано понад 40 випадків зцілення хворих молитвами до нього (наразі треба пам'ятати, що велика кількість див в православній традиції не фіксується ані усно, ані письмово). Наприклад, 12 березня 1909 г. на ім'я преосвященного Антонія було надіслано листа від Федора Кисельова, який проживав у Самарській волості. В цьому листі повідомлялося, що дружина Федора десять років хворіла катаром шлунка. Її лікували, але хвороба посилювалася: медицина була безсила. Та після молебну святителю Іоанну сталося диво: жінка повністю одужала [Див.: 30]. Існує багато записів, про те, як свт. Іоанн допомагав дітям. Особливо зворушливим є свідоцтво ялуторовського сільського священика про те, як втративши дружину, він ревно молився Тобольському митрополиту, благав, щоб страшна хвороба не забирала у нього ще і сина. Дитина дивовижним чином одужала [Там само]. Також відомі численні приклади прозорливості свт. Іоанна. В "Оповідях про деяких сибірських подвижників благочестя" йдеться про те, що преосвященний Іоанн передбачав війну з французами у 1812 р." [Див.: 32].

Святий ХХ ст. Іоанн Кронштадтський роздавав бідним всі свої кошти. Піклуючись про матеріальні потреби бідноти, він часто сам вирушав у лавку за провізією, в аптеку за ліками, ходив по лікаря ... Кронштадтські жителі бачили, як він повертається додому іноді босий і без ряс. Не один раз парафіяни приносили матушці взуття і казали їй: "Твій віддав своє комусь, прийде босим". Роздаючи все до останньої копійки, він прирікав на крайню бідність і себе, і дружину [15, 6]. Знаючи про благодійну діяльність Іоанна, йому жертвували великі суми, в тому числі і поштовими переказами. На ці гроші о. Іоанн щодня годував тисячі нужденних [7]. Благодійна діяльність отця Іоанна обчислювалася мільйонами рублів, та він "щодня лягав без копійки в кишені..." [15, 8-9].

Нестяжання – це одна з сторін життя святого. З іншого боку, святий праведний Іоанн Кронштадтський мав велике духовне багатство. Смиренням і неперервною молитвою о. Іоанн Кронштадтський здобув дар чудотворення й прозорливості. Молитвою та покладанням рук св. Іоанна зцілювалися невиліковні хвороби, коли медицина була безсилою. Зцілювалися біснуваті, прозрівали сліпі, є відомі навіть випадки воскресіння померлих. Так, в однієї жінки, Єлізавети, під час вагітності помер в утробі плід. Почалося зараження крові, і сама вона була вже при смерті. Лікарі наполягали на необхідності термінової операції, але вона не погоджувалася на неї, а просила приїхати отця Іоанна. Приїхавши на другий день о. Іоанн, півгодини, при зачинених дверях, молився над помираючою. Несподівано він відчинив двері і голосно сказав: "Господу Богу було угодно створити диво і воскресити померлий плід. Ліза народить хлопчика". Після від'їзду отця Іоанна лікарі не могли повірити своїм

очам: плід ожив, температура вагітної стала нормальною. У ту ж ніч Єлізавета народила здорового хлопчика [15, 11]. Відомі також численні приклади про дар прозорливості о. Іоанна Кронштадтського. Духом Святим отець Іоанн прозрівав те, що відбувалося за багато сотень кілометрів, йому часто було відкрите минуле, теперішнє і майбутнє людей, яких він бачив уперше. Одного разу, коли він служив літургію у церкві московської військової установи, отець Іоанн несподівано підійшов до одного офіцера і, не сказавши ні слова, поцілував його руку. Молодий офіцер, який і не думав тоді про священство, згодом став святим подвижником, Оптинським старцем Варсонофієм [15, 11-13].

Сам о. Іоанн не приховував своїх чудотворних здібностей, не забороняв зціленим (як це робили багато святих) свідчити про чудеса, та він ніколи не приписував їх власним заслугам, навпаки, він завжди вказував, що дійсне джерело дива виливається через Божественну любов небесної сили Святого Духа завдяки вірі стражденного.

Четвертий парадокс – святий уникає слави, та Бог прославляє його. Святі отці уникали слави світу і зручностей тимчасового життя. Ухиляючись від людської слави, вони змушені були змінювати місце проживання. Та уникаючи слави і пошани, вони прославлялись Богом ще більше. Бо "не може сховатися місто, що стоїть на верху гори" (Мт. 5:14).

Щоб не приймати почесні, святі подвижники іноді приховували свій сан. Древній патерик свідчить про те, що під час перебування авви Ісидора Пелусіотського на "Синайській горі" там був подвижник, який завжди ходив у старій, короткій мантиї, що була вся в заплатах. Одного разу виникла у святих отців потреба послати до імператора братів по одній важливій справі. В їх число святі отці включили і цього брата-подвижника. Почувши про те, він упав перед отцями і сказав: "Пробачте мене, заради Господа! Я раб одного з тамтешніх вельмож. Якщо він впізнає мене, то зніме з мене чернецтво і примусить знову вступити в служіння до себе". Отці, повіривши сказаному, залишили його. Згодом же стало відомо, що у мирському житті він мав сан єпарха [26]. Преп. Марія Єгипетська (VI століття), кинула мирську суєту і пішла до пустелі, де молилась 47 років. І якби Сам Бог не відкрив її подвиг через преподобного інока Зосиму, так би і залишився цей світильник нікому невідомим [11].

Видатний подвижник IV ст. святитель Микола Чудотворець зневажав славу, але вона його таки наздоганяла. У Житії святого описується, зокрема, тяжка скорбота одного чоловіка, в серці якого через злидні ствердився жахливий намір: він вирішує пожертвувати честю своїх доньок, заради грошей. Дізнавшись про бідолашних дів, "на брак скверный нищеты ради уготованных" [Див.: 29], Мирлікійський поборник благочестя не міг не прийти на допомогу. Однак смиренний святитель замислює звершити благодіяння в такий спосіб, щоб жодна людина не знала про це. Тричі таємно від усіх він кидав мішечок із грошима до убогої хатини. І цього золота вистачало, щоб дати посаг одній із дочок. Після кожного таємного візиту Чудотворця розчулений чоловік дякував Богові і віддавав заміж одну з доньок. Зрештою, батько спромігся підстергти таємничого благодійника біля вікна, але святитель Микола заборонив йому розповідати іншим про надану допомогу.

Ніколи не шукав особистої слави архієпископ Іоанн (Максимович), в майбутньому – митрополит Тобольський. Наслідуючи давніх християнських подвижників, святий часто допомагав бідним, не відкриваючи свого імені. Відвідував богадільні, хворих та ув'язнених, допомагав сиротам та вдовицям духовного стану. Намагався робити добро таємно через довірених осіб або сам, переодягнувшись, стукав у вікна бідних, казав: "Прийміть в ім'я Ісуса Христа", а потім швидко йшов звідти [Див.: 33].

Деякі святі, щоб уникнути слави людської, переходили з одного монастиря до іншого, та слава їх наздоганяла скрізь. Так, наприклад, преп. Саватій, Соловецький чудотворець (XV ст.), подвизався багато років у Білозерському монастирі преподобного Кирила, дуже обтяжувався своєю славою і тому перейшов до Валаамського монастиря. У Валаамському монастирі, як і в Кириловому, преподобний Саватій був дуже шанованим, через що преподобний, уникаючи слави, таємно, вночі йде з монастиря, не помічений ніким з людей та поселяється на безлюдному Соловецькому острові [4, 603].

П'ятий парадокс святості – "плач про гріхи" і блаженство душі. У звичайному житті плач є ознакою печалі, а не радості. У житті ж святих ця протилежність (плач і радість) збігаються.

Справжнє покаяння викликає не смуток, а радісний стан душі. Святі від радості "сяяли", при цьому очі їх іноді навіть сліпли від сліз. Деякі святі, котрим Господь дарував високий дар сліз, – могли безперервно плакати і вдень і вночі. У них від постійних потоків сліз утворювалися на щоках червоні смуги.

Сльозами покаяння плакали всі святі. Старця Августина покривала Божественна благодать, і він завжди світився. Досить було тільки подивитися на нього, щоб забулася будь-яка скорбота, бо завдяки своїй внутрішній доброті він сіяв навколо себе радість [17, 81].

Преп. Аліпій столпник (+ 640), родом з Пафлагонського міста Адріанополя (на півдні Малої Азії) "ще за своє життя був осяяний небесним світлом: кілька разів над його головою з'являвся вогненний стовп, що сягав хмар і осяював все навколо нього" [27].

Багато людей бачили старців під час молитви осяяних світлом. Старець Варсонофій під час Божественної Літургії стояв ніби в полум'ї, осяяний яскравим світлом [див. 14, 298]. У життєописі преподобного оптинського старця Іосифа наведено кілька прикладів про те, як обличчя старця світилося неземним світлом. Протоієрей Павло Левашов бачив преп. Іосифа, осяяного Фаворським світлом, що супроводжує високий ступінь "умної", сердечної молитви, як про те пишуть святі отці в "Добротолубії". "Зайшовши в убогу келію старця Іосифа, прот. Павло Левашов ... через мить побачив незвичайне світло навколо голови старця Іосифа, чверті на півтори висоти, а також широкий промінь світла, що падає на нього зверху, ніби то стеля келії розсунулася. Промінь світла падав з неба і був точно таким, як і світло навколо голови, обличчя старця зробилося благодатним, і він посміхнувся" [14, 281]. Інші також бачили промені світла, які розходилися в різні боки від старця Іосифа, який молився перед чудотворним образом "Калузької" Божої Матері [Там само] .

Ієромонах Самсон (Сіверс) наводить приклад особливого проникнення в служінні подвижника ХХ століття Білгородського старця Серафима (Тяпочкіна). Отець Серафим звершував Божественну літургію з особливим духовним підйомом, зі сльозами молився за парафіян свого храму і за весь світ. "Сяйво сходило від отця Серафима Білгородського, коли він вийшов після Причастя і проповідував [Див.: 19, 84].

Філософи, говорячи про діалектику, мають на увазі античну діалектику (Геракліт, Сократ, Платон, неоплатоніки), гегелівську діалектику, діалектичний матеріалізм Маркса й Енгельса або негативну діалектику (Т. Адорно, М. Хоркхаймер). Між тим, вивчення феномена святості дає нам евристичний матеріал для розуміння парадоксів святості як нерозривної єдності тих характеристик, які на рівні розуму виступають протилежностями. Інакше кажучи, парадокси святості представляють той вид "єдності протилежностей", який не знає факту їх відмінності, протистояння, боротьби. Вивчення святості, таким чином, збагачує діалектичне вчення знанням ще одного різновиду протиріччя, в якому суперечливість горизонтальної площини буття (людина – світ – людина) знімається у вертикальній площині (людина – Бог – людина). А етичне вчення про "парадокси святості" набуває значення онтології святості.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гавриловский К. Нравственно-аскетические воззрения преподобного Исаакия Сирина [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http:// pravbogoslovie.orthodoxy.ru](http://pravbogoslovie.orthodoxy.ru)
2. Горський В.С. Святі Київської Русі / В.С. Горський. – К. : Абрис, 1994. – 176 с.
3. Димитрий Ростовский, свт. Житие преподобного и Богоносного отца нашего Симеона Столпника. Жития святых. – Кн. 1. – Изд-во Православная книга, 1991. – 669 с.
4. Димитрий Ростовский, свт. Житие преподобного отца нашего Савватия, Соловецкого чудотворца // Жития святых. – Кн. 1. – М.: Изд-во "Православная книга", 1991. – 669 с.
5. Добротолубие в русском переводе святителя Феофана, Затворника Вышенского в 5-ти тт. – Т. 1, 3. – М. : Паломник, 1998. – С. 325.
6. Житие святителя Спиридона Тримифунтского чудотворца с Акафистом. – К.: Изд-во Киево-Печерской Лавры, 2009. – 70 с.
7. Житие святого праведного Иоанна Кронштадского [Електронний ресурс]. / Режим доступу : [http:// www.vidania.ru/p_ioannkronshtadsky.html](http://www.vidania.ru/p_ioannkronshtadsky.html)
8. Иоанн Златоуст, свт. Избранные творения. Беседы на деяния апостольские. – Т. 2. – М., 1994. – 430 с.
9. Исаак, иеромонах. Житие старца Паисия Святогорца. – Полтава : УПЦ, Полтавская епархия, Спасо-Преображенский Мгарский монастыр, 2006. – 726 с.
10. Лука (Войно-Ясенецкий), архиепископ. "Сила Моя в немощи совершается" (Духовные беседы). – М., 1997. – С. 233.
11. Преподобная Мария Египетская. – М. : Изд-во Стретенского монастыря, 2007. – 78 с.

12. Преподобный Серафим Саровский в XX-XXI веках. С репортажами о торжествах, посвященных 100-летию Прославления великого святого. – М. : Изд-во "Благо", 2004. – 960 с.
13. Преподобный Симеон Столпник [Электронный ресурс]. – Режим доступа : // [http:// days.pravoslavie.ru](http://days.pravoslavie.ru)
14. Преподобные старцы Оптиной Пустыни. Жития. Чудеса. Поучения. – Полтава : УПЦ, Полтавская епархия, Спасо-Преображенский Мгарский монастыр, 2001. – 416 с.
15. Светильник веры и благочестия. Святой праведный Иоанн, Кронштадтский чудотворец. Житие. Новые чудеса. Акафист. Изд-ние 4-е дополненное. – Без места издания. – 69 с.
16. Старец иеросхимонах Серафим Вырицкий. – Полтава: УПЦ, Полтавская епархия, Спасо-Преображенский монастыр, 2001. – 234 с.
17. Старец Паисий. Отцы-святогорцы и святогорские истории. – Без места изд., 1993. – 183 с.
18. Старец Силуан. Жизнь и поучения. – М., 1991. – 463 с.
19. Софроний (Макрицкий), иеродиакон. Белгородский старец архимандрит Серафим /Тяпочкин/: [Жизнеописание. Воспоминания духовных чад. Проповеди.]. – Полтава: УПЦ, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998. – 445 с
20. Тойнби А. Дж. Вселенские церкви. Церковь как "раковая опухоль" / А. Дж. Тойнби // Постижение истории. – М., 1991. – С. 515-517.
21. Тулупов Вячеслав, протоиерей. Одевание Божества или о том, как приобрести смиренне / Вячеслав Тулупов. – Сергиев Посад, 2001. –128 с.
22. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http:// www.orthlib.ru/other/otchnik/ 990.html](http://www.orthlib.ru/other/otchnik/990.html)
23. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http:// days.pravoslavie.ru/Life/life322.htm](http://days.pravoslavie.ru/Life/life322.htm)
24. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http:// www.orthlib.ru/other/otchnik/255.html](http://www.orthlib.ru/other/otchnik/255.html)
25. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://slovardalja.net>.
26. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http:// kursmda.ru/books/otchnik_propovednika.htm](http://kursmda.ru/books/otchnik_propovednika.htm)
- 27 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http:// www.pravosavie.uzljitiye/11/26 Alipiy.htm](http://www.pravosavie.uzljitiye/11/26/Alipiy.htm)
28. [Электронный ресурс]. – Режим доступа :[http:// days.pravoslavie.ru/.../life6630.htm](http://days.pravoslavie.ru/.../life6630.htm)
29. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://akafist.ru/saints/svjatitel-nikolaj/akafist/>
30. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://presslife.ru/content/view/1813>
31. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://nigin-museum.do.am/publ/1-1-0-24>
32. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://yamalrpc.ru/pages/id/55>
33. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://orthodox.com.ua/eparxiya/svyatye/svyatitel-ioann-maksimovich-mitropolit-tobolskij-i-sibirskij>

БІБЛІЙНА ГЕРМЕНЕВТИКА ІВАНА МАКСИМОВИЧА

Поцінування творчості Івана Максимовича еволюціонувало від несприйняття й звинувачення у графоманстві [див.: 14; 15, 14–120; 18; 19, 1–18; 22, 194–470] до визнання художньої спадщини митця повновартісною і гідною аналізу в контексті барокової культури [див.: 13; 3, 85-93; 4; 5].

Однак, проблема біблійної герменевтики в творчості Івана Максимовича не знайшла належного висвітлення в наукових розвідках українських літературознавців. Автор даної статті ставить перед собою завдання визначити роль і місце біблійної герменевтики в поетиці творів барокового митця.

Принципи біблійної герменевтики, наприклад, у книзі Івана Максимовича "Алфавит собраний, рифмами сложенный..." тісно переплітаються із житійним каноном, відповідно до якого автор створює "образ святого як репрезентанта найвищого ідеалу – Христа, як взірць для людини, яка прагне до обоження" [6, 89]. З огляду на те, що витoki жанру агіографії слід шукати в Біблії, в якій відображені євангельські чудеса Ісуса Христа і чудеса святих апостолів, представлені в їх Діяннях, таке художнє зрощення двох поетикальних структурантів творів Івана Максимовича є виправданим.

Український бароковий екзегет намагається створити образ ідеального святого, використовуючи традиційний для агіографії прийом *imitatio Christi*, використовуючи з цією метою євангельську парадигму одного із вимірів Бога – Христос-мученик за гріхи людства, вербалізовану в посланні апостола Павла до євреїв: "Але Христос, Первосвященник майбутнього доброго, прийшов із більшою й досконалішою скинією, нерукотворною, цебто не цього втворення, і не з кров'ю козлів та телят, але з власною кров'ю увійшов до святині один раз, та й набув вічне відкуплення" (Євр. 9.11-12). Відповідно до принципу подібності екзегезу Євангелія Іван Максимович визнає тут зразком для створення образу головної дійової особи і агіографічної схеми віршованого життя.

Ю. Лотман вважає будь-який текст знаком, у якому закладені власні рівні означника і означуваного, в наслідок чого художній текст як означник моделює дійсність як означуване так, як розуміє її автор [див.: 9, 63].

Отож, на підґрунті євангельського тексту як означника автор моделює нову мартирологічну дійсність і віднаходить нові смисли, розгортаючи метафору святий-мученик до художньої моделі втілення абсолютного взірця Месії:

*Готов тгъло на раны за Єдина дати,
На подобіє первым вся муки страдати [10, 101].*

Іван Максимович експлуатує уявлення про Христа, що страждає. Він поєднує протилежні два стани Ісуса – величний і славний духовно та принижений і понівечений тілесно. З огляду на те, що "Біблія є ключовим елементом у нашій власній образній традиції" [21, 19], у герменевтичній практиці екзегета відбувається переосмислення текстів, які набувають

особливих або суперечливих первинним значенням смислів, які ініціюють різноманіття тлумачень.

Єдиним тематичним полем, в яке вписуюються обидва образи Христа є історія про Його хресну смерть, під час якої катуванням було знищено зовнішню красу. Привабливість зникла і поступилася місцем суцільній рані. Гіперболізуючи скорботні свідчення про муки Христа автор почергово згадує покалічені лице, руки, ноги, все тіло Спасителя. Максимович, аби надати текстові більш вагомої вірогідності та провіденційного обґрунтування, використовує парафразу із 45-го псалма:

Прежде креста над сынов чловѣчих краснѣйшій,
Зде лице претворися, паче всѣх чернѣйшій [12, 150].

На думку Л. Ушкалова: "Прочитання біблійного вірша у "близькому" й "далекому" контекстах означало відтак його чотирівневу семантичну структуру" [20, 22]. Отож, можемо зробити припущення, що Іван Максимович в історії смерті Христа в буквальному розумінні вбачає тілесні страждання, в моральному – абсолютний взірець до наслідування, в алегоричному – божу милість і благодать для кожного віруючого, в анагогічному – вічне життя в Царстві Небесному. Таким чином, ми тут маємо, за Р. Бартом, "справу із найпростішою системою, знаки якої (навіть, коли зв'язок між їхніми складовими виявляється більш-менш "аналоговим") черпаються із певного культурного коду" [1, 268]. Таким кодом для творчості Івана Максимовича стала біблійна жертва Ісуса Христа.

За рахунок зіставлень втраченої краси обличчя і набутого внутрішнього світу Спасителя автор увиразнює опис людини, а також посилює тропологічний рівень розуміння тексту. "Саме обожена людська природа Христа і забезпечує можливість для спасіння і обоження людини" [7, 177].

Апелюючи до образу Христа, який пожертвував своїм тілом і життям заради спасіння людства, Іван Максимович створює узагальнюючий еталон духовного наставника, аскета, позбавленого впливу грішного світу, і таким чином відновлює у ньому первісний богоподібний образ, долучений до божої благодаті. "Вѣруйте ми, со святыми в Небѣ вдворимся" [10, 6 зв.]

Дотримуючись барокового стилю і залучаючи елементи біблійної герменевтики, Іван Максимович переповідає історії святих "так, аби читач... вільно міг співвіднести зображене у творі з явищами життя, що залишилися поза його межами" [17, 78].

Образ святого, структурований божою благодаттю, випромінює світло так само, як світильник серед темряви, зазначає Іван Максимович:

*...єсте вы свѣтилник,
Или ясная свѣща вложена во свѣщник.
Свѣтилник всѣх во дому сущих просвѣщаєт,
А самую храмину в пепел сожигает* [10, 13].

Очевидно, що тут автор трансформує біблійну алегорію, закодовану в словах євангеліста Матвія: "Ви світло для світу. Не може сховатися місто, що стоїть на верховині гори. І не запалюють світильника, щоб поставити його під посудину, але на свічник – і світить воно всім у домі. Отак ваше світло нехай

світить перед людьми, щоб вони бачили ваші добрі діла, та прославляли Отця вашого, що на небі" (Мт. 5,14 – 16).

Письменник, характеризуючи образи святих, не випадково звертається до образу світла і тлумачить його не лише в буквальному, а й в алегоричному сенсі. Світло – це Христос, про що Він особисто заявляв: "Я – світло світу. Хто йде за мною, не блукатиме у темряві, а матиме світло життя" (Ів. 8.12). Мета життя святих перебувати в цьому світлі, щоб стати синами світла, звільнитися від впливу темряви як від території впливу Сатани і переселитися "від влади тьми в Царство Сина Божого" (Кол. 1, 13).

"Віруйте у світло, щоб світла синами вам стати!" (Ів. 12,36), – закликає вірян євангеліст Іван. Вірити в світло і бути синами світла ставить завдання перед кожним святим Іван Максимович. На його думку, подвижницьке життя святих і є зразком прагнення бути синами світла, що дає їм впевненість у життєвому керівництві, у своєму майбутньому не лише на землі, але і у вічному Царстві Христа – Царстві любові, де любов – це "знам'яніє ви́шнєє внутрішнього життя чело́вѣка..., семя всех добродѣтелей" [11, 275 (зв.) – 276].

Біблія називає Ісуса Христа іконою Бога Отця: "Він (Христос) є образом невидимого Бога" (Кол. 1,15). Окрім того, у Христі відновлена безгріховність, яка була втрачена гріхопадінням першої людини – Адама. "Перша людина Адам став душею живою, а останній Адам – то дух оживляючий" (1Кор. 15.45).

Звісно, що існує деяка залежність вибору принципу слідування сюжетних епізодів в агіографії від типу центрального героя. Як правило, хронологічна послідовність вибирається при побудові мученицького життя, змішаний варіант найбільш поширений і може бути використаний для агіобіографічної оповіді про святих подвижників з різними типами святості, визначальним у даному випадку є ідея звичаєвості, повторюваності або тимчасовості діяння героя.

Сюжетно-композиційна структура книги Івана Максимовича "Алфавит собранный, рифмами сложенный..." під впливом нагальної потреби тлумачити біблійні історії розчленовується автором на інформаційно-описові та сюжетно-розповідні епізоди, які об'єднуються у відносно сюжетно завершені частини і мають певну послідовність: хронологічну, ахронологічну, змішану.

Отож, використовуючи переважно ахронологічну та змішану систему послідовності викладу сюжету, часопростір, який охоплює кілька тисячоліть та обширні географічні території, автор зводить до єдиної точки – часу спасіння і тлумачить образ Христа, розп'ятого на Голгофі, як образ нового Адама, який носить у собі від самого початку кожен святий сподвижник, що й дозволяє йому подолати двонатурність власної природи шляхом внутрішнього пізнання:

*Аки бы Адам во Рай паки возвратися.
И живяху любезнь до кончини жизни,
Дондеже преселись в райскіе отчизни [10, 45 зв.]*

Услід за Григорієм Паламою, видатним тлумачем священної символіки, який вважав основним завданням екзегета не здійснення ретроспекції як звернення уявного погляду інтерпретатора в минуле, а перетворення букви в дух, тобто, осягнення тексту містичним шляхом, Іван Максимович здійснює, так би мовити, "втягування" тексту Старого Завіту в часопростір Нового Завіту і

обох їх в тканину власне створеного сучасного автору тексту, що надає йому можливість змінити уявлення про часові аспекти тлумачення Святого Письма. Стрілка історичного часу, таким чином, рухається митцем в протилежному напрямку по відношенню до звичного розуміння ретроспекції. Він робить текст чинним в його сучасності, завдяки чому ця дієвість відчувається не лише тілесно, але й духовно.

Звісно, що такий підхід заснований не лише на припущеннях і об'єктивній доказовій базі, а переважно на вірі в те, що і минуле в біблійних історіях, і Святе Письмо містять в собі закодований Дух, який необхідно пробудити, осягнути і прийняття в себе з подальшим духовним перетворенням особистості, яке і забезпечить адекватність розуміння і подальшої екзегези Біблії.

Алегоричне тлумачення образу Христа як останнього Адама відкриває людству трансцендентний простір Бога, в межах якого залишаються два творіння відновленої людської природи: перше, в якому було створено людську природу; друге, в якому людську природу наново створив Христос. Тож, від часів жертви Ісуса Христа людина є новоствореною і пов'язаною вже не з першим Адамом, а з другим (Христом). Вона духовно й фізично залежить від Нього, бо цей другий Адам є втіленим Словом. Віднайдення новоствореної й відновленої природи людини є метою сподвижництва кожного стратотерпця, бо саме таким чином відкривається шлях до безсмертя і нетління.

Перепоною на цьому шляху є сріблολюбство як символ світового зла і один із найтяжчих гріхів [див.: 8, 90; 2, 248–249]. Справжній віруючий мораліст засуджує зло, "він позбавляє зло свободи" [16, 588].

Роздуми Івана Максимовича щодо згубності та марності багатства чітко узгоджуються з освяченою віками християнською традицією. Своєрідне тлумачення отримує топос марності земних благ у поезії митця з огляду на залучення до системи аргументів євангельського вислову: "Бо корінь усього лихого – то грошолюбство, якому віддавшись, дехто відбилися від віри й поклали на себе великі страждання"(1 Тим. 6.10).

Іван Максимович окреслює прагнення багатства як найбільшу зваблівість марнотного світу, що завдає людині чимало горя та клопотів у дочасному житті і позбавляє її душу вічності в Царстві Небесному [див.: 10, 79 (зв.)].

Використовуючи біблійну сентенцію, поет закликає вірян зрестися згубної схильності до накопичення матеріальних благ:

*О суетных богатствах весьма не радѣте,
Мимошедшаго рода житіє внемлѣте.
Аще мір приобрящем, а душу погубим,
Всуе ся иждываем, и без ползи трудым [10, 120].*

Проте, український бароковий митець пропагує здебільшого не буквальну відмову від тлінних скарбів цього світу, а внутрішню свободу людини від прагнення володіти майном. Так, у своєму творі "Богородице Дѣво" в межах екзегетичного канону, на тлі величезної кількості літературних кліше, що беззастережно зараховують будь-які матеріальні блага до найсуетніших гріховних явищ дочасного людського життя [див.: 24, 345; 24, 11; 23, 275], Іван

Максимович пом'якшує дефініцію багатства означенням надмірний: "О богатствах излишних имѣем тщаніе..." [12, 217 (зв.)].

Звісно, що в традиційних межах християнських учень набагато більшої цінності набувають не матеріальні, а духовні багатства. Звідси, Іван Максимович вчить реципієнта зважати не на зовнішність людини як на її матеріальну оболонку, а на душу як на її духовне наповнення, так само, як, на думку автора, це робить Бог. "Бо Бог бачить не те, що бачить людина: чоловік бо дивиться на лице, а Господь дивиться на серце" (1 Сам. 16.7).

Таким чином, автор підказує реципієнтам зашифрований символічний код, який є ключем до розуміння тексту Біблії на небуквальному рівні прочитання. На мою думку, Максимович тут послуговується моральним рівнем інтерпретації Святого Письма. Внутрішня перемога над собою, покора волі Бога-Отця, що її явив людству Христос, має стати ідеалом, взірцем для наслідування серед Його учнів.

Отже, в межах барокової традиції почвірна біблійна герменевтика відіграла роль домінуючого структуранта поетики переважної більшості творів Івана Максимовича.

ЛІТЕРАТУРА

1. Барт Р. Нулевая степень письма / Пер с фр. / Р. Барт. – Москва: академический проект, 2008. – 431 с.
2. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры / А.Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1984. – 350 с.
3. Засько О. Мотив *vanitas* у творчості Іоанна Максимовича / О. Засько // Медієвістика: [збірник наукових статей I за ред. О. Мишанича]. – Одеса: Астропринт, 2000. – Вип. 2. – С. 85-93.
4. Зосимова О.В. Мотив "марнота марнот" в українській поезії другої половини XVII – початку XVIII століття. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук: 10.01.01 – українська література / О.В. Зосимова. – Харків – 2007. – 23 с.
5. Журавльова С.С. "Алфавит собранный, рифмами сложенный..." свт. Іоана Максимовича як явище агіографічної культури українського бароко : монографія / С.С. Журавльова; [наук. ред. архієп. Ігор (Ісіченко)]. – Бердянськ, 2012. – 237 с.
6. Журавльова С.С. Книга "Алфавит собранный, рифмами сложенный..." Свт. Іоана Максимовича як явище національної агіографічної поезії доби бароко / С.С. Журавльова // Наукові праці Кам'янець Подільського національного університету імені Івана Огієнка: Філологічні науки. Випуск 27. – Кам'янець-Подільський: Аксіома, 2011. – С. 87 – 92.
7. Зайцев Е. Учение В. Лосского о теозисе / Е. Зайцев. – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 296 с.
8. Златоуст И. Полное собрание творений / И. Златоуст: В 12 т. – М.: Православная книга, 1991. – Т. I. – Кн. 1. – 400 с.
9. Лотман Ю.М. Лекции по структуральной поэтике / Ю.М. Лотман // Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. – М., 1994. – С. 11–265.

10. Максимович Іоанн. Алфавит собраний, рифмами сложенный / Іоанн Максимович. – Чернігів : Друкарня Свято-Троїцького монастиря, 1705. – 10, 140, 1 арк.
11. Максимович Іоанн. Богомисліє / Іоанн Максимович. – Чернігів: Друкарня Троїцько-Іллінського монастиря, 1711.
12. Максимович Іоанн. Богородице Дѣво книга нареченна, от Троицы Пресвятыя пред вѣки сложенна / Іоанн Максимович. – Чернігів : Друкарня Троїцько-Іллінського монастиря, 1707. – [16], 297,1 вкл. арк.
13. Матушек О.Ю. Символіка Богородиці у метатексті барокової літератури : дис. канд. філол. наук : 10.01.01 / О. Ю. Матушек. –Харків, 1999. – 170 с.
14. Пекарский П.П. Наука и литература в России при Петре Великом / П.П. Пекарский. – СПб., 1862. – Т. II : Описание славянорусских книг и типографий 1698–1725 годов. – 694, XXV с.
15. Письм к Преосвященному митрополиту Рязанскому Стефану Яворскому от Преосвященного Димитрия Ростовского // Маяк. – 1842. – Т. 2. – Кн. 4. – С. 114–120.
16. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. И.С. Вдовиной. – Москва: Академический проект, 2008 – 695 с.
17. Софронова Л. Принцип отражения в поэтике барокко / Л. Софронова // Барокко в славянских культурах / [ред. кол. : А. Липатов, А. Рогов, Л. Софронова]. – Москва: Наука, 1982. – С. 78–103.
18. Сумцов Н.Ф. К истории южнорусской литературы XVII столетия. Выпуск I: Лазарь Баранович / Н. Ф. Сумцов. – Харьков, 1884. – 183 с.
19. Сумцов Н.Ф. Характеристика южнорусской литературы XVII века / Н.Ф. Сумцов // Киевская старина. – 1885. – Т. XI. – Янв. – С. 1–18.
20. Ушкалов Л.В. Світ українського бароко. Філологічні етюди / Л. В. Ушкалов. – Харків: Око, 1994. – 112 с.
21. Фрай Нортроп. Великий код: Біблія і література / З англійської переклала Ірина Старовойт / Нортроп Фрай. – Львів: Літопис, 2010. – 362 с.
22. Франко І.Я. Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. // Зібрання творів: у 50 т. – Т. 26–43: Література і мистецтво / Іван Франко ; [ред. кол.: Є. П. Кирилюк (голова) та ін.]. – К. : Наукова думка, 1984. – Т. 41: Літературно-критичні праці (1890–1910). – С. 194–470.
23. Шевчук В.О. Муза Роксоланська: Українська література XVI–XVIII ст. / В.О.Шевчук.: У 2 кн. – К.: Либідь, 2005. – Кн. II: Розвинене бароко. Пізнє бароко. – 728 с.
24. Baranowicz Ł. Lutnia Apollinowa / Ł. Baranowicz. – Kijów, 1671. – 550 s.

ПОЕТИКА УКРАЇНСЬКОГО БАРОКО
У ПРОПОВІДІ ІОАННА МАКСИМОВИЧА
"СЛОВО У НЕДІЛЮ ПРО СТРАШНИЙ СУД"

Тебе, Христе, Судію сѣдяща високо,
на Страшном Твоєм судѣ узрить всяко око.
И всяк тамо воспріймет мзду по своим дѣлом,
Радость ли, печаль вѣчну, з душею и тѣлом.
(Іоанн Величковський)

Іоанн Максимович, архієпископ Чернігівський, а потім митрополит Тобольський і всього Сибіру, – видатний церковний і культурний діяч, засновник Чернігівського колегіуму, автор багатьох поетичних і прозових творів, у тому числі гомілій. Останніх до нашого часу дійшло зовсім мало, але вони є, зокрема, у збірнику "Зерцало від писання Божественного" (Чернігів, 1705), в якому вміщено три проповіді Іоанна Максимовича: "Слово у неділю про Страшний Суд", "Слово в День різдва святого Іоанна Предтечі", "Слово на преставлення святителя Іоанна Золотоустого". Виголошені вони були ще тоді, коли майбутній архієпископ Іоанн виконував обов'язки проповідника у Києво-Печерській Лаврі.

Ми звернули увагу на "Слово у неділю про Страшний Суд", оскільки у ньому яскраво проявилася українська барокова поетика. Характерними рисами цього твору є контрасти, антитестика, поступове наростання емоційної напруги й почуття страху, безпосереднє звертання до слухачів проповіді та до Ісуса Христа, включення різних оповідань у текст проповіді. Разом з тим, "Слово у неділю про Страшний Суд" можна віднести до поміркованого типу барокової проповіді, тобто такої, яка не перенасичена додатковими фактами, образами, чудернацькими порівняннями тощо. Побудована вона на розкритті символічних значень поетичних образів сонця, місяця та зірок, котрі є наскрізними у цьому тексті.

Починається проповідь з епіграфу, в якому зазначається, що будуть знамення на сонці, місяці та зірках (Лк 21: 11-12). Далі повідомляється, що Страшний Суд доручено Синові Божому – Ісусу Христу. Проповідник звертається до православних слухачів, що радий показати дуже ласкавого й милосердного Суддю і сам бажає бачити Його ласкаве й пресвітле лице, але Ісус прийде у Другому пришестві не як "незлюбивий Агнець", "не зійде, яко дощ на руно", не у великому смиренні, не тихо, не щоб знайти й врятувати, але прийде як вимогливий суддя: спочатку буде сильна буря, зійде вогонь, від Його обличчя "угліє загориться", а з Його вуст зійде гострий меч знищити беззаконних [1, арк. 55 зв.]. Отже, після епіграфу Іоанн Максимович переходить до теми "вимогливий Суддя". У зв'язку з викладом цієї теми розгортається думка про престол Ісуса Христа. Проводяться паралелі між Його першим та другим пришествями. У першому пришестві Його престолом є хрест, на якому Його розп'ято, а у другому пришестві престолом є вогненне полум'я. Як у першому пришестві під час розп'яття сонце й місяць "убоялись" (від остраху втратили своє світло, а земля затряслася), так і під час другого пришествия буде великий несповіданий страх у сонця й місяця. Сонце перетвориться на пільму, місяць – на кров перед пришествям Дня великого (Іс 24:23).

У проповіді відбувається поступове нагнітання почуття страху. Згідно із задумом проповідника, почуття страху мало поступово оволодіти серцями слухачів. Але ж який це страх? Виявляється, що це страх бути відстороненими від лица Божого. Іоанн Максимович по ходу проповіді розкриває нові символічні значення поетичних образів сонця, місяця й зірок, відстежуючи нові асоціативні зв'язки, що мають відношення до метафізики світла.

Христос – Сонце Праведне немерехтливого світла, має здатність просвіщати людський "недоуменний розум". Пресвята Діва Марія – Місяць досконалий, повний благодаті. Вона може послати промінь благодаті на допомогу людям, щоб говорити корисне й робити блага. Богородицю також названо Дверима Милосердя. Проповідник звертається до Ісуса Христа просвітити "недоуменний" людський розум, а до Богородиці – послати людям промінь благодаті, до слухачів проповіді – послухати корисні для них слова й отримати духовний пожиток (поживу духовну) [1, арк. 56]. Зосередивши увагу слухачів, Іоанн Максимович продовжує пояснювати, чому буде великий страх у цей час.

Страх під час Другого пришествя буде також тому, що над грішниками не змилюються ані Господь, ані Богородиця, ані святі угодники. І як згаснуть матеріальні світила – сонце, місяць та зорі, так і мисленні світила – Праведне Сонце, Місяць та зірки (тобто, Господь, Богородиця та святі) – не дадуть грішникам світла, тобто, не змилюються над ними (ніхто прохання за грішників не принесе) [1, арк. 57]. Отже, наступна тема, що розглядається у цій проповіді, – тема гріха.

Як можна побачити свою гріховність? Адже ми часто вважаємо, що наші думки й вчинки гарні, що ми не грішимо, проте помиляємось, не розуміючи своєї гріховності. Святитель Іоанн Максимович наводить простий наочний приклад. Людина сидить у світлій хаті, де все чисто й красиве (чисто виметене й прикрашене). Але тільки-но сонце загляне у вікно й освітить своїми променями всередині, то ми помітимо сміття й літаючі волосинки-атоми, котрі зазвичай наші очі не бачать. Подібне відбувається і в людських душах. Якщо ж у душах людей засяє Праведне Сонце – Христос, то відкриються внутрішні помисли серця, і тоді людина побачить численну кількість своїх гріхів і злих справ – "порохи" (очиститися від них можна через сповідь, покаяння, через творення милостині). Коли ж усі людські гріхи стануть явними, то небесні світила – Сонце та зорі – не захочуть дивитись на таке безчестя і згаснуть [1, арк. 59].

Тема пільми й духовної сліпоти розкривається у зв'язку із гріховністю людей. Грішна людина духовно сліпа, а тому потрібно Праведне Сонце, щоб звільнитися від цієї духовної сліпоти. Потрібно духовно прозріти, тому що у житті вічному грішники не побачать світла. Перед Другим пришествям засоромиться місяць, зніжковіє сонце (*Діян 2:20*), тому що люди, що живуть у світлі (мається на увазі матеріальне світло), нічого достойного та приємливого Світлу Вічному, Сонцю Праведному (Христу), не робили. А тому грішники підуть до пекла й "будуть мати муку більшу, аніж від вогню незгасаючого та червія незасинаючого", будуть знаходитися у пільмі та не побачать пресвітлого лица Господня, не будуть мати жодного проміння благодаті мисленого Сонця, тобто не будуть спілкуватися з Богом [1, арк. 61 зв.].

Цікавим є пояснення, коли місяць не дасть світла (а Богородиця – мисленний Місяць не змилюється). Коли місяць знаходиться на більшій від

сонця відстані, тоді він найсвітліший. А коли місяць найближче знаходиться від сонця, тоді стає темним (цей вираз є також і в іншого представника Чернігівського літературно-філософського кола Іоанна Величковського – відомого поета українського Бароко). У земному житті людей Богородиця зазвичай допомагає людям, "світить Своєю благодаттю", є милосердною, немов би віддаляється від Пресвітлого Сонця – Христа (адже Вона багато допомагає людям, "усім грішним є Дверима Милосердя"). А в Судний День Богородиця не змилюється над грішниками, не дасть грішним людям Свого світла (тобто, буде поряд з Христом) [1, арк. 62].

Тема пільми продовжується поясненням, що як матеріальні зірки у Судний день спадуть з неба, так і мислені зірки – святі – не будуть "світити" людям, тобто не будуть допомагати грішникам [1, там само].

На кінець проповіді (коли слухачів, напевне, охопило почуття страху й трепету, адже з усіх сторін "страх і трепет несповідний: справа скоєні нами гріхи, зліва безліч бісів, під ногами глибока пекельна прірва, вгорі страшний Суддя, ззовні горить світло, а зсередини совість все неясне (наші гріхи) робить явним") святитель Іоанн робить напучення як "відкрити" умні очі та "поважати страшні знамення на сонці, місяці та зірках". Потрібно мати перед своїми очима день Страшного Суду, оскільки "сильний Господь нас від гріхів воздвигнути й спрямувати ноги наші на праві стезі", а Богородиця і святі будуть у цьому нам помічниками. Тоді "світлом, благодаттю Праведного Сонця – Господа Ісуса Христа, причиною досконалого Місяця – Пресвятої Діви, мисленних зірок і наших патронів – святих угодників сподобимось після ночі нашого життя відгадати той день" [1, арк. 63].

Оскільки барокові поетика та риторика мали собі за мету привернути увагу реципієнта, зворушити та вразити його, то автори-проповідники підбирали такі аргументи і поетичні образи, які в сукупності діяли на почуття та уявлення. Завдяки взаємодії енергії слова та мисленневого образу, створеного за допомогою влучно підібраних метафор, порівнянь та художніх образів, люди ніби ставали очевидцями подій, про які повідомляв проповідник. У такий спосіб уявлена картина, яку слухач бачив своїм внутрішнім зором, разом з переживаннями (почуттями) ставили реципієнта у межову ситуацію, в якій він міг переосмислити своє життя. Відтак, можна звернути увагу ще на одну грань поетико-риторичної культури українського Бароко, а саме, на її екзистенційність.

Аналізуючи "Слово у неділю про Страшний Суд" архієпископа Іоанна Максимовича, слід визнати, що звична барокова риторична тріада принципів *delectāre – movēre – docēre* (розважати-вразити-повчати) інтегрується в даному випадку у єдність двох принципів: *movēre – docēre*, завдяки яким автор проповіді підводить слухачів до рефлексії, до осмислення своїх вчинків, до їхньої оцінки. Вирішення цього питання проповідник здійснює за допомогою відомих йому засобів – риторичних прийомів та поетики, що ґрунтуються на засадах барокової естетики.

ЛІТЕРАТУРА

1. Максимович Іоанн. Слово в неделю о Страшном Суде / Іоанн Максимович // Зерцало от писания Божественного. – Чернигов : Типография Троицко-Ильинского монастыря, 1705. – Л. 55-64.

ОСМИСЛЕННЯ ОРАТОРСЬКОГО МИСТЕЦТВА В КОНТЕКСТІ ТЕОЛОГІЧНОЇ ЕСТЕТИКИ СВ. ГРИГОРІЯ НІССЬКОГО

Закономірність вивчення вітчизняних релігійно-естетичних традицій із точки зору їх щільного зв'язку із теолого-естетичною парадигмою Візантії пояснюється, зокрема, без перебільшення суттєвим впливом християнської культури Другого Риму на східно-слов'янські духовні пошуки. Очевидною постає важлива роль, що її відіграє запозичення і подальший розвиток киеворусичами патристичного способу осмислення риторичного мистецтва, який являє собою складову частину системи естетичних ідей Православ'я.

Студіювання релігійно-естетичного контенту богословської спадщини візантійських Отців Церкви, таким чином, виступає необхідним етапом аналізу специфіки духовного ораторства східно-слов'янських народів. Визначення принципів ставлення мислителя-християнина до проблеми красномовства передбачає звернення особливої уваги на міркування великих Каппадокійців – свв. Василя Великого, Григорія Богослова та Григорія Нісського, – твори яких сповнені зразкових ідей екзегетики, догматичного, морального, аскетичного богослов'я та ін. Естетична складова вчення Каппадокійців імпліцитно присутня в контексті, зокрема, їхніх гомілетичних уявлень, яким притаманний неабиякий інтерес до царини ораторства. Яскравим прикладом патристичної концепції красного слова є, зокрема, велика творча спадщина св. Григорія Нісського (332–після 394), стислий аналіз гомілетичної думки якого постає метою цього нарису.

Обсяг богословської спадщини Нісського єпископа вражає так само, як і власне кількість тем, до висвітлення яких він звертається: на думку патролога о. Г. Флоровського, св. Григорій у своїх працях "охоплює усе коло богословських тем" [7, 182]. Невипадково, незважаючи на відсутність окремого трактату, присвяченого проблемам словесності, чимало праць ієрарха рясніє зверненням до відповідної проблематики, зокрема, до проблеми оволодіння риторичним мистецтвом.

Християнська культура IV ст. певною мірою змінює своє ставлення до античних традицій ораторства: робиться обережний крок від позиції ледь не абсолютної негації до стримано-виваженого сприйняття способів софістичного риторства, виплеканого в язичницькому релігійно-культурному середовищі і позначеного фактично неприхованим ігноруванням істини та доброчесності. Критичне переосмислення теорії красного слова стає прикметною ознакою пошуків великих каппадокійців, кожен з яких був ознайомлений із зовнішніми науками. Так, розповідаючи про навчання св. Василя Великого, його друг та соратник св. Григорій Богослов згадує, що "науки словесні були для нього сторонньою справою, і він запозичував із них лише те, що могло сприяти нашому любомудрію, оскільки потрібна сила і в слові, щоб ясно виражати те, що умоосягається [рос. – умопредставляемое]. А головним його заняттям було любомудріє, тобто зречення від світу, перебування з Богом, по мірі того, як

через долішне сходив він до горнього, і за допомогою непостійного і швидкоминучого набував постійне і вічно-перебуваюче" [5, 213–214].

Такий саме критицизм властивий і св. Григорію Нісському. З одного боку, на думку мислителя, риторична освіта (звісно, якщо вона не стає на перешкоді духовному вдосконаленню християнина) є потрібною ланкою в оволодінні зовнішніми науками. В цьому нас переконує, зокрема, епістолярна спадщина святителя. Передусім маються на увазі два листи ієрарха, адресовані одній із найбільш знакових постатей в історії пізньої грецької риторики – вчителю Ліванію (314–393). Листування християнського богослова із цим представником античної релігійно-культурної традиції не виглядає дивним: незважаючи на свої відверті симпатії до язичницьких вірувань, Ліваній не відрізнявся надзвичайно ворожим ставленням до християнства, а тому й вивчення курсу красномовства в його школі "не було небезпечним навіть для християнських юнаків" [6, 11]. Учнем відомого ритора, зокрема, був і брат св. Григорія Нісського – вже згадуваний св. Василь Великий (а пізніше – й не менш видатна постать серед Отців Церкви – св. Іоанн Златоуст).

Загальний контекст згаданих церковно-літературних пам'яток епістолярного типу, на наш погляд, дає підставу зробити висновок про в цілому схвальне (і, безумовно, помірковане) ставлення Григорія Нісського до вивчення засад ораторської майстерності. Так, богослов переконує Ліванія не здійснювати наміру припинити навчати молодь красномовству "тому тільки, що дехто погано чинить, зраджуючи грецькій мові заради варварської, і, стаючи найманими воїнами, віддають перевагу не славі красномовства, а військовій платні" [4, 496–497]. У тому ж листі Григорій згадує про юнака Кінігія – їхнього спільного із Ліванієм знайомого, – якого вмовляє "добровільно займатися наукою красномовства", зокрема, тому, що ті, хто перед цим не вивчали риторики "по-справжньому являють собою тепер істот жалюгідних [безпорадних? – А. Ц.] і потерпають від великої ганьби" [4, 497–498].

Водночас у спадщині св. Григорія Нісського, попри його симпатії до царини красномовства, наявна й критика зловживання словесно-художніми практиками. Так, у "Слові про життя святого Григорія Чудотворця", описуючи одне з див, ієрарх засуджує штучну винахідливість письменників (рос. "дееписателей"), що "красномовством перебільшує розміри дивних діянь", оскільки не таким є це диво по молитвах святого, "щоб сила красномовства...зробила його більшим чи меншим, ніж яким воно є" [4, 153]. На сторінках того ж твору знаходимо й традиційну думку про допомогу благодаті Святого Духа у практиках духовно-словесної творчості. Обґрунтовуючи необхідність молитовного звернення до Бога на початку розповіді про діяння святого, Григорій Нісський зазначає, що, на його думку, "однакова потребується сила, – діяльно подвизатися у чеснотах і гідним чином викласти подвиги чеснот словом". Відтак, слід призвати ту силу, що допомагала святому Григорію Чудотворцю звершувати благі діяння, а саме – "благодать Духа, яка, як у житті, так і в слові, живить [рос. "подкрепляет" – А. Ц.] тих, хто ревнує [підкується – А. Ц.] про те і про інше" [4, 127].

Красномовство далеко не є всесильним: навпаки, воно по суті виявляє безсилля, намагаючись передати те, що неможливо повною мірою передати

словами і взагалі збагнути розумом. Таку позицію св. Григорій займає, зокрема, ведучи мову про чесноту дівства. Яка сила красномовства, розмірковує ієрарх, "порівняється із величиною цього дару? Чи не слід певним чином побоюватися, щоб надмірними похвалами не нашкодити його великій гідності, збудивши у слухачів думку про нього менш високу, ніж яку мали раніше? Отже, добре буде, стосовно дівства, залишити похвальні промови, оскільки слово не може відповідати вищості [рос. – превосходству] предмету..." [3, 290]. Дівство певним чином боготворить християнина. Отже, яке ж словесне оспівування дівства може бути більшою? Йому достатньо однієї похвали – оголошення чеснотою вищою за всякі похвали, і вираження подиву до його чистоти більше життям, ніж словом [3, 288].

Нарешті, в антиєретичній праці "Спростування Євномія" ієрарх висловлює думку, що стисло та змістовно окреслює загальне правило словесного вираження сакральних смислів християнським проповідником: "Говорячи про Бога, не про те слід піклуватися, щоб вигадати благозвучний та приємний для слуху добір слів, а треба знаходити благочестиву думку, яка б зберігала відповідне поняття про Бога" [2, 318]. Дане твердження вказує на, як мінімум, два основні пріоритети християнської естетики словотворчості – необхідність дотримання безумовної ортодоксальності змісту та можливість (і навіть бажаність) простоти формальних специфікацій. Такі вимоги, на наш погляд, постають суттєвим гомілетичним вираженням ідей естетики православного аскетизму [Див. 1], представником якого виступає і св. Григорій Нісський.

Таким чином, релігійно-риторична концепція Каппадокійського богослова являє собою яскраве втілення засновків патристичної естетики словотворчості з її виваженням і критичним ставленням до античних розробок у галузі красномовства, постулюванням і доведенням обмеженості потенціалу людського слова, вимогами догматичної ортодоксальності змісту та аскетичної простоти форми презентації священних смислів християнського Богопошуку та Богознайдення.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бычков В.В. Малая история византийской эстетики / В.В. Бычков. – К. : Путь к Истине, 1991. – 407 с.
2. Григорий Нисский. Творения : в 8 т. – М. : Типография Т. Готье, 1861 – .– Т. 6. – 1864. – 511 с.
3. Григорий Нисский. Творения : в 8 т. – М. : Типография Т. Готье, 1861 – .– Т. 7. – 1865. – 536 с.
4. Григорий Нисский. Творения : в 8 т. – М. : Типография Т. Готье, 1861 – .– Т. 8. – 1866. – 542 с. Феофана. – М. : Типо-литография И. Ефимова, 1892. – 653 с.
5. Лопухин А. Жизнь и труды Святого Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского / А. Лопухин // Иоанн Златоуст. Полное собрание творений : в 12 т. / Иоанн Златоуст. – М. : Православная книга, 1991– .– Т. 1. – Кн. 1. – 1991. – С. 3–96.
6. Флоровский Г., прот. Восточные отцы Церкви / прот. Георгий Флоровский. – М. : АСТ, 2005. – 63 с. – (Philosophy).

**ВЗАЄМОПРОНИКНІСТЬ КУЛЬТУРНИХ ЕПОХ
БАРОКО І ПРОСВІТНИЦТВА В "ANNALIUM URBS
LEOPOLIENSIS..." ЯНА ЮЗЕФОВИЧА**

Латиномовний твір каноніка римо-католицької капітули "Annalium urbis Leopoliensis – Літопис міста Львова", що охоплює події від 1614 до 1700 рр., досі залишається маловідомим як для українських, так і для польських науковців. Проте творчість цього літератора й історика, духовної особи, громадського діяча, представника тогочасної інтелектуальної еліти стала важливим етапом розвитку історіографії обох народів. Юзефович належав до кола церковних очільників і як сглибоко духовна людина намагався розпізнати вищий задум історії, вписати в Божий порядок події, що він відтворював. Подібно до більшості церковних історіографів, він наділяв історію функцією *magistrae vitae*, акцентуючи на прикладах моралі та патріотизму, протиставляючи цим фактам страхітливій дії ворога.

Ян Томаш Юзефович народився 1663 р. у родині багатого львівського міщанина. Його предки відігравали важливу роль в історії Львова. Через загибель батька Ян змалечку виховувався при католицькому монастирі. Здібний юнак швидко підіймався сходами духовної кар'єри. Незабаром він здобув прихильність львівського архієпископа Костянтина Зелінського, який пізніше, у 1703 р., доручив йому укласти історію Львівської католицької архієпископії за минулих сто років. У 1704 р., після захоплення Львова Карлом XII, Ян Юзефович небезуспішно виконував дипломатичну і посередницьку місії. Помер він у 1728 р.

Оповідь в "Annalium urbis Leopoliensis" поділена на розділи, відповідно до періодів діяльності львівських архієпископів. У середині розділів події висвітлюються в хронологічній послідовності: на першому місці – факти церковного життя, а вже потім – визначні політичні події в Руському воєводстві та їхній відгомін у житті Львова. Наприкінці кожного року перелічені суспільні і стихійні лиха, вміщені перекази про надзвичайні випадки. Більшість подій, що описує автор, він коментує (більш чи менш докладно – це залежить від значення, яке він надає конкретним фактам). Чимало тверджень при цьому мають догматичний характер. Однак *на особливу дослідницьку увагу заслуговують коментарі, що спонукають читача до роздумів, коли оповідач, наводячи різні, іноді протилежні тлумачення фактів, не робить остаточних висновків*. Цим Ян Юзефович яскраво вирізняється і з-поміж історіографів – свідків подій, і з-поміж першого повоєнного¹ покоління, тобто своїх сучасників, і з-поміж багатьох своїх наступників.

На думку українського історика Наталі Яковенко, якраз рефлексії найближчих повоєнних поколінь є найцікавіші, адже "їхня ненависть іще не стала скам'янілим мітом, а водночас, позбавившись персональних емоцій, вона вже є не-власною, вже опосередковується культурним контекстом" [6]. Працю "Annalium urbis Leopoliensis" Яна Юзефовича можна було б назвати ідеальною ілюстрацією до цієї тези, якби не одне "але": поки що так і не вдалося виявити інших представників повоєнного покоління з аналогічними засадами – принаймні серед латиномовних хронікарів українсько-польського порубіжжя, в якому ведуться наші наукові пошуки.

¹ Йдеться про Хмельниччину.

Формально Ян Юзефович залишався, за висловом українського поета-літературознавця Валерія Іллі, в тогочасному "річищі великого стилю": Хмельниччину зазвичай описували з обох боків (українського та польського) як явище апокаліптичного характеру, що йому неодмінно мали відповідати прикмети "кінця часів": нелюдські злочини, святотатство, моторошні візії повальної загибелі, незвичайні кари тощо [7; 220]. Історіографічний текст Яна Юзефовича, а особливо цитована ним епістолографія та мемуаристика, так само містять виразні ознаки "перевернутого" авторського світогляду. Образ козацтва у цей період характеризується наступними рисами: 1) панування рабів над господарями: "Atque sic agmen illud nobile et liberum, jus domini retinens, a servis suis saevitiam invenit, internecionem toleravit – І так це товариство шляхетне і вільне, що Божого закону дотримувалося, від рабів своїх жорстокості спізнало і було винищене" [1; 163]. Всупереч тому, що козаки й жовніри не розцінювалися Яном Юзефовичем як такі, що перебувають у стосунках субординації, можливо, цей есхатологічний мотив знаходить собі місце в описі поразки поляків у битві під Батогом (1652 р.) з огляду на присутність у лавах козацького війська селян, становище яких відносно шляхти справді було близьким до рабського. Наступними рисами є убивство католицьких священників і пљондрування храмів, описані за усталеною схемою; наруга над мертвими тілами ворогів ("Illa etenim ex urnis et oculis eiecta, in frustra concisa, laevi farina conspersit et canibus in esum per vicus et vias projecit; et hinc patet, quanto odio, quanta crudelitate in vivos Polonos ferebatur et saeviit, qui etiam mortuos tanta feritate insectatus est – Він [Кривоніс – Л. Ш.-С.] легкий прах із урн та трун, знічев'я розкритих, викинув і розсівав, собакам на поживу тягати останки селами і шляхами віддав" [ibid.; 128]). Також йдеться про винищення немовлят ("1,000 capita in arce illa (praeter infantes) cecidisse, acta consularia docent, ita, ut sanguis ex monte illo abunde alvei instar deorsura fluxerit – Тисяча голів на палях, переважно дитячих, височіло, як акт офіційний повідомляє, так що кров з тієї гори повним руслом стікала" [ibid.; 149]). Говорилося про знецінення коштовностей ("(...) ut vel unus cyathus vini argenteo vase aut pretiosa villosa serica veste permutaretur; gemmae praeciosae, pecunia signata non numero distincta, sed modio pleno distribueretur – Хіба одна міра вина була виміняна за срібну вазу чи пишній шовковий одяг, коштовні перли? Гроші карбовані не числом вимірювалися, а повними мірками для сипучого" [ibid.; 135]) тощо.

Характерною рисою крайового та компілятивного літописання (а саме до такого типу можна віднести працю Яна Юзефовича) є те, що воно не замикається в певних межах, а зображує свою малу батьківщину як складову країни, Європи – "через увагу до суспільно-політичних та культурних проблем свого і чужих народів" [4; 904]. Однак це стосується будь-якого простору в хроніці (широкі часові рамки, охоплення величезної кількості подій) окрім географічного чи, точніше, геополітичного. За Юзефовичем, визначення місця Львова на етнополітичній карті Речі Посполитої цілком збігається з сучасними йому уявленнями: місто розташоване на землях не безпосередньо Речі Посполитої, а "нашої Русі" (при наближенні війська Хмельницького численні громадяни "ad tutiora Poloniae, gratam sibi Leopolim incertis fatibus et dubiae sorti linquentes – до більш безпечної Польщі із благодатного Львова від'їхали" [1; 132]), що простягається до р. Сяну, притоки р. Вістули і включає Україну. До України літописець відносить сучасну Київщину, Вінничину, Черкащину (на

обох берегах Дніпра). Її кордони обмежуються на Півночі "київським Поліссям", а на Заході – Уманем (містечко Бар на кордоні Вінницької та Хмельницької областей вже не належить до України: "Ukrainam exsulare coactus, Varium (...) secessit Україну покинути змушений; (...) у Барі осів" [ibid.; 192]), на Півдні, вочевидь, Запорозькою Січчю (хоча прямих свідчень про це у тексті немає, але такий висновок можна зробити зі згадування про "in palatinatu Kioviensi, in quo praescripta sua domicilia cosaci ab antiquo babebant – престольний Київ, який здавна козаки за головну свою домівку мали" [ibid.; 116–117]).

Ян Юзефович, палкий патріот Львова і його громади, мусив засвідчити те, що під час облоги 1648 р. руська частина львівської громади прагнула всіляко допомогти Хмельницькому: "schismatici maesones, conductamine initio (quod una sit eorum fides, eadem sacra cum cosacis, ideo ab iis securitas certa) ingressum in arcem subdole hostibus monstrarent et catholicos et se ipsos perderent, nescientes, quod quae scelere patrata est et parta, scelere rumpetur fides – схизматики, засмучені початком, змовились (така була одна з їхніх сподіванок, що той самий релігійний обряд із козаками захистить їх надійно) вхід до твердині підступно ворогам указали, і католиків, і самих себе зрадили, не знаючи, який злочин скоїли тим лихим вчинком, позбавивши себе надії" [ibid.; 148–149]. Юзефович не випадково згадує про однакову віру – на ті часи критерій віросповідної належності був чи не найважливішим серед інших ознак людини. При цьому хронікар визнає і те, що під час облоги деякі україно-руські церковні громади допомагали збирати відкуп.

Гетьман Хмельницький, зі свого боку, уболівав про долю русинів у місті під час обох облог: так, 1655 р., під час зустрічі з представниками львівської громади "Jactabat et Chmielnicius, se jam principem totius Russiae ducatus creatum esse, ideo injurias russorum, in sacris et profanis causis perpessus, ultum iri, neminique titulum et defensionem cessurum Russiae – Додав і Хмельницький, що тепер він зробився головним володарем усієї Русі, а отже кривди русинам у релігійному і світському житті припинені, і що він помститься за Русь – ані титул, ані оборона не врятує нікого" [ibid.; 180]. Цілком імовірно, що його репліка була не просто доречною заувагою, як це виглядає на сторінках твору, оскільки посланці негайно кинулися запевняти гетьмана, що це не так: "Cum ablegati religionem rutheno-graecam aliqua praejudicia pati in civitate negassent, quinimo eandem a tot seculis in viridi observantia vigere legibusque regni praescripta securitate gaudere allegassent, ideo neminem illius injurias (cum nullas patiatur) ulcisi ex justitia debere, respondissent, facile obtrusum lesae religionis negotium sopitum est – Тоді посланці на те, що кривди русько-грецька релігія терпить, щось спробували заперечити і відповіли, що протягом багатьох віків вона процвітала, тішилася, захищена законами королівства, отож, не слід нікого за кривди (бо не кояться вони) заслужено карати" [ibid.]. Хотілося б знати, чи вірив у це сам Ян Юзефович.

Попри те, що хронікар, патріот єдиної Речі Посполитої, дивився на Хмельниччину як на вороже, негативне явище і саме з цих засад оцінював дії конфліктуючих сторін, однак він спромігся на революційну в річпосполитській історіографії спробу замінити огульні звинувачення пошуками глибинних причин повстання козаків і "сільської черні". Вочевидь, ця тема по-справжньому цікавила львівського каноніка. Недарма опис подій "на Півдні Русі" за обсягом і детальністю не поступається основній темі. Цікаво, наскільки відрізняються образи автора, якщо брати зміст двох

оповідних ліній (церковної і світської історії) окремо: з одного боку, перед нами – містик, який захоплено описує дива, а з іншого – талановитий історіограф, який прагне наводити документальні підтвердження більшості подій, очевидцем яких він не був. Незважаючи на те, що перед нами ревний католик, Ян Юзефович не оминає увагою значні події церковного життя інших конфесій – православної та уніатської.

Для того, щоб оцінити, наскільки простіше Янові Юзефовичу було б залишатися у межах стереотипних оцінок Хмельниччини, потрібно згадати соціальні ролі цієї людини, його біографію. По-перше, автор "Annalium Urbis Leopoliensis" був католицького віросповідання. До того ж він мав високий духовний сан. Його батько загинув від козацької кулі. Як наслідок, родина була розореною. Значних збитків зазнав і Львів, палким патріотом якого був хронікар. Вірменин за походженням, Юзефович самовизначався як політичний поляк. Відтак, він жодним чином не асоціював себе з ворожою стороною конфлікту. Для порівняння: Бартоломей Зиморович – автор із менш обтяженим "анамнезом", не вважав за потрібне ані стримувати свої негативні емоції, ані принаймні спробувати розібратися в причинах конфлікту.

У текстах окресленого нашою розвідкою періоду не варто дошукуватися політ коректності. Навіть національна та релігійна толерантність – велика рідкість для того часу. Переплетені між собою історіографія та белетристика насичені думками і твердженнями, які викликають в сучасного непідготованого читача, щонайменше, неприємний подив (див. твори Себастьяна Кленовича, який, оспівуючи Львів, робить у своїй латиномовній поемі "Роксоланія" різкий випад на адресу місцевих євреїв [5] чи прозу Бартоломея Зиморовича, який постає зі сторінок написаних ним творів рафінованим ксенофобом, якщо судити за сучасними мірками [11]) тощо. Що ж до хроніки Львова, *magnum opus* Яна Юзефовича, то, декому з наших сучасників може здатися, що освічена та розсудлива людина втрачає почуття міри, виказуючи водночас релігійний фанатизм і значну схильність до містицизму. Останнє виявляється у запалі і детальності, з якими Юзефович описує наприкінці кожного року численні дива, які траплялися у Львівській єпархії. Володимир Антонович щодо цього зауважує: "Чудеса эти описаны весьма подробно с наивною верою, даже в таких случаях, когда они ясно носят апокрифический характер и не согласны с основными положениями христианства какъ с догматической, так и с нравственной стороны" [1]. Також це означає, що в релігійній свідомості автора вагоме місце посідала барокова містика.

Таким чином, в особі Яна Юзефовича уживався історик, котрий прагнув, з одного боку, підтверджувати свою розповідь свідченнями очевидців, і, з іншого – довірливий колекціонер народних оповідок про дива і духів. Останні особливо часто фігурують на сторінках хронічки. Іноді їхня поява пов'язана з тогочасними політичними подіями. Наприклад, у записі про 1652 р. є розповідь про духа, що завівся в печері поблизу Ладижина. Він, нібито, застерігав поляків про поразку під Батогом, а потім ще три роки надавав різноманітні поради щодо політичних рішень. Крім появи духів у Яна Юзефовича натрапляємо на багато інших містичних історій: про плач ікон; про статуї, що вкривалися мірром; про нечестивих людей, що продали душу дияволу, були викриті і засуджені духовним судом до страти на вогнищі та ін.

"Annalium Urbis Leopoliensis" Яна Юзефовича ніколи не був надрукований мовою оригіналу в повному обсязі. Спроба перекласти літопис

польською належить львів'янину Мартину Пивоцькому (сер. XIX ст.). Фрагмент тексту наприкінці XIX ст. оприлюднив український історик Володимир Антонович. Він критично відгукнувся про переклад Мартина Пивоцького: "переводчикъ не только переводилъ подлинник, но делал в нем произвольные перемены, он выбирал одни факты по своему усмотрению, опускалъ другие, сокращал текст рассказа, переменял или стушевывал характер поветствования" [1] (треба погодитися із справедливістю цих зауважень).

З огляду на те, наскільки ґрунтовною є історіографічна праця "Annalium Urbis Leopoliensis" і наскільки цікавим є образ її автора – Яна Юзефовича через його установку на об'єктивність, близьку сучасній людині, в Україні розпочалася робота з перекладу і дослідження цієї хроніки (щоправда, поки що неофіційно – силами окремих науковців – істориків і філологів з наукових осередків Києва і Львова). Проте, праця, до створення якої було докладено стільки зусиль, до того ж, написана з великим натхненням, спонукає інших продовжити роботу. Достоту, вийшло, як хотів сам Ян Юзефович і писав про це в передмові: "Невігластво моє вияви й іншим для виправлення залиш, зглянься над тим, хто помиляється (хто ж бо стародавні справи твердо засвідчить?), все ретельно обміркуй і за мене Богові помолися".

ЛІТЕРАТУРА

1. Антонович, В. (1888). Сборник летописей, относящихся к истории Южной и Западной Руси. Retrieved from litopys.org.ua: <http://litopys.org.ua/sborlet/sborlet01.htm#let5>
2. Волинка, Г.І. (2005). Філософія стародавності і середньовіччя в освітньому контексті: Навч. посібник. К.: Вища освіта.
3. Лїтопись Львовскаго кармелитскаго монастыря. (n.d.). Retrieved from Літопис: <http://litopys.org.ua/sborlet/sborlet09.htm>
4. Микола Корпанюк, Слово. Хрест. Шабля: Українське монастирське, церковне, світське крайове літописання XVI–XVIII ст., компіляції козацького літописання XVIII ст. як історико-літературне явище. (К.: Смолоскип, 2005), 904.
5. Себастьян Кленович, Роксоланія, (Літопис <http://litopys.org.ua/suspil/sus10.htm>).
6. Яковенко, Н. (n.d.). Брати/вороги або Поляки очима українця XVII–XVIII століть. Retrieved from Незалежний культурологічний часопис "І": <http://www.ji.lviv.ua/n10texts/jakovenko.htm>
7. Яковенко, Н. (2002). Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. Київ: Критика.
8. Abrek, A. (n.d.). Monumentum virtutis et gloriae Poloniae.
9. Luctus Multiplex ex unica jactura viri toga, sago, religione, maximi; celsissimi Domini, Josephi in Zbaraz et Niemirow Potocki castellani cracoviensis, supremi copiarum Regni Ductoris, Sniatyensis, Lezayscensis etc. (1751). Leopoli.
10. Zimorowicz, B. (n.d.). Leopoli, Russiae Metropolis, a Turcis, Tartaris, Moldavis, Cosacis.
11. Zimorowicz J.B. Leopoli Triplex czyli Kronika miasta Lwowa // Josephi Bartholomaei Zimorowicz Opera quibus res gestae urbis Leopoli illustrantur ex mandato senatus eiusdem civitatis / Ed. C. J. Heck. – Leopoli, 1899. – 424 p. Режим доступу: <http://www.ji.lviv.ua/n29texts/zimorowicz.htm>
12. Zlotorowicz, M. (1670). Omnia felicissimi futuri connubii... Leopoli: Simon Patkiewicz.

**ДО ПИТАННЯ ПРО МОРАЛЬНО-ЕТИЧНИЙ ОБРАЗ
"ХРИСТИЯНСЬКОГО ВОЇНА" В УКРАЇНСЬКІЙ
РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ ЕПОХИ БАРОКО
(НА ПРИКЛАДІ ПРОПОВІДЕЙ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО)**

Однією з важливих морально-етичних проблем епохи бароко є проблема війни (справедливої/ несправедливої) та миру (як вищого суспільного блага). При цьому автори звертаються до амбівалентного за змістом образу воїна. З одного боку йдеться про образ "християнського" рицаря, що втілює у собі "належний" ідеал моральної поведінки воїна. А з іншого – йдеться про прояви девіантної поведінки серед людей військового стану. Окрім релігійно-філософського бачення цих проблем на формування морально-етичного вчення українських мислителів XVII ст. впливали також суспільно-політичні обставини тогочасного буття, світоглядні уявлення та побутові практики, політико-правові вчення тощо.

Дух епохи української козацької держави висунув на перший план героїко-патріотичну тему, яка закономірно відсунула притаманну загальноєвропейському бароко трагічність світосприйняття [1, 67–93]. Для українського бароко є типовими сюжети військової (козацької) слави та подвигу, рицарських чеснот, святої жертви на благо Віри та Вітчизни [1, 80–81]. Відповідні образи втілювалися в панегіричній літературі (яка суголосна польським латинським зразкам [6, 459]), церковній проповіді, образотворчому мистецтві тощо. Дух оновлення, який плекала Церква, синтезуючи Середньовічні та Ренесансні уявлення про людину та її земне життя, вимагав оновлення побожності, уявлень про норми щоденної поведінки та обов'язки всіх станів суспільства, у тому числі й воїнів. [7, 162]. В уявленні про ідеальний образ воїна (в українській традиції – козака), що створювався мислителями епохи, поєднувалися загальноприйняті "рицарські" зразки поведінки з християнською побожністю, взірцем для якої служили Сам Ісус Христос та християнські святі. Також на цей образ впливали нові ідейні елементи, які були продиктовані специфічними культурними та соціально-політичними змінами.

Метою даної розвідки є висвітлення образу "християнського воїна" у проповідницькій спадщині Антонія Радивиловського. При цьому планується звернути увагу на осмислення проповідником анти-чеснот, якими хибують вояки. Обрання для аналізу саме його проповідницької спадщини обумовлено як широтою висвітлення даної тематики в творчості проповідника, так і репрезентативністю самої особи Антонія Радивиловського, який є типовим представником української церковної інтелектуальної еліти другої половини XVII ст. Таке дослідження має розширити наші уявлення про витoki образу "козака-рицаря", що пізніше оформився у яскравих романтичних образах та романтичній історіографії XIX ст. У свою чергу, останній образ має величезний вплив на сучасне мистецтво.

Як вже було сказано вище, окрім християнських чеснот, що мають бути властиві козакам, проповідник багато уваги звертає на гріхи військового стану. Так, згадуючи традиційну побожність християнських воїнів давнини, проповідник зазначає, що сучасні воїни не завжди відповідають цій чесноті (наразі можна також спостерігати серед воїнів прояви "народної релігійності" у формі забобонів, пов'язаних з вірою у "погані" прикмети): "Але якь далеко

суть отмінніє теперешнихъ временъ войнове христїанскїє отъ давныхъ! Бо передъ тымъ войнове христїанскїє выправуючися на войну, не тылко до молитов Іерейскихъ удавалися, але й радилися ихъ что за поступокъ военный будеть? Чи щасливый чи нещасливый? А теперъ есть много такихъ межи войнами христїанскими, же гды на пути въ тягненню споткають якого духовного человека, то за нещастя собі почитають" [5, 54].

Антоній Радивиловських серед поширених гріхів воїнів згадує боягузтво та намагання уникнути служби і походів під різними приводами, зокрема уявної хвороби. Такі воїни не виконують своїх обов'язків перед Богом та людьми, але прагнуть користуватися привілеями військового стану, вважаючи себе "рицарями": "єсть такихъ не мало воиновъ й въ нашихъ войскахъ христїанскихъ которые собі сїє слово кріпокъ ради приписують, але овое слово, на бранєхъ, южь приписати собі не могутъ. Чи маложь албовімь такихъ єсть межи людми войсковыми, которїи въ дому зостаючи при покою, при всякихъ достаткахъ, за кріпкихъ й мужественныхъ себе почитають Рицеровъ; а гды якїй непрїатель на отчизну наступуетъ зъ войскомъ, а Гетманъ приказуете йти до войска; ажъ они немощни" [5, 54].

Такі "воїни" не можуть розраховувати на небесну нагороду, навіть якщо й підуть у похід. Так, Антоній Радивиловський пише, що ті хто зносить труднощі й небезпеки у боротьбі за Божу честь та Віру, можуть очікувати нагороду на Небі, але головною умовою її отримання є мужня боротьба з неприємелем, без якої всі незручності військового побуту (досить важкого та небезпечного) є нікчемними в очах Бога: "Нехай кто невідаю якъ великіє й прикрыє въ войску понесеть невчасы, нехай утерпить зимно, гладь, нехай недоспит; если за честь Божую, за Віру Православную, й за цілость Церквей святыхъ мужественно зъ непрїателемъ потикатися небудеть, короны въ небі не доступить" [5, 38]. Наразі імовірно проповідник натякає на вояків які формально ставляться до служби і, опинившись у війську, прагнуть уникнути участі у бою, але вважають свій обов'язок виконаним лише через їх формальну присутність у таборі. Таке зауваження було тим більше актуальним, що в тогочасних умовах військової побут був досить важким і небезпечним. Багато вояків гинули, навіть не приймаючи участі у бою, через погане забезпечення військ та хвороби [8, 74]. Тож, не витримуючи важкого побуту військового табору, вони вдавалося до дезертирства, навіть не дочекавшись військових дій. Велика кількість дезертирів, незважаючи на жорсткі міри (часто у вигляді смертної кари), була загальною проблемою всіх європейських армій того часу – як правило кількість втікачів сягала 40–50% заохочених до служби [8, 57–58]. Ця цифра була тим вищою, чим ближча була домівка [8, 54]. Отже в Україні, де військові дії фактично проводилися "у себе вдома", для втечі з війська були більш ніж сприятливі умови.

Проте, Антоній Радивиловський, засуджуючи таких "воїнів" у "Словах Часу Війни" в іншому місці, очевидно звертаючись до іншої аудиторії, говорить про можливість людини залишитися вдома, якщо та не здатна до війни чи не бажає воювати, оскільки примушувати таких людей до війни марна справа і користі від них у війську нема жодної: "не примушай з нихъ жадного до войны, але дай имъ на добрую ихъ волю; бо яко нехотящими волами трудно орати, такъ нехотящими й примушеними Воинами трудно воевати, прето кто страхополохъ, той нехай господарства пилнуєть, бо й без такового война отправоватися можетъ щасливе" [3, арк. 539 зв.]. Таким чином, участь у військових діях за Радивиловським має бути добровільною (що було

відображенням тогочасної європейської практики, адже на той час армії формувалися в основному з "добровольців", регулярні ж рекрутські набори будуть запроваджені дещо пізніше [8, 51]), а вищенаведена критика стосується козаків, які йдуть на війну добровільно і зараховують себе до військового стану, але пізніше ухиляються від своїх обов'язків.

За Антонієм Радивилівським багато козаків, коли йдуть на війну, дбають лише про здобич, при цьому уникають участі в активних військових діях: "Чи маложь есть й такихъ войновъ, которымъ гды назначить Гетманъ йти въ чату для якої здобычи, то крепцы; а гды въ чоло зъ непріятелемъ поткатися кажетъ, то немощны. Гды достати языка зъ обозу непріятелскаго, то немощны, а кгды достати языка якого зъ обороу, то крепцы" [5, 55]. За подібними висловлюваннями, можливо, криється бажання нагадати воякам, що "козацький хліб" (у якості військової здобичі), що вже давно ствердився у вояцькому світогляді як невід'ємний привілей та право "людей війни", має виправдання в очах суспільства та Церкви лише у зв'язку з виконанням вояком своїх обов'язків – захисту Вітчизни та Віри [2].

Антоній Радивилівський радить старшині одразу позбуватися таких вояків, аби вони не деморалізували військо і воно не зазнавати поразки через них: "Чогобы зась Гетманы, й Полковники постерігати мели выправуючи військо своє на непріятелей, албо й сами з нимъ на них йдучи? Першая, повинни усмотровати тоє, не якъ много мають войска, але якъ много мають добрыхъ молодцовъ й Рицеровъ, з которыми бы сміле могли ударати на непріятеля своего й его поразити... Гетманы коли йдут до потреби з непріятелемъ, повинни въ войску своимъ чинити бракъ, й такихъ выбирати до потканя з непріятелемъ, которій бы чола своего не крыли, которій бы отважне на непріятеля натирали; а которій бы серця заячого были, албо которій быся въ гріхахъ якихъ знайдовали, таких абы пречъ з войска выправовали: бо такіи й добрымъ молодцомъ сердце // псууютъ й Гетманомъ до одержаня звіязства надъ непріятелемъ, поданую отімують оказію" [5, 65 – 66].

Козак має берегтися гріхів та мати чисту совість, адже залишаючись у гріхах він позбавляється Божої опіки та програє: "Тоє відати маєте прізацное христіанское воинство, же кто въ гріхахъ смертелныхъ всівши на коня, албо й піхотою йдучи на непріятеля, просить Бога абы ему надъ нимъ даль звіязство; того молитвы непріймуєть Богъ, й пречъ отъ себе ю отмітаєть. Й гды сповіду Святою й жалостью за гріхи не очистивши сумненя своего поткаєть з своимъ непріятелемъ, завше програваєть, й зъ поля утікаєть" [5, 63].

Радивилівський перераховує вади воїнів. Наразі маємо список традиційно поширених гріхів: пияцтво, розпушта, грабунок і вбивство. Щодо грабунку та розпусти, то проповідник вважає перший гріх "професійним" гріхом воїнів, наводячи поширену легенду про шлюб "дочок диявола" (гріхів) з різними станами суспільства (з яких розпушта належить усім станам, в тому числі й воїнам): "Дьявол з своєю жоною беззаконієм сплодил 9 дочерей, из которих 8 видав за особливі стани: 1) Гординя – жена Царям, Князям, Боярам, Примудрим та ін. преложеним. 2) Симония – Архиереи, Иереи. 3) Лицемерие – Иноки. 4) *драпєжство* – воїни... *нечистота*, яко то любодєянїє, прелюбодєянїє – *всєх ораз улюбила*, так малыхъ, яко й великихъ, // такъ дховныхъ, яко й свецкихъ" (курсив мій – В.С.). [4, 44 – 45].

Досить багато уваги Антоній Радивилівський приділяє пияцтву, як ваді, властивій козацтву. Пияцтво, поширене серед вояків, сприймалося Церквою як

гріх, самим же вояцьким соціумом, як ознака "рицарського" способу життя, що поруч з іншими "веселощами" вважалося гідним дозвіллям "людей війни". Таку саму роль "весела пиятика" відігравала і в козацькому середовищі, адже "згідно з каноном поведінки "справжнього" запорожця, усе здобуте належало щедро прогуляти в громаді, на людях [6, 525]. Проповідник усіляко намагається розвінчати даний "міф", стверджуючи несумісність пияцтва та образу християнського рицаря й успішного ведення війни за Божу Честь, Віру та Вітчизну. Так, Антоній Радивилівський пише про поширеність пияцтва: "Але ах нестытеж! такъ теперъ межи людми взяло гору п'янство, оного й за гріхъ собі не мають" [5, 68]. Особливо цей гріх поширений серед вояків – "Нехай теперъ кто пойдет до табору... певне не на єдиного трафить... на которого палцемъ указавши речи можетъ:... сей не абы воеваль, але абы пиль, народился. Сей не на тоєся народиль абы за честь Божую, за Церкви святыи, за отчизну милую з неспрїятелемъ потыкался, але абы в шкляницы часто заглядал, абы добре выпїяль" [5, 69].

З вищезгаданого випливає, що у критиці Антонієм Радивилівським гріховних вад військового стану відбилися всі традиційні риси та новочасні тенденції бачення ідеального образу воїна як в українській морально-етичній думці, так і в європейській взагалі. Так, козак має стерегтися грабунку, пияцтва, вбивства невинних людей та низки інших гріхів, що не гідні образу "християнського рицаря". Засуджуючи гріхи козацького війська, Антоній Радивилівський звертає увагу на широке коло проблем дисципліни, зокрема насильства по відношенню до мирного населення, що є відбитком "жахів війни", які потрясли Україну другої половини XVII ст. Таким чином, поруч з традиційним "ідеальним образом вояка" бачення Антонієм Радивилівським військової проблематики включає критику негативних рис воїнів, в якому автор спирається на конкретні емпіричні факти та на глибоке знання тогочасних суспільно-політичних процесів.

ЛІТЕРАТУРА

1. Кримський С.Б. Феномен українського бароко / Кримський Сергій Борисович // Історія української культури. В 5 томах. – Т. 3. – К.: Наукова Думка, 2003. – С. 67 – 93.
2. Леп'явко С. Формування світоглядних засад українського козацтва (поняття "козацького хліба" в останній третині XVI ст.) / С. Леп'явко// Україна в Центрально-Східній Європі: Студії з історії XI–XVIII століть. – Вип. 1 / Відп. ред. В. А. Смолій. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2000. – С. 143 – 158.
3. Радивилівський Антоній "Вінець Христов..." / Радивилівський Антоній – К., 1688.
4. Радивилівський Антоній "Вінець Христов...". – рукопис / Радивилівський Антоній / І.Р. ЦНБУ ім. В.І. Вернадського. – П.Ник м. П. 560 т. 2.
5. Радивилівський Антоній. Слова часу войны / Радивилівський Антоній // Марковский М.Н. Антоний Радивилевский, южнорусский проповедник XVII века / Марковский Михаил Николаевич. – К., 1894.
6. Яковенко Н.М. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України / Яковенко Наталя Миколаївна. – К.: Критика, 2006. – 584 с.
7. Hernas Czeclaw. Barok / Czeclaw Hernas. – Warszawa., 1976.
8. Człowiek Baroku / Pod redakcja Rosaria Villariego. – Warszawa, 2001.

ТЕМА СТРАХУ В ТЕКСТІ "ПОВЧАННЯ ДІТЯМ" ВОЛОДИМИРА МОНОМАХА

Якщо уважно придивитися до антифобіальних дискурсів в межах різних культурних парадигм, то ми помітимо безпосередній зв'язок між провідною формою свідомості в культурі і найбільш поширеними практиками подолання страху. Наприклад, в античній культурі основні знаряддя для боротьби зі страхом пропонує філософія, в Європейській цивілізації Нового часу на провідну антифобіальну роль претендує наука. Що ж до середньовічної культури Візантії та Київської Русі, української культури XVII – XVIII ст. – доби, до якої належить і святий Іоанн Тобольський (Іван Максимович), то найбільш радикальні засоби протистояння фобіям дає християнська релігія, одна із заповідей якої так і звучить: "Не бійся!". Своїм апостолам, які злякалися бурі, Господь каже: "Чого полохливі ви, маловірні?" (Мв. 8, 26), вказуючи на страх як на прямий наслідок відсутності віри. А апостол Іоанн говорить про любов як основу віри та найбільш радикальний засіб позбавлення страхів, продовжуючи думку Учителя: "Страху немає в любові, але досконала любов проганяє страх геть, бо страх має муку. Хто ж боїться, той не досконалий в любові" (І Ів. IV, 18).

Метою нашого виступу є з'ясування антифобіального сенсу "Повчань" Володимира Мономаха. *Об'єктом* постає антифобіальний зміст середньовічного християнського світогляду. *А предметом* є текст "Повчань дітям", розглянутий під кутом зору теми страху та його подолання. Відповідний аналіз ми будемо намагатися здійснити на ґрунті методології *культурологічної герменевтики*, що передбачає "розуміння й осягнення не лише тексту, але й його ...контексту, який складається з культури як цілісності, "прафеномен" якої визначає специфіку життєсвіту автора..." [2, 5] Саме така методологічна настанова, на нашу думку, дає можливість зрозуміти повчання як *цілісний* в змістовному відношенні текст.

Практично всі коментарі та аналізи "Повчань" демонструють цей документ доби Київської Русі як сукупність *окремих* фрагментів релігійного, етичного, етикетного, політичного та інших сенсів. Тобто "Повчання" постають як *поєднання різних тем* на ґрунті єдиного – християнського світогляду, як демонстрація торжества християнських чеснот. Наразі ми спробуємо довести (і це є положенням *новизни*), що в тексті є одна основна тема. Такою темою ми вважаємо антифобіальний *дискурс* "Повчання". І це не просто суб'єктивне бачення тексту крізь призму власного дослідницького інтересу. Сам автор, тобто князь Володимир, називає тему протистояння людини численним страхіттям провідною темою свого твору. На початку "Повчань" він пише: "Я, недостойний... се пишу поучення вам, улюблені, і задля християнських людей, бо скільки *оберіг [ix]* я по милості Божій і отчою молитвою од усяких бід!" [3] (виділено нами – К. Б.). Володимир Мономах визначає не тільки мету повчання (боротьба із фобіями), але й різні аспекти антифобіальної теми, про які буде вестися мова. По-перше, він прагне навчити своїх синів самим оберігатися від всякого зла в найтяжчих обставинах війни,

голоду, небезпек полювання. По-друге, як майбутні князі вони мають розуміти, як запобігати небезпекам і в державному масштабі та рятувати простих людей від усяких бід. По-третє, йдеться про те, як піднятися над страхом за своїх рідних, дітей.

Основним засобом проти страху князь Володимир вважає ... страх. Наразі йдеться про *амбівалентний сенс поняття страху*, який є притаманним саме середньовічній християнській культурі. З одного боку страх – це негативне почуття, пристрасть, певна форма залежності від зла та різновид язичницького слугування останньому. З іншого боку, князь Володимир виокремлює позитивний страх, що анігілює негативні жахи не тільки як суб'єктивні почуття, але й змінює саме буття, впливає на життя людини максимально позитивним чином. Йдеться про *страх Божий*: "*Найперше, задля Бога і душі своєї, страх майте Божий у серці своїм і милостиню чиніть щедру, бо се єсть начаток всякому добру*" [3] (виділено нами – К. Б.). Відтак на початку "Повчань" визначається і основна тема твору і два її аспекти – *страх негативний* та відповідні духовні антифобіальні практики, що спрямовано на перемогу над страхом, і *страх позитивний* або Страх Божий і ті вчинки, що вирощують позитивний страх в серці людини. "Передусім князь попереджає своїх нащадків про важливість мати страх Божий. Багато людей сьогодні просто не розуміють, що таке страх Господній. Для них страх – це негативна емоція, що супроводжується усвідомленням неможливості досягти поставленої мети. Страх виникає у ситуаціях, що перешкоджають реалізації лінії життя людини. Але Божий страх – це абсолютно протилежний за змістом феномен, який князь слушно розуміє. Наявність у людини Божого страху убирає страх перед обставинами" [1]. "Бог – спасіння мое! Безпечний я, і не боюсь, бо Господь – сила моя та мій спів, і спасінням для мене Він став! І ви в радості будете черпати воду із спасенних джерел" (Іс. 12:2-3). Тобто позитивний страх або страх Божий і є Любов, про яку каже апостол Іоанн Богослов: "Страху немає в любові, але досконала любов проганяє страх геть..." (І Ів. IV, 18).

Та в "Повчанні" йдеться не стільки про людину взагалі, скільки цілком конкретно – про майбутніх правителів. Відповідно Володимир Мономах, який, судячи із його тексту, знався на різноманітних аскетичних практиках, відбирає ті засоби, які підійдуть саме його дітям – княжичам. Він пише, що діти мають вирощувати страх Божий не важким чернецьким шляхом (на якій у синів Мономаха, судячи з усього, не було ніякого хисту), а через смирення, та справи милосердя. "Господь наш показав нам, як ворогів перемагать, як трьома добрими ділами позбуватися від них і перемагати їх: покаанням, сльозами і милостинею. І це вам, діти, не тяжка заповідь Божа, як тими ділами трьома позбутися гріхів своїх і царства [небесного] не лишитися. І, Бога ради, не лінуйтеся, умоляю вас, не забувайте тих трьох діл: не тяжкі вони, ні усамітнення, ні чернецтво, ні голод, що інші добродійні терплять, адже й малими ділами можна заслужити милість Божу" [3]. Тільки милість Божа є запорукою перемоги людини над видимими-невидимими ворогами та навіть над страхом смерті. Наведену вище цитату дуже люблять згадувати атеїстично налаштовані автори. При цьому слова Володимира Мономаха безбожно перекручували у радянській та пострадянській літературі, ніби він вчив своїх

синів, що чернецтво взагалі не має ніякого сенсу. Насправді ж йдеться про *мінімальну* за аскетичним наповненням антифобіальну заповідь, сформульовану князем спеціально для своїх духовно не обдарованих дітей.

Князь Володимир говорить про страх смерті у двох аспектах: страх власної смерті та страх за життя своїх ближніх. Останній різновид страху М. Хадегер називає "боязнь за Іншого" [Див.: 4, 230]. Як ми бачимо із тексту, Володимир Мономаху вдалося за допомогою віри подолати не тільки страх війни, диких звірів, підступності ворогів, але й піднятися над страхом за власних дітей. Він залишає за ними свободу вибору. Тільки через свободу можна долучитися до віри та Любові. Та таке долучення не є гарантованим.

Якщо пошукати аналогів відповідної літератури в історії культури, то ми згадаємо, що "Повчання" Володимира Мономаха знаходяться у контрадикторному відношенні до іншого тексту, розрахованого на правителя – працю "Государ" Н. Макіавеллі. Останній напучує Лоренцо Медічі наступним чином: "...любят государей по собственному усмотрению, а боятся – по усмотрению государей, поэтому мудрому правителю лучше рассчитывать на то, что зависит от него, а не от кого-то другого..." [2]. Як ми бачимо, принципова відмінність позицій Володимира Мономаха та Ніколо Макіавеллі полягає в тому, що князь Володимир діяльність правителя бачить як *сінергію* власних зусиль та Божої благодаті, яку можна притягнути смиренням, покаєнням та милосердям. А Н. Макіавеллі вирішує проблему запобігання різним небезпекам щодо правителя та його влади суто у світській площині. Наразі феномен влади розглядається в межах титанічної парадигми, де людина – це і є бог, над яким нікого немає. Відтак враховується тільки реакція народу, вивченню соціальної психології якого присвячує свою працю філософ.

Та не треба забувати, що не тільки правитель в умовах панування секуляризованої свідомості відчуває себе богом. Така ж свідомість є характерною і для пересічних громадян. Якщо люди бачать, що представники влади Бога не бояться, вони теж перестають зважати на заповіді Божі. Наразі відносинами людей починають керувати міркування вигоди: "...люди меньше остерегаются обидеть того, кто внушает им любовь, нежели того, кто внушает им страх, ибо любовь поддерживается благодарностью, которой люди, будучи дурны, могут пренебречь ради своей выгоды, тогда как страх поддерживается угрозой наказания, которой пренебречь невозможно" [2]. Для всіх учасників потестарних практик наразі не існує ніяких правил. Все вирішує випадок, ситуація, кожна з яких може стати шансом для захоплення влади новими людьми. І за таких умов виявляється, що "государь, если он желает удержать в повиновении подданных, не должен считаться с обвинениями в жестокости. Учинив несколько расправ, он проявит больше милосердия, чем те, кто по избытку его потворствует беспорядку. Ибо от беспорядка, который порождает грабежи и убийства, страдает все население, тогда как от кар, налагаемых государем, страдают лишь отдельные лица" [2]. При цьому Макіавеллі вважає, що більше шансів використати практики страху без негативних наслідків для своєї влади має саме новий володар: "Новый государь еще меньше, чем всякий другой, может избежать упрека в жестокости, ибо новой власти угрожает множество опасностей" [2]. Тобто *саме новому правителю*, як пише Макіавеллі, слід починати з жорстокості та з залякування. Якщо він вчасно це

не зробить, то далі йому буде це зробити більш важко, не викликаючи ненависть, яка несе в собі велику загрозу для влади.

Володимир Мономах, навпаки, вважає негативний страх знярядям ворога роду людського. Використання відповідної зброї рано чи пізно закінчиться погано: "Оружжя видобули нечестиві, натягли лука свого, [щоби] постріляти нищого і вбогого, заколоти праведних серцем. Оружжя їх увійде в серця їх, і луки їх сокрушаться" [3], – цитує князь слова зі Псалтирі. Натягнутий лук, що несе смерть, наразі є прекрасним символом страху: зло ще не відбулося, але загроза вже виявила себе як смертельна. Та князь Володимир вірить, що той, хто несе зло (попереду зла стелеться страх) буде покараний власними муками страху і силою власного зла.

Наприкінці "Повчання" за Лаврентіївським списком наводиться свічення того, що Володимир Мономах не тільки ефективно боровся із негативними страхами, але й виростив справжній страх Божий в серці своєму, бо він отримав надприродну, благодатну якість прощати навіть своїх ворогів. Йдеться про лист до чернігівського і сіверського князя Олега Святославича, – лист, в якому Мономах прощає людину, винну у смерті його сина. Більш того: він і сам просить прощення у свого ворога. Зрозуміло, що на таке не здатна людина за своїми природними здібностями та психологічними характеристиками. Наразі ми маємо приклад дії надприродного начала, свідчення обоження людини.

Таким чином, якщо під кутом зору теми страху ми проаналізуємо текст "Повчань дітям" Володимира Мономаха, то сенс цього твору постане перед нами у дещо новому світлі: всі його фрагменти продемонструють виявлення князем Володимиром різних аспектів теми страху та духовних порад щодо найбільш ефективних антифобіальних практик людини, відповідальної не тільки за себе, але й за свій народ та державу.

ЛІТЕРАТУРА

1. Антонець М. О. Духовні детермінанти спасіння у "Повчанні" Володимира Мономаха / М. О. Антонець / Ресурс:<http://slovovchitelyu.org/journal/nom26/povchannya-volodymyra-monomaha/>
2. Колесник О.С. Феномен інтерпретації в художній культурі : монографія / Олена Сергіївна Колесник. – К. : НАУКККіМ, 2014. – 265 с.
3. Макиавелли Н. Государь / Н. Макиавелли. – Ресурс: <https://www.litmir.co/br/?b=18713&p=1>
4. Повчання [Володимира Мономаха за Лаврентіївським списком] Ізборник. – Ресурс: <http://litopys.org.ua/pvlyar/yar09.htm>
5. Хайдеггер М. Пролегомены к истории понятия времени / М. Хайдеггер. – Томск: Водолей, 1998. – 384 с.

"ЛІТУРГІЯ СВЯТОГО ІОАННА ЗЛАТОУСТОГО" У ТВОРЧОСТІ Я. ЯЦИНЕВИЧА ТА К. СТЕЦЕНКА: СПІЛЬНІ ТА ВІДМІННІ РИСИ

Українська музика у першій половині ХХ століття збагатилася новими духовними творами, серед яких важливе місце займає літургійний цикл. До цього жанру зверталися Д. Січинський, М. Леонтович, Г. Давидовський, П. Гончаров, П. Демуцький, О. Кошиць, М. Гайворонський та інші. Не оминули увагою цикл Літургії і два видатні композитори – Яків Михайлович Яциневич (1869–1945) та Кирило Григорович Стеценко (1882–1922). Окрім того, що вони були авторами музичних творів у різноманітних жанрах, митці плідно трудилися на педагогічній та диригентській нивах, брали активну участь у громадському житті, поєднуючи музично-педагогічну діяльність із священницьким служінням.

Я. Яциневич та К. Стеценко написали не лише великі циклічні твори на духовну тематику¹, а й багато невеликих окремих композицій, які призначені як для церковного обиходу, так і для концертного виконання².

Незважаючи на те, що композитори жили та творили майже в один період, кількість розвідок, присвячених їхнім постатям, є далеко нерівнозначною. Так, серед наукових робіт про К. Стеценка є праці, які висвітлюють його життя і творчість (Л. Пархоменко, Н. Горюхіної, А. Фремової, Н. Королюк, С. Лісецького, Є. Федотова, Є. Товстухи), дослідження окремих творів (Л. Пархоменко, М. Гордійчук, М. Загайкевич, Л. Філоненко, О. Гусак, В. Косовського, М. Лисенка, С. Шевчук, К. Стеценка, Г. Куземської та інших), а також епістолярна спадщина, яку уклав Є. Федотов.

На противагу К. Стеценку, Я. Яциневичу почали приділяти увагу лише наприкінці 1980-х років. Одним із перших ним зацікавився український дослідник Т. Філенко [12; 13; 14]. У своїх статтях музикознавець описує життєвий шлях композитора на основі документів, які знаходяться в архіві ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України. Окрім цього, деякі факти з творчої біографії Я. Яциневича Т. Філенко віднайшов у програмах концертів, нотних автографах, спогадах сучасників композитора, матеріалах преси та листуванні діячів культури [13, 26].

У цьому ж напрямку працювала й О. Семирозум [9]. Продовжуючи роботу, розпочату Т. Філенком, молодий музикознавець у своїй дипломній роботі відкрив нові факти життя та творчості Я. Яциневича, спираючись на вже згадані документи та нотні матеріали, а також долучивши джерела ще й з Інституту Рукопису НБУВ ім. В. Вернадського та ЦДІА України у м. Києві. Окрім цього, О. Семирозум класифікувала усі віднайдені у зазначених архівах

¹ Я. Яциневич є автором «Літургії святого Іоанна Златоустого», «Вінчання» та «Всенічної» (ноти останнього циклу поки не знайдено, проте є згадка про його існування).

К. Стеценко написав «Вінчання», «Панахиду», дві «Літургії св. Іоана Золотоустого», «Третю Літургію для хору та народного співу», «Всеношну».

² Серед невеликих композицій, які не увійшли до зазначених циклів у Я. Яциневича – «Херувимська пісня», «Богородице Діво», «Христос Воскрес», духовні канти, колядки, щедрівки; у К. Стеценка – «Херувимські пісні», «Милість миру», «Хваліте ім'я Господнє», тропарі, задостойники, канти, псалми, колядки, щедрівки та інші твори.

джерельні матеріали. Життєвий та творчий шлях Я. Яциневича висвітлюють також окремі статті Л. Корній [4] та М. Юрченка [15].

Але досі найменше уваги приділялося вивченню церковної музики зазначених композиторів. Найбільш ґрунтовним дослідженням духовних творів К. Стеценка є праця Л. Пархоменко [8]. Музикознавець досить детально аналізує такі сакральні цикли митця як "Вінчання", "Друга Літургія", "Всеношна", "Панахида". Розвідки С. Шевчук [14], М. Лисенка [6], Г. Куземської [5] розкривають лише окремі аспекти церковних піснеспівів композитора. В інших статтях – В. Завітневича, М. Юрченка, К. Стеценка, С. Білокопя та інших – у публіцистичному стилі окреслено особливості церковної музики митця.

Загальну характеристику духовної творчості Я. Яциневича подають у своїх дослідженнях Ю. Гобдич [1] та М. Юрченко [15]. Детальний аналіз "Літургії" та "Вінчання" композитора вміщено у дисертації О. Засадної [2]. Але дослідниця залишає поза увагою деякі авторські риси циклів. Тож на сьогодні актуальним залишається дослідження творчого доробку Я. Яциневича та К. Стеценка у царині духовної музики.

Отже, об'єктом цього дослідження є "Літургія святого Іоанна Златоустого" Я. Яциневича¹ (до 1920) та Перша (1907) і Друга (1910) "Літургії святого Іоанна Златоустого" К. Стеценка, а предметом – спільні та відмінні риси в авторському тексті обраних духовних творів.

Звертає на себе увагу велика кількість піснеспівів, які містять сакральні цикли. Так, "Літургія святого Іоанна Златоустого" Я. Яциневича складається з двадцяти трьох частин. У ній відсутні такі композиції як другий антифон "Хвали, душе моя, Господа", кілька ектеній (мала ектенія після першого антифону, мала ектенія перед третім антифоном, ектенія оглашених, прохальна ектенія після "Достойно є"), а також випущено "Вірую". В одному з видань "Літургії", яке здійснив о. Петро (Маєвський), перед "Милість спокою" зазначено: "'Вірую" композитор Яциневич не склав... Співати Стеценка, Лаврське або інше (повільне)" [1, 4-5].

У Першу та Другу "Літургії святого Іоанна Златоустого" К. Стеценка за авторською структурізацією увійшло по двадцять п'ять частин. Проте у Першій "Літургії" відсутній антифон "Хвали, душе моя, Господа", а у Другій "Літургії" – "Многоліття".

Таким чином, проаналізувавши та порівнявши склад зазначених циклів К. Стеценка та Я. Яциневича з церковним уставом, бачимо, що композитори написали музику до всіх основних літургічних текстів. Тобто автори прагнули зафіксувати та музично оформити навіть найменші фрагменти служби. Зауважимо, що великі масштаби літургічних циклів митців свідчать про активний розвиток української духовної музики. Адже, ще не так давно їх попередники писали музику лише до окремих піснеспівів Літургії. Наприклад, "Служба Божа" Д. Січинського складається лише із тринадцяти частин².

¹ Точна дата написання «Літургії святого Іоанна Златоустого» Я. Яциневича не відома, але О. Засадна стверджує, що цикл створений до 1920 р. [2, с. 52].

² У «Службі Божій» Д. Січинського відсутні такі ектенії як «Велика», «Малі», «Оглашених», «Прохальні», а також усі антифони, «Прийдіть, поклонімося», «Отця і Сина», «Вірую», «І всіх, і вся», «Єдин Свят», «Хваліте Господа», «Видіхом Світ істинний».

У циклах Я. Яциневича та К. Стеценка простежуються спільні тенденції у будові композиційної структури піснеспіву та його драматургічного розвитку. Так, перший антифон "Благослови, душе моя, Господа" композитори розділяють на чотири побудови, що пов'язано із вербальним текстом. Перша ("Благослови, душе моя...благословенний єси, Господи")¹ та друга ("Благослови, душе моя...святе ім'я Його") побудови в усіх "Літургіях" розпочинаються унісоном голосів. Проте К. Стеценко вводить унісон в усіх партіях, а Я. Яциневич застосовує соло сопрано (у першій побудові) та альтів (у другій побудові) (приклад 1). У третій побудові ("Благослови, душе моя...добродійств Його") відбувається активний фактурний, гармонічний та динамічний розвиток. Це сприяє утворенню кульмінації у четвертій строфі ("Благослови, душе моя... благословенний єси, Господи"), в якій для посилення звучання композитори застосовують прийом *divisi*.

Приклад 1

К. Стеценко. Друга Літургія святого Іоанна Златоустого.
"Благослови, душе моя, Господа"

The musical score consists of two systems. Each system has a vocal line (treble clef) and a piano accompaniment line (bass clef). The key signature has two flats (B-flat and E-flat), and the time signature is common time (C). The first system begins with a piano (*p*) dynamic marking and a crescendo hairpin. The lyrics are: "Бла- го-сло- ви, ду ше мо- я, Гос- по- да бла- го- сло-". The second system continues with lyrics: "вен є- си, Гос- по- ди." The piano accompaniment features a prominent bass line with a long note in the final measure of the second system.

¹ При цитуванні вербального тексту використовуємо переклад з церковно-слов'янської мови на українську, який подано у нотному виданні «Літургії» Я. Яциневича [16]. Тому можуть бути деякі словесні відмінності з Першою та Другою «Літургіями» К. Стеценка, у нотах яких вміщено українську транслітерацію церковно-слов'янського літургічного тексту [10].

Я. Яциневич. Літургія святого Іоанна Златоустого.
"Благослови, душе моя, Господа"

Зазначимо, що обидва композитори у цьому антифоні випускають значну частину канонічних текстів. Автори використали лише чотири строфи із псалма, а слова від "Він очищає всі беззаконня Твої" до "Щедрий і Милостивий Господь" відсутні. Безсумнівно, що композитори, будучи церковними регентами, добре знали усі канонічні твори Літургії та інших служб, але, очевидно, вони прагнули покласти на музику найзначніші, на їхню думку, слова із відповідного псалма.

Композиція "Єдинородний Сину" вносить фактурний контраст. У "Літургії" Я. Яциневича та Першій "Літургії" К. Стеценка відсутні довгі розспіви, а також з'являється силабічний виклад. Композитори розділяють піснеспів на чотири побудови, що знову ж пов'язано з розподілом словесного тексту: перша – "Слава і нині...Амінь", друга (експозиція основного матеріалу) – "Єдинородний Сину...Безсмертний еси", третя (розвиток) – "Задля нашого спасіння...ставши чоловіком", четверта (кульмінація) – "Ти ж і розп'ятий...спаси нас". Кожну із цих побудов у музичному тексті відділено тонально.

Третій антифон "У Царстві Твоїм" за музичним матеріалом є найбільш розвиненим піснеспівом та становить кульмінацію серед усіх початкових творів "Літургій". Антифон має традиційну будову, що пов'язано з розподілом "Заповідей Блаженства" на дев'ять частин-заповідей, які обрамлюють вступ та закінчення. Проте К. Стеценко у своїх "Літургіях", на відміну від Я. Яциневича, використовує не весь канонічний текст. У Першій "Літургії" автор поклав на музику всього п'ять віршів, а слова від "Блаженні голодні й спраженні правди" відсутні. У Другій "Літургії" К. Стеценко вводить більше тексту – шість рядків (відсутні слова від "Блаженні тихі" до "Блаженні милостиві" та від "Блаженні миротворці" до останньої фрази). У піснеспіві "У

Царстві Твоїм" композитори усі заповіді "блаженства" вибудовують так, що їх можуть почергово виконувати два хори (тобто використовують антифонний прийом).

У творі "Прийдіть, поклонімося" в усіх досліджених циклах К. Стеценка і Я. Яциневича виділяються у структурі по дві побудови, які з точки зору музичного матеріалу не контрастують між собою. Вони розділяються за вербальним текстом: перша – "Прийдіть...до Христа", друга – "Спаси нас...Алилуя". Композитори використовують різні типи викладу у творі "Прийдіть, поклонімося": К. Стеценко вводить силабічний з невеликою кількістю розспівів, а Я. Яциневич – насичує фактуру імітаційними прийомами та поліритмією. Незважаючи на це, композитори використовують рух паралельними терціями та секстами між сопрано та тенором, сопрано і альтом (приклад 2), що було зауважено у результаті дослідження.

Приклад 2

К. Стеценко. Друга Літургія святого Іоанна Златоустого.
"Прийдіть, поклонімося"

Maestoso f

При-йдіть, по-кло-ні-мося і припа-ді-мо до Христа.

Я. Яциневич. Літургія святого Іоанна Златоустого.
"Прийдіть, поклонімося"

tr Прийдіть, по-кло-ні-

tr Прийдіть, *tr* Прийдіть, прий-діть, по-кло-ні-

мося, пок-ло-ні-мося і при-па-ді-мо

Гімн Святій Трійці – піснеспів "Святий Боже" – Я. Яциневич і К. Стеценко трактують подібно з точки зору фактурних прийомів. Усі проведення у цих творах будуються на однаковому музичному матеріалі, проте щоразу оновлюється склад хорових партій.

Так, Я. Яциневич у своїй "Літургії" перше проведення строфи віддає жіночим партіям, причому введено *divisi*; у другому проведенні до них приєднується партія тенора; і лише у третьому кульмінаційному проведенні співають всі голоси, основну ж тему проводить тенор. К. Стеценко у Першій та Другій "Літургіях" розподіляє проведення строф так: першу виконує *tutti*, друга – у триголосі жіночих партій, третя – у канонічній імітації жіночого хору чоловічим, де основну тему, як і у "Святий Боже" Я. Яциневича, виконує тенор. Зауважимо, що фінальне проведення "Святий Боже", яке слідує після "Малого Славослів'я", розпочинають вступом однієї хорової групи голосів (у Я. Яциневича – чоловічої, у К. Стеценка – жіночої), після чого інша хорова група імітує музичний матеріал попередньої. Таким чином відбувається антифонне протиставлення жіночих та чоловічих партій.

Чергування силабічного типу викладу з довгими розспівами характерне для музичного матеріалу піснеспіву "Алилуя" з "Літургій" К. Стеценка і Я. Яциневича. Обидва композитори при цьому тричі повторюють слово "Алилуя".

У "Потрійній ектенії" митці застосовують традиційні засоби: швидку ритміку "читання" та силабічний виклад. Окрім цього, автори використовують музичний матеріал "Великої ектенії", що поєднує інтонаційно частини циклів.

У процесі порівняльного аналізу "Херувимської пісні" у К. Стеценка та Я. Яциневича, було відзначено, що музичний матеріал "Херувимської пісні" К. Стеценка повторюється у кожній із трьох початкових строф, що є типово. Проте Я. Яциневич у будові цього піснеспіву відходить від традиційного трактування. У його "Херувимській пісні" перші три фрази утворюють тричастинну форму типу АВА, про що зазначає у своїй дисертації О. Засадна [2, 62]. Зауважимо, що досить яскравими та виразними є кульмінаційні частини усіх "Херувимських" – "Підійmemo ж і ми Царя". Цьому сприяє введення різноманітних засобів, серед яких спільним є використання такого прийому: на словах "Алилуя" вступає одна партія або група голосів (у Я. Яциневича – сопрано, у К. Стеценка – сопрано і альт), що дає можливість для подальшого динамічного розгортання при появі хорового *tutti* (приклад 3).

Приклад 3

К. Стеценко. Друга Літургія святого Іоанна Златоустого.
"Херувимська пісня"

p ▾▹ *rit.*

лу- я, а- ли- лу- я.

**Я. Яциневич. Літургія святого Іоанна Златоустого.
"Херувимська пісня"**

a tempo
mp ▾▹ *mf* ▾▹

А- ли- лу- я, а- ли- лу- я, а- ли- лу- я, а- ли-

f ▾▹ *rit.*

лу- я.

У піснеспівах "Милість миру" та "Достойно є", вміщених у досліджених літургійних циклах, яскраво проявляються як народні впливи (рух паралельними терціями та секстами), так і авторські особливості (використання великої кількості імітацій, застосування прийомів політекстовості та поліритмії, антифонне зіставлення різних хорових груп в межах звучання одного хору) (приклад 4).

К. Стеценко. Перша і Друга Літургії святого Іоанна Златоустого¹.
"Достойно є"

Чес-ні- шу від хе- ру- ви- мів і нез- рів- нян- но слав- ні- шу від се- ра- фи- мів.

Я. Яциневич. Літургія святого Іоанна Златоустого.
"Милість миру"

О- сан- на в виш- ніх. О- сан- на в виш- ніх. Бла- го- сло- вен- ний, хто при- хо- дить в Ім' я Гос- под- не. вен- ний той, хто при- хо- дить в Ім' - я Гос- под- не.

¹ У Першій та Другій «Літургіях» К. Стеценка вміщено однакове «Достойно є».

Музичний матеріал Господньої молитви **"Отче наш"** викладений акордовою фактурою. К. Стеценко та Я. Яциневич з точки зору композиційної будови розділяють цей піснеспів на дві побудови. Кожна з них у музичному тексті відділена тонально.

Перша побудова ("Отче наш...так і на землі") експонує основний музичний матеріал. Друга побудова, у якій розповідається про щоденні потреби людини, настає на словах "Хліба нашого щоденного". Вона підготовлює до кульмінації наприкінці композиції, де, як у підсумку, музика спрямована передати головні слова-прохання людини до Бога: "і не введи нас у спокусу, але визволи нас від лукавого".

Заключні піснеспіви (**"Благословенний"**, **"Ми бачили Свят істини"**, **"Нехай повні будуть"**, **"Єктенія подяки"**, **"Нехай буде благословенне"**, **"Слава Отцю і Сину"**, **"Многоліття"**) будуються інтонаційно на подібному музичному матеріалі. К. Стеценко та Я. Яциневич у цих композиціях використовують переважно силабічний виклад, застосовують ритміку швидкого "читання", а також рух паралельними терціями та секстами.

У результаті порівняльного аналізу було зауважено, що Я. Яциневич у Літургії продовжує традиції, які заклав К. Стеценко. Очевидно, це не випадково. Адже, життєві шляхи композиторів неодноразово перетиналися. Так, у спогадах українського письменника, драматурга, журналіста Є. Кротевича "Зустрічі з Кирилом Стеценком" знаходимо: "З Кирилом Стеценком я познайомився восени 1902 року. [...] Стеценкові у ту пору тільки двадцять перший пішов, хоч він уже був субрегентом композитора Я. Яциневича у Михайлівському хорі" [3, 24–25]. Вячеслав Мерзляков у спогадах "У школі Лисенка" пише: "З великим хвилюванням ішов я до школи М. В. Лисенка. [...] Пробу голосів проводила комісія на чолі з М. В. Лисенком у складі композитора К. Г. Стеценка, композитора і хорового диригента Я. М. Яциневича" [7, 648].

Прохор Коваленко у своїх мемуарах "Перша українська музично-драматична школа та її організатор – М. В. Лисенко", згадуючи про день поховання М. Лисенка, вказує: "Різні хори під керівництвом Кошиця, Яциневича та трупи Садовського, у квартирі і надворі, виконували жалібні пісні" [7, 628].

Разом із тим, "Літургія" Я. Яциневича є значно складнішим циклом, ніж у К. Стеценка, що засвідчує перехід до вищого етапу у розвитку української духовної музики. Так, у циклі Я. Яциневича вокальні партії піснеспівів навіть у невеликих композиціях є значно розвиненішими. Наприклад, вже у **"Великій єктенії"** використано досить незвичні, як для початку циклу, прийоми: у першому проханні – широкий хід на октаву згори донизу у сопрано (приклад 5), у третьому та четвертому – перестановку музичного матеріалу у жіночих та чоловічих парах голосів. Окрім цього, у всіх проханнях введено довгі розспіви, які звучать на фоні витриманого звуку інших голосів.

Я. Яциневич. Літургія святого Іоанна Златоустого.
"Велика єктенія"

Гос- по- ди, по- ми- луй!

Серед багатьох авторських особливостей, які проявляються у "Літургії святого Іоанна Златоустого" Я. Яциневича, варто відзначити тривалі тонічні та доміантові органні пункти, які композитор використовує у різних частинах композицій:

- в експозиційних (у творах: "У Царстві Твоїм", "Тобі співаємо" (приклад 6), "Благословенний", "Нехай повні будуть");
- у розробкових (у піснеспівах: "Благослови, душе моя, Господа", "Єдинородний Сину", "Благальна єктенія", "Многоріччя");
- у заключних (у композиціях: "Благослови, душе моя, Господа", "Єдинородний Сину", "Прийдіть, поклонімося", "Достойно є").

Я. Яциневич. Літургія святого Іоанна Златоустого.
"Тобі співаємо"

Moderato
p

То- бі спі- ва- є-мо, Те- бе бла- го- сло- ви- мо, То- бі

Важливу смислову роль у літургічному циклі Я. Яциневича відіграють поступові, інколи хроматизовані, рухи голосів у різних партіях. Вони сприяють емоційному загостренню, а також утворенню нових гармонічних барв та відхилень. Так, у піснеспіві "Єдинородний Сину" такий "катабатичний

хід", як його визначає О. Засадна [2, 57] проходить тричі. У результаті аналізу було зауважено, що цей хроматизований рух щоразу збільшується за масштабом. Перший раз він проходить у двох тактах (на словах "Духові і нині...і на віки"), а вдруге проводиться уже упродовж чотирьох тактів (на словах "задля нашого спасіння зволив тілом воплотитися від Свя[тої]) (приклад 7). При останньому проведенні (на словах "Ти ж і розп'ятий... Духом") тривалості, якими виражений цей поступовий хід, збільшуються, ноти переміщуються з високого регістру у низький.

Приклад 7

Я. Яциневич. Літургія святого Іоанна Златоустого.
"Єдинородний Сину"

poco cresc.

За-для на-шо-го спа-сін-ня зво-лив ті-лом во-пло-ти-тис-я від Свя-то-ї

Подібні катабатичні ходи було відзначено й в інших творах циклу Я. Яциневича ("Алилуя", "Херувимській пісні", "Отця і Сина", "Тобі співаємо", "Достойно є", "Отче наш" та "Нехай буде благословенне").

Отже, незважаючи на складні суспільно-політичні процеси, які відбувалися на початку ХХ ст., композитори продовжували творити та розвивати усі жанри, зокрема й церковну творчість. Так як Я. Яциневич та К. Стеценко є представниками однієї київської хорової школи, їхні твори мають багато спільних особливостей, що пов'язано із жанровими канонічними впливами, народнопісенними та церковно-монодичними витоками, а також сталими традиціями. Усі проаналізовані подібні риси надзвичайно гармонійно переплітаються з індивідуальними авторськими особливостями, що вирізняє піснеспіви кожного з митців та надає їх творам яскравого одухотвореного звучання. Можна із впевненістю стверджувати, що Я. Яциневич та К. Стеценко зробили значний внесок у розвиток духовної музики.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гобдич М. Від упорядника / М. Гобдич // Яциневич Я. Духовні твори. – [ред.-упоряд. М. Гобдич]. – К., 2006. – С. 4–5.
2. Засадна О. Українська церковно-музична творчість 20-х рр. ХХ століття: жанрові пріоритети та стилістичні особливості (на прикладі доробку композиторів Київської хорової школи) : дис. на здобуття наук. ступ. канд. мистецтвознавства : спец. 26.00.01 "Теорія та історія культури (мистецтвознавство)" / О. Засадна ; НМАУ ім. П. І. Чайковського. – К., 2014. – 216 с.

3. Кирило Стеценко. Спогади. Листи. Матеріали / [упоряд., вступ. ст. та прим. – Є. Федотов]. – К. : Муз. Україна, 1981. – 480 с.
4. Корній Л. Я. Яциневич. Повернення із забуття / Л. Корній // Яциневич Я. Духовні твори. – [ред.-упоряд. М. Гобдич]. – К., 2006. – С. 6–9.
5. Куземська Г. Сакральне слово отця Кирила Стеценка / Г. Куземська // Стеценко К. Духовні твори / [ред.-упоряд. М. Гобдич]. – К. : Фенікс, 2013. – С. 12–15.
6. Лисенко М. Рефлексія монодії у літургійній творчості Кирила Стеценка / М. Лисенко // Науковий вісник Національної музичної академії України імені П. І. Чайковського. – Вип. 15 : Православна монодія : її богословська, літургійна та естетична сутність (до 2000-ліття християнської доби). – К. : Музична Україна, 1981. – С. 125–129.
7. Микола Лисенко у спогадах сучасників / [упоряд. О. Лисенко]. – К. : Музична Україна, 1968. – 822 с.
8. Пархоменко Л. Кирило Стеценко / Л. Пархоменко. – К. : Музична Україна, 2009. – 392 с. : іл., нот.
9. Семирозум О. Музично-історичні джерела до біографії та творчої діяльності Я. М. Яциневича. Каталог рукописних та друкованих матеріалів : дипломна робота / О. Семирозум ; НМАУ ім. П. І. Чайковського. – К., 2005. – 235 с.
10. Стеценко К. Духовні твори / Кирило Стеценко. – [ред.-упоряд. М. Гобдич]. – К. : Фенікс, 2013. – 404 с.
11. Філенко Т. З архіву композитора і диригента Я. М. Яциневича / Т. Філенко // Український музичний архів. – Вип. 1. – К. : Центрмузінформ, 1995. – С. 189–214.
12. Філенко Т. З яблуневоцвітної мелодії (До 50-ліття від дня смерті Якова Яциневича) / Т. Філенко // Альманах Українського народного союзу. – Вип. 86. – Джерзі Ситі – Нью-Йорк : Свобода, 1996. – С. 175–184. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ru.scribd.com/doc/15748711/Альманах-УНС-1996>
13. Філенко Т. Не здоланий зневірою / Т. Філенко // Музика. – 1989. – №6. – С. 26–28.
14. Шевчук С. Взаємопроникнення церковного та народного начал у Літургії К. Стеценка / С. Шевчук // Музична україністика : сучасний вимір. – Вип. 4. – К. : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАНУ, 2009. – С. 69–75.
15. Юрченко М. Яків Яциневич / М. Юрченко // Духовна музика українських композиторів 20-х років ХХ ст. – [ред. М. Юрченко]. – К., 2004. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.parafia.org.ua/mediateka/kompozytory/yakiv-yatsynevych/>
16. Яциневич Я. Духовні твори / Яків Яциневич. – [ред.-упоряд. М. Гобдич]. – К. : Камерний хор "Київ", 2006. – 59 с.

**ЧЕРНІГІВСЬКА ЛЕГЕНДА
ПРО СВЯТИТЕЛЯ ІОАННА (МАКСИМОВИЧА)
В КОНТЕКСТІ ТВОРЧОСТІ
РАННЬОГО М. ГОГОЛЯ**

Святитель Іоанн (Максимович), митрополит Тобольський, Чернігівський чудотворець, народився в 1651 р. в Ніжині. Українець за походженням, все своє життя він прожив на Чернігівщині, і лише останні 4 роки правив Тобольською кафедрою в Сибірі, куди його фактично було відправлено на заслання за наказом Петра I.

Очолити Чернігівську єпархію в 1697 р., святитель Іоанн заснував тут "Чернігівські Афіни" – Колегіум, створений за прикладом Київського. Також заснував друкарню в Троїцькому монастирі, де друкувалися богослужбові книги, навчальні посібники, твори духовно-морального змісту, включаючи як оригінальні твори (наприклад, праці самого архієпископа Іоанна), так і переклади з латини. Свт. Іоанн завжди користувався величезною народною любов'ю і пошаною – народ вже за життя вважав його святим. Митрополит був канонізований 23 червня 1916 р.

Молитовник, пастир, мислитель, письменник, просвітитель, аскет і богослов... Та за народною легендою, що збереглася до наших часів, він був ще приборкувачем небезпечного чернігівського упиря. Безперечно, легенди, та ще й про упирів, не мають ніякого відношення до агіографічної традиції. Наразі ми маємо справу з апокрифом, створеним чернігівцями того часу. До речі апокрифічні історії щодо життя святих є досить рідким жанром. Ця колоритна легенда представляє нам і сказання тієї епохи, і вірування тогочасних людей, і звичаї цих місць.

Як оповідає сучасний путівник по Чернігову ("Чернігів і Седнів. Ілюстрований путівник", 2011), в 1668–1670 рр. фінансову підтримку у формуванні бібліотеки Чернігівського Єлецького Успенського монастиря надав Генеральний обозний Війська Запорозького Василь Дунін-Борковський. Саме з його ім'ям пов'язано легенду про чернігівського упиря...

Родоначальником прізвища Василя Дуніна-Борковського був якийсь лицар Петро Влост. Він жив в XII столітті при королі Болеславі III Кривоусту, і йому було подароване село Скшино, недалеко від Радома, у Польщі. Там же, неподалік знаходиться село Борковице, куди згодом переїхали деякі його нащадки. Переказ свідчить, що Петро Влост був чорнокнижником, намагався вивчати і практикувати алхімію. Коли з його "науки" нічого не вийшло, і він не зміг видобути золото з свинцю, він зв'язався зі силами зла, і в своїй жадобі до наживи "доторгувався" до того, що став вампіром, а після смерті його душа не знайшла упокоєння. Це було розплатою за жадібність і зраду християнської віри. Його нащадок, Петро Дунін, в 1360 р. заснував у родинному селі костел задля спокутування гріхів. Храм цей стоїть до сих пір, але, схоже, що і така спроба спокутувати гріхи не врятувала рід від прокляття.

Про молоді роки одного з персонажів чернігівської легенди – Василя Дуніна-Борковського – майже нічого не відомо. Однак є відомості, що його батько був убитий в 1649 р. під час повстання Богдана Хмельницького, а матір Тетяну і сестру Катерину – католичок за віро сповіданням, які намагалися переховатися в Ніжині, – козаки знайшли та стратили. Василь Дунін-Борковський зрозумів, що часи змінилися. Щоб не втратити родові землі, він прийняв православ'я і навіть записався у Військо Запорозьке. При цьому Борковський зробив непогану кар'єру: він очолив одну з сотень Чернігівського полку, тобто отримав досить високу посаду. А після арешту і заслання у Сибір чернігівського полковника Василя Многогрішного у 1672 р. посів його місце. Полковник – дуже значуща по тим часам посада. Він обіймав не тільки військову, але й світську владу на великій території полку, тобто цілого регіону. Від гетьмана Самойловича, Василь отримав ще кілька сіл.

Полковник Дунін-Борковський служив будь-якій владі, якщо це було для нього вигідно. Навіть загибель матері та сестри не стали для нього фактом, що робив неможливим співробітництво із новою владою. В результаті він отримав грамоти, що підтверджували його дворянство, володіння і своїми землями, і вотчиною батька. Та в народі передавалися чутки переважно про його *духовне* хамелеонство, яке виявилось в тому, що на людях він був ніби православним – жертвував на храми і монастирі, а вночі практикував спілкування із силами інфернального світу.

Помер Дунін-Борковський 4 березня 1702 р. Він був похований в Успенському соборі Єлецького монастиря в Чернігові. В стіну собору вмурували портрет Василя і плиту з епітафією, написану архієпископом Іоанном (Максимовичем). І тут всім відкрилося те, про що боялася говорити вголос прислуга полковника за його життя: Дунін-Борковський не сповідувався і не причащався перед смертю і не велів кликати на свій похорон священика. Очевидці, насмілившись, почали розповідати, що Дунін-Борковський "їв скоромне у Страсну п'ятницю, тягав до себе дочок і дружин своїх селян, тиранив самих селян, одягав їх у ведмеже хутро й травив собаками". Слуги повідомили про таємні кімнати в палатах Василя, де той займався якимись дивними дослідами. З заборонених покоїв часто було чути якісь нелюдські крики. Але хто це міг кричати, залишалось загадкою. Адже крім полковника туди ніхто не входив... За наказом Дуніна-Борковського незадовго до смерті на стіні Троїцько-Іллінського монастиря було зображено подорож людини у потойбічний світ. "Мандрівника" у загробний світ було написано так реалістично (за новими бароковими канонами зображення), що всі впізнали полковника. Люди жахнулися, коли побачили цю картину... Та найстрашніше було попереду.

Через півроку після смерті полковника в околицях Чернігова відбулася низка дивних смертей. З цього приводу навіть було проведено слідство, яке встановило, що за рік 30 осіб пропали без вісті і близько 20 померли "смертю немочною". Народ не сумнівався, що виною всьому є Дунін-Борковський, який після смерті став упирем і почав пити кров селян. Інакше чим пояснити таємничу загибель і зникнення людей? – говорили між собою чернігівці.

Кобзарі (наразі український народ мав правдиву інформацію саме від них) на базарах тоді співали:

*Кажуть люди, що полковник
Ночами блукає.
То душа його страдна
Спокою шукає.*

Почали поширюватися чутки, ніби кожна ніч з могили Василя виїжджає карета, запряжена шестіркою вороних коней, і мчить до родового маєтку Дуніних, який розташовано на Чорній кручі над Десною. Там мрець обходить свою садибу, наводячи жах на челядників і домочадців. Перед першими півнями він зупинявся біля старого колодязя і вказував на нього пальцем, а після того, як співав перший півень, зникав. Мабуть, дійсно, щось було не так, бо родичі Дуніна-Борковського і жителі Чернігова звернулися за допомогою до церкви.

За легендою, коли пізно вночі примарна карета знову помчала до Чорної кручі, їй назустріч вийшла процесія священників і мирян на чолі з архієпископом Іоанном (Максимовичем). Зустрілися вони на середині мосту через річку Стрижень. Архієпископ підняв хрест, і привід полковника провалився в річку. А карета попливла туманом над річкою і незабаром розчинилося в повітрі. Вранці наступного дня гробницю Василя в соборі розкрили. Дунін-Борковський лежав у саркофазі як живий: рум'яний і з курильної трубкою в зубах. Архієпископ Іоанн Максимович розпорядився вбити в груди полковника осиковий кіл. Після цього труну з тілом винесли з церкви і поховали в родовому маєтку Борковських на березі Десни. Тієї ж ночі, за переказами, над містом вибухнула небаченої сили гроза, і річка вийшла з берегів, затопивши нову могилу полковника. І з цього часу, кажуть, все в місті і околицях начебто заспокоїлося...

Ця легенда дивним чином перегукується із ранніми оповіданнями М. В. Гоголя, зокрема із його "Вієм". Наразі ми висловлюємо припущення, що саме легенда про святителя послужила основою для створення цього оповідання. Якщо ми здійснимо компаративний аналіз цих артефактів культури, то побачимо чітку симетрію. Тільки у легенді про Іоанна Максимовича духовно зрілий пастир *перемагає* інфернальні сили, а в оповіданні Миколи Гоголя духовно незріла людина, яка намагається захиститися магічними практиками, приречена на *поразку*.

Думаємо, що це припущення про зв'язок легенди і розповіді М. Гоголя не є безпідставним, враховуючи те, що М. В. Гоголь певний час жив у Ніжині, був знайомим із місцевим фольклором. Те, що в легенді стверджується катафатично, тобто в позитивному варіанті, у Гоголя набуває апофатичних рис. Тобто та ж сама ідея розкривається через заперечення.

Мабуть, не випадково головним героєм оповідання є учень бурси. Гоголь був знайомим із бурсацьким способом життя і викривав його як такий, що не тільки не сприяє розвитку людської духовності, але навпаки руйнує навіть ту невеличку віру, з якою учень приходить до бурси. Але ж йдеться про виховання майбутніх пастирів! За оцінкою дослідника М. Дунаєва ""Вий" починається с такого сурового реалізму в описанні семинарських і бурсацьких нравов, что невольно начинают мерещиться более поздние сатиры

Помяловского. Гоголь показывает разрушение самих основ веры: ведь он описывает будущих духовных пастырей православного народа" [2].

М. Гоголь моделює ситуацію, коли відкривається, на що насправді здатна людина в духовному сенсі. Він пропонує подумати над тим, що буде з народом, у якого влада забирає мудрих пастирів (повторимо, що святителя Іоанна було фактично відправлено на заслання). За Петра I відповідні зміни відбулися і у сфері духовної освіти: найкращих учнів стали забирати з духовних закладів на військову службу, а найгірших відправляли в бурси, які наповнилися неуками, що пиячать, гуляють, б'ються. Це теж була політика влади, яка намагалася таким чином зруйнувати авторитет церкви на користь авторитету державницької ідеології. "Есть что-то демоническое во всей обстановке Петровской эпохи", – пише прот. Георгій Флоровський [3, 85]. Сутність цього демонізму постає у підміні релігії державною ідеологією. Відповідно державі просто не потрібні були добрі пастирі.

Формальна "відчитка" померлої відьми людиною, яка просто вміє прочитати Псалтир, не зашкоджує злу. Бурсак Хома змушений братися за занадто складну справу як на його рівень "духовності". Все його грішне життя постає проти нього, коли йому треба виступити у двобій із злом. Та що ж було б із ним, якби цього не сталося, якби він відучився у бурсі і став священником? Яку духовну допомогу міг би він надати своїй пастві? Наразі можна згадати євангельську притчу про доброго і злого пастиря. Останній не дбає про овець і кидає їх напризволяще, як тільки "вовк" загрожує "стаду". Хома теж пробує втекти, але його повертають і він змушений показати, на що здатний такий "молитовник". Автор не робить висновки, але він наразі є очевидний: тільки духовна молитва дійсного аскета та молитовника, смиренного раба Божого, що притягає до себе силу Божої благодаті, може подолати зло.

Як пише один із дослідників творчості М. Гоголя: "Можно надеяться, что, осмысленная в контексте всего творчества Гоголя и, в частности, в свете последней гоголевской книги о Литургии, повесть "Вий" обретет, наконец, адекватное прочтение"... [1]. Ми намагалися дати саме таку інтерпретацію оповідання "Вий". Та крім гоголівської релігійної творчості, зокрема його "Літургії" ми враховуємо і культурну атмосферу, в якій перебував письменник, одним з елементів якої, можливо, була легенда про святителя Іоанна (Максимовича).

ЛІТЕРАТУРА

1. Виноградов И.А. Повесть Н. В. Гоголя "Вий": Из истории интерпретаций // <http://transformations.russian-literature.com/pdf/vinogradov-povest-gogolja-vij-iz-istorii-interpretacij.pdf>
2. Дунаев М. М. Православие и русская литература: Учебное пособие для студентов духовных академий и семинарий / М. М. Дунаев. – М., 1997. – Ч. 2. – С. 113.
3. Флоровский Георгий, прот. Пути русскаго богословия / прот. Георгий Флоровский. – Киев, 1991. – 560 с.

БАРОКОВИЙ ДИСКУРС УКРАЇНСЬКИХ МИСЛИТЕЛІВ XVII ст. (ФІЛОСОФСЬКО-ОСВІТНІЙ АСПЕКТ)

На розвиток філософсько-освітніх ідей в Україні XVII ст. суттєво вплинула європейська барокова культура, з якою переважна більшість наших мислителів ознайомила під час навчання в країнах Європи в XVI-XVII ст. Освічені люди, спираючись на барокове бачення світу, змогли створити специфічно український бароковий стиль філософствування, який зіграв важливу роль в процесі як загального культурного розвитку України, так і української освіти.

Звертаючись до історичних фактів ми повинні констатувати, що фундатори української вищої школи мали бажання взяти все краще як від західноєвропейських університетів, так і від різноманітних культурних рухів. Адже наголос на домінуванні культурних і духовних ідей в людському бутті, на якому концентрували увагу українські мислителі, не вступав у протиріччя з філософсько-освітнім розвитком людини, а лише стимулював його закликами до *навчання як до насолоди*. Цей епікурейський акцент в розумінні навчання досить влучно виявив український мислитель XVII ст. Кирило Транквіліон-Ставровецький. У своїй праці "Зерцало богословії", яка була видана у 1618 р., він писав: "Смак єдиний душевний, невидимий... Той биває або з науки..., або з видіти умного... И то ест правдивий смак души..." [1, 236]. Тобто йдеться про те, що навчання, основане на культурних джерелах, здатне спрямувати людину правильним, гуманним життєвим шляхом і у такий спосіб забезпечити їй цілісне життя, осередком якого є душевний комфорт. Збагачена знаннями людина, з точки зору мислителів того часу, має більше можливостей та більш виразну здатність до визначення позитивного життєвого шляху у порівнянні з невігласами.

Прагнення до "барокового нагромодження" знань, ідей, речей, багатства, декору в XVII ст. можна прослідкувати, аналізуючи літературні твори, архітектуру та побут українського населення того часу. Українські науковці, провівши детальний аналіз культурно-історичних пам'яток, літературних творів та інших артефактів того періоду, об'єднали всі предмети і речі, що були створені в той буремний час, поняттям українського або козацького бароко.

З історії світової культури нам відомо, що стиль бароко виник в західноєвропейських країнах періоду XVI-XVII ст., коли там поширювався рух контрреформації. Неузгодження між світською і духовною верхівками влади привели до протестів і повстань. У відповідь на цей виклик часу в багатьох країнах Європи розпочався пошук шляхів подальшого державного і релігійного розвитку. Освіту не просто було включено в цей процес, – вона посідала в ньому одне з чільних місць. Адже повернути населення в лоно католицької церкви було вирішено через певну освітню політику. Молодь

прагла отримати якісну, безкоштовну освіту та можливості кар'єрного росту. Та ці можливості відкривалися лише для тих, хто приймав католицизм.

В Україні бароковий стиль почав актуалізуватися у XVII ст. Його прихід і розповсюдження на нашій території ми можемо пов'язати з двома факторами. Першим була польська експансія на українські землі, яка нав'язала народу диктатуру і "одягла ярмо неволі" на велику кількість українського люду. Разом із цим негативним впливом здійснювався і інформаційний прорив: поляки в деякій мірі познайомили українців із основними досягненнями європейського барокового культурно-освітнього життя (мода, архітектура, література, освіта, музика). Іншим фактором поширення європейської культури бароко на українських землях було культурно-освітнє запозичення та наслідування новітніх ідей та смаків молодими українцями під час їх навчання в західноєвропейських вишах. Після повернення на Батьківщину вони впроваджували бароковий стиль в українську культуру. Цей вплив відчувається на багатьох рівнях: від побуту і політики (розбудови української незалежної держави на основі конституції) до освіти та літератури. Саме ці представники української культурної еліти були здатні оцінювати внутрішню ситуацію об'єктивно як зарубіжні експерти та вирішувати українські проблеми в сфері державотворення, релігії та освіти.

Пристаювання барокового стилю до умов і специфіки української дійсності XVII ст. відбувалося з урахуванням наших культурно-освітніх традицій. В результаті в українській культурі ми можемо бачити як взірці європейського бароко, так і артефакти суто українського або "козацького бароко". Останнє отримало назву через те, що на той час головними захисниками та хранителями всього українського від побуту до православної віри були козаки. Термін "козацьке бароко" отримав визнання серед переважної більшості сучасних українських науковців.

Філософсько-освітня своєрідність "українського" або "козацького" бароко була відображена в навчально-освітній системі того періоду. Адже саме в українських освітніх закладах, слідуючи стилю барокового мислення ділилися своїми знаннями та ідеями зі студентами наші науковці. Також важливу роль відігравали друковані твори провідних українських мислителів, учителів, очільників православної церкви, які теж несли в собі стилістику і семантику бароко.

Ми можемо простежити деякі факти пристосування теологічної тематики до актуальних проблем людського буття, що є характерною рисою саме українського барокового мислення. При цьому теологічний дискурс не обмежувався схоластичними догмами. В "українському" бароко всіляко використано алегорію та різного роду словесні хитросплетіння, в яких присутні як християнські символи, так і сюжети, образи з античних міфів. Через це багатий на вигадки, алегорії і домисли стиль "українського" бароко із захопленням сприймався як козацькою верхівкою та релігійним кліром, так і пересічними українцями. Особливо активно бароковим стилем послуговували спудеї при написанні різного роду віршованих праць: посьвят, панегіриків тощо. Тоді в моді був асоціативний образ мислення, що спирався на цілий арсенал сталих асоціацій, зрозумілих переважно для людей тої культури.

На відміну від містики часів Київської Русі містика "українського" бароко змістила акцент з духовного піднесення людини на душевну екстазію, що, звичайно, не сприяло вирішенню людських проблем, а лише виводило людину з реального життя у світ мрій та надій. Цей процес відбувся не лише на музиці та живописі, але й на проповідях священників, які прикрашалися бароковими словесним прикрасам та алегоріям. Дещо в іншому – позитивному ключі тлумачить дух барокової доби відомий дослідник А. Макаров: "У мистецтві українського бароко немає пересипу, є гамлетівська двозначність у ставленні до звичайних життєвих цінностей і прагнень. Є сум за недосяжним ідеалом раю на землі, співчуття і любов до тих, хто зумів зробити цей проклятий і приречений самим творцем світ хоч трохи красивішим, добрішим, справедливішим" [2, 30].

Стиль українського бароко та всі притаманні йому алегоричні образи і метафоричні особливості знайшли своє відображення в філософсько-освітніх ідеях українських мислителів. Можливо саме завдяки українському бароковому стилю в навчально-освітніх закладах України XVII ст. відбувалося специфічне "поєднання" у викладанні предметів на руській (українській), латинській, польській мовах. Наші православні священники-вчителі писали свої твори на цих мовах, складали вірші. А часто по декілька разів змінювали не тільки мову, але й навіть віру, православну на католицьку чи навпаки. Останній факт, як на мене, теж відображає культуру бароко з його напруженими релігійними пошуками, з одного боку, та спробами пристосуватися до панівної традиції, з іншого. Тому ми не повинні обмежувати наше відношення до барокової доби критикою, а сприймати його аналітично і бачити в ньому відображення складного та неоднозначного духу епохи. Тим більше, що завдяки цій епосі, в якій розрослась культура українського або козацького бароко наші навчально-освітні заклади долучились до європейської освіти. Завдяки цьому багато її ідей та передових освітніх методів було запроваджено на базі вишів України.

Ми вважаємо, що повністю зрозуміти та охарактеризувати всі філософсько-освітні ідеї та проблеми, які ставили перед собою та вирішували українські мислителі XVII ст., неможливо, адже усвідомити логіку алегоричного мислення доволі важко. Через це наша увага сконцентрована навколо проблем освіти, освітньої політики, буттєвих освітніх викликів та філософсько-освітніх ідей українських мислителів.

Кожен мислитель цінував своє коріння, рід, народ і був зацікавлений освітнім розвитком своєї країни. Тому в навчально-освітніх працях, переважна більшість мислителів, робила головні акценти на національних, державних та релігійних питаннях. В даному ракурсі учителі та професори прагнули надати приклад студентам словами і ділами, як любити свою Батьківщину, шанувати свій народ, довіряти своєму державному керівництву, поклонятися своїм святиням і сповідувати православну віру. Цими ідеями наповнені твори українських освітніх, державних та релігійних провідників XVII ст.

Ще нам необхідно зробити уточнення, що у XVII ст. в багатьох куточках України, досить популярними залишалися язичницькі обряди і символи, які хоч і перекликалися з християнськими святами і біблійними сюжетами, проте часто суперечили православним догмам. Ця обставина теж була прийнята до

уваги українськими філософами в їх творах. Адже мислитель, щоб бути зрозумілим для широкого загалу людей, повинен був попередньо поставити себе на їх місце. І таким чином усвідомити їх буттєві виклики, проблеми і потреби. А вже потім, створюючи праці, урахувати все це у своїх творах. Наприклад, українська міфологічна традиція через усну народну творчість поширювала язичницьку ідею про людину як універсальну істоту або своєрідний мікрокосм. Через це багато людей, вихованих на казках та міфах, вважали людину універсальною істотою, яка здатна вивчити, перейняти і засвоїти всі здібності природних істот і стихій, з якими вона має справу. Можливо, зважаючи на цей факт в Україні і до нашого дня значну популярність має довіра людей язичницьким оберегам, віщунам, мольфарам, чародіям.

Міфи відігравали важливу роль і в освітньому процесі. Спираючись на відомі архетипи і символи, міфи пояснювали структуру світобудови, взаємовідносини та взаємозалежність між стихіями, людьми, рослинами та тваринами в світі. Міфологія хоча і мала деякі елементи перед-філософського тлумачення буття, але її антропоморфна орієнтація давала лише поверхове пояснення онтологічних феноменів. Тому філософи зробили висновок, згідно з яким велика кількість міфологічних сюжетів, на ряду з буттєвими процесами, які віднесені до метафізики, з давніх давен і до нашого часу залишаються "загадковими", знаходяться за межами можливостей раціонального пізнання. Хоча сам термін онтологія, став вживатися в наукових колах європейських філософів саме в XVII ст. як вчення про суще, котре спирається на поняття і розум, але до цього часу онтологію мислителі вважали складовою частиною метафізики. Сама метафізика в себе включала вчення про Бога та про душу, що вже в науковому тлумаченні було закладено в якості основи теологічної та психологічної освіти.

Український народ достатньо легко сприймав онтологічні ідеї з міфів і казок. Тому теологічна і психологічна освіта подавалася нашим людям за допомогою простих прикладів на основі антропоморфних міфологічних історій. Знання про природні права людини, українці екстраполюють на тваринний світ, в якому тварина має право на вільний вибір свого місця під сонцем. Почуття статевого кохання та вірності асоціювалися із образами лебедів або голубів. Символом мудрості виступала сова, орел символізував свободу... Завдяки доступному, образному поясненню буттєвих процесів міфологічні сюжети дуже часто використовувати в своїх працях мислителі різних епох і культурних періодів. І хоча в XVII ст. в Україні суттєвий вплив мала православна церква і її віровчення, міфологічні сюжети продовжували відігравати певну роль в філософсько-освітньому процесі. Досить влучно охарактеризував актуальність міфології для всіх історичних періодів, польський учений Я. Парандовський: "Міфологія – це ще не зовсім релігія. Релігія спирається головним чином на культ, на обряди, котрі, на відміну від перемінливих легко перетворюваних міфів, лишаються незмінними, протистоять плину часу і зберігають досить віддалені форми вірувань" [3, 21].

Міфи і казки зменшували страхи людини перед буттєвою невідомістю. Тому в буремний період воєн в Україні XVII ст. їх популярність зростала. Відчуваючи ці запити українського населення на зрозумілі всім

антропоморфні сюжети, українські мислителі, не зважаючи на те, що переважна більшість з них мала високий церковний сан, в своїх творах широко застосовували на ряду з християнськими розповідями казково-міфологічні сюжети. Твори з таким наповненням були суголосні зі стилем козацького бароко і сприймалися тогочасними українцями позитивно.

Шлях духовного обоження є дуже складним. Йти цим шляхом може тільки аскетично налаштована людина, яка має надійного духовного вчителя (наприклад, таким вчителем для деяких українців був Паїсій Величківський). Більшість же людей прагне до довгого, багатого та комфортного життя. Міфи на це бажання людини подають дуже простий приклад життя богів з Олімпу, де всі боги "вічноживі" і "вічноюні", харчуються "нектаром" і "амброзією" та пересуваються зі швидкістю думки. Наразі в європейській культурі з'явилася ілюзія того, що саме наука та освіта зможуть зробити життя такою втіленою мрією. І ця мрія перейшла на ґрунт української культури. Для України XVII ст. розвиток прикладної науки і різного роду досліджень мав вигляд казково-міфологічної мрії. Певною мірою цим можна пояснити те, що перші навчальні заклади вищого типу в Україні (колегії та академії) мали гуманітарну, релігійно-освітню орієнтацію. Їх просвітницька функція зводилась до поширення ідей гуманізму та пропаганди природних прав людини.

Людину українські мислителі розглядали, як своєрідну мініатюру загального світоустрою. В творах багатьох українських мислителів того часу поширений погляд на людину як на мікрокосм. Адже відповідне споглядання через причини, згадані і проаналізовані нами вище, узгоджувалося із міфологічними або народними поглядами на природу людини у XVII ст.

Разом з цим не забували українські мислителі і здобуті в західноєвропейських вишах наукові знання. Українське культурне буття завжди ніби наздоганяло європейське. Через це чимало державних, релігійних та філософсько-освітніх питань, які постають в межах багатьох європейських культур доби Ренесансу та Просвітництва, для України стають актуальними лише через десятки років. Позаяк в своїх розвідках, спрямованих на розкриття таємниць людської природи, українські філософи в багатьох напрямках розмірковують суголосні з передовими європейськими мислителями доби бароко. Наприклад, такими були філософсько-освітні ідеї у царині природного права та загальнолюдських цінностей. Також ми повинні наголосити, що серед українських мислителів кожної епохи завжди були ті, хто своїми філософськими ідеями "випереджав час". Але за браком як народної підтримки, так і підтримки можновладців, ідеї та поради прогресивних мислителів не були втілені в життя. Так відбувалося досить часто в історії України. Можливо через це на мислителів, котрі в своїх працях порушували питання справедливості, свободи слова, волі, щасливого життя людей завжди були "гоніння" влади та їх посіпак (зрозуміло, що ці проблеми є вічними; тому їх, на нашу думку, недоцільно пов'язувати виключно з культурою українського бароко).

У вирішенні буттєвих викликів, які український народ відчув у XVII ст., могла дати раду лише специфічна освітня політика. Тому ключову роль, на нашу думку, в цьому процесі зіграли ті мислителі, котрі пройшли навчання в вишах західноєвропейських країн. Поради українських мислителів були

підкріплені їх діями, спрямованими на просвітницьку роботу. Вона здійснювалася не лише у формі літературних праць, але й шляхом відкриття шкіл, колегій, академій, створення друкарень.

Варто наголосити, що вся проведена робота з вирішення проблемних питань в українській філософській думці XVII ст. була досить тісно пов'язана з вирішенням національного питання в Україні. І хоча великих успіхів у вирішенні національного питання досягнуто не було, проте сам наголос на проблемах української нації та української держави мав цілком конкретну проекцію на майбутнє. Цей вектор українського бароко "відчули" в Росії як загрозову можливість. Саме тому твори українських авторів було там заборонено. Адже переважна більшість філософсько-освітніх праць українських мислителів, хоч і носила релігійний характер, але через віру в Бога підтримувала віру у творчі можливості і приспаний потенціал і кожної окремо православної людини і українського православного народу в цілому.

Таким чином, українське бароко давало можливість нашим мислителям через аналогію, алегорію, приклади з міфів, Біблії, праць отців церкви, твори античних філософів досягти позитивних результатів у впливі філософсько-освітніх ідей на свідомість людини. А через це, у свою чергу, розкрити в людині такі втаємничені властивості, котрі вселяли в неї впевненість в своїх діях і силах. Тому історія розвитку філософсько-освітніх ідей в Україні, завдяки застосуванню барокового стилю філософствування, збагачувала навчально-виховний процес загалом і процес національного виховання зокрема. Саме це дає нам можливість зробити висновок, що здобуті людиною культурні, етнопедагогічні чи загально педагогічні знання виступають засобами у філософії виховання й самовиховання людини впродовж всього життя. Адже філософія культурного виховання, поєднуючи в собі духовні та практичні елементи, становить внутрішню сутність навчання і освіти. Через це історію філософії освіти можна визначати як науку, котра логічно поєднує в собі філософію культурного виховання, навчання, освіти, апелюючи до конкретного народу, етносу в їх історичному і культурному поступі.

ЛІТЕРАТУРА

1. Транквіліон-Ставровецький К. Зерцало богослов'ї / Кирило Транквіліон-Ставровецький // Пам'ятки братських шкіл. Кінець XVI – початок XVII ст. – Київ, 1988. – С. 207–260.
2. Макаров А.М. Світло українського бароко / А.М. Макаров. – Київ., 1994. – 287 с.
3. Парандовский Ян. Мифология. Верования и легенды греков и римлян / Ян Парандовский. – Москва, 1971. – 272 с.

ДО ПИТАННЯ ПРО ІДЕНТИФІКАЦІЮ УКРАЇНЦЯ XVII СТ. АБО ЧОМУ ЧЛЕНИ ГУРТКА "ЧЕРНІГІВСЬКІ АФІНИ" БУЛИ ТРИМОВНИМИ?

До історії українського шкільництва 1700 рік увійшов датою заснування одного із перших вищих учбових закладів Лівобережної України – Чернігівського колегіуму, фундатором якого вважається вихованець колегіуму Києво-Могилянського як першого колегіуму Правобережної України, Іоанн Максимович (1651–1715)¹. У минулому економ Києво-Печерської Лаври (1680) та намісник Свенського монастиря (1681) св. Іоанн у 1695 році прибуває до Єлецького Успенського монастиря м. Чернігова, щоб наступного року у сані архімандрита, а з 1697 року у сані архієпископа Чернігівського, розпочати ту справу, яка на довгі роки закріпила у пам'яті потомків його славне ім'я і добрі діла. Однак видається не справедливим забувати про ту обставину, що колегіум Чернігово-Сіверського краю було зведено не на порожньому місці і до приїзду у місто Чернігів уродженця міста Ніжина там таки вже панувала творча атмосфера і, передовсім, на ниві літературній. Саме тому не безпідставно засновником літературного гуртка, відомого як "Чернігівські Афіни" ("Чернігівські атени"), вважається не менш іменитий церковний та літературний діяч, архієпископ Чернігівський і Новгород-Сіверський, ректор і ігумен Київського Братського Богоявленського училищного монастиря, місцеблюститель Київської митрополичої кафедри Лазар Баранович (1616-1693), який і висвятив св. Іоанна у сан ієромонаха.

Любов до слова поетичного об'єднала у літературний гурт добре відомих у ту пору письменників, полемістів і вихованців Києво-Могилянської школи, з-поміж яких виділяються: Іоанікій Галятовський, Дмитро Туптало, Іван Величковський та й сам Лазар Баранович.

А, власне, з чого все те починалось? Звісно, з освіти. За браком вищих учбових закладів у рідному краї Лазар Баранович, як і сотні амбітних молодих людей, мав здобувати знання за його межами. Розпочавши осягнення науки шкільної у Братській школі м. Києва майбутній архієпископ продовжив своє навчання у колегії м. Вільно, яке на той час вже зажило слави визначного наукового та освітянського осередку. Не безпідставним буде нагадати і про те, що заснована та єзуїтська колегія була віленським єпископом Валеріаном Протасевичем у 1570-му році вже після об'єднання Великого князівства Литовського та Польщі у Річ Посполиту (1569), і завдання, які поставлені були її фундаторами, визначались як не меш амбітні: стати центром протистояння протестантській ідеології, яка на той час стрімко поширювалася і мала у цих краях своїх численних адептів.

Задля вирішення поставлених завдань до викладання у колегії було запрошено монахів-єзуїтів, які упродовжили класичну і поширену у католицькому світі освітянську програму, що включала не лише дисципліни

¹ У колі православного люду Іоанн Максимович більше відомий під ім'ям святиителя Іоанна Тобольського

суто церковного змісту, але й давньогрецьку і латинську мови, географію, математику, історію, риторичку і поезію. У 1578 р. після підписання привілею польським королем Стефаном Баторієм колегія м. Вільно отримала статус академії, а з нею і право готувати бакалаврів, магістрів і докторів вільних мистецтв, філософії та богослов'я. Наступного року у м. Вільно було засновано і університет (*Almae Academia et Universitas Vilnensis Societatis Jesu*), ректором якого став відомий полеміст і поборник уніатської церкви Петро Скарга. Мовами викладання дисциплін навчального циклу, звісно, були латина та польська.

З Вільно та Килиша до Києво-Могилянської колегії Лазар Баранович повернувся вже у новому статусі викладача, а в 1650-му став ректором та ігуменом Київського Братського монастиря. Вже через три роки (у 1653-му) він прибуває до Чернігівського Єлецького монастиря, де 1657-го року його висвячують у сан архієпископа Чернігівського. Першу резиденцію єпископ Лазар Баранович мав у Новгород-Сіверську, де і заснував слов'яно-латинську школу. Саме на її базі і вже після того як його ж зусиллями цю школу було переведено до Чернігова 1700-го року під патронатом архієпископа І. Максимовича колегіум і відкрили.

Ще задовго до заснування колегії любов до слова поетичного спонукали Лазаря Барановича до письма, а за тим і до бажання видати друком численні проповіді, панегірики та поезії, до яких він був ще змолоду дуже охочий. Проте, на те були потрібні не лише кошти. Події, що сталися у часі реалізації цих задумів, змусили автора численних доробків задуматися над пошуком альтернативного шляху досягнення поставленої цілі. Так, шанована збірка проповідей Лазаря Барановича "Меч духовний" вийшла друком у Києво-Печерській Лаврі без потрібної коректури її автора, а наступна, відома як "Труби словес проповідних", після довгих перемовин з друкарнями київської лаврської та московської взагалі була відхилена і рукопис повернули авторові. Врешті-решт у архієпископа Чернігівського та Новгород-Сіверського з'явилася задумка на території Спасо-Преображенського монастиря м. Новгород-Сіверська заснувати друкарню власним коштом. Цю справу Лазар Баранович доручає своєму писарю Семену Ялинському у 1671 році.

Однак, наступного року арх. Лазар Баранович мав їхати до Чернігова, а Ялинський навчатися друкарського ремесла до Вільна, і справа з відкриттям друкарні затягнулася. Перші видання (три проповіді Лазаря Барановича: "Слово на Воскресіння", "Слово на Благовіщення" та "Слово на Святу Трійцю") з'явилися друком лише у 1675 році. За увесь час роботи цієї друкарні побачили світ 21 видання і із них 14 були суто авторськими творами: самого архієпископа – 7 творів, його приятеля Іоанікія Галятовського – 5, Олександра Бачинського – 1 та Дмитра Туптала (св. Дмитра Ростовського) – 1. Інші видання мали церковний або навчальний характер. Тут було надруковано граматику, Часослов, Псалтир (1675), Анфологійон (1678). Однак у 1679 році, коли на території Спасо-Преображенського монастиря сталася пожежа, Лазар Баранович приймає рішення перевезти друкарню до Троїцького собору Іллінського монастиря міста Чернігова. Уже в наступному 1680 році у ній

друкуються дві польсько-мовні книги Лазаря Барановича та нова редакція Псалтирі. Цікавою особливістю цієї доби, що відобразилася і на видавничій діяльності Л. Барановича, було використання багатомовності не тільки у різних, але й в межах написання одного твору. Яскравим прикладом тому може слугувати книжечка Лазаря Барановича "Слово на Рождество Христово" (1682), у якій основний текст написаний церковнослов'янською і частково книжною українською. Після основного тексту надруковано латино-мовний вірш із українським перекладом, а потім польсько-мовний вірш з латинською назвою.

У Чернігові арх. Лазар Баранович знайшов собі союзників-однодумців. До них відносимо і непримиренного до єзуїтів полеміста Іоанікія Галятовського, що прибув до Чернігова у сані архімандрита Єлецького монастиря в 1669 році і опікувався цим монастирем до самої смерті 1688 року. До історії Іоанікій Галятовський увійшов також як видатний представник проповідницької літератури, що вибудовував свої промови за зразками схоластичної латинської проповіді. Так, перша його збірка, відома під назвою "Ключ Разумения" (1659 р.), додатком вміщала своєрідний довідник-посібник для складання таких проповідей, що отримав назву "Наука о сложеніи казаний". Мова написання переважно визначалася тими цілями, які ставив перед собою автор. Так, полемічний твір на захист православної віри, що був своєрідним продовженням і уточненням головних положень дискусії, розпочатої у Білій Церкві у присутності польського короля Яна Казимира з єзуїтом Пекарським, був написаний польською мовою, а у перекладі російською став відомим як "Беседа Белоцерковская" [1]. Польською були надруковані і інші твори: "Stary Kościół" (проти філіюкве), "Fundamenty na których łacinnicy jedność Rusi z Rzymem fundują" (полемічний твір проти уніатів та католиків), "Labędź z piorami swemiż darami boskiemi Christus" (полемічний твір з поборників мусульманської віри).

Не менш відомим діячем літературного гурту був іще один вихованець Києво-Могилянської колегії св. Дмитро Ростовський (Туптало). З 1675 і по 1677 роки ієромонаха Дмитра було призначено проповідником, і майбутній митрополит Ростовський прибув до Чернігова, де і прославився своїми проповідями. У ті роки, мандруючи монастирями, святий Дмитро розпочинає працювати над польсько-мовним "Діарієм", у якому описуються події та наслідки тієї карколомної доби, що увійшла до української історії під назвою "Руїна". У серпні 1681 року у сані ігумена Свято-Спаського монастиря він повертається до Чернігова, а з часом, з 1697 по 1699 роки у сані архімандрита призначається настоятелем Єлецького Успенського монастиря. Чернігівський період святителя виявляється досить плідним на літературні здобутки.

Першим літературним твором св. Дмитра Ростовського вважається "Руно орошенное", що був написаний на замовлення арх. Лазаря Барановича про дива від ікони Пресвятої Богородиці Іллінського Чернігівського монастиря і опублікований у 1683 році. [2] Твір отримав визнання і подальші його перевидання у 1689, 1691, 1696, 1697 та 1702 роках лише засвідчують ту значимість, яке він займав з-поміж літературних доробків тієї доби. Ще від

першого приїзду до Чернігівської обителі з арх. Лазарем Барановичем у св. Дмитра Ростовського налагодились щирі і дружні взаємини. Ось чому переважна більшість його творів була надрукована під патронатом місцеблюстителя Київської митрополичої кафедри у чернігівській друкарні. Красномовним свідченням тієї пошани може слугувати слово-присвята автора "Руно орошенное" до арх. Лазаря Барановича, уривок з якого варто закцитувати:

"Ясне в Боге Преосвященному, его Милости Господину Отцу Лазарю Барановичу, милостью Божией Православному Архиепископу Черниговскому, Новгородскому и всего Севера, Администратору Митрополии Киевской, Пану Пастырю, Отцу и Благодетелю мира, здравия, спасения и долгоденствия от десницы Наивысшего Архидиакона автор от всей души желает.

Овча я паствы Вашей, Преосвященный Пастырь мой, несую руно Вашему святительству. Ибо какой дар овца приносит может, как не руно? И кому руно приносится должно, как не пастырю?... Подобаает Вашему святительству Руно, Пречистая Дева Мария, ибо во время пастырства Вашего это Руно, икона чудотворная, слезами орошалось.

Здесь да позволено мне будет вторым Гедеоном назвать Преосвященство Ваше, ибо как тот видел своими очами росу на руно в древности, так Ваше преосвященство зрит при престоле своем икону Владычицы нашей, чудесно рососою слезною окропленную. И Руно это златое много драгоценнее руна Иасонова, что вынес он из Колхиды в Фессалию". [3]

Як відомо, навіть після переїзду до Ростова переважну більшість творів св. Дмитро (Туптало) писав церковнослов'янською мовою із включенням українізмів. Польсько-мовні твори цього автора датуються лише раннім періодом творчості.

Третім, не менш поважним членом літературного гурту, був Іван Величковський (? – 1701). Вихованець Києво-Могилянської колегії, життєвий шлях якого в 70-х роках XVII століття (до полтавського періоду) був тісно пов'язаний із діяльністю друкарні Лазаря Барановича, у якій він працював, є автором численних поетичних доробків (панегіриків, епіграм та курйозних віршів), які він писав не лише латиною, але й польською та літературною українською мовами.

До чернігівського періоду творчості майбутнього протоієрея Свято-Успенської церкви міста Полтави відносять шанобливий польсько-мовний панегірик, відомий під назвою "Lucubratiuncula"¹. Цікавим видається та обставина, що на початку віршованого тексту вміщено заставку з фігурою в центральній частині і надписом "Агнец божий", що перегукується із вживаним польським словом "baranek" (церковнослов'янською – "агнец"), вибудовуючи, таким чином, символічний зв'язок з адресатом панегірика, оскільки він був написаний на честь арх. Лазаря Барановича. Стилiстично твір відносять до розповсюдженої на той час барокової традиції, виконаної у схоластично-макаронічній формі, вкрапляючи у текст польські та латинські цитати з

¹ Посилаючись на розвідки одного із дослідників цього твору Сергія Маслова станом на середину XX століття панегірик перебував в архіві «Древлехранилища» Централі архіву РРФСР у Москві в складі бібліотеки колишнього «Московского главного архива министерства иностранных дел» під шифром Обол. Ин. печ., № 280 (старі №№ 29 і 59) з [4].

Святого Письма, творів Овідія та, немов би граючись, посиланнями на античні міфологічні сюжети про Сізіфа, Ахілеса та інш. Вірність усталеній традиції демонструє і слова, якими закінчується текст: "Swiatobliwości Waszey Naszego wielce 1 Miłościwego Pana, Pasterza, Oycy, Patrona y Dobrodźieia Podnożkowie. Towarzystwo Kunsztu Typographskiego. Lucubrationcula Ioannis Wieliczowski"¹ [5].

Інший, не менш цікавий рукопис збірників "Зегар з полузегарком" і "Млеко", що містить в собі 33 аркуші, був виявлений і став предметом дослідження лише на початку ХХ ст. Збірник присвячено київському митрополиту Варлааму Ясинському. Та на відміну від "Lucubrationcula" його текст написаний чітким українським півуставом кінця ХVІІ ст. перший аркуш якого вміщає промовистий заголовок: "Тут двѣ книжици вкупѣ увязаны: една, названая Зегар з полузегарком, офѣрованная року 1690, а другая, названая Млеко, офѣрованная року 1691..." [6]. На закінчення книжки виключення становить лише написана польською мовою "ORATIO ad illustrissimum novoconsecratum metropolitanum" (Орація до найяснішого новопоставленого митрополита), у якій автор: "Бачачи святобливість Вашу з високої архимандрії Печерської на ще вищий митрополичий престол правицею божою підвищеного, не смію подлими подлого розуму мого словами таку високу поздоровляти достойність, а краще застосую золоті слова св. Златоуста ... святобливість Вашу, пана й архіпастиря мого поздоровляю, тільки трохи змінивши, бо я й тому радію, що святобливість Вашу на такі високі достойності підвищено, і з того тішуся, що достойності з тебе честі й окраси дістали, і архіпастиря люблю і превдячну особу, великої філософії повну, пишаючись із її мудрості й гострого розуму. Котрий, як вівця пастиреві, як слуга пану і як підніжок своєму маєстатові [...] бути і давати користь на тій гідності архіпастирській [...] і довгих-довгих літ щиросердно бажаючи, про поцілування благословенної й благословляючої архіпастирської пожаданої правиці якнайпокірніше молю"² [7].

Очевидно-закономірна належність поетів чернігівського літературного гурту до латино-польської традиції аж ніяк не впливала на не менш очевидну їх самоідентифікацію: називатися православним християнином і представником руського племені. Ось тому свої твори поети гурту "Чернігівські Атени" писали польською, церковнослов'янською та староукраїнською мовами. Щодо зрозумілості вектору соціокультурних орієнтирів варто лише згадати, що саме арх. Лазар Баранович 1669 року

¹ Переклад українською: «Святобливість Вашої нашого вельми милостивого пана, пастиря, отця, патрона і добродія підніжки. Товариство друкарського мистецтва. Нічна праця Іоана Величковського».

² «Oglądaiąc swiatobliwość Waszą z wysokiego archimandriey Pieczarskiej na wyższy metropolitański thron prawicą boską podwyższonego, nie śmiem podłemi podłego rozumu mego słowami tak wysoką pozdrawiać dostoyność, ale raczej zażyję złotych słow s. Złoustego....Tych słow właśnie y mnie zażyc przystoi, gdy swiatobliwość Waszą, pana y archipasterza mego pozdrawiam, tylko troche odmieniwszy, albowiem ia y temu się raduię, że swiatobliwość Wasza na tak wysokie dostoyności podwyższony iest y z tego się cieszą, iż dostoyności z Ciebie czci y okrazy dost[al]y, y archipasterza miłuię y przewdzięczną osobę czczę z iey mądrością y ostrym rozumem, wielkiej philosophiey pełną. Ktorzy, iako owca pasterzowi, jako sługa panu y iako podnożek swemu maiestatowi ES [...] esse et prodesse na tey godności archipasterskiej [...] y dłuższe lata szeroserdecznie życząc o pocałowanie [błogosł]awionej y błogosławiącey archipasterskiej požądanej [prawi]ce iak naypokorniey zebrą. [арк.13.]

переконавав гетьмана Многогрішного зібрати посольство в Москву з проханням про підтвердження козацьких вольностей тієї частини української землі, що за Андрусівським перемир'ям потрапила під протекторат Москви та наполягали на тому, щоб росіяни не віддавали полякам Києва і при цьому, вибудовуючи церковну політику з орієнтацією на Москву, не вважав доречним виходити з-під юрисдикції Константинопольського Патріарха.

Іронічно-в'їдливе відношення до усього польського та й самої польської мови звучить у рядках його поезій, у яких українська земля позначена як руська. Так у вірші "Русин до поляка щось по-польську балака" читаємо:

*Не усякому поляку
Будуть вірші сі до смаку.
О коли б ти, ляше, вірші
В руській мові склав не гірші!
Звір се дикий для русина –
Що польцизна, що латина [8].*

У іншому вірші, відомому як "Світ збурили грози на людській сьози", руська земля згадується як "Вкраїна" та "Україна" – рідний край:

*На Україні
Весь час хтось гине, Вкраїна морем
Стає червоним.
Хто сам – потоне, в гурті – переборе!
Хай Україна
Стає єдина! Татарин згине!
Нехай на згоду
Склада угоду любить русина.
Дай, боже, згоду святу Вкраїні,
Нехай Вкраїна у січі не гине! [9].*

Близький за змістом до попереднього і вірш – "Скрізь на Україні видно лиш руїни":

*Як в морі човен хвилі хилитають,
Так Україну війни донимають,
Або і гірше: човен в морі плава,
В крові Вкраїна. В чварах гине слава!
Над морем, боже, пан ти і вітрами –
Дай, щоб затихли бурі поміж нами! [10].*

Цікавими на рахунок до питання про ідентифікацію видаються і пояснення Івана Величковського щодо мотивів до написання власних поезій в "Передмові до чительника" другого твору збірки "Млеко, от овцы пастыру належноє" (арк. 13 – 33 зв.). У ній він зазначає, що різні народи, "звласца в

науках обфитуючіє", мають багато як ораторських, так і гарних "поетицких трудолюбій", а "в Малой нашей Россіи до сих час таковых нѣ от кого тыпом выданных не оглядаю трудов" і він, як справжній син "Малороссійскої отчизни нашої", готовий в міру своїх здібностей "нѣкоторые значнѣйшыє штуки поетицкіє руским языком выразити, не з якого языка на рускій оные переводячи, але власною працею моєю ново на подобенство інородных составляючи, а нѣкоторые и цѣле русскіє способы вынайдуочи, которые и иным языком анѣ ся могут выразити". І далі: "на оздобу отчизни нашої и утѣху малороссійским сыном єи, звлаща до читаня охочым и любомудрым" [11].

До смерті Лазаря Барановича у 1693 році, під опікою якого друкарня в Чернігові працювала, було видрукувано монастирським коштом 33 видання, із яких 19 були авторськими творами самого Л. Барановича (5) та його друзів: Іоанікія Галятовського (8), Дмитра Туптала (3), Лаврентія Крщоновича (1), Стефана Яворського (1), Івана Величковського, І. Богдановського, І. Орновського (1). Після 1693 року справу Лазаря Барановича продовжив Іван Максимович і лише після його від'їзду у 1712 році до Тобольська друкарня втрачає ту роль, яку вона відігравала на Лівобережній Україні – бути лабораторією творчості і освітянським осередком, для кого "слово сіє от трудолюбия" (Л. Баранович).

ЛІТЕРАТУРА

1. Владимирова П. В. Голятовский, Иоанникий // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона : в 86 т. (82 т. и 4 доп.). – СПб., 1890–1907.
2. Електронний ресурс. Режим доступу: <http://litopys.org.ua/biletso/bilo21.htm>
3. Електронний ресурс. Режим доступу:
http://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/runo-oroshennoe
4. Електронний ресурс. Режим доступу: <http://litopys.org.ua/velych/vel01.htm>
5. Електронний ресурс. Режим доступу: <http://litopys.org.ua/velych/vel03.htm>
6. Електронний ресурс. Режим доступу: <http://litopys.org.ua/velych/vel05.htm>
7. Електронний ресурс. Режим доступу: <http://litopys.org.ua/velych/vel05.htm>
8. Електронний ресурс. Режим доступу:http://litopys.org.ua/old17/old17_18.htm#g1
9. Електронний ресурс. Режим доступу:http://litopys.org.ua/old17/old17_18.htm#g1
10. Електронний ресурс. Режим доступу:http://litopys.org.ua/old17/old17_18.htm#g1
11. Електронний ресурс. Режим доступу: <http://litopys.org.ua/velych/vel06.htm>

ПРО ВИКЛАДАННЯ ФІЛОСОФІЇ У ЧЕРНІГІВСЬКОМУ КОЛЕГІУМІ

Чернігівський колегіум був заснований Іоанном Максимовичем за взірцем Києво-Могилянського колегії. У свою чергу принципи організації, обсяг та зміст навчальних програм у Києво-Могилянській академії були подібні до західноєвропейських, польських колегіумів. Освітня модель включала граматичні та гуманітарні дисципліни – "studia inferiora", тобто нижчий ступінь навчання. Курси філософії та богослов'я складали "studia superiora" – вищий ступінь навчання. В класичних європейських університетах освоєння курсів гуманітарних наук та філософії було необхідною умовою для вступу до факультетів як теологічного, так і медичного або юридичного.

Повний курс наук у Чернігівському колегіумі намагався запровадити ще в кінці 30-х років XVIII ст. чернігівський єпископ Н. Сребницький (1738 – 1740 рр.). Але через відсутність приміщень, без дозволу Синоду він не зміг цього зробити. У 1749 р. за ініціативи єпископа Амвросія Дубневича було відкрито клас філософії, який розміщувався у монастирській трапезній, що було дуже незручно, бо заняття проходили під час перерв між церковними службами та трапезами ченців [1, 771] (нині це приміщення відоме як колегіум).

Першим професором філософії у Чернігівському колегіумі був префект Сильвестр Новопольський (1749–1753 рр.) (в миру Стефан Іванович Новопольський). Він був сином посполитого (селянина) слободи Білопілля Сумського полку, навчався у Чернігівському колегіумі, завершив свою освіту в Києво-Могилянській академії. Після її закінчення деякий час працював домашнім вчителем, а потім Амвросій Дубневич запросив його на викладацьку роботу в колегіум [2, 706]. Зберігся список (конспект) його рукописного курсу філософії, прочитаний у 1749–1751 рр. Нині він знаходиться у Науково-дослідному відділу рукописів Російської державної бібліотеки м. Москва [3]. Рукопис складається з 462 аркушів, писаних латиною, розміром 32x20 см. Курс має назву "Cursus philosophicus biannalis in orthodoxa collegii Czernihoviensi expositus ingenuo auditori roxolano nec non scholasticis commentationibus illustratus anno viatoris Dei hominis MDCCXLX septembris XI Die Reverendisimo Patre Domino Sylvestrio Novopolski" (Дворічний філософський курс в православній колегії Чернігівській викладений шляхетному українському (роксоланському) слухачеві, а також шкільними коментарями висвітлений року коли Бог став людиною – мандрівником 1749 вересня 11 дня шановним отцем паном Сильвестром Новопольським).

У зібранні колекції Троїцько-Сергієвої лаври знаходиться ще один список (конспект) курсу філософії, прочитаний у Чернігівському колегіумі в 1749–1751 рр., який має таку ж назву, що і список, котрий зберігається у НДВР РДБ в м. Москві, тільки не вказано, що курс виклав Сильвестр Новопольський. Зазначено, що курс походить з бібліотеки Троїцько-Сергієвої лаври. Є також штамп зібрання Московської духовної академії та Російської державної бібліотеки, відділ рукописів. Рукопис має 485 аркушів, писаних латиною,

розміром 33x20 см. [4]. Даний список складається з логіки, метафізики, фізики або натурфілософії, етики. Список дещо відрізняється від курсу, що зберігається у НДВР РДБ в м. Москві. Тут відсутня діалектика, яка була прочитана в класі риторики. Проте в кінці курсу викладена етика, якої не має у списку, що зберігається у НДВР РДБ м. Москва.

Традиційно філософський курс розпочинався з викладання логіки – науки про мислення та його закони. Шкільні курси, як правило, базувалися на логіці Аристотеля, який був загальноновизнаним її засновником. Значний вплив на них мала і середньовічна схоластика, насамперед, такі її визначні представники як Тома Аквінський, Дунс Скот, Вільям Оккама та інші. У XVI–XVII ст., в період Контрреформації, схоластика, прагнучи пристосуватися до вимог Нового часу, переживає відродження, відоме під назвою "друга схоластика". Найбільш відомі її представники – це іспанські та португальські релігійні філософи Франциско Суарес, Педро Фонсека, Франциско Овієда, Родріго Арріага, Франциско Толедо та інші. Філософська думка "другої схоластики" позначилася на філософських курсах, які читалися в європейських навчальних закладах, зокрема, польських, єзуїтських, а через них і лекціях києво-могилянських викладачів.

У філософських курсах логіці передував курс діалектики або "малої" логіки, яка, зазвичай, викладалася у кінці риторичного курсу: "*Brevis logica seu dialectica*" (коротка логіка або діалектика). Діалектика і логіка будувалися за структурою згідно з так званими операціями інтелекту – поняттями, судженнями, умовиводами.

Власне дворічний курс філософії розпочинається з трактату першого про філософію взагалі, де мова йшла, зокрема, згідно античній традиції про сімох давньогрецьких мудреців: Фалеса Мілетського, Солона Саламінського, Хілона Лакедемонського, Піттака Мітиленського, Біанта Прієнського, Клеобула Ліндського, Періандра Корінфського; згадувалися також Піфагор, Діоген, Сенека. Далі автор зупиняється на існуванні, визначенні, поділі, причинах філософії, а саме матеріальній та формальній, спонукальній. Потім розглядаються питання властивостей філософії, її поділу ще з античних часів.

Наступний трактат – з логіки: "*Scientia Rationalis seu logica*". Розглядаються питання існування, визначення, поділу і причини логіки. У частині, яка присвячена першій операції розуму, розглядаються питання дистинкцій, універсалій, предикаментів. У другій частині висвітлюються питання, які мають відношення до другої операції розуму: про судження. В третій частині мова йде про те, що має відношення до третьої операції розуму: про силогізми та докази.

Наступним розділом у філософському курсі чернігівського професора була "Метафізика": "*Scientia ultranaturalis seu metaphisica commentationibus scolasticis illustrata anno verbi incarnati 1750 martii 21 die*" (Наука про надприродне чи метафізика шкільними коментарями ілюстрована від втілення слова 1750 року березня 21 дня). Як бачимо, логіка в Чернігівському колегіумі викладалася з вересня 1749 р. і до березня 1750 р., коли розпочалося викладання метафізики. У вступній частині мова йшла про назву, поняття, існування, формальні та матеріальні причини метафізики. Далі – про сутність як таку, про реальну сутність, чи існує єдине поняття загальної сутності

(твердження Петра Паллавічіні, Мартіна Еспарза, Сильвестра Маурі, Каспара Хуртаго, Франциска Суареса, Родріго Арріяги, а також Августіна, Томи Аквінського). Чи можна довести існування бога? та інші питання.

Після метафізики містився виклад "Фізики" або "Натурфілософії": "Scientia naturalis seu phisica commentationibus scolasticis illustrata anno verbi incarnati 1750 septembris 12 die" (Наука про природне чи фізика шкільними коментарями ілюстрована від втілення слова 1750 року вересня 12 дня). Отже, виклад фізики розпочався уже в новому навчальному році 12 вересня 1750 р.

Перший трактат першої частини "Фізики" присвячений загальним засадам природного тіла. У другому трактаті мова йде про матерію (яку називають першою), її властивостях. Наступний трактат присвячений формі. Далі – про властивості природного тіла. В кінці зазначено, що про властивості природного тіла було записано у восьми частинах "Фізики" Аристотеля і представлено для заслуховування в першій частині нашої філософії. Перша частина фізики була закінчена 7 березня 1751 р.

Друга частина "Фізики" присвячена питанню про природні тіла, які не мають душі. В першому трактаті мова йде про світ та небо, про землю, воду, повітря і вогонь. Далі – про змішані елементи та властивості темпераменту (холерик, сангвінік, флегматик, меланхолік). Розглядаються також питання про вогняні метеори: про комети, грім, блискавку, про повітряні метеори: про прірву, промені, про бокове (примарне) зображення сонця, атмосферу, вітер, раду, про водяні метеори: про хмари, дощ, туман, росу, іній, мед, цукор, град, сніг, лід, море, про витокі рік, джерел, про земляні метеори: про підземний вогонь і рух землі, про вітри, про метали, камені та інші. В кінці другої частини курсу фізики, який зберігається у НДВР РДБ м. Москва вклеєний аркуш за форматом більший, ніж листи курсу. На ньому – графічне зображення геоцентричної системи світу Птолемея. В центрі – Земля, яка оточена сферами повітря, вогню, віддаляючись від Землі розташовувалися планети у такому порядку: Місяць, Меркурій, Венера, Сонце, Марс, Сатурн, Юпітер. Друга частина фізики була закінчена 11 травня 1751 р.

У третій частині фізики розглядалися питання про тіло, що має душу: про душу вегетативну (рослинну), про потенцію поживну, про їжу живих істот, про зір, нюх, слух, смак, дотик. Потім – про внутрішні почуття. Наступне питання присвячене потенціям розумної душі: про інтелект, про волю, про стан душі та сутність і збагачення її стану.

Курс фізики був закінчений 26 червня 1751 р.

У список курсу філософії, який знаходиться у зібранні колекції Троїцько-Сергієвої лаври, після "Фізики" розміщений курс "Етики": "Philosophia moralis seu Ethica commentationibus scolasticis illustrata anno 1751 junio 4 idu(?)". (Філософія моралі або етика шкільними коментарями ілюстрована 1751 червня 4 дня(?)). Цей розділ був присутній далеко не в усіх курсах. Так, курс етики містився лише в шести курсах філософії професорів Києво-Могилянської академії. Розділ етики присутній також ще в одному курсі філософії, що зберігався у бібліотеці Чернігівської духовної семінарії, а нині у Державному архіві Чернігівської області [5]. Питання його авторства залишається відкритим. Курс був прочитаний, найімовірніше, у 1745–1747 рр., тобто ще до того, як було введено викладання філософії в колегіумі. До

бібліотеки семінарії він потрапив з новгород-сіверського Спасо-Преображенського монастиря.

Розділ етики був необов'язковим у Києво-Могилянській академії. Професор міг на свій розсуд включати чи не включати теорію моралі в курс, який читав. В ньому розглядалися поняття моралі (її природа, джерела), добродійності, добра та зла, волі і необхідності, сенсу життя та вищого блага, справедливості, а також моральні питання політики, державного устрою тощо. Треба зазначити, що перше питання розділу етики повністю збігаються з диспутом першим "Етики" професора Києво-Могилянської академії Михайла Козачинського (список курсу, прочитаний у 1743–1744 pp.) [6, 299–309].

У кінці списку курсу філософії вміщена "Oratio. In laudem pro principis Phisicae" (Промова на похвалу щодо принципів фізики). Потім – невеличкі "Complementum", присвячені префекту. Далі в додатках зазначені конклюдії, які містять основні питання до курсу логіки. Завершають курс додатки "Compendium ex Physica" (короткий звід з фізики). Ці короткі висновки основного курсу могли слугувати філософськими тезами для диспутів. Зазвичай в кінці курсу проводилися філософські диспути, до яких готували тези. Один студент захищав тези, троє інших йому опонували. Треба зазначити, що тези в якійсь мірі відображали методику викладання філософії. Матеріал, який подавав викладач, побудований за методом диспуту: спочатку висувається теза "Conclusio nostra" (конклюдія наша), потім обстоюється "Instabis" (теза), дається обґрунтування (Confirmatio) з посиланням на різні авторитети, далі наводяться твердження опонентів "Obijcitur" (заперечується).

Курс філософії чернігівського професора Сильвестра Новопольського вирізняється повнотою викладу матеріалу. Він написаний у руслі киево-могилянських курсів і охоплює всі розділи філософії, які на той час викладали. Взагалі такий порядок викладання був характерний і для тогочасних європейських навчальних закладів. Найбільші з них за об'ємом – це розділи логіки та фізики. Курс "Метафізика" був коротшим, взагалі його скорочували задля розширення "Фізики", яка викладалася після "Метафізики". Коротким був також розділ "Етики". Її викладали наприкінці курсу, часто якщо залишався час.

Можна припустити, що філософський курс Новопольського був написаний під впливом курсу філософії одного з найкращих викладачів Києво-Могилянської академії Амвросія Дубневича. Про це свідчить однакова назва курсів Дубневича і Новопольського, а також співпадання назв розділів та пунктів (розділ "Фізики"). Можливо, Амвросій Дубневич був викладачем Сильвестра Новопольського в академії, а потім запросив його вчителем до Чернігівського колегіуму. Взагалі питання походження курсів філософії, які читалися в українських закладах, ще недостатньо досліджені. Вірогідніше за все, це були копійчасті курси, які були взоровані на зразок курсів польських єзуїтських колегіумів, а у XVIII ст. – і деяких протестанських викладачів.

Починаючи з другої половини XVIII ст. широкого розповсюдження у навчальних закладах України та Росії набуває викладання філософської системи німецьких вчених Лейбніца-Вольфа. Це було вчення перехідного періоду, яке об'єднало в собі філософію Нового часу з поглибленим інтересом до пізнання законів природи, раціоналізмом та практицизмом і в той же час

зберегло теологічні догми. Лейбніце-вольфганська система була покладена в основу латиномовного підручника філософії німецького вченого Фрідріха Християна Баумейстера (1709–1786 рр.), за яким цей предмет викладався у навчальних закладах Німеччини, Польщі, Росії, а також в Києво-Могилянській академії, Харківському, Чернігівському колегіумах. За свідченням В. Литинського, згаданий підручник був введений у навчальну практику Чернігівського колегіуму близько 1755 р. [7, 309]. Найбільшою популярністю користувався підручник "Elementa philosophiae" ("Основи філософії") (1747 р.), який, починаючи з 1770-х років неодноразово перевидавався у Москві та Петербурзі. Викладання філософії за посібником Ф. Баумейстера тривало до 20-х років XIX ст.

ЛІТЕРАТУРА

1. Благовещенский М. Извлечение из материалов по истории Черниговской семинарии / М. Благовещенский // Прибавление к Черниг. Епарх. Изв : Ч. неофиц. – 1903. – №22. – С. 769 – 783.
2. Страдомский А. Переписка префектов Черниговского коллегиума, иеромонаха Сильвестра Новопольского и Киевской академии, иеромонаха Георгия Конисского, о ученике коллегиума Петре Минце, поступившем из синтаксического класса мимо пиетического и риторического, в философский класс академии (Эпизод из семинарской жизни в первой половине XVIII века) / А. Страдомский // Прибавление к Черниг. Епарх. Изв: Ч. неофиц. – 1866. – 18 ноября. – С. 705–722.
3. Курс философии, читанный в 1749 – 1751 гг. в Черниговской академии С. Новопольским. – Науково-дослідий відділ рукописів Російської державної бібліотеки м. Москва. – Ф.152. – Спр. 131. – 462 арк.
4. Cursus philosophicus biannalis... (Курс філософії, прочитаний у Чернігівському колегіумі 1749–1751 рр.) – Троїцько – Сергієва Лавра, сховище рукописів. – Інв. № 2129. – 485 арк.
5. Курс чистой философии. 1740 (?)–1747 рр.. – Державний архів Чернігівської області – Ф.1781. – Оп.1. – Спр.9. – 234 арк.
6. Кашуба М.В. Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. / М.В. Кашуба. – К. : Наук. думка, 1987. – 527 с.
7. Литинский В. Картинки из прошлого Черниговской духовной семинарии / В. Литинский // Прибавление к Черниг. Епарх. Изв : Ч. Неофиц. – 1897. – №8. – С. 309 – 314.

ТВОРЧИЙ ВНЕСОК МИСЛИТЕЛІВ ЧЕРНІГІВСЬКОГО ЛІТЕРАТУРНО-ФІЛОСОФСЬКОГО КОЛА У РОЗВИТОК МЕДІА-ФІЛОСОФСЬКИХ ІДЕЙ В УКРАЇНІ

Українська філософсько-освітня думка майже завжди рухалася за європейськими дороговказами. Тому наші мислителі в різні історичні періоди орієнтувалися на західноєвропейські освітні стандарти. Саме через це в Україні, як і в інших європейських країнах, медіа-філософські освітні ідеї з'являються з появою друкованої продукції: книжок, життєписів, часописів релігійного та світського характеру. Наразі треба відмітити, що найбільшого поширення медіа-філософські освітні ідеї набувають в XVII-XVIII ст. На цей період в Україні проходив жвавий розвиток навчально-освітніх закладів різних рівнів і напрямків. Хоча цей процес сучасні науковці називають наслідуванням або копіюванням аналогів в західноєвропейських країнах, але на території України даний процес мав свої культурні та релігійні особливості. В основному, він проходив під патронатом православних братств та очільників православної церкви. І хоча переважна більшість українських релігійно-освітніх діячів свою освіту отримали в західноєвропейських навчальних закладах, проте ментально вони були синами українського народу і плекали український дух, дбали про національний навчально-освітній розвиток.

Видатні мислителі православної церкви в Україні середини XVII ст. розуміли, що завдяки друкованій продукції вони здатні впливати на велику кількість населення та вирішувати різноманітні проблеми за допомогою книжного слова. З цього приводу наголосимо, що перших філософів в Київській Русі по праву називали "книжниками", бо вже вони одними з перших почали застосовувати медіа-повчальні книжки. На території, яку займає сучасна Україна, рукописна та друкована продукція, як і в інших країнах Європи, завжди виступала посередником між королями, князями, царями, релігійними діячами, мислителями-філософами та простими людьми. Саме тому в XVII-XVIII ст., коли в європейських, а за ними і в українських навчальних закладах домінувала латинська мова, всі знали, що латинський термін *medius* перекладається як те, що перебуває всередині. Через це медіа завжди є *посередником* – в усі часи і в усі історичні епохи. Тому більшість науковців-філософів в своїх працях, проводячи паралелі між минулим і теперішнім розвитком медійних засобів інформації, отримують цікаві результати. За їх висновками статус медіа-філософів можна надавати видатним мислителям, учителям, філософам з найдавніших часів і до наших днів: Платону, Аристотелю, Декарту та багатьом іншим, хто своєю працею пропагував мудре слово, знання, вчення, освіту та науку.

Історія і теорія української медіа-освіти середини XVII ст., нажаль, дуже мало розроблена. На сьогодні актуальним завданням філософії освіти є вивчення філософсько-освітніх і релігійних медіа-ідей та їх зв'язків з історією України.

Наразі ми звертаємося до матеріалів життєтворчості чернігівського архієпископа Лазаря Барановича (1620–1693), життя, епістолярна спадщина та літературно-релігійна творчість якого дають нам змогу прослідкувати розвиток медіа-освіти середини XVII ст., зокрема виділити її напрямки та

проаналізувати суспільно-філософські мотиви. Усі дослідники підкреслюють суттєвий вплив на великий культурний простір України та Росії друкованої продукції, котра видавалась за сприяння Л. Барановича. Підтвердженням цього є царський указ за 1667 рік, згідно з яким "Черниговской архиепископии предоставлено считается первою между архиепископиями России"[1, 44]. Лазар Баранович завжди чітко планував медіа-просвітницьку діяльність. Тому його по праву можна називати фундатором цієї роботи на теренах України в середині XVII ст. Про його діяльність свідчать численні історичні факти. Ключовою вимогою для успішної роботи в медіа просторі XVII ст. була гарна освіта. З цього приводу біографи одноставно вказують на високий освітній рівень мислителя і перераховують навчальні заклади, де Л. Баранович навчався. Закінчивши в 1642 році Києво-Могилянський колегіум, він продовжував освіту в академіях Вільно та Калиша, здобувши польську освіченість, що пізніше певним чином виявилось в його творах. Діставши місце викладача молодших класів Києво-Могилянського колегіуму, він за кілька років виріс до професора риторики, філософії та богослов'я, а з 1650 по 1657 роки очолював цей вищий навчальний заклад, змінивши свого наставника І. Гізеля на посаді ректора. У 1657 році Л. Баранович був висвячений на єпископа і призначений на Чернігівську кафедру. А вже десять років по тому на соборі Московської патріархії з благословення трьох вселенських патріархів Л. Баранович одержав титул архієпископа.

Значущим елементом для успіху в медіа просторі України середини XVII століття була наявність своєї друкарні. Можливо, саме через це в 1674 році Л. Баранович створює друкарню у Новгороді-Сіверському. У цій друкарні видаються релігійно-філософські праці як самого Барановича, так і його однодумців. В 1679 році Л. Баранович переводить друкарню до Чернігова, де за роки життя владики було надруковано майже п'ятдесят книг, а крім того ще три тисячі підручників для початкових шкіл [2, 86–87].

Науковцям відомо, що для будь-якої медіа пропаганди ідей, недостатньо однієї людини – проповідника. Цю аксіому прекрасно розумів в середині XVII століття і Л. Баранович. З цієї причини в Чернігові він створює під своїм неформальним керівництвом творчий гурток просвітників, письменників та мислителів, який в працях сучасних дослідників отримав назву Чернігівське літературно-філософське коло. До складу цього об'єднання входили І. Галятовський, Д. Туптало, І. Орновський, О. Бучинський-Яскольд, Л. Крщонович, І. Максимович, А. Стаховський. Саме ці мислителі в своїх богословських та художніх творах розробляли різні релігійні, суспільні та філософсько-освітні ідеї, розповсюджуючи їх в медіа просторі того часу.

Можливо, Л. Баранович планував розповсюдити свою друковану продукцію і на території західноєвропейських країн. Адже саме він дав притулок у Чернігові пруському емігранту Адаму Зернікау, котрий вирішив прийняти православ'я. Л. Баранович надихнув цього богослова на написання праці "Про походження Св. Духа від єдиного Отця", полемічно загостреної проти католицизму. Під впливом ідей І. Гізеля та Л. Барановича чимало сторінок цього твору написані А. Зернікау в дусі східноєвропейського бароко, зокрема, коли йдеться про роль православної церкви в консолідації народу і держави, про Бога і світ, про смисл життя людини [3, 56].

Лазар Баранович розумів, що ідеологічний вплив на населення повинні проводити підготовлені проповідники-ідеологи, котрі отримали необхідні знання в навчальних закладах. Тому у Новгороді-Сіверському Л. Баранович відкриває латинське училище, яке згодом було переведене (після 1672 року) до Чернігова. Як бачимо з історичних фактів, Л. Баранович в ідеологічному та медіа освітньому плані, завжди мав свою думку, продиктовану індивідуальним досвідом та глибокою рефлексією на предмет політичних, релігійних, освітніх та соціокультурних проблем розвитку людства. Його уявлення про майбутній медіа-вплив на людей спирається на зрозумілі загальнолюдські пріоритети та цінності. Все це диктувало потребу створення цілої мережі навчально-освітніх закладів та друкарень. Однак повністю втілити свої плани в життя Л. Баранович не встиг у зв'язку з похилим віком та швидкоплинним життям. Створене ним в Чернігові латинське училище пізніше стало базою для відкриття архієпископом Іоанном Максимовичем Чернігівського колегіуму в 1700 р., який став відображенням кращих медіа філософських ідей та традицій, висвітлюючи культурні зразки людського знання і життєтворчості. Тому медіа-освітня та медіа-філософська творчість століття. Вона була та в деякій мірі залишається прикладом для наслідування і вивчення.

В медіа філософському просторі України відзначився і послідовник Лазаря Барановича, Данило Савович Туптало (Дмитро Ростовський) (1651–1709 рр.). Хоч він і народився недалеко від Києва, в невеликому містечку Макарів у родині козацького сотника Сави Григоровича Туптала, але життєві дороги привели його на Чернігівщину. Тож отримавши належну освіту у Києво-Могилянському колегіумі, він дає чернечі обітниці та отримує ім'я Дмитро. Медіа-філософська, навчально-освітня, аналітична і проповідницька робота Д. Туптала зблизила його з чернігівським архієпископом Л. Барановичем та мислителями чернігівського літературно-філософського кола.

Як свідчать історичні джерела, з 1675 року Д. Туптало займається медіа-філософською працею, котра включала в себе проповідницьку, релігійно-літературну, дослідницьку та філософсько-освітню роботу в церквах і монастирях Чернігівської єпархії. Саме там він розпочав активну літературну творчість релігійно-філософського спрямування. Ним було написано "Чуда Пресвятої Марії...", в якому розкриваються втаємничені сенси духовних образів, перенесених в буттєві реалії України другої половини XVII ст. Адже на той час в медійному просторі та в українському суспільстві загалом був дуже сильний запит на морально-етичні праці, які б розкривали основи християнського вчення, надихали на віру в любов та добро, оптимістично налаштовували людину. Тому його праця була актуальною в українському медіа-філософському та навчально-освітньому просторі і багато років поспіль. На це вказує факти її перевидання після доповнення та доопрацювання Д. Тупталом, коли вона вийшла вже під назвою "Руно Орошенное..."

Медіа-освітня релігійно-філософська праця Д. Туптала в Чернігівській єпархії проявилася в дослідженні як аскетичних практик, так і історичних фактів з життя ченців в різні періоди історії християнства. В подальшому це слугувало мислителю основою для написання історико-релігійних, морально-етичних і філософсько-освітніх праць. Медіа-освітня релігійно-філософська творчість Д. Туптала була спрямована не лише на покращення моралі того час-

ного українського суспільства, – вона пропагувала святість як ідеал людського життя, а також надавала людям знання релігійно-філософського плану.

Чернецтво в українській культурі – це не лише релігійно-духовне явище. Ченці зробили вагомий внесок в філософсько-освітній та медіа-філософський розвиток України. З'явившись як відповідь на буттєві виклики свого часу, чернецтво на тисячоліття зберегло свої духовні корені, пов'язавши своє служіння із життям українського народу. Тому "Книга житій святих" або "Четїї Минеї", на наш погляд, стала не лише специфічною чотиритомною церковно-агіографічною енциклопедією, – її можна вважати медійною філософсько-освітньою працею. Через це ми можемо констатувати, що в багатотомних енциклопедичних працях, котрі мали історико-релігійне, філософсько-освітнє спрямування, а також морально-етичний зміст Д. Туптало виступає як послідовник медіа філософських ідей Л. Барановича, доносячи свої думки до українських людей в другій половині XVII ст. Можливо, тому його творам притаманна зацікавленість проблематикою суспільного буття того часу, а сам мислитель тлумачить ці проблеми крізь призму розуміння глибинної взаємодії Бога, світу та людини. Навчально-освітні праці такого характеру і спрямування були потрібні як для проповідників, так і для навчальних закладів. Учні і студенти повинні були займатися як релігійним філософствуванням, так і світським любомудрієм, щоб змогти донести слово Боже і дати необхідні знання людям. Саме на цьому наголошував Д. Туптало у своєму творі "Рассуждение об образе Божіи и подобіи в человеце", коли писав: "Хотя кто и имеет разум, а не питает его из источников внешних любомудрием – он ничтожен; как злато в земле сущее, и неперезженное в метал в малой цене есть, или как дерево не очищаемое, не прищепляемое, не пересаженное, мал и несладок плод приносит... Помысли великого и великому приложи много больше большеми, многшее и твою мысл увещаю..." [4, 76].

Володіючи медіа-філософською мудрістю Д. Туптало розумів, що якісний навчально-освітній процес здатний надихати людину на великі помисли і справи. Проте він ніколи не говорив про можливість досягнення людиною Божої мудрості. При цьому як медійний філософ та релігійний учитель він був ще й глибоким психологом. Ця риса відчувається в дослідженнях та описах особливостей сімейного і суспільного виховання, їх впливу на різні вікові категорії людей. Основні психолого-педагогічні ідеї Д. Туптала увійшли в працю під назвою "Мудрі поради батькам", в якій він не лише аналізує ключові аспекти "правильного" виховання дитини, а розглядає виховний процес у його чіткій прив'язці до певного розуміння буття. Він вважав, що духовна, субстанційна сутність людини пов'язана із сімейними традиціями, суспільним середовищем, культурою та природою. Всі ці фактори впливають на молоду людину та накладають відбиток на її подальше життя. При цьому мислитель виходив з аксіоми, що мала дитина – це "tabula rasa": "Кто к чему навьикнет с детства, от того и под старость не скоро отстанет; и какие правила усвоит в молодости, добрые или лицемерные, с теми состарится и умрет. Малое дитя подобно доске, приготовленной для картины, и какие изображения напишет на ней живописецъ, доброе или худое, святое или грешное, Ангела или беса, то и останется навсегда. Так и ребенок: какое родители дадут ему воспитание, какому научат ему образу жизни, в том он и останется на всю жизнь" [5, 112].

Більшість психолого-педагогічних проблем, на які звертав увагу у своїх творах Д. Туптало, близькі до філософії античного мислителя Сократа, з основними ідеями якого він був ознайомлений під час навчання у Києво-Могилянському колегіумі. Використовуючи ідею Сократа про пізнання як самопізнання, Д. Туптало поєднує її з ідеєю схоластів про наділення Богом людей різними творчими здібностями. І ці ідеї він розвиває у контексті українського суспільного буття XVII ст. У своєму творі він переконує читачів в тому, що людина, отримавши "дари" від Бога, повинна через "пізнання самого себе", по-перше, координувати напрямки своєї праці і життєдіяльності. По-друге, вона має відноситися по філософськи, без заздрощів та злості до інших, більш успішних в цьому, земному житті. З цього приводу Д. Туптало зауважує, що в державі не всі бувають вчені, – потрібні і простаки-роботяги, воїни, хлібороби та інші служилі люди. Тобто цим висновком він надає значущості всім людям, високо оцінює їх діяльність без якої існування держави було б неможливим.

Мудра позиція Д. Туптала та його кропітка медіа-філософська і освітня робота розвивали українську філософсько-освітню думку, не зважаючи на війни та різного роду перипетії. Мислитель, отримавши належну освіту і проникнувшись духом Києво-Могилянського колегіуму, продовжував його кращі філософсько-освітні традиції, в якому б місці України він не перебував. Колегіальний дух творчості об'єднував киевомогилянців в різних куточках України (про цей – комунікативний аспект філософсько-освітньої діяльності ми вже згадували, аналізуючи ідеї фундатора Чернігівського літературно-філософського кола Л. Барановича). Слід наголосити, що діяльність мислителів Чернігівського літературно-філософського кола та їх внесок в медіа-філософію давав свої позитивні результати всюди, де вони розпочинали свою роботу. Подібним чином ми можемо охарактеризувати і філософсько-освітню діяльність Іоанна Максимовича.

Іоанн Максимович (1651– 1715 рр.) народився в містечку Ніжин, в багатій родині Максима Васильківського. Будучи старшим серед дітей, хлопець Іван взяв собі прізвище Максимович, як є похідним від імені батька. Коли він закінчив Києво-Могилянський колегіум у 1669 році, то як здібний студент, котрий мав значні успіхи з усіх предметів, а особливо з латини, Максимович отримав посаду викладача латинської мови в Києво-Могилянському колегіумі. У 1676 році він стає ченцем і бере чернече ім'я Іоанн.

Іоанн Максимович ніколи не праг до кар'єрного росту. Мабуть, саме тому він досить легко і швидко рухався кар'єрними сходинкам, обіймаючи високі посади в Києво-Печерській лаврі та інших монастирях. При цьому І. Максимович проявив себе як мудрий, стратегічно мислячий керівник. Тому українські ієрархи часто залучали його до участі в дипломатичних місіях, до переговорів на найвищому рівні заради відстоювання інтересів Києво-Печерської лаври. Треба зазначити, що переважна більшість цих переговорів була успішною для української сторони.

Високі організаційно-керівні та філософсько-освітні здібності І. Максимовича особливо яскраво розкрилися в місті Чернігів, де він з 1695 року очолив Слезький монастир, а в 1696 був обраний Чернігівським архієпископом. Як керівник і мислитель, він впорядкував роботу архієпископії в медійно-філософському плані з релігійно-літературної, філософсько-

освітньої та видавничої діяльності. В той час особливо потребувала розвитку освіта на Чернігівщині. Саме тому, як ми вже наголошували вище, в 1700 році в місті Чернігів відкривається Чернігівський колегіум, перший навчальний заклад вищого типу на Лівобережній Україні і другий за значенням після Києво-Могилянської академії.

Навчально-освітня практика і система роботи викладачів в Чернігівському колегіумі копіювала киево-могилянську, бо сам І. Максимович та переважна більшість викладачів колегіуму були випускниками та викладачами цього вищого закладу. Наслідуючи киево-могилянські медійні та філософсько-освітні традиції І. Максимович плідно працює на релігійно-літературній ниві, пише та видає книги: "Нравоучительное зеркало" (1703 р.), "Феатрон, или позор нравоучительный" (1703 р.), "Алфавіт, рифмами сложенний от Священного Писанія" (1705 р.), "Богородице Дево, радуйся" (1707 р.), "Толкование на 50-й псалом" (1708 р.), "Отче наш" (1709 р.), "Царський путь Креста Господня..." (1709 р.), "Осьмь евангельских блаженств" (1709 р.), "Богомисліє в пользу правоверных" (1710 р.) та інші. Згадані праці, безумовно, є релігійними творами. Проте мислитель, вміло використовуючи алегорії українського бароко, зумів відобразити в цих роботах також свої власні філософсько-освітні ідеї.

Медійна філософсько-освітня думка І. Максимовича виявляється у вмілому використанні ним як релігійно-філософських вчень середньовічних мислителів, так і крилатих фраз, розповідей, понять та ідей античних філософів. В цьому він також наслідував професорів Києво-Могилянської академії. Але слід відмітити, що філософсько-освітня творчість І. Максимовича припадає на кінець XVII – початок XVIII ст., коли в західно-європейських університетах вже розповсюджувалися філософські ідеї Ф. Бекона, Т. Гоббса, Р. Декарта та інших мислителів Нового часу. Через це І. Максимович, використовуючи бароковий алегоричний стиль подачі філософських ідей, також послуговується і раціоналістичними методами пізнання буття. Розум та віра, науковий та духовний досвід людини мають бути поєднані в процесі людського пізнання: "Древние философы доходили до сознания этого только разумом, мы же не одним разумом, но еще больше почерпаем это познание из книг Священного Писания" [6, 423].

Наслідуючи медіа-філософські орієнтири Л. Барановича, філософсько-освітня діяльність І. Максимовича була сконцентрована на вдосконаленні Чернігівської друкарні, побудові цехів з виробництва паперу. Це робилося для того, щоб друковане слово якомога ширше розповсюджувалося серед людей та надавало їм відповіді на проблемні питання суспільного буття (українці на початку XVIII ст. перебували під тиском інших сильніших держави і шукали позитивний вихід із складної політичної ситуації). Зокрема І. Максимович відреагував на даний виклик буття у притаманному на той час бароковому стилі. Він писав: "Совершенной победы над злом достигает человек терпением. Как золото очищается огнем, так бедствия укрепляют человека. И что в этом удивительного? Дерево, растущее в глуши и затишье, не бывает упругим, твердым и крепким, если оно не бывает подвержено при возрастании частым сильным ветрам, потому что только чрез крепкие напоры ветра древесные частицы (атомы) сближаются между собой теснее и крепче, а корни глубже утверждаются в земле" [6, 158]. Іоанн Максимович був переконаний,

що біди, з якими зікнувся український народ, лише зроблять його сильнішим, адже шлях до кращого життя завжди проходить через труднощі. Розкриваючи свої погляди на причини українських негараздів, І. Максимович використовує не тільки духовний досвід християнської релігії, але й науково-природничі знання і відповідні поняття. Це вказує на те, що він у своїх філософсько-освітніх ідеях рухався у ногу з європейською наукою та культурою.

Важливо згадати, що твір І. Максимовича "Іліотропійон" або "Соняшник", цитати з якого ми наводили вище, спочатку був курсом лекцій. Цей курс він читав студентам Києво-Могилянської академії, коли там працював на посаді професора. Перебуваючи на високій посаді Чернігівського архієпископа, І. Максимович доопрацював курс, зробив його переклад на слов'янську мову і у 1714 році надрукував цей переклад у Чернігівській друкарні.

Загалом творчий внесок мислителів Чернігівського літературно-філософського кола у розвиток медіафілософських ідей в Україні був зроблений як за сприяння Л. Барановича, І. Галятовського, І. Орновського, О. Бучинського-Яскольда, Л. Крщоновича, І. Максимовича, так і за допомогою інших українських авторів, котрі так чи інакше були пов'язані з церквою та писали україномовні медіа-твори різної тематики. Також багато філософсько-освітніх та медійних питань розроблялось і висвітлювалось в Україні авторами, які не належали до духовенства (П. Орлик, Б. Хмельницький, І. Мазепа та інші).

Таким чином, названі вище українські мислителі кінця XVII – початку XVIII ст. зробили вагомий внесок у скарбницю культури та освіти нашого народу. Тому їх релігійні, медіа-філософські, історичні, художні, політичні та інші праці заслуговують на увагу і більш глибоке дослідження. В цю добу саме чернігівський гурт мислителів через медіа-освітні проекти, котрі були пов'язані з православною церквою, суттєво впливав на культурно-освітній розвиток нашого суспільства у гуманістичний напрямку. Завдяки невтомній праці представників цього гурту відповідні ідеї поширюються серед широких мас людей. Суспільство отримує та акумулює необхідний життєвий досвід для подальшого культурно-освітнього розвитку.

ЛІТЕРАТУРА

1. Филарет (Гумилевский). Историко-статистическое описание Черниговской епархии. – Кн. 1. – 1873. – С. 44.
2. 1000 років Чернігівській єпархії. – Чернігів, 1992. – С. 86–87.
3. Мащенко С. Бажав бути поміж православних... // Людина і світ . – Київ, 2002. – № 9. – С.56
4. Туптало Димитрий (Ростовский). Рассуждение об образе Божии и подобии в человеце /Димитрий Туптало. – Москва., 1714 год. – Арк. 76.
5. Святой Димитрий Ростовский и его избранные творения. – Санкт – Петербург, 1988-1998 гг. – 256 с.
6. Максимович Иоанн "Илиотропийон" / Иоанн Максимович. – Москва : Благовест, 2003. – 511 с.

ОНТОЛОГІЧНІ ОСНОВИ СТАРООБРЯДНИЦТВА ТА ЇХ ЗВ'ЯЗОК З РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКИМИ ІДЕЯМИ XVII-XVIII ст.

У перші півстоліття після розколу і до кінця XVII ст. в середовищі старообрядництва переважала упевненість у швидкому вирішенні релігійної кризи або шляхом повернення влади до "древле благочестя", або, навпаки, другим пришествям Христа – очікуваним з дня на день кінцем світу. Але на початок XVIII ст. стає ясно, що існуючий стан триватиме невизначений, можливо, достатньо довгий проміжок часу. Тоді усвідомлюється необхідність вирішення посталих проблем як богословського, так і релігійно-філософського, світоглядного плану. Зокрема у XVIII ст. набирає обертів внутрішня полеміка в старообрядництві між безпопівством і попівством. У її змісті важливу роль грали *онтологічні* (про зв'язок форми і змісту) і *герменевтичні* (про принципи тлумачення текстів) проблеми. До кінця XVIII ст. формування основних положень старообрядницької доктрини, що мали філософсько-світоглядне значення, було завершено. Надалі, при вирішенні нових проблем, що постали перед старообрядцями вже в XIX ст., їх розробка мала виключно церковно-історичну та канонічну спрямованість і вже не представляла такого інтересу для історико-філософського дослідження, як література XVIII ст. [3, 65].

Никонівська реформа зачіпала насамперед богослужбову практику, тексти книг, форми здійснення обрядів, тобто зовні мала не теоретичний, а практичний характер. Проте полемічне обговорення її змісту та наслідків виводило старообрядницьких мислителів на проблеми релігійно-філософського характеру. В першу чергу вони стосувалися осмислення зв'язку ідеального і матеріального начал, форми і змісту в бутті церкви.

Відповідно до релігійно-філософських поглядів, прийнятих в православ'ї та успадкованих старообрядницькими книжниками, церковні таїнства, священнодійства є особливого роду символами, точкою дотику двох світів: світу надприродного, трансцендентного та світу створеного, земного. Божественна благодать являється людям в певних видимих формах, що пов'язано з подвійною природою людини, яка складається з душі і тіла. Старообрядницька думка особливо підкреслювала, що надприродне в світі проявляється в суворо визначених зовнішніх формах священнодійства.

Людина об'єднує в собі тілесне та духовне начало і це онтологічно визначає подвійність її ставлення до Абсолюту, тобто до Бога, причому цей дуалізм зводиться до антагонізму вищих духовних і низинних плотських устремлінь. Також дуалізм може бути представлений і в гармонійній згоді внутрішнього і зовнішнього богошанування. Здійснення церковних таїнств неодмінно передбачає перетворення невидимої дії надприродної благодаті в конкретні матеріальні форми. Двоєке богошанування відходить від людини до Бога, а надприродні таїнства, що подаються Богом людині – двоїсті: у хрещенні невидима благодать очищає душу, а вода – тіло; в свхаристії тіло і кров Христа є підживленням душі і тіла [4, 63].

Весь матеріальний світ у своїй величі й гармонійності несе в собі свідчення про Творця. Подібно до цього, в старообрядницькому розумінні будь-яка дія розкриває собою природу того, хто діяв. Будь-який предмет відображає сутність того, хто його створив. Внутрішня природа суб'єкта

розкривається в його зовнішніх діях. Саме тому зміна або спотворення зовнішніх форм не може не бути пов'язана із зміною сутності, змісту. Зовнішні форми не мають абсолютної свободи, можливості довільно змінюватися, залишаючись тотожними за своїм змістом. Наразі ми можемо говорити про своєрідні риси "всеїдності" у світогляді старообрядницьких книжників. Будь-яка окрема частина є частиною цілого, а її зміна є зміною всього об'єкта в цілому. Виходячи з цього, старообрядці вважали неспроможним твердження, що реформа не торкнулася суті священнодійства, змінивши "тільки" форми їх здійснення. Спотворення форм, на їх думку, і є зовнішнім, очевидним доказом зміни в сутності, бо те й інше взаємопов'язане. Звичайно, випадкові похибки "від невідання або забуття людського" – неминучий супутник недосконалої людської природи. І виправлення цих помилок є постійним і необхідним процесом. Інша справа, якщо відбувається не випадкова помилка, а свідоме перекручування форм шанування Бога. Тоді зовнішня зміна пов'язана зі зміною суті та втратою божественної благодаті [3, 65].

Важливим елементом для старообрядницького вчення є уявлення про єдність вербальних (словесних) і невербальних форм вираження змісту. Ця ідея відома ще з часів ранньої Церкви. Особливої гостроти вона набуває в період іконоборських спорів. Євангелісти розповідають про життя Христа в словесному оповіданні, а іконописці зображують його через живопис. Ті й інші в різних формах викладають по суті одне і те ж. Єдина християнська істина виражається в безлічі гармонійно співіснуючих вербальних і невербальних форм. Християнство не зводиться до словесного вчення, до теоретичної доктрини. Повнота буття церкви здійснюється через спілкування земного і трансцендентного у всьому розмаїтті знаково-символічних форм. Настоятель Виговської пустині А. Денісов в "Поморських відповідях" особливо підкреслює різноманітність цих форм, порівнюючи їх з різнобарвним дорогоцінним камінням, що складається в єдину прикрасу церкви [2, 152]. Те, що людина, втілюючи свій внутрішній рух душі в різні вербальні і невербальні форми, виражає його назовні, робить доступним зовнішньому спогляданню, грає найважливішу комунікативну роль.

Православні мислителі добре усвідомлювали, що Церква як збори (екклісія) може існувати тільки за наявності деяких способів зовнішнього вираження духовної істини, що дозволяють провести межу, яка відокремлює загальну істину від помилкових, суб'єктивних, душевних переживань окремих індивідумів. В іншому випадку християнській Церкві загрожував би розпад на екстатичні секти, в яких кожен, відчуваючи особливе натхнення, міг би вважати себе володарем вищої істини, пророком.

З точки зору філософського аналізу староруського православного вчення, сукупність невербальних матеріальних форм буття Церкви не просто виконує специфічну знаково-комунікативну функцію додаткової "умовної мови", яка спільно зі словесними формами спілкування, передачі інформації слугує об'єднанню людських особистостей. Сутність Церкви не вичерпується об'єднанням людей на основі загальних переконань, вірувань і форм поведінки. Онтологічною основою об'єднання людей є їх зустріч, спілкування з трансцендентним, надприродним. Тому в православному світогляді церковні таїнства є насамперед актом перетину двох світів – земного і трансцендентного, Божественного. У цьому полягає особливий, символізм таїнств, що визначає нерозривний онтологічний зв'язок між їх духовним змістом і

зовнішньою формою, яка представляє явище трансцендентної сутності в людському світі [4, 63–64].

Дослідження старообрядницьких творів спростовує поширене уявлення про те, що для старообрядництва характерна мертва статичність і абсолютне неприйняття нововведень. Якщо представники схоластичного європейського мислення, оцінюючи ту чи іншу зміну, визначали, так би мовити, її "величину", тобто відноситься вона до "істотної" або "несуттєвої" області, то для старообрядницької думки головним було не те, в якій сфері та в якому розмірі відбулася зміна, а чи здатна вона узгоджуватися із загальною гармонією або ж порушує її. Якщо достатньо серйозні і важливі зміни відбуваються виправдано, за потребою, і не руйнують лад буття, то вони мають право на існування [1, 46].

Проблематика зв'язку форми і змісту обговорювалася в XVIII ст. у внутрішній старообрядницькій полеміці між безпопівцями і попівцями. У старообрядницькій літературі неодноразово і детально обговорюється вчення про єдність різних способів вираження істини, про неприпустимість протиставлення форми і сутності. Спотворення не може бути ізольованим від частини об'єкта – воно стає також спотворенням об'єкта в цілому.

Попівці, приймаючи біглих від панівної церкви священнослужителів, сподівалися таким чином відновити повноту церковного життя, втрачену після того, як старообрядництво виявилось без єпископів. У полеміці з реформаторами центральним у філософському сенсі було питання про те, наскільки зміна форм вплинула на сутність церкви. У суперечці безпопівців і попівців відбувається обговорення як би зворотньої проблеми: наскільки тотожність форм свідчить про тотожність сутності?

Попівці сподівалися, відновивши в колишньому вигляді дониконівські форми буття церкви, зберегти і її містичну сутність. Безпопівці ж вважали, що сталася церковна катастрофа, яка має незворотній характер. Вони заперечували докази попівців, наводячи приклади того, як при близькості зовнішніх форм подібні явища мають різну сутність. При цьому вони вважали, що сама ідеальна сутність, будучи первинною, може заповнювати вимушено втрачені форми церковного життя (вчення про "духовне причастя" за відсутності літургії та причастя, як таких, внаслідок відсутності у безпопівців духовенства) [3, 67].

Старообрядництво прагнуло зберегти світогляд традиційної православної культури на противагу глибоко антагоністичній європейській культурі Нового часу, що все більше поширювалася в Росії протягом XVIII століття. Але хоча і спосіб життя, і відносини з російським суспільством, і внутрішні переконання сприяли культурній ізоляції старообрядницької думки, процес запозичення і використання нових історичних, богословських, філософських та філологічних знань відбувався, тим не менш, досить інтенсивно. Так, обговорюючи проблеми форми і змісту церковних таїнств, автор старообрядницького трактату кінця XVIII ст. "Меч духовний" Олексій Самойлович використовує вчення Аристотеля про чотири причини: дійсної, матеріальної, формальної і цільової ("кінцевої"). Застосовуючи це вчення для аналізу таїнств хрещення та євхаристії, здійснюваних в никонівській церкві, він приходять до висновку, що оскільки не дотримуються необхідні умови виникнення перших трьох причин, то четверта (цільова) не досягається, тобто таїнство в сутнісному, містичному сенсі не відбувається. При цьому автор поширює вчення про чотири причини

не тільки на церковні священнодійства, а й на "всі речі", розглядаючи його як фундаментальний філософський принцип [3, 67].

Постає питання: чи являється незмінність зовнішніх форм необхідною і достатньою умовою збереження ідеального змісту? Так в XVIII ст. оформлюється і досягає найвищого ідейно-теоретичного розвитку полеміка між двома напрямками в старообрядстві: безпопівцями і попівцями. Оскільки за поглядами попівців ще не настала неминуха в православної есхатології онтологічна катастрофа, пов'язана з царюванням втілення зла – Антихриста, то руйнування частини зовнішніх форм богошанування в Церкві не могло мати ніякого виправдання. Тому попівський напрямок прагнув відтворити дореформену повноту зовнішніх форм буття Церкви, заповнюючи відсутність власних носіїв містичної благодаті прийомом священників з Синодальної церкви за умови дотримання ними дониконівських обрядів богослужіння. Схема логіки попівців: оскільки новообрядна церква грішить "в веществе, а не во устну исповедания" [5, 129], тобто тільки в зовнішніх формах, то ідеальна сутність Церкви залишається неушкодженою і, отже, благодать присутня в сакральних діях, вчинених її служителями без порушення зовнішніх форм.

Логіка безпопівців виявляється діаметрально протилежною: оскільки всі зовнішні форми і дії є явища духовної сутності, то одного разу здійснене руйнування символізму форм було пов'язане із зникненням втілюваного в них прояву трансцендентного начала. Містична сутність "нерукотворна" і будучи втраченою, вже не відтворюється людськими руками. Тому дії, що виходять від позбавленої містичної суті новообрядної церкви, навіть цілком правильні за зовнішньою формою, залишаються позбавленими ідеальної сутності. Ідеальне є первинним по відношенню до матеріального; не зовнішні форми породжують містичну дію, але ідеальна сутність виявляє себе в матеріальних формах символу. Тому повернення до неспотвореним форм вже не здатне наповнити їх колишнім трансцендентним благодатним змістом [4, 79].

Фундаментальне онтологічне питання про взаємозв'язок форми і змісту, сутності і явища було, таким чином, у специфічному релігійному забарвленні одним з основних предметів роздумів старообрядницьких книжників XVIII століття. Саме в XVIII столітті остаточно оформляються два типи світогляду в старовірів. Загальна тенденція творів безпопівського напрямку – зберегти неушкодженим ідеальне начало, чистоту віри, яка повинна компенсувати втрати у зовнішніх формах відносин Бога і людини. Логіка мислення представників попівського напрямку інша, вона більш прив'язана до матеріально-обрядової сторони і шукає шляхи неодмінного відновлення повноти зовнішніх форм.

ЛІТЕРАТУРА

1. Мельников Ф. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви / Ф. Мельников – Барнаул, 1999. – 117 с.
2. Поморские ответы. – М.: изд. Преображенского богаделенного дома, 1911. – 419 с.
3. Шахов М. О. Философские идеи в старообрядчестве / М. О. Шахов // История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. – М., 2008. – 640 с.
4. Шахов М. О. Философские аспекты староверия / М. О. Шахов. – М.: Издательский Дом "Третий Рим", 1997 – 208 с.
5. Щит веры. – М.: Изд. Преображенского богаделенного дома, 1913. – 762 с.

КАТЕГОРИЯ "СВЕТ" В СОВРЕМЕННОМ ХУДОЖЕСТВЕННОМ КИНО

Для православного образа мира характерно видение его как Панкалии – всекрасоты. И такое понимание является в данной традиции трансисторичным. Как пишет в этой связи В. Бычков: "Эстетическое сознание – наиболее древняя и универсальная форма духовного мира человека, при этом – высокоразвитая и ориентированная на глубинные, сущностные основы бытия. Именно поэтому эстетические ценности, как универсальная квинтэссенция духовного потенциала Культуры, оказываются менее всего подверженными коррозии времени и менее всего зависят от языковых, этнических, религиозных границ, существенно влияющих на другие ценности и формы сознания" [2, 13].

Основными столпами культуры издревле были религия и искусство, исторически развивавшиеся, как правило, в тесной связи и взаимодействии. Нынешний же этап развития искусства осуществляется на основе неклассических эстетических практик. И каким бы безбожным и бездуховным не выглядело современное искусство, даже оно не возможно вне иерофаней (М. Элиаде) духовной красоты. Поэтому актуальным объектом исследования в нашей статье стали эстетические аспекты христианского мироощущения в кинематографе конца XX – начала XXI в. А предмет исследования мы обозначим как визуализацию христианской категории "свет" в современном художественном кино.

Введением в заявленную тему могут послужить работы И. Грабовича, Б. Гройса, Г. Елисеева, А. Малера, П. Платонова, А. Прилуцкого, М. Элиаде.

В частности М. Элиаде и Б. Гройс указали на нетождественность восприятия произведений современного визуального искусства и его действительной содержательной наполненности, имея в виду религиозную составляющую последней. П. Платонов попытался раскрыть духовную историю человечества сквозь призму киноискусства, начиная от времён первых христиан (кинолента Е. Кавалеровича "Камо грядеши") до современной Европы (О. Стоун "Спаситель" или А. Холланд "Третье чудо") [7]. Искусствовед А. Малер [5] предлагает интересную классификацию современных фильмов на основе различного отношения к авторам к христианским ценностям. При этом он разделяет фильмы на антихристианские, философско-гуманистические, условно-христианские и миссионерские. Мы же попытаемся показать палитру художественных средств современного кинематографа, посредством которых актуализируется образность света как ключевой категории христианского богословия.

Реализация христианского мироотношения в тематических векторах кинематографа является процессом исторически органическим, ведь "Великий немой" своё существование начинает, наряду с другими, еще и жанром "пеплум", то есть экранизацией библейских сюжетов. Но уже в 20-е гг. стало ясно, что основное требование кинематографа – требование зрелищности – не совместимо с творчеством в рамках традиционного толкования библейских смыслов. Художественная деформация последних была усилена, с одной стороны, индивидуалистическими эстетическими лозунгами модернистов всех

стилистических направлений, с другой – наступлением массовой культуры, тяготением к заземленному психологизму и, наконец, к китчу. Эту тенденцию в ее амбивалентном аспекте известный неотомист Жак Маритен выразил следующим образом: "Искусство... преподносит распущенность дурных времен, но в один прекрасный момент погибает и само ... Тогда, на грани гибели, оно ощупью ищет неба ... Сколько бы оно не билось, не кричало, не кощунствовало, оно не исцелится, пока не приобретет Христа" [6, 564]. Для эпохи постмодернизма эстетические акценты несколько сместились, поэтому симптоматичным выглядит замечание современного православного искусствоведа Глеба Елисеева: "Как бы ни было неприятно, должны признать, что фильмы на библейские сюжеты, которые балансируют на грани кощунства, с формальной точки зрения, чаще оказываются более художественными, чем те, что строго подражают букве библейского текста. Например – "Евангелие от Матфея" П. Пазолини или "Страсти Христовы" М. Гибсона поражают скорее благодаря невероятному натурализму кадров, а не потому, что режиссеру удалось правдиво отразить события земной жизни Христа. Справедливо старое наблюдение: единственное возможное не фальшивое изображение Сына Божьего – это икона. А не живопись, не графика и тем более – не кинематограф" [4]. Тема неотвратимой деформации сакральных образов современным искусством поднимается и Б. Гройсом: "Старая дихотомия духа и материи переинтерпретируется как дихотомия дигитального файла и его визуализации ... дигитальный файл функционирует как ангел (невидимый посланник с указанием от Бога). Перед нами перенос дихотомии божественного и человеческого с метафизического уровня на технический" [2]. Таким образом, связь сакрального оригинала и визуализированного образа зависит от посредника, художника. Киновед приходит к выводу, что современный художественный образ, воплощаемый техническими средствами, может быть только разыгран, инсценирован, выполнен, но не пред-явлен в классическом смысле. Приверженец духовно-исторического метода в искусствоведении, Г. Зедльмайр утверждает, что "не любой духовный смысл является идеальным, он может быть ложно-спиритуалистическим ... духовное содержание искусства становится объективным ... когда мы откажемся от нигилистической трактовки человеческой жизни как лишенной смысла" [1, 234].

Современный художник часто хочет видеть определенный альтер-ритуал, который в условиях тотальной циркуляции, потребления и меркантилизма будет давать иллюзию естественного развития души. В отличие от конфессиональной ритуальности, которая предусматривает Бога и Церковь, а потому базируется на аскезе, нынешняя постонтологическая сакральность, наоборот, мыслится и чувствуется как "приватизированная духовность", то есть "независимо" от Бога и, тем более, от церковной традиции. В западном кинопространстве не сложно найти несколько десятков фильмов, выражающих чувство ностальгии человека за утраченными Богообщением. Однако в силу догматичного антиклерикализма авторского коллектива эти фильмы "не дотягивают" до духовно продуктивных развязок (например, "Рассекая волны" Л. фон Триера, "Куда приводят мечты" В. Уорда, "Двухсотлетний человек" К. Коламбуса, "Покаяние" Д. Райта и т.п.). Современное игровое кино движется между "сциллой" мейн-стрима и "харибдой" авторского, арт-

хаусного подхода к созиданию духовного художественного образа. Что же касается попыток метафоризации и символизации, открывающие зрителю нуминозное измерение бытия, то они наиболее заметны в российском кино конца XX – первого десятилетия XXI в.

Смысловой модификацией художественного образа, а также его духовным ядром является художественный символ, выступающий в эстетике одной из важнейших категорий. Внутри образа художественный символ представляет собой ту сущностную компоненту, которая целенаправленно возводит сознание реципиента к духовной реальности. В. Бычков вводит в эстетический обиход различие философского символа (знака) и художественного символа на семантическом уровне. От символов культурологических, мифологических, религиозных художественный отличается субстанциально. На смысловом уровне он является динамичным и креативным посредником между миром божественным и человеческим, истиной и видимостью, идеей и явлением. В оптике художественного символа сознанию открываются целостные духовные миры, не исследуемые, не выявляемые, не выговариваемые и не описуемые никакими иными способами. В свою очередь, символы религиозно-мифологические (или общекультурные, архетипические) обладают помимо этого субстанциальной или, по крайней мере, энергетической общностью с символизируемым. Такое понимание символа наиболее полно раскрыл о. Павел Флоренский, опираясь как на опыт патристики, так и на теории своих современников-символистов (особенно на работы Вяч. Иванова). Символ, согласно П. Флоренскому, принципиально антиномичен, т.е. объединяет вещи, исключаящие друг друга с точки зрения одномерного дискурсивного мышления. Поэтому его природа с трудом поддается осмыслению человеком новоевропейской культуры. А. Ф. Лосев в "Диалектике художественной формы" показывает онтологию разворачивания выразительного ряда из Первоединого в эйдос – миф – символ – личность и т.д.

Для христианской антропологии непреложным смыслом жизни личности является преображение как обожение, тайна которого раскрывается в духовной практике исихазма, апологетом и теоретиком которого выступил Григорий Палама. Вершиной исихастской аскезы является созерцание Фаворского света – того света, который видели апостолы во время преображения Иисуса Христа. Через этот свет, нетварный по своей природе, как учили исихасты, подвижник входит в общение с Непостижимым Богом. Исполняясь этим светом, он приобщается божественной жизни, преображается в новую тварь. "Человек не может стать богом по природе, но может стать богом по благодати" – утверждали они. Обожение (по-гречески "θεοσις") и есть конечная цель всякого духовного делания. Свет – одно из ключевых понятий христианского благовестия и образ, данный в Евангелии для постижения Бога. "Я – свет миру" (Ин. 8.12) – говорит о себе Христос. Поэтому Никео-Цареградский Символ веры исповедует Христа как "Света от Света, Бога истинного от Бога истинного". Бог приходит в мир как свет: "Свет во тьме светит и тьма не объяла его" (Ин. 1.5). Православное богословие строит свое учение о Боге как о свете, действующем в этом мире, через который мир спасется, просвещается и преображается. "Вы – свет мира" (Мф. 5.14) – говорит Христос своим ученикам и на этом строится православная аскетика.

И. Языкова в своей работе "Богословие иконы" справедливо замечает, что

"Свет – одна из основных категорий богословия иконы. Через свет катафатика и апофатика иконологии находят адекватную форму выражения. Но учение исихастов придало переживанию света в иконе особую глубину, остроту и наполненность. И в XIV веке свет, если можно так выразиться, становится "главным героем" иконописи" [9, 25]. Понятно, что современный кинематограф практически не сопоставим с искусством иконописания, будучи порождением секулярной культуры. Но тем не менее, современное эстетическое сознание средствами кинематографии сознательно или подсознательно апеллирует к категории "свет", как мощному полисемантическому символу.

Жанр советской и постсоветской новогодней комедии прочно усвоил и широко использует иерофанию чуда. В "Сироте казанской" – новогодней комедии, снятой Владимиром Машковым в 1997 г., этим чудом, как считает М. Столяр, является преобразование жениха главной героини – грубоватого тракториста Николая [8, 262–263]. В контексте нашей темы стоит обратить внимание также на то, что проблема жажды духовной на сюжетном уровне решается приобретением главной героиней сразу трёх отцов, которых та же исследовательница прочитывает как трех волхвов с дарами [8, 264]. На уровне знаково-выразительном примечателен эпизод сна героини, где новогодняя ёлка, предварительно вывороченная трактористом, чудесным образом снова произрастает. Это порождает реминисценцию христианского символа "древа процветшего", что усиливается приёмом символического освещения. Мягкое сияние, исходящее от огромной, гиперболизированной ели как бы отогревает всех персонажей и дарит им общую радость, смысл которой – Любовь. Еще одна иерофания света: "Учительница – образ почти иконописный. Она просто вся светится. Ее удивительная чистота, с одной стороны, и грубоватость, простота Николая, с другой, – тоже незаметный намек на рождественскую историю" [8, 263–264]. Таким образом, постсоветская новогодняя комедия фактически восходит к чуду Рождества Христова.

Еще один аспект категории света – проблема света истинного и ложного. Ее ставит Н. Михалков в драме "12" (2007 г.) (фильм отмечен специальной наградой Венецианского кинофестиваля). В картине присутствует мотив отражённого света, который проникает в души героев не благодаря, а вопреки моральным установкам общества, обстоятельствам и чаяниям очень несхожих персонажей. Визуальным разрешением этой проблемы режиссёр выбрал два предмета – шар и драгоценный камень. Символом света, способного открыть смысл очень запутанного криминального дела, служит дискотечный шар, облицованный кусочками зеркала. Когда перегорают лампочки в зале, и присяжные заседатели оказываются в буквальных и метафорических потёмках, эта второстепенная, на первый взгляд, вещь помогает высветить в каждом рассказчике что-то живое и тёплое. Именно под воздействием внутреннего света они примут справедливое, хотя и не однозначное решение. Символом же ложного света, то есть блеска выступает драгоценный камень в перстне, который принадлежал чеченскому боевику.

Нужно заметить, что тема противостояния "света" и "блеска" для Н. Михалкова не нова. Первое эстетически концептуализированное приближение к ней было осуществлено ещё в картине "Очи чёрные" – советско-итальянском художественном фильме 1987 г., снятом по мотивам рассказов А. Чехова. Режиссёр ведёт со зрителем разговор, предварительно

отослав к метафоре "очи – зеркала души", продвигаясь к образу зеркала, как полисемантического знака, выполняющего функцию некоего камертона всей художественной картины. Фильм удивительно воздушен, пронизан свечением. При всей куртуазности сюжетных перипетий в изобразительном ряду с умышленным постоянством возникают образы, корелирующие с образом зеркала, как символа, что вбирает и отражает свет. В начале истории герой видит грязевую купель – чем не символ, предупреждающий об опасности погружения в страсти. Романо, облаченный в белый костюм, из желания понравиться русской загадочной даме, нисходит в бассейн с "лечебной" грязью, чтобы поднять шляпку, унесённую ветром. Ближе к финалу картины снова купель с грязью – на этот раз природной – просто размыло русскую дорогу. Спутник итальянца, интеллигент-альтруист как ни в чём не бывало, не отрываясь от разговора, берёт Романо на закорки, и переносит опешившего иностранца через огромную лужу. Это фигуративное противопоставление чистоты и грязи, света и тьмы имеет не столько гуманистическую, сколько христианскую эстетическую основу, ибо Любовь оценена автором как Небесный светоносный дар, в то время как душевные страсти сопряжены с тёмным, заземлённым своеволием.

Художественный исторический фильм "Поп" режиссера Владимира Хотиненко, вышедший на экраны в 2009 году, безусловно, яркое событие в истории современного религиозного кино. С точки зрения проблемы визуализации категории "свет" нас особенно интересует тот эпизод, когда главный герой, священник отец Александр, исповедует веру перед отчаявшимся молодым парнем Алексеем, пришедшим его убить. Эстетико-религиозный парадокс заключается в том, что совершив покушение на убийство, Алексей становится свидетелем духовного Света, исходящего от иконы Божией Матери. Ему неожиданно становится понятно, почему священник готов умереть и ему открывается, что любовь должна быть не убийственной, а созидающей. Впервые столкнувшись с христианской любовью к Богу и ближнему, Алексей преображается в ее свете. Не случайно именно он становится наследником отца Александра в земных трудах по воспитанию его многодетного семейства.

В рецепции следующей кинокартины мы бы хотели обратить внимание на более выраженную степень символизации при передаче религиозных импульсов, исходящих от категории "свет" и мощно влияющих на эстетическую концепцию авторского коллектива. Герой актера П. Мамонова в фильме "Остров", снятом режиссером Павлом Лунгиным в 2006 г. – монах, отец Анатолий. Профанными средствами игрового кинематографа показать зрителю феномен обожения практически невозможно, но приблизить зрителя к пониманию покаяния, раскрыть смысл смирения и его духовных плодов – прозорливости и чудотворения – это сложная, но как показал режиссер, выполнимая задача. Финал киноленты, несомненно, отсылает зрителя к символике исихазма. Свет, в котором растворились предметы и люди в последних кадрах картины, символически проговаривает нам про "Свет присносуший" – визуальное выражение Божественной любви и силы. Этот свет принимает в себя не только отца Анатолия, но и глубоко раскаявшегося благочинного. "Будешь плакать?" – спрашивает его перед смертью отец Анатолий. Но это, по сути, не вопрос, а ответ: "Будешь плакать". Свет приходит в

очищенную слезами покаяния душу. И такое покаяние есть великий дар, которым отец Анатолий делится перед смертью со своим бывшим недругом.

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что в данной статье сосредоточено внимание на русском кинематографе весьма конкретного в социально-культурном и политическом плане периода: конца X века – первого десятилетия XXI века. Тогда российское государство еще не проявляло ту степень вмешательства в дела земной церкви и ту силу втягивания церкви в свои дела, как это происходит в наше время. Поэтому в кинематографическом содержании возможной была постановка проблемы духовного осмысления власти, в частности, противопоставление церковной власти (благочинного) и подвижника – в пользу последнего ("Остров" П. Лунгина). Также реальным было адекватное понимание того, что подлинная церковь *всегда* находится между молотом и наковальней разных типов власти (художественный фильм В. Хотиненко "Поп"), и что *"православной" власти не может быть в принципе*. Именно в оптике исихастской эстетики рушатся все земные представления об иерархии ценностей и социальных статусов: "первые" становятся "последними", а "последние" – "первыми". И такая оптика всегда не выгодна властям, а тем более властям сегодняшнего российского государства. Посему возможности развития темы света в русском кинематографе выглядят нынче весьма проблематично. Скорее следует ожидать фонового присутствия церковной тематики в фильмах или развития темы государственного служения церкви.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арсланов В. Г. История западного искусствознания XX века [текст] / В. Г. Арсланов. – М.: Академпроект, 2003. – С 413.
2. Гройс Б. Религия в эпоху дигитальной репродукции [электронный ресурс] / Б. Гройс / каталог выставки Medium Religion в Музее нового искусства Центра искусства и новых технологий ZKM в Карлсруэ (Германия) / Перевод с английского Е. Дёготь, portal-credo.ru / режим доступа 11.03.14. http://www.krotov.info/libr_min/04_g/ro/ys_01.htm
3. Бычков В. В. Эстетика отцов церкви: монография [текст] / В. В. Бычков. – М: Институт философии Российской академии наук, Изд-во "Ладомир", 1995. – 596 с.
4. Елисеев Г. Вода и масло: Христианство и научно-фантастический кинематограф [электронный ресурс] / Г. Елисеев // Причал: портал христианской культуры / режим доступа 11.03.20014 http://www.priestt.com/article/liter/liter_453.html
5. Малер А. Искусство кино и христианская миссия [электронный ресурс] / А. Малер // Катехон. Византийский портал / режим доступа 11.03.20014 http://www.katehon.ru/html/top/top_3.htm
6. Маритен Жак. Ответ Жану Кокто [текст] / Маритен Ж. Избранное: Величие и нищета метафизики / Пер с фр. – М.:РОССПЭН, 2004, – 641 с.
7. Платонов П. Христианство в мировом кинематографе [электронный ресурс] / П. Платонов / режим доступа 11.03.20014 http://www.religare.ru/2_47068.html
8. Столяр Марина. Советская смеховая культура [текст] / Марина Столяр. – К.: Стилос, 2011. – 304 с.
9. Языкова И. К. Учение о Фаворском Свете и иконография / Богословие иконы: Учебное пособие [текст] / И. К. Языкова. М.: Изд-во Общедоступного Православного Университета, 1995. – 212 с.: ил.

АГИОГРАФИЯ КАК ПРОТЕКСТ ЦИТАТ И АЛЛЮЗИЙ СОВЕТСКОЙ СМЕХОВОЙ КУЛЬТУРЫ

*Памяти выдающегося советского
кинорежиссера Эльдара Рязанова
посвящается*

Агиографическая литература оказывает огромное непосредственное и опосредованное воздействие на отечественную культуру. Речь идет не только о религиозной, но и о светской культуре. Даже в текстах времен господства атеистической идеологии мы находим иерофании (проявления сакрального в профанном – М. Элиаде) святости. Нас в данном случае интересует не только сам факт образования вторичных по отношению к житийной литературе семиологических систем, но и механизм такого образования.

Методология данного исследования определяется, прежде всего, крипторелигиозным подходом к анализу тех или иных феноменов культуры (Н. Бердяев, С. Булгаков, А. Лосев, Ж. Маритен, М. Вебер, М. Элиаде, М. Эпштейн и др.). В контексте данного подхода культура является производной от культа, а в различных артефактах культуры присутствуют некоторые инвариантные смыслы, религиозные по своему происхождению. Кроме того, мы опираемся на совокупность методов исследования смеховой культуры, сложившихся в современной бахтинистике (Bakhtin studies), представителями которой являются С. Аверинцев, Л. Баткин, В. Библиер, П. Гайденок, А. Голозубов, Б. Гройс, Г. Гюнтер, В. Давыдова, Э. Джеферсон, Л. Дмитриева, В. Кантор, В. Кормер, Ю. Кристева, Р. Лахманн, Д. Лихачев и др. исследователи.

Как известно, термин "смеховая культура" был введен в научное обращение известным русским филологом и культурологом М. Бахтиным. При этом основным содержанием этого понятия он считал оппозиционность смеха по отношению к господствующей идеологии [См.: 2, 8]. Аналогичный акцент мы встречаем и в работах Д. Лихачева, А. Панченко, Н. Понырков, Г. Гюнтера, В. Кантора, В. Кормера, Т. Любимовой, О. Волковой и др. авторов. Однако не следует забывать и о выделенных Бахтиным коннотациях термина "смеховая культура". В частности, мыслитель говорит о таком качестве, как амбивалентность. Последнее свойство выражается как в противостоянии идеологии, так и в определенных конвенционных отношениях с ней, о чем более подробно, нежели М. Бахтин, писал С. Аверинцев [См.: 1]. Речь идет о том, что смеховая культура является, помимо прочего, одним из средств воспроизводства и легитимации идеологии. Исходя из сказанного, задача исследования агиографических аллюзий в текстах советской смеховой культуры конкретизируется в контексте методологической установки на выявление амбивалентной природы данной культурной формы смеха.

К вопросу интересующих нас цитат и аллюзий мы не можем подходить чисто эмпирически – такой подход даст нам конкретные примеры, но не

объяснение механизма заимствования. Выстраивая же адекватную цепь опосредований между православным образом святости и артефактами советской смеховой культуры, мы можем, в конечном счете, понять попытку специфику смеха советского периода, совершенно не очевидную в эмпирической плоскости.

Следуя логике М. Бахтина, смеховую культуру следует рассматривать не саму по себе, а в качестве профанации определенных идеологических смыслов. В контексте крипторелигиозного подхода последние несут в себе определенные иерофании. Более того. Целый ряд авторитетных исследователей склонен считать советскую идеологию в высшей степени сакрализованной (Н. Бердяев, С. Булгаков, Ж. Маритен, П. Тиллих, Б. Рассел, К. Поппер, М. Елиаде, М. Епштейн, В. Лекторский, Е. Соловьев, Ю. Шеррер и др.). Но сакральные смыслы этой идеологии (такие как мессионизм, эсхатологизм, аскетизм и другие) были заимствованы из христианства не в виде цитат, а в форме измененных (децентрированных, искривленных, деформированных) текстов и образов. Сакрализованная идеология при этом выполнила по отношению к христианству ту роль, которую в европейских культурах, начиная со средневековья, играли смеховые артефакты. То есть она была профанацией христианства (в данном случае, преимущественно православия). Какую же нишу в такой ситуации могла "избрать" смеховая культура, если она была вытеснена из своей традиционной области, но не утратила своих профанных функций? Как нам представляется, в культуре при этом произошла подмена религии идеологией, и смеховая культура оказалась профанацией не христианских смыслов, а профанацией их конкретной идеологической профанации. В результате мы находим в смеховой культуре советского периода многочисленные возвращения к исходным христианским смыслам и образам – Воскресения, Преображения, рождественского чуда, приоритета духовной красоты по отношению к телесной прелести и т.п. Но такое возвращение происходит как в открытых формах, то есть в виде цитат, так и посредством аллюзий. В итоге смеховая культура советского периода демонстрирует, в частности, многочисленные коннотации концепта православной святости, заимствованные из житийной литературы.

Особенно отчетливо возрождение христианских смыслов можно продемонстрировать, исследуя особенности философской иронии выдающегося русского мыслителя А. Ф. Лосева. В частности, у А. Лосева мы находим аллюзию на святоотеческое отношение к смеху, в котором духовному смеху, смыслом которого является радость о Христе, противопоставляется смех как проявление гордыни, как форма осуждения. Он подчеркивает, что ирония и смех – это не одно и то же. Смех, если речь идет об эгоистичном смехе, имеет inferнальный смысл. Не имея возможности высказаться открыто на эту тему, философ цитирует слова Шарля Бодлера, противопоставляющего сатанической насмешке смех ребенка или смех человека патриархального, не знающих ни эгоизма, ни себялюбия [См.: 6, 367] и смеющихся от полноты чистого сердца, которому доступна подлинная радость жизни.

Аналогичное отношение к смеху мы находим и в религиозно-философской сатире Евгения Шварца, сила таланта которого проявляется не в

поверхностном высмеивании зла, а в раскрытии его духовной основы, в понимании механизма преодоления зла как борьбы, которая разворачивается в сердце человека. Также можно заметить, что в романе В. Войновича "Жизнь и необычайные приключения солдата Ивана Чонкина" смещит толпу не просто негативный герой, а персонаж, наделенный автором чертами искусителя (речь идет об образе Плечевого). Положительные же персонажи романа ни разу не смеются. Они иногда улыбаются, но не хохочут. Во всех этих случаях нам видятся аллюзии на святоотеческий образ святого, который не восстает против внешнего зла, но борется со злом в своем сердце; никогда не смеется, но источает свет духовной радости.

Свое отношение к сущности философской иронии А. Лосев сформулировал, исследуя иронию Сократа, смысл которой философ видит в "расчищении места" для грандиозного философско-религиозного учения Платона: "Сократ всегда имел в виду весьма большие и далеко идущие цели человеческой жизни, так что его ирония медленно, но верно перевоспитывала людей уже на новый лад" [6, 365]. Алексей Федорович то же самое пытался сделать по отношению к христианскому учению. При этом философ совершенно честно объяснял, какое понимание иронии он воплощает: "Это не просто обман... но то, что является обманом только с внешней стороны... Это – какая-то насмешка или издевательство, содержащее в себе весьма... обдуманную мысль, имеющее наиболее самоуниженный вид, – *ради высших объективных целей*" (выделено нами – М.С.) [6, 330]. Великий русский мыслитель, не имея возможности заниматься богословием, обращается к наиболее насыщенной духовными смыслами античной традиции платонизма и неоплатонизма, вводя эту традицию в предельно широкий контекст, начиная с дискуссий эпохи Великих Вселенских соборов и заканчивая современными богословскими проблемами.

Лосевская ирония – это, ирония для "имеющих уши". Ее понимание предполагает не просто внешнее знакомство с православной аскетической традицией, но определенную степень участия в жизни православной церкви. В конечном счете, его целью было духовное воспитание человека – интеллектуальное, моральное, эстетическое, поскольку он был глубоко уверен в совпадении Истины, Добра и Красоты. Как нам представляется, именно это служение идеалу святости, это видение человека как образа Божьего в значительной степени определило духовную глубину философского наследия тайного монаха А. Лосева.

В агиографической литературе основным духовным даром святого, притягивающим Божью благодать, называется смирение. В редуцированном виде смирение в текстах светской культуры оказывается скромностью, внешней невзрачностью или даже "зачуханностью" героя, который достаточно часто является тем "последним", которому предстоит стать "первым" к завершению произведения. Например, маленький, лопоухий Иван Чонкин превращается в настоящего героя; неказистые холостяки, отец-одиночка, непривлекательные старые девы в фильмах Эльдара Рязанова преобразуются силой любви. Чертами "человека не от мира сего" режиссер наделил Юрия Деточкина в исполнении И. Смоктуновского из трагикомедии "Берегись автомобиля!". Застенчивый очкарик в кинокомедиях Л. Гайдая побеждает

представителей криминального мира. Иерофания юродства присутствует также в образе циркового шута, который демонстрирует толпе свою неловкость и глупость, являясь по сути более искусным в цирковых техниках, чем другие актеры. И наоборот, гордые и самоуверенные персонажи произведений Е. Шварца, В. Войновича, Э. Рязанова, Л. Гайдая посрамляются. Аналогичная операция производится не только в литературных произведениях или художественных картинах, но и в советских анекдотах, а также в эстрадной пародии. В пределах анекдота и пародии в амбивалентной связи "первых" и "последних" акцент ставится на динамике с вектором в сторону "последних". При этом "за кадром" остается смеющийся народ, который в данном случае оказывается тем, кто смеется последним. Данные жанры служат формой смирения "первых" посредством смеховых сомнений относительно интеллектуальных качеств политических лидеров и народных героев, а также посредством гипертрофированных образов, высмеивающей кумиров советской публики – известных певцов и певиц.

Понятно, что говорить об "однородности" советской смеховой культуры по отношению к святоотеческому наследию, в частности, по характеру заимствований из агиографической литературы не представляется возможным. Содержание вторичного по отношению к агиографическому тексту артефакта смеховой культуры зависит именно от его принадлежности к определенной парадигме. При этом основными парадигмами советской смеховой культуры мы считаем титаническую и десакрализованую христианскую [См.: 9, 231–247].

Титанизм в целом А. Лосев охарактеризовал как форму самообожествления человека, когда "человеческая личность берет на себя божественные функции", то есть человек ставит себя на место Бога, отрицая Его существование [7, 75]. Соответственно для титанической (антропоцентрической) парадигмы смеховой культуры источником чудесного выступает человек, для которого не существует практически ничего невозможного.

Представители титанической парадигмы широко используют совершенно прозрачные намеки на конкретные чудеса, совершенные святыми, но они отвергают трансцендентную, сверхъестественную природу этого явления, интерпретируя чудо как трюк. Например, цирк "уверяет" нас, будто человек знает нужду каждого Божьего творения, и вся тварь не только слушает его, но и может находиться под его руководством в удивительной гармонии между собой. Правда, это "чудо" объясняется как результат сочетания "кнута и пряника" по отношению к животным. Глубинную человеческую потребность в чуде преображения природы силой любви цирк подменяет искусством дрессировки. Перед нами не что иное, как превращенный образ райских отношений человека и животного, подлинно воспроизводимый в мире падшего естества исключительно в пространстве молитвы святого. В творении блаженного Иоанна Мосха "Луг духовный" рассказывается о старце, который достиг столь великого духовного совершенства, что "без трепета встречал львов, приходивших к нему в пещеру, и кормил их на своих коленях" [8, 13]. Другой старец, живший в монастыре аввы Петра, часто удалялся на берега святого Иордана и, оставаясь там, ложился спать в львином логовище [8, 24]. Рассказывали также об авве Павле, жившем в нижних странах Египта в

Фиваиде, что он держал в руках змей и скорпионов. Сотворили ему братия поклон, говоря: "Скажи нам, какое делание совершал ты, что получил такую благодать?" Он же сказал: простите мне, отцы. Если приобретет кто чистоту, все покорится ему, как Адаму, когда был он в раю, прежде чем преступил заповедь [4, 381]. Хорошо известным является пример служения льва преп. Герасиму. Совершенно ручным возле преп. Серафима Саровского был огромный медведь, который приходил к нему за лаской и кусочком хлеба. Еще более многочисленны подобные примеры в агиографии XX века. Например, в жизнеописании Черниговского старца Лаврентия есть рассказ о том, как на монастырскую капусту напали гусеницы. Никакие средства не помогали, но после молитвы батюшки вся гусеница слезла с капусты и вползла в ближайшее озеро [См.: 5, 30].

Как это не парадоксально, но цитаты из агиографической литературы в рамках титанической парадигмы соответствуют принципу транспарентности, то есть являются совершенно прозрачными. Возьмем, к примеру, сцену из кинокомедии "Иван Васильевич меняет профессию" режиссера Л. Гайдая: царь Иван Грозный оказывается закрытым в лифте, он сначала в страхе мечется по замкнутому пространству, но потом он вспоминает о духовной стороне происходящего и осеняет дверь лифта крестным знаменем. Дверь открывается, и царь восклицает: "Вот что сила животворящего креста делает!". В кинокомедии "Брильянтовая рука" мы находим две интересующие нас аллюзии: сцена хождения по водам и сцена "чудесной" ловли рыбы. Святоотеческое происхождение этих сцен является достаточно очевидным даже для человека, не знакомого непосредственно с первоисточником данных нарративов. Однако данные дискурсы несут в себе отрицательное отношение к первичному тексту: источником "чудес" является человек или природа, но не Бог, то есть трансцендентная природа чуда отрицается.

Что же касается тех артефактов смеховой культуры, которые, с нашей точки зрения, можно отнести к христианской парадигме, то в них отсутствует "прямое цитирование", а христианский смысл прочитывается опосредованно: то ли посредством утверждения приоритета любви по отношению к иным человеческим смыслам и ценностям, то ли посредством аллюзии "подставленной другой щеки". Например, наибольшей высоты достигает образ Ивана Чонкина в сцене, следующей за тем, как Нюркина корова сожрала ПУКС ("Путь к социализму") – бесполезный сорняк, выведенный непризнанным селекционером. Разъяренный сосед стреляет в Ивана из ружья, но, к счастью, ружье оказывается незаряженным. И вот Иван от всей души прощает человека, который только по чистой случайности не убил его. Более того – он еще и просит у своего неудавшегося убийцы прощения: "Слышь, что ли, сосед... Ты это... ничего, ты больно не переживай. Я, это, война кончится, на тот год билизуюсь и тогда пухсом этим и твой огород засодим, и Нюркин" [3, 145]. Вершиной преобразования Людмилы Прокофьевны – главной героини "Служебного романа" режиссера Эльдара Рязанова – является ее решение назначить начальником отдела Новосельцева. Она поверила в то, что Новосельцев ухаживал за ней только из-за карьеры, но ее ответом на страшную боль была не месть "обидчику", а повышение его по службе, к которому он, якобы, так стремился.

Кроме того в артефактах смеховой культуры, которые мы относим к христианской парадигме, человек обретает счастье не столько собственными силами, сколько неким загадочным вмешательством свыше. Можно сказать, что в этих дискурсах присутствует иерофания синергии – соработания Божьей благодати и человеческого духовного (в смеховой культуре – нравственного) выбора. При этом религиозные символы (символы храма и креста в "Иронии судьбы", символы звездного неба и белого голубя в комедии "Любовь и голуби") помещаются автором в фоновых образах, а аллюзии на святоотеческие смыслы – во второстепенные, на первый взгляд, фрагменты текста. Их обнаружение требует очень внимательного прочтения всего текста произведения, выявление культурного контекста, поиски подтекста и т.п. Например, на историю неожиданной и, на первый взгляд, случайной любви Евгения и Надежды из "Иронии судьбы" может пролить свет песенка, которую режиссер Э. Рязанов поставил в начале фильма. Она звучит тогда, когда показывают титры на фоне многоэтажных новостроек, то есть находится заведомо вне сюжета и, соответственно, вне интерпретационного поля советского цензора: "О, кто-нибудь, приди, нарушь чужих людей соединенье и разобщенность близких душ!". Перед нами ни что иное, как молитва – молитва, которую услышал Тот, к Кому она была обращена, поскольку жизнь главных героев "круто изменилась" и они обрели подлинное счастье. И весь сюжет оказывается не набором случайных событий, а ответом на эту молитву, не расслышанную зрителем, но услышанную Богом внутреннюю просьбу главного героя. Автор благоразумно "увел" эту молитву "в тень", благодаря чему смысл фильма открывается зрителю не с первого просмотра. Также не бросаются в глаза образы храма, не замечается смысловая антиномия храма и бани, не известным для большинства советских зрителей является и жанр фильма, который определяет сквозную христианскую идею рождественского нарратива – идею Божьего промысла.

Молитвенным можно считать и содержание песенки, написанной Эльдаром Рязановым для кинокомедии "Служебный роман": "У природы нет плохой погоды, каждая погода – благодать. Дождь ли снег, любое время года надо благодарно принимать". В данном случае автор переходит от молитвы-просьбы к молитве-благодарности. И в этом переходе то же можно увидеть аллюзию святоотеческого происхождения.

В "Иронии судьбы", на мой взгляд, противопоставляются не столько стандартная и нестандартная архитектура, сколько два образа человеческой жизни – *образа существования*, полностью ориентированного на материальное благополучие (квартира, красивая жена, зарплата, мебель, машина...) и *образа бытия*, ориентированного в соответствии с духовными ценностями. Символическим выражением этих образов человеческой жизни, с моей точки зрения, являются *баня* и *храм* (См.: 9, 243). Да и в целом, о творчестве Эльдара Рязанова можно говорить как о разворачивании святоотеческой темы – темы приоритета внутренней духовной красоты над телесной. В соответствии с этим динамика центральных образов раскрывается не во внешней подвижности (прыжках и гримасах, характерных для эксцентричной кинокомедии), а в раскрытии внутреннего динамизма, соответствующего аллюзии преображения.

Таким образом, специфика советской смеховой культуры определяется нами через механизм двойной профанации христианских смыслов в пределах советской цивилизации – первичной профанации, осуществляемой идеологией, и вторичной – смеховой профанации сакрализованного идеологического дискурса ("профанации профанации"). В результате мы получаем два варианта вторичных по отношению к агиографическим текстам семиологических парадигм. Титаническая традиция использует святоотеческие цитаты в антропоцентрическом дискурсе, деформирующем их смысл в атеистическом контексте, а десакрализованная христианская парадигма не опирается на цитаты, но использует определенные аллюзии, понятные для тех, у кого "есть уши".

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Бахтин и русское отношение к смеху / Режим доступа: <http://www.philology.ru/literature1/averintsev-93.htm>.
2. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М., 1990.
3. Войнович В. Н. Жизнь и необычайные приключения солдата Ивана Чонкина: роман. – М., 2004.
4. Древний патерик, изложенный по главам. – М., 1991.
5. Жизнеописание, поучения и пророчества старца Лаврентия Черниговского. – Почаев, 1991.
6. Лосев А. Ф., В. П. Шестаков. История эстетических категорий. – М., 1965.
7. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. – М., 1982.
8. Луг духовный. Творение блаженного Иоанна Мосха. Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. – М., 2004.
9. Столяр М. Советская смеховая культура. – Киев, 2011.



СЕКЦІЯ II.

СУЧАСНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ, ФІЛОЛОГІЇ, ПЕДАГОГІКИ ТА МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА

Пролеєв С.В.

КРИЗА ІДЕНТИЧНОСТЕЙ В ГЛОБАЛЬНОМУ СВІТІ

Глобальний світ створює принципово нову ситуацію ідентичності. Зазвичай ідентичність розуміють як самовизначення у смисловому полі певних культурних кодів та в опосередкуванні ними (якщо, звісно, не редукують – що і неточно, і невірно – до натурального вигляду на кшталт розв'язання питання "хто я?"). Однак усталений смисловий порядок (порядок не стільки існування, скільки означування дійсності), який уособлює певна культура, силою процесу глобалізації підважується і позбавляється своїх найважливіших якостей: самоочевидності та безумовності.

Звісно, вся історія є процесом зустрічі та випробування культур: їх взаємних впливів, руйнацій, метаморфоз та асиміляцій. Однак якими б не були наслідки, завжди перетиналися *культурні світи*. І ефект взаємодії отримував підсумок в подальшій історичній долі цих світів – від розквіту і домінування до занепаду і повного зникнення. На сьогодні – себто в глобалізованій дійсності – усталені порядки культурних значень все відчутніше втрачають свою дієвість.

Це світ, позбавлений певності (а ідентичність є однією з базових величин онтологічної певності). У ньому *можливо все*. З одного боку, це відкриває надзвичайно широкий горизонт. З іншого, створює вкрай виснажливу порожнечу і сповнену небезпек, постійно загрожену, а відтак фрустраційну дійсність. Треба відрізнити ситуацію безлічі *відкритих можливостей* (що характерно для ситуацій культурного підйому) від ситуації непевності, в якій можливо все. В сценарії людської самореалізації вони навіть отримують протилежні знаки: перша надихає, друга пригнічує.

Головна проблема, пов'язана з існуванням ідентичностей в глобальному світі полягає не в тому, що усталені ідентичності підважуються, втрачають свій ефект, а нові ще не усталилися. Домінуюча колізія глобалізацій створюється не переходом від одних ідентичностей до інших, а у проблематизації і, за великим рахунком, денонсації ідентичності як такої – як способу самореалізації людини та її смислового горизонту.

Звісно, сказане не означає, що ідентичності перестають існувати, і навіть не означає припущення, що вони зникнуть в якійсь історичній перспективі. Йдеться про деструкцію конститутивної культурної ролі ідентичностей, про втрату ними ефекту основи і рушійної сили людського буття. Щоб унаочнити дане твердження використаємо дві теоретичні стратегії. Перша полягатиме у розгляді узвичаєних стереотипів щодо ідентичностей, які – попри свою поширеність і позірну "загальноприйнятність" – містять глибокі змістові хиби

та викривлення сенсу ідентичності. Не повернувши феномену ідентичності його правдивого сенсу, голі сподіватися досягнути стан і перспективу ідентичностей в реаліях сьогодення.

Друга стратегія передбачає розгляд поняття ідентичності в культурно-історичному контексті трансформацій способу людського самовизначення, як він постає від початку модерної доби. Це означає, по-перше, розуміння ідентичності не як безумовної величини, а як культурно-історично виробленого *способу бути* людиною, який постає і починає домінувати за певних умов історичного розвитку суспільства і цивілізації. Без співставлення та порівняльного аналізу з іншими культурно-цивілізаційними форматами людського самовизначення, феномен ідентичності неможливо ані зрозуміти, ані досягнути специфіку його сучасного стану.

Перший з поширених стереотипів щодо ідентичності полягає в її *натуралізації*. Себто ідентичність пов'язується з особистою визначеністю, змістовно дорівнюючи відповіді на питання "хто я?". Другий стереотип тісно пов'язаний з першим та значною мірою впливає з нього. Він полягає в *монізмі ідентичності*. Оскільки конститутивною ознакою "я" є єдність, то начебто й ідентичність має бути чимось одним та єдиним. При цьому зразу виникає суперечність між численними самоідентифікаціями особи (як от гендерна, фахова, національна, вікова тощо) та власне ідентичністю, яка за припущенням єдина. Яким чином і силою чого розмаїті ідентифікації збираються до купи в єдиній ідентичності, зазвичай жодним чином не прояснюється, або ж застосовні пояснення є вкрай вразливими.

Третій стереотип полягає у наголошенні *індивідуально-суб'єктного характеру ідентичності*, без належного прояснення ролі, яку в її конституюванні відіграють спільноти та універсальний смисловий горизонт. Це тягне за собою або фактичну персоніфікацію колективностей, коли ідентичність перетворюється на квазісуб'єкта (як от у випадку національних чи етнічних ідентифікацій, коли визначення українець чи німець заміщує собою реальну особистість; це та ситуація, коли фактично рід мислиться у вигляді персони). Або інша крайність – ідентичність мислиться як суто індивідуальна величина, що постає та конститується з самого суб'єкта (власне, тоді ідентичність фактично ототожнюється з особистістю).

Обмежимо свій аналіз названими стереотипами розуміння ідентичності, оскільки їх подолання має найбільше значення для відновлення автентичного сенсу ідентичності. Не розглядаючи кожен стереотип окремо, вдамося до загальної теоретичної корекції.

Ідентичність передбачає самовіднесеність. В своїй основі вона є рефлексивний акт. Те, що знаходиться у простій тотожності з собою, не має ідентичності. Воно просто є. Відтак ідентичність передбачає самість та можлива лише щодо самості.

Разом з тим, ідентичність не здійснюється як чистий акт, який в самому собі знаходить власні підстави та зміст. Режим цілковитої автаркії – себто буттєвої самодостатності – позбавляє ідентичність сенсу так само, як і проста безпроблемна собітотожність. Лише за наявності смислового горизонту, в якому ідентифікація здійснюється, ідентичність як така може постати.

Імпліцитна самовіднесеність робить ідентичність динамічною величиною. Вона не стільки фактична даність, скільки проект, який втілюється

чи вже виповнився. Відтак він потребує обширу, смислового горизонту, в якому отримує визначеність та сенс, і який відкриває йому простір здійснення. Оскільки ідентичність є постійно тривалою подією, темпоральність, чи то історичність, складає її невід'ємний вимір. Смисловий горизонт як простір здійснення не можна уявляти натурально, власне як "простір", хоча б і символічного гатунку. Він існує як постійно відкрита можливість само-віднесення "суцього" (власне, людини як буття, що – єдине – ідентифікує /себе; і через ідентифікацію себе уможливорює ідентифікацію всього іншого вже як *розпізнавання його в його власній сутності*).

Виглядає так, що конкретна ідентичність у смисловому горизонті знаходить умову власної можливості. У подібному твердженні криється імпліцитна небезпека теоретичної деградації поняття ідентичності до класичної метафізичної опозиції всезагального і особливого. Натомість, ідентичність має місце там, де смисловий горизонт, який їй логічно та змістовно уможливорює, сам є *способом її присутності у бутті*. Контекст конституювання ідентичності вимагає не відверненого всезагального, а невід'ємного від ідентичності універсалізму. І якщо ідентичність визначена як подія, то змістом даної події є не витворення окремішності, а артикуляція та витворення універсального. Не "ось цього", а того, через що є "ось це".

Фактично йдеться про зміну режиму мислення. І те, що в форматі метафізики поставало як відвернені сутності всезагального і особливого, в режимі постметафізичного мислення набуває вигляду універсалізму та ідентичності. Тому якщо універсалізм виступає смисловим горизонтом ідентичності – що напевно так, – то й сам універсалізм конститується через ідентичність. Принагідно зробимо термінологічну ремарку. Ми застосовуємо вираз "універсалізм", менш вживаний, ніж прикметникова форма "універсальний" чи синонім всесвіту – "універсум". Дана словоформа покликана утримати змістовно проміжну позицію між наведеними усталеними термінами: по-перше, уникнути імпліцитної відсилки до статусу "властивості", що невід'ємно від визначення "універсальне"; по-друге, запобігти субстантивації та смислової самодостатності, характерних для поняття універсуму. Універсалізм існує у вигляді смислового горизонту, він, зрештою, є певним режимом дискурсу та осмислення. Фактично йдеться про теоретичну можливість здійснення ідентифікації через універсальні характеристики.

Вже в цьому пункті стає очевидною теоретична інноваційність (чи постметафізична інаковість) поняття ідентичності. В мові логічних формул взаємоконституювання універсалізму та ідентичності створює дедалі зростаючі напруження. Ми досягаємо межі, де лише один крок відділяє нас від перетворення мислення на гру слів чи від діалектики абсурду. Якщо поняття всезагального-особливого чудово почувалися у суто логічній площині відверненого мислення, то двійця універсалізм-ідентичність вимагає іншої змістовності у вигляді культурно-історичної конкретності людського буття.

Відбувається щось подібне до постметафізичного перетворення концепту людини, яка вже не може мислитися у вигляді відверненої сутності, а постає в опосередкованості гендерної, соціокультурної, екзистенційної тощо визначеності. Лише площина культурісторичного дискурсу уможливорює подальші міркування щодо універсалізму та ідентичності, вказуючи цим на їх постметафізичний характер.

Універсалізмом, який має за свій смисловий горизонт людська ідентичність, виступає культура. Вона уможлиблює всі ідентичності, і одночасно сама існує як перманентний процес іменувань, себто ідентифікацій та розрізень. Наділяючи все існуюче (кожне суще) іменем, культура безпосередньо присутня як сукупність імен. Тому це той універсалізм, який не тільки передбачає ідентичності, але й не існує поза ними. Якщо ідентичність визначена нами як триваюча подія, а з іншого боку встановлена конститутивна взаємообумовленість універсалізму та ідентичності, то й універсалізм не може мислитися у вигляді якоїсь собітотожної сутності. Історичність є також і його невід'ємним виміром. Що повною мірою відповідає сенсу культури.

Наше питання полягає в тому, яким чином конститується та трансформується універсалізм, що уможлиблює ідентичності як такі.

Його вихідною історичною формою є *культурна традиція*. Зазвичай на традицію дивляться як на щось обмежене; чи радше, обмежене у своїй конкретності. Вона стверджує свій (свої) локальне буття, на противагу всьому іншому. В цьому нехтуванні іншими можливостями заради свого-обраного вбачають партикуляризм традиції. Вона, звичайно, є універсальним горизонтом для того, хто залучений у неї. Але сама залученість у традицію закриває інакші можливості дії та сприйняття. Долучаючи до всезагального у властивих їй репрезентаціях та артикуляціях, традиція разом з тим відкидає все, чуже її системі цінностей.

Інший властивий традиції момент – примат всезагального над індивідуальним. Традиція стверджує свою універсальність за рахунок мінімізації індивідуальної автономії. Переважає зразок, який відтворюється, а не начало самочинної дії. Це очевидно навіть там, де й відтворення людської самочинності у вигляді індивідуальної свободи стає культурною традицією. Навіть заперечення традиційності, ставши інтелектуальною чи соціальною традицією, перебирає на себе всі її особливості і характерні риси.

Вказавши на традицію як вихідну, базову форму існування культурного універсалізму, ми обмежимося даною вказівкою, не розгортаючи її в більш розлогий аналіз, якого тема безумовно заслуговує. В цьому рішенні ми виходимо передусім з двох міркувань. Перше полягає в тому, що універсалістська роль традиції глибоко продумана й проаналізована у великому колі філософських, культурантропологічних та історичних праць. Марно сподіватись додати до них щось суттєве, звертаючись до феномена традиції – як у нашому випадку – лише побіжно, в контексті промислення універсальності як смислового горизонту ідентичності.

У вказаній специфічності дослідницького інтересу полягає другий резон, що спонукає обмежитись лише вказівкою на феномен традиції без її належного ґрунтового розгляду. Нас цікавить не так традиція сама по собі, як з'ясування логіки конституювання та трансформації культурних універсалізмів.

Традиція здатна обґрунтовувати, відтворювати і транслювати універсалізм *культурного світу*. Але логіка трансформації універсалізму культури спрямовує рух від локальних культурних світів, в межах яких їх особливі начала стверджені як універсалії людського як такого, до *всесвіту* єдиного за природою людства. Ключове питання полягає в тому, як

уможлиблюється і як постає цей всесвітній універсалізм, способом існування та відтворення якого вже, звичайно, не може бути традиція.

Відмова від універсальності традиції означає відмову від світу і буття як даностей. Радикально змінюється режим буття: те, що було і стверджувало себе як незаперечна даність, зрештою самоочевидність, тепер постає як витвореність. Новий а-традиційний універсалізм має бути витворений, покладений цілком конструктивістським зусиллям. Відповідно змінюється й людська ідентичність. Людина стає тим, що творить сама; вона також сконструйована.

Це ми бачимо вже в історично першому універсалізмі нового, конструктивістського гатунку, яким є християнство. У ньому "вітха", уражена гріхом людина вмирає, щоб постала "нова людина", в якій вже "немає ані Гелліна, ані Юдея, обрізання та необрізання, варвара, Скїта, раба, вільного, – але все та в усьому Христос" [Посл. Павла до Колосян, 3, 11]. Цій новій людині Бог, завдяки викупній Голгофській жертві, дарує нову дійсність, в якій відкрита можливість спасти цей світ, тепер вже на правду всесвіт, оскільки традиційне розуміння і розмежування людей, самоочевидне і неспростовне для традиції, у ньому подолане раз і назавжди.

Однак історія – не довершена логічна форма. Те, що в ній заявлено як принцип, ще не перетворюється автоматично на саме буття, тим більш в повноті його змісту та репрезентацій. Християнство знаменує рішучий відрив від універсалізму традиції, але історично звільнене місце обійняв універсалізм Церкви. В якій сенс Міста Божого, що повністю виправдовував її універсалістські зазіхання, тісно співіснував з сенсом Міста Земного, в багатьох ситуаціях поступаючись останньому.

Традиція завжди виокремлює "своє", робить на ньому наголос і відокремлює від незначущого. Вона плекає відмінність і надає їй вирішальної ваги. Замученість у традицію робить тебе своїм у певному світі, і одночасно перетворює цей світ на твою дійсність. Фактично в традиції відбувається герменевтичне "злиття горизонтів" особи та світу. Натомість, християнська історія має за відправний пункт скасування вихідної визначеності людини. Бог для всіх відкриває можливість спасіння. Відтак особа долучається не до людськи усталеного способу буття, а до божественно відкритого шансу спасіння. Ця універсальна, відкрита для всіх онтологічна можливість кладе край універсалізму традиції і започатковує універсалізм всесвітньої історії.

Разом з тим, християнське відкриття універсальності людини та всесвітньої історії як історії спасіння є не абсолютною точкою відліку, а радше серединною точкою перетину. До неї маємо понад три тисячі років поступу цивілізації, в якому імпліцитно формувалися передумови для відкриття всесвітньої історії і самого феномена людства. Й після появи християнства пройшло майже п'ятнадцять століть, коли ідея всесвітньої історії отримала простір для реалізації.

Світ, який вміщує людство, виник разом із всесвітньою історією й у перебігу цієї історії. Отже, як такий він є нещодавнім історичним продуктом. Загалом його буття збігається з генезою та всепланетним успіхом модерної, тобто новоевропейської цивілізації.

Коли ми говоримо, що світ завжди був культурно різноманітним, ми бачимо все в *ретроспективі всесвітньої історії*. Але оптика такого погляду –

очевидний анахронізм. Де та метапозиція, та точка, з якої можна оглянути й побачити стверджуване як самоочевидність розмаїття, скажімо, за доби Римської імперії, або європейського раннього середньовіччя, або Китаю до краху династії Хань? Відмінність існує для того, хто передбачає відмінність і здатний її углядіти. Вона – величина аж ніяк не натурального порядку, а наслідок особливої установки на *визнання відмінностей*.

Лише коли відмінності з *простої фактичності*, якою завжди можна знехтувати перед лицем відповідних *значимостей*, набувають характеру *права* на відмінність, лише відтоді можна говорити про світ, в якому *відмінності є*. Такий світ виникає за доби модерну.

Першою найважливішою відмінністю, яка запотребувала права на визнання, стали конфесійні відмінності доби Реформації. породивши нескінченну перспективу релігійних війн, які тривали загалом майже півтора століття років, конфесійні відмінності, нарешті, набули рівноважної форми свого існування, якою став принцип *свободи совісті*. Разом зі свободою совісті народилася *толерантність*. Відповідно першою формою толерантності та її конституювальним смислом стала *віротерпимість* як співіснування різних за змістом та спрямованістю "внутрішніх вимірів" різних індивідів. Увесь подальший розвиток принципу толерантності є, по суті, трансформацією та збагаченням віротерпимості через множинність її застосувань та модифікацій. Вихідним пунктом модерної толерантності була свобода совісті, її апофеозом – *суспільний договір*.

Але не толерантність є вихідним принципом. І навіть не визнання відмінності – *право на відмінність* – як таке. Вихідною підставою є особлива, *модерна версія людини*, яку зазвичай позначають як *автономію індивіда*, особистості або просто *"самість"*. Первинним утіленням модерної самості стала автономія віруючого, досягнута та обґрунтована протестантизмом. Об'єднавшись своєю вірою з Богом безпосередньо, через слово Святого Письма, а не за допомоги виконання церковних приписів, індивід дістав міцне підґрунтя своєї автономії.

Чарльз Тейлор у відомій праці "Джерела самості" виокремлює три конституювальні моменти модерної ідентичності: внутрішній вимір людини, звичайне життя та включеність у природу.

Не спинятимуся на них, оскільки важливе інше: те, що Тейлор фактично ставить знак рівності між самістю й ідентичністю.

Навпаки, *виходячи з історії модерну їх необхідно розвести*. Підставою для цього є відмінність у типі конфліктів, характерних для людини у патерні самості, з одного боку, і людини у патерні ідентичності – з іншого.

Чому тут йдеться про конфлікт?

Тому що толерантність важлива не сама по собі, як моральна цінність або особиста чеснота. Вона являє собою ефективний *механізм розв'язання та усунення конфлікту*. І, отже, є стратегією досягнення *мирного співіснування* – завжди *співіснування* – людей.

Автономія індивідів у тій формі, в якій її обґрунтовано природничо-правовою парадигмою Нового часу, є не тільки позитивним началом, а й джерелом неминучих конфліктів. Способом їх розв'язання, а отже, вищою формою класичної толерантності став *суспільний договір*. Але суспільний договір і засадова стосовно нього природно-правова парадигма в розумінні

людини залишаються задовільним розв'язанням до історичної доби мас, яку започаткували завершення на середину XIX сторіччя промислової революції та перемога буржуазних перетворень в Європі того самого часу.

Перехід від самоті до ідентичності пов'язаний зі зміною характеру історичної дії та процесу.

Патерн самоті відповідає ситуації *емансипації особистості* (індивіда). При цьому денонсують усі соціально-станові розмежування і фундаментальним, всевизначальним первнем стає *природа людини*. Відповідно суспільство постає як реальність, яку перевстановлює сила самовизначення індивідів. Індивід з його невіддільними правами, які, по суті, є *правами людської природи*, стає підґрунтям і наріжним каменем усієї соціальної реальності. Це – класична ліберальна ідея, яка передбачає взаємне визнання людини людиною (кожного кожним у природності його людської природи); відповідно самість передбачає рефлексивну самовіднесеність. Концепт єдиної природи людей стає універсальним розумінням сутності людини, що претендує на всезагальність і незаперечність. Це ситуація модерної класики.

Навпаки, патерн ідентичності передбачає *змагання* універсальних проектів. Хоч як це парадоксально, універсальне розуміння людини виявляється не єдино можливим. Найближчим вираженням універсальних проектів є конструктивістські утопії суспільства. Їхні найпоказовіші приклади – тоталітарні утопії (або інший випадок – імперіалістичний колоніальний проект). У силовому полі універсальних *конкурентних* проектів історія починає здійснюватися в режимі масових мобілізацій.

Мобілізації можуть мати різний характер: від військових та ідеологічних мобілізацій тоталітарних суспільств до мобілізацій смаку у масовій культурі або мобілізацій споживання у "суспільстві добробуту" (*prosperity society*).

У чому ключова відмінність патерну ідентичності від патерну самоті? Самість побудована на ґрунті самовизначення. Звідси – ключова роль поняття автономії. Навпаки, ідентичність передбачає рефлексивну самовіднесеність, *опосередковану інакшістю*, тобто присутністю *значущого іншого*. Причому ця значущість має не тільки постати у межах мого смислового горизонту, а й бути виходом за його межі. Тобто від принципу суб'єктивності здійснюється перехід до принципу інтерсуб'єктивності. Значущим є не те, що визнала моя суб'єктивність, а те, що вможливило інтеракцію суб'єктів, образно кажучи, їхню зустріч, їхню сумісність.

Ідентичності немає самої по собі – вона завжди стосовно когось. Тому замість бути єдино-однинною, ексклюзивною ідентичність завжди є множинною.

По суті, самість завжди одна, навіть якщо їх "багато". Ідентичність завжди множинна, навіть якщо вона одна. Самість задана покладанням, ідентичність – розрізненням. Коротше кажучи, ідентичність – це самість, яка визначає себе через участь в універсальних проектах.

Що відбувається з толерантністю за доби ідентичностей?

Вона набуває вигляду "політики визнання" значущих відмінностей (якщо скористатися терміном того самого Ч. Тейлора). Підставою визнання значущого іншого є можливість *злиття смислових горизонтів*, тобто, якщо взяти до уваги герменевтичний сенс цього поняття, принципова *досяжність взаєморозуміння*.

Тепер ми підходимо до нинішньої ситуації, яка дезавує патерн ідентичності, делегітимує його. Твердження може видатися дивним, таким, що ніяк не відповідає станові сучасного світу, зануреного в кризу ідентичностей і водночас пройнятого палким бажанням їх здобути.

Це настільки характерне явище, що можна визначити сучасний світ як світ кризи ідентичностей.

Ідентичність виглядає тим, що втрачено або зруйновано і що ретельно шукають як бажане досягнення. Дозволю собі твердження, що такий пошук є безплідним – ідентичність за нинішніх умов не може бути знайдена. Їй просто немає місця в актуальному нині просторі залученостей.

Поясню свою думку.

В останні десятиріччя ХХ сторіччя історія робить новий поворот, інспірований науково-технічною революцією. Формування так званого інформаційного суспільства і ситуація глобального світу стали найбільш масштабними втіленнями зміни характеру історичного процесу. Від історії, здійснюваної в режимі масових *мобілізацій*, ми перейшли до історії, конституювальним началом якої є багатоманітні форми *мобільності*. Що це тягне за собою для розуміння нашої теми?

Глобальну ситуацію від двох попередніх ("доби самості" та "доби ідентичності") відрізняє неусувна відсутність універсального смислового горизонту. Внаслідок цього не може здійснюватися не тільки самопокладання та самовизначення (тобто реалізація патерну самості), а й діалог та визнання як такі (тобто реалізація патерну ідентичності). Толерантність, якщо вона ще існує, набуває вигляду стійкості до нерозуміння. Панівним стає принцип "утримання від...", невтручання, у розумінні відмови від єдиного універсального порядку та загальної нормативності.

Якщо з патернами самості та ідентичності все, загалом кажучи, зрозуміло, то нова ситуація залученості потребує продумування, щоб розкрити її в її власному сенсі. Поки що її можна окреслити лише дуже загально й попередньо, у вигляді опозицій попереднім засадовим концептам. Тоді отримаємо приблизно таку картину: залученість як опозиція ідентичності, констеляції на протигагу універсальним проектам, мобільність проти мобілізацій і негативні за своїм характером презумпції на місці колишніх позитивних, тобто утримання / невтручання на місці визнань та пов'язаних з ними домагань.

Необхідно констатувати: спільного світу немає. Понад те, у глобальній ситуації його й бути не може. Це означає, що неможливий єдиний універсальний проект. Проте можливе загальне утримання від такого проекту – тобто відмова від універсалістських домагань. Спільного світу не може бути – лише загибель на всіх одна. Тому відмова від універсалістських домагань у ситуації глобального світу аналогічна відмові від загибелі; така відмова – це спільне небажання загинути.

Звідси найзагальніший висновок: у сучасному світі немає спільної проблеми буття. Буття – проблема кожного. Спільною є лише проблема небуття. Того, як небуття уникнути. А в якому бутті ми при цьому опинимося – це власне питання кожного. Кожного індивіда, кожної культури, кожного суспільства.

ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

В Україні, не зважаючи на 24-річний досвід існування незалежної держави, триває процес самоідентифікації та самоусвідомлення її громадян відносно їх ролі в суспільстві, соціально-культурному середовищі. Зовнішні загрози прискорили ці тенденції, а саме: сприяли патріотичному піднесенню, консолідації українських громадян, активізували намагання зберегти національну спадщину та стати на захист незалежності держави. В той же час, тривалий стан протистояння, відсутність швидких змін поряд з погіршенням матеріального становища значної частини населення спричинили дезорієнтацію та викликали почуття зневіри в існуючих цінностях.

Минулого року саме неймовірні виклики, загрози не лише життю та здоров'ю окремих осіб але й цілих громад, населених пунктів спонукали до дій, пробудження найкращих людських рис взаємопідтримки та допомоги. Водночас, знайшли свій прояв і негативні якості: жорстокість, цинізм, прагнення до збагачення тощо.

Відтак, нині в українському суспільстві спостерігається розмежування громадян за світоглядними уявленнями, соціальними ролями не властивими їм раніше, відбувається перегляд функцій, сфер діяльності та комунікації.

У кризовий, переломний період постала необхідність вибирати, демонструвати свою позицію, визначатися зі своєю приналежністю. Але самоідентифікація, самоусвідомлення особистості чи групи осіб щодо своєї позиції у суспільстві розтягнута у часі, залежить від низки чинників та знаходить своє відображення у свідомості, впливає на вчинки, судження.

Загалом же, ідентичність як структура, концепт певної соціальної ролі, яка має ситуативний характер, формується в результаті процесу культурної, соціальної ідентифікації особистості чи групи, постає результатом їх самовизначення. За Е. Еріксоном, "формування ідентичності передбачає процес одночасного відображення та спостереження, процес, що відбувається на всіх рівнях психічної діяльності, посередництвом якого індивід оцінює себе з точки зору того, як інші, на його думку, оцінюють його в порівнянні з собою в рамках значимої для них типології". Цей процес, "локалізований" в ядрі як індивідуальної так і суспільної культури [1, 31-32].

Тобто, ідентичність – поняття різнопланове. Зокрема, Е. Сміт зазначає, що "Я", складається з розмаїтих ідентичностей та ролей – родинної, територіальної, класової, релігійної, етнічної та родової. Також дослідник веде мову про національну ідентичність [2, 10]. Кожна з цих ідентичностей, на його думку, спирається на соціальний поділ. Він не є раз та назавжди заданим, навпаки – може бути зміненим та скасованим за відповідних умов.

Такі умови якраз і склалися на окремих територіях нашої держави. Україна сьогодні знаходиться у стані війни. Відтак, зовнішні загрози призвели до перегляду усталених норм та цінностей. Змінилося власне самоусвідомлення частини українців, самооцінка їх ролі в суспільстві. Зважаючи на взаємну детермінованість цих процесів, а саме: безпосередній вплив колективної ідентичності на індивідуальне самовизначення і навпаки, питання "кризи ідентичностей" набуло комплексного характеру. До того ж, "криза ідентичності" окремої людини невіддільна від сучасних йому історичних криз.

Отже, в Україні з'явилася низка проблем щодо культурної, соціальної ідентичності. А саме: у значної частини громадян нашої держави були розірвані родинні зв'язки, відбулася втрата або зміна роботи, житла чи, навіть, своєї малої батьківщини, що призвело до зміни соціального статусу. А значить, постало питання відновлення чи пошуку своєї ідентичності. Для когось цей процес виявився вкрай болючим та таким, що вимагає великих зусиль.

В той же час, зазначені вище проблеми торкнулися не всіх громадян нашої держави. Це означає, що мешканці інших територій України (центральної, північної, західної областей) мають можливість жити практично у звичному режимі, вести усталений спосіб життя, займатися улюбленими справами. Проблеми ж співвітчизників можуть розцінюватися як зовнішні, такі, що не вимагають обов'язкової участі у їх вирішенні, є прикрою недоречністю, що може завадити реалізації звичних планів.

На території України живе і велика кількість громадян, які не залишаються байдужими до трагічних подій останніх років, докладають зусиль для допомоги тим категоріям людей, які цього потребують.

Тому проблеми ідентичності у сучасній Україні мають кілька складових: (а) проблеми втрати ідентичності жителів Сходу України та необхідності її відновлення, (б) проблеми взаєморозуміння, співпереживання, налагодження діалогу між представниками Сходу та інших територій України.

До цього додаються проблеми (в) становлення національної ідентичності, усвідомлення громадянами України себе як представників єдиної нації, спільноти, яка має спільні загрози, проблеми, болі, а також моральні, культурні цінності. До цього додалася проблема (г) відновлення власної соціальної ідентичності частиною військовослужбовців, які прагнуть пошуку душевної рівноваги та своїх соціальних ролей в умовах миру. Зазначений перелік проблем не є вичерпним. До того ж саме на ґрунті проблем ідентичності в Україні формуються успіхи інформаційних війн, приносячи розбрат в нашу державу.

Тобто, поряд з консолідуючими процесами в одній і тій же країні спостерігаються процеси дезорганізуючі, пов'язані з втратою належності до своєї соціокультурної групи, невизнанням та боротьбою за визнання. Зокрема, спостерігається загострення розподілу "свій" – "чужий", протиставлення, опозиції. Розцінюватися як чужий може, носій іншої мови, представник іншої нації чи, навіть, іншого регіону, професії тощо. За наявності кількох ідентифікаційних груп з'являється проблема їх взаємодії, демонстрації їх позицій у суспільстві, а відтак і протистояння між "своїми" та "чужими" кожної з таких груп. Наприклад, таке тенденції помітні серед українських прихильників та противників агресивної політики сусідньої держави, переселенців зі Сходу України та місцевих мешканців центральної, західної областей тощо.

Зазначені проблеми почалися порівняно нещодавно, але остаточне їх вирішення ще лежить в далекому майбутньому та супроводжуватиметься значними труднощами на шляху до взаєморозуміння.

Однак, ситуація, яка стала можливою сьогодні, розвинулася не на порожньому ґрунті. Це наслідок тривалого розвитку та культивування певних традицій та норм. А отже, більшість із сучасних проблем ідентичності в Україні є цілком закономірними. Корені проблем – у різному вихованні, соціальному оточенні, Адже вкрай важко усвідомлювати себе українцем, у

ситуації коли змалечку батьками, а потім вихователями та вчителями прививалися зовсім інші цінності, які не мали нічого спільного з повагою до національних традицій. Також протягом ХХ століття методично знищувалося все, що мало будь-яке відношення до української державності: мова, традиції, культура. Як наслідок, це мало зруйнувати націоналістичний світогляд, натомість сформувати єдину свідомість радянської людини.

Розуміння тенденцій розвитку українського суспільства та держави є необхідним для вирішення сучасних проблем. Адже відповідь на головні, засадничі питання ідентичності: "Хто я такий?" і "Хто ми такі?" (за Є. Бистрицьким [3, 46]) ще необхідно знайти багатьом українцям.

До того ж історія має властивість до повторів та паралелей. Наприклад, піднесення національного духу найбільше відчувалося у переломні часи історії. Як зазначає Т. Цимбал, значною мірою проблеми збереження національної ідентичності пов'язані з масовими міграціями населення у другій половині ХХ та на початку ХХІ століть. Також спостерігається феномен перетину інтересів іммігрантів та представників титульної нації [див. : 4]. Е. Еріксон звертає увагу на проблеми ідентичності учасників I та II Світової війни.

Тож трагічні події останнього року в Україні цілком закономірно висунули на перший план питання національної та й загалом культурної ідентичності, зумовили необхідність самовизначення громадян нашої держави в національному контексті, усвідомлення власної причетності до української нації, долучення до її цінностей, етичних та естетичних норм, історичної та культурної спадщини.

Сучасний прояв такої ідентичності спостерігається у багатьох речах: позиціонуванні себе як представника української нації, репрезентації її культурних цінностей в зовнішньому вигляді, вживання національної (державної) мови тощо. Тобто, формується відчуття належності до своєї національної культури, встановлення рис схожості зі своїм народом. А відтак народжується почуття гордості за свою націю, її культурні здобутки, постає прагнення позиціонувати себе як представника відповідної культури, представляти її цінності.

Що ж до проблем ідентичності, які існують в Україні, то в переважній більшості вони не є унікальним явищем. Так чи інакше вони мали місце в багатьох країнах світу і використання досвіду їх подолання здатне зменшити їх сумні наслідки в майбутньому.

ЛІТЕРАТУРА

1. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис: Пер. с англ. / Э. Эриксон. – М.: Издательская группа "Прогресс", 1996. – 344 с.
2. Сміт Ентоні Д. Національна ідентичність / Ентоні Д. Сміт. – К.: Основи, 1994. – 390 с.
3. Бистрицький Є. Ідентичність, спільнота і політичне судження / Є. Бистрицький // Філософська думка. – 2013. – № 4. – С. 41-61.
4. Цимбал Т.В. Глобалізація та збереження національної ідентичності / Т.В. Цимбал // Publishing house Education and Science s.r.o. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.rusnauka.com/2._SND_2007/Politologia/19431.doc.htm

СОЦІАЛЬНА ЄДНІСТЬ СУСПІЛЬСТВА: КОМУНІКАТИВНА ПАРАДИГМА

Єдність суспільства складає не тільки одну з чільних характеристик його існування. Її значення вочевидь ще вагомніше і впливає з природи самого суспільства як "спільності", спільноти. У своєму вихідному, конститутивному сенсі суспільство постає у вигляді об'єднання людей, їх спільного життя. Відтак, по суті, суспільство є формою єдності людей взагалі.

Однак зразу за цією безсумнівною констатацією виникає питання щодо характеру цієї єдності. Адже лише на перший погляд здається, що єдність є проста, завжди собі тотожна величина. Направду це поняття відсилає до фундаментальної і чи не найскладнішої проблеми розуміння суспільства. Що, власне, об'єднує людей у спільноту? На чому ґрунтується їх спільність? Яким чином вона взагалі можлива за умови того різноманіття, яке являють собою людські індивіди та обставини їх існування? Чи, можливо, саме це розмаїття є певною "оптичною ілюзією" і людський рід є цілком гомогенним утворенням?

Єдність і консолідація

Спокуса простого і теоретично вельми наївного розуміння єдності полягає в уявленні її як певної гомогенності, однаковості та уніфікованості життя людей у спільноті. В оптиці такого погляду чим більшою є подібність між учасниками спільноти, тим глибшою і міцнішою ввижається єдність суспільства. Однак ще Аристотель обґрунтував тезу, що життєздатним залишається лише те суспільство, яке зберігає у собі чимале внутрішнє розмаїття. І, навпаки, надмірна однорідність спричиняє стагнацію суспільства і його швидку руйнацію. Він писав, що "держава за умови постійно зростаючої єдності перестає бути державою" [2, с. 36; В I, 4; 1261a, 17]. Тому навіть якби хтось і міг досягти цілковито соціальної єдності, то "цього все ж краще не робити, бо він знищить державу" (зв'язмо, що Аристотелеві йдеться про поліс, а в цьому понятті держава та суспільство тотожні) [2, с. 36; В I, 4; 1261a, 22]. Безумовно, суспільство потребує єдності, але єдність лише тоді є продуктивною, коли передбачає внутрішнє розмаїття: "те, з чого складається єдність, неодмінно розрізняється за видовою ознакою" (якісно) [2, с. 36; В I, 4; 1261a, 30].

Суголосна цьому базовому принципу організації соціальності й платонівська концепція утворення суспільства. Вона передбачає, що людей зводить у спільноту необхідність задоволення різних потреб, і саме відмінність того, що може запропонувати один індивід іншому є конститутивним чинником утворення суспільства. "Маючи потребу у чималому, багато людей збираються разом, щоб жити спільно і надавати один одному допомогу" [9, с. 130; 369 e].

Відтак від початку філософського осмислення суспільства, вже в його класичних античних зразках, бачимо не елементарний, а складний характер соціальної єдності, яка з необхідністю передбачає розмаїття та навіть вимагає його. Саме цю фундаментальну особливість єдності суспільства виражає поняття *спільної консолідації*.

Поняття консолідації у своєму загальному значенні доволі однозначне і вказує просто на "процес посилення, зміцнення єдності". Однак насправді

йдеться не про суто кількісну величину, не лише про, так би мовити, елементарну "потужність" чи то "інтенсивність" єдності. Єдність в суто логічному плані може бути осягнута як проста собітотожність – однаковість чи однорідність. Натомість, поняття консолідації передбачає завжди наявну відмінність складових, які поєднуються в певну цілісність. І, що важливо підкреслити: не втрачаючи при цьому своєї власної визначеності. Тому від теми консолідації суспільства невіддільна тема *суспільної автономії* – міри самочинного існування тих чи тих елементів соціальності. Консолідація як соціально-філософська проблема ставить питання про продуктивну "міру єдності" суспільства, про рівень і зміст цієї єдності, які дозволяють суспільству успішно розвиватися та розв'язувати виникаючі перед ним проблеми, а не призводити його до втрати соціальної динаміки та стагнації.

З цих вихідних міркувань випливають два методологічних висновки, важливих для подальшого розгляду.

По-перше, *методологічне утримання* (своєрідне "теоретичне епохе") *від натуралістичного розуміння єдності суспільства* як певної неproblemатизованої, простої у своєму сенсі очевидності. Натомість, питання про те, на яких засадах ґрунтується об'єднання людей у суспільство (а отже їх спільне життя), є вихідною фундаментальною проблемою філософського розуміння соціуму, яку перш за все має розв'язати теоретичний розум. Зміст, форми і потенціал єдності залежить від того, яким чином розуміється природа суспільства – яке, власне, і є універсальною, базовою формою існування спільності людей.

По-друге, яким би чином не осягалась єдність, вона має передбачати внутрішнє розмаїття суспільства як умову його життєздатності та розвитку. Суспільна єдність – це завжди єдність різноманітного. Тому *поняття єдності необхідно довести до поняття консолідації*, яке якраз і втримує у собі цей принцип розуміння єдності як *єдності різноманітного*, неусувну гетерономність суспільства. У "надмірній" єдності, яка призводить до суцільної гомогенізації суспільного життя, треба вбачати фундаментальну загрозу не лише успішному розвитку, а й взагалі існуванню суспільства.

Згідно до цих теоретико-методологічних принципів ми маємо визначити основні способи розуміння єдності суспільства, виходячи з яких можна побудувати відповідні теоретичні моделі суспільної консолідації. І лише озброєний цими теоретичними моделями науковий погляд може врахувати багатовимірність проблеми консолідованості суспільства, не зводячи цей складний і вельми суперечливий феномен до того чи того окремого чинника.

Основні теоретичні способи розуміння єдності суспільства в сучасній соціальній філософії кореспондують з фундаментальними засадами існування суспільства і певним чином відправляються від них. Свій аналіз принагідно зосередимо на розгляді однієї з кількох провідних парадигм, на основі яких мислиться суспільство. Це – розуміння суспільства як складної сукупності інтеракцій, стосунків та комунікацій людей (комунікативна парадигма).

Раціокомунікативна модель консолідації

В основі своєї суспільство є *інтерацією та спілкуванням людей*. Відтак комунікація постає конститутивним чинником утворення та існування суспільства, без якого і поза яким його неможливо уявити. Примат комунікації як основи конституювання та єдності суспільства найбільш ґрунтовним та

універсальним чином представлений у так званій "комунікативній філософії" Апеля–Габермаса. Звісно, було б грубою помилкою зводити комунікативну концепцію суспільства до застосування поняття спілкування як основи розуміння та пояснювального принципу щодо соціальних явищ. Конститутивна щодо суспільства роль комунікації, так само як і інтерсуб'єктивний характер суспільної єдності, були теоретично досягнуті і добре відомі ще давньогрецьким софістам.

Парадигма комунікації в розумінні суспільства апелює до теоретично вагомішої величини, ніж просто натуральний консенсус, який досягається в конкретній емпіричній спільноті. Якщо обмежитися таким форматом єдності та підстав значущості, то рішення відразу потрапляє у тенета конвенціоналізму та, зрештою, цілковито релятивізується. Вихід з цієї колізії Апель та Габермас вбачають у теоретичній апеляції до формату "ідеальної/трансцендентальної комунікації", хоча й суттєво по різному розбудовують цей концепт. Апель робить наголос на властивостях комунікативної спільноти, вводячи в обіг поняття "ідеальної (чи то необмеженої) спільноти" комунікації. В ній він вбачає фундаментальну підставу "істинного консенсусу" – тобто інстанцію тих правдивих правил, на основі яких відбувається взаєморозуміння в процесі комунікації та досягаються всі можливі консенсуси.

Може здатися парадоксальним, але шлях у трансцендентальній прагматиці Апеля до достовірності консенсусу (а разом до правдивого обґрунтування й узасадничення цінностей та норм) пролягає через *критику конвенціоналізму*. "Взаєморозуміння, що досягається у мові, – пише він, – саме в кожній можливій мовній грі апріорі пов'язане з правилами, які не можуть бути вперше встановлені шляхом "конвенції", а навпаки – уможлиблюють "конвенцію": наприклад, норму дотримання правил у соціальному контексті, а це, серед іншого, імплікує норму істинного мовлення. Ці *метаправила* всіх конвенційно встановлених правил належать, на мою думку, не певним мовним іграм або життєвим формам, а трансцендентальній мовній грі необмеженої комунікативної спільноти" [1, с.219].

Зупинимо на цьому власне виклад комунікативної парадигми як основи розуміння суспільної консолідації, зважаючи на те, що в українській філософській літературі вже наявні розлогі та ґрунтовні виклади даної теоретичної позиції. Серед них чільне місце належить фундаментальній праці А. Єрмоленка "Комунікативна практична філософія", до якої ми принагідно відсилаємо читача [7, с.19-56, 91-137]. Принагідно зазначу лише, що попри спільність вихідних теоретичних настанов, Ю. Габермас пропонує істотно відмінну від К.О. Апеля теоретичну стратегію "комунікативного розуміння" суспільства, зокрема у його центральному пункті – обґрунтуванні значущості цінностей та соціальної нормативності. Також зазначимо, що окремий продуктивний варіант комунікативної парадигми пропонує так званий символічний інтеракціонізм Дж. Міда, до чого ми ще трохи згодом будемо апелювати (зокрема, до евристичного потенціалу мідівського поняття "перспектив").

Мінімізувавши описову частину комунікативної парадигми, зосередимо основну увагу на аналізі властивих їй апорій.

Вразливість апелєвської стратегії пов'язана передусім з тим, що комунікація мислиться як суто мовленева подія. На початку своєї "Трансформації філософії" К.-О. Апель зазначає: "Строго кажучи, назва цієї

роботи мала б виглядати наступним чином: "Трансцендентальна мовна гра необмеженої комунікативної спільноти як умова можливості соціальних наук" [1, с.191]. Ця теза німецького філософа дає ясно зрозуміти, що сама по собі "необмежена комунікативна спільнота" не може бути достатньою інстанцією легітимації суспільної нормативності, й передусім – правил досягнення всіх можливих конкретних консенсусів. "Необмежена комунікативна спільнота" дорівнює "трансцендентальній мовній грі", і лише як актор цієї гри вона набуває чинності як легітимуюча інстанція. Необмежена комунікативна спільнота жодним чином не може існувати актуально, вона є суто потенційною величиною. Актуальність та закінченість вона має хіба що як теоретичний принцип (постулат) або регулятивна ідея.

Якщо спробувати зробити екстраполяцію необмеженої комунікативної спільноти зі сфери абстрактних теоретичних принципів на сферу буття, то можна зрозуміти її як завжди відкриту (і цим процесуально нескінченну, необмежену) спільноту людей. Фактично йдеться про людство в потенційній нескінченності його історії, яка водночас – і це важливо – є історією його розвитку. Якби людство в своїй історії змістовно дорівнювало самому собі, то просто часова нескінченність його існування була б лише "дурною нескінченністю", не робила б його змістовно необмеженою істотою (а залишала б необмеженою тільки нумерологічно). Якби людство лише відтворювало свої життєві форми, то було б цілком закінченою сутністю, а тому про нього не можна було б казати як про необмежену спільноту.

З іншого боку, "трансцендентальна мовна гра" у даній історичній перспективі виступає процесом нескінченного самовизначення людства – власне, його постійного переозначення. І знов-таки: ця трансцендентальна гра ніколи не є актуальною даністю, а існує лише у вигляді відкритої для людства можливості розвитку (тобто у вигляді завжди-відкритої-для-майбутнього історії). Тому "метаправила досягнення всіх можливих конвенцій" у комунікації по суті взагалі не є правилами, а здатні існувати як *сам процес історичного розвитку людства* – єдина реальна трансцендентальна (мовна) гра. З огляду на це, єдина актуальна інстанція всіх конвенцій є сама мова/мовлення. В якій нормативність та існування, належне та суще поєднані нерозривно, а часто й *нерозрізнено*. Тому, зрештою, апелівське "letzte Begründung" (граничне обґрунтування) апелює до актуально не-існуючого, себто змістовно не визначеної величини. Фактично Апелю йдеться про те, що всі змістовні конвенції спираються на властиву людині здатність мовлення (та розуміння). Це, звісно, неможливо відкинути. Однак теоретична слабкість даної основи полягає в тому, що сама зазначена здатність потребує обґрунтування (чи то генеалогічної реконструкції). Апель зупиняється на понятті "трансцендентальна мовна гра необмеженої комунікативної спільноти", тоді як воно з необхідністю тягне за собою питання "як можлива історія?"

Водночас комунікація в основі своїй не лише мовна гра (=зміна порядків значень) – вона практична, дієва, життєвизначальна. Це відбивається й у самій мові – зокрема, через наявність у ній, якщо скористатися термінологією Дж. Остіна, не лише констативів, а й перформативів. Не буде помилкою сказати, що доки мова розглядається в режимі лише констативів, перед нами не стільки мова, скільки чиста логіка. Натомість, наявність у мові не лише дескрипцій, а й прескрипцій, оприявнює її волюнтаристичний характер. Тим сильніше це

твердження щодо комунікації, яка має величезні позавербальні складові, якими часто вирішальним чином зумовлюється її спрямованість, процес і результати.

Внутрішні імперативи дискурсу

Слід віддати належне іншим класикам "комунікативної філософії" – Ю. Габермасу та Дж. Міду – які прагнуть врахувати позадескриптивні та взагалі позамовленнєві ефекти комунікації. Габермас концептуалізує та осмислює їх у вигляді теми влади у комунікації. І, виходячи з настанови "ідеальної комунікації" як такого процесу, в якому усунуті спотворюючі ефекти влади/примусу, надалі вводить концепт "комунікативної влади" як природну характеристику комунікативних практик. Мід теоретично охоплює "прагматику" комунікації не через поняття влади, а через концепт культури (чи то "символічного світу", що опосередковує всі людські інтеракції та комунікації). Так влада і культура стають концептами, які унеможливають доволі ідеалістичний образ "чистої комунікації" і хоча й не скасовують ідею "істинного/ідеального консенсусу", однак визначають істотно інші – складніші і глибші, ніж суто мовленнєвий простір, редукований до чистої семіотики – умови його досягнення.

В оптиці комунікативної парадигми, суспільна консолідація має своїм засновком консенсус учасників суспільства. Однак консенсус (згода) істотно не дорівнює взаєморозумінню. Перший не впливає автоматично з другого. Комунікативна теорія без належних підстав припускає, що раціональність істинної комунікації (істинний консенсус) з необхідністю резюмується в одному і тільки одному рішенні (сенсі), до якого мають пристати всі учасники дискурсу, переконані належною аргументацією. В цій диспозиції розуміння дорівнює здатності осягнути значущість аргументів та визнати їх дієвість (себто підпорядкувати своє рішення їх вимозі). Оскільки ми добре розуміємо один одного і відтак рахуємося з силою аргументів, то маємо начебто пристати до однакової позиції – тобто дійти згоди щодо належного.

Однак подібне уявлення ігнорує волонтактивну природу суспільних інтеракцій, зокрема те, що в них залучені та діють *інтереси*. Можна заперечити, що дискурс передбачає виявлення універсального інтересу на протипагу партикулярним інтересам конкретних учасників комунікації. Однак окремішність учасника комунікації не означає автоматично, що інтерес, яким він керується, є "партикулярним". Було б доволі просто розв'язувати ситуації спілкування, якби в них зустрічалися індивідуальні чи колективні егоїзми. Натомість, правда і складність комунікації полягає в тому, що в ній зустрічаються і змагаються *домогання універсальної значущості*. Можна навіть встановити загальне правило для суспільних інтеракцій: в них партикулярні інтереси завжди виступають у вигляді універсалістських значущостей.

На одному з важливих волонтактивних ефектів, властивих комунікації, зауважує Н. Луман у своєму аналізі "прийняття/неприйняття комунікації". Він пише: "Навіть у тому випадку, коли мовленнєвий код надає рівні шанси як для прийняття, так і для відхилення якогось пропонованого сенсу, можна виходити з того, що одного разу прийнята пропозиція сенсу має більші шанси на повторення, аніж відхилене. Комунікація реєструє успіх і буде зберігати про нього пам'ять" [8, с. 152-153]. Цей ефект успішності спрацьовує як цілком

волюнтативний чинник. І він, до речі, значною мірою пояснює генезу такого поважного механізму трансляцію та дії культурного досвіду, як традиція. Модель дискурсу, яку прагне застосовувати комунікативна парадигма, тяжіє до ситуації "чистої комунікації", підпорядкованої лише універсальним нормативним вимогам "трансцендентальної мовної гри", у відповідності до яких будується аргументація і, зрештою, досягаються всі комунікативні консенсуси. Натомість, врахування хоча б базових принципів герменевтики веде до визнання того, що не існує ситуацій розуміння без "упереджень", без обумовленості попереднім досвідом комунікації. Який не завдяки своїй універсальності, а просто внаслідок своєї реальної результативності обумовлює той чи той хід комунікації (зокрема, її структуру та зміст аргументації).

Навіть якщо винести за дужки колізію партикулярного–універсального, залишається складне питання щодо змісту і природи власне універсального. Спрощеною і зрештою хибною виглядає думка, що універсальне є змістовно однозначним – тобто є одним певним сенсом, рішенням. Єдиним, одним може бути хіба що *формальний критерій* всезагального, як це, наприклад, демонструє категоричний імператив Канта. Встановлений ним принцип суголосності індивідуальної волі з вимогою конституювання "всезагального законодавства" цілком однозначний. Однак не виключається, що можуть існувати змістовно різні "максими волі", кожна з яких цілком придатна виконувати роль загального закону. Так з необхідністю є тому, що людське буття через свою проєктивність утворює принципово відкриту ситуацію, яка в собі передбачає можливість різних перспектив (цю ідею використовує, зокрема, Дж. Мід). Образно кажучи, способом людського буття є не "сутність" (есенція), а *історія* – подієво відкрита процесуальність. Щодо якої в принципі неможливо наперед знати, в чому полягає благо.

Історія робить припустимими і прийнятними в якості універсальних сценаріїв *різні* рішення. Між якими можливі стосунки "краще–гірше", але, поперше, навіть такі вердикти уможливаються лише пост-фактум, а по-друге, навіть "гірший" вибір зовсім не обов'язково означає "невиправданий" "з точки зору всезагального законодавства".

Отже, навіть на ґрунті категоричного імперативу бачимо неоднозначність можливих консенсусів – їх варіабельність. Тому колізія критерію аргументованості консенсусу полягає в тому, що обирати треба серед кількох добре (істинно) аргументованих позицій. Можуть запропонувати пристати до "найкраще" аргументованої позиції, однак навіть формальна логіка, що передбачає єдиного суб'єкта судження, обіцяє лише *правильність* міркувань, нічого не кажучи про їх *змістовну виправданість* як *практичних рішень* (актів волі). Тим більш складною є комунікативна ситуація, яка передбачає множинну автономних учасників.

Ефект консенсусу

Зрештою, запорукою однозначності "істинного консенсусу" є не семантика найпереконливішого аргументу, що переважив інші, слабкіші, а чиста прагматика дії спільноти, що має обрати одне рішення, яке будуть спільно, солідарно виконувати всі її учасники. Відтак, на повірку, примат у комунікативній функціональності має не семантична (сміслова) вага аргументації, а прагматична вимога *єдності дії* спільноти, без якої неможливо

досягти успіху. "Найкращим" рішенням буде те, яке містить найбільший потенціал консолідації. Справді, навіть не краще, в чомусь хибне рішення, яке спільнота виконує солідарно, рішуче і цілеспрямовано, обіцяє кращий результат, аніж розділення спільноти в собі виконанням може й "кращих", але різноспрямованих рішень. В прагматичній площині консенсус завжди має перевагу над пануючою у спільноті незгодою. Бо в першому випадку консолідованої дії спільнота так чи так *є, існує*, а якщо вона розірвана різноспрямованістю дій свої учасників, *спільноти просто немає*, а є хаос різноманітних ніяк не узгоджених дій.

"Досконалість" (чи то "істинність") консенсусу визначається не його абстрактною "найбільшою аргументованістю" у "необмеженій комунікативній спільноті", а його – консенсусу – доречністю та ефективністю в конкретній ситуації буття. Комунікативна філософія не втомлювалася картати (і цілком доречно) класичну філософію свідомості за те, що вона зводить раціональність лише до її стратегічної (чи то інструментальної) форми, обмежуючись оптикою лише цілераціональної дії. Однак, наголошуючи на значущості комунікативної раціональності, часто забувають про те, що життєдіяльність людини жодним чином не втрачає свого цілеспрямованого характеру. Суб'єкт-об'єктна взаємодія та інтерсуб'єктивна інтеракція є взаємодоповнювальними величинами, а не такими, що скасовують одна одну.

Не можна забувати, що комунікативна раціональність не є тією формою, що цілковито "знімає в собі" (в гегелівському сенсі) цільову раціональність. Перша відносно другої є лише універсальним опосередкуванням, необхідним і неусувним конститутивним чинником. Так, будь-яке відношення до оточуючого світу (цілераціональна дія) неодмінно відбувається в режимі прямої чи імпліцитної інтеракції та комунікації між людьми (комунікативна дія). Однак комунікативна раціональність завжди пов'язана зі стратегічною і має на собі відбиток її умов та вимог. Зрештою, люди спілкуються не для того, щоб просто досягти консенсусу, а досягають консенсусу, щоб уможливити себе як спільноту, яка здатна консолідовано діяти (тобто виявляти себе як цілісність, а не проста сукупність різноспрямованих чи конфліктуючих індивідів). Опікуючись вимогами найгрунтовнішої (досконалої) аргументації, комунікативна парадигма часто робить комунікацію самодостатньою величиною, забуваючи про її тісний зв'язок з відношенням людини до світу.

Чому на цьому важливо наголосити? Тому що тільки зважуючи на конститутивне значення цілераціональної дії для комунікації, можна виявити її визначальні регулятиви. Принцип зв'язку комунікації з предметно спрямованою діяльністю зразу суттєво міняє зміст багатьох ключових понять комунікативної теорії. Це стосується і "істинності" консенсусу, і критерію "аргументованості", і "взаєморозуміння", і "примусу" тощо. Так, в будь-якій реальній комунікативній ситуації слід зважати не лише на змістовну вагу аргументів, а на тісний зв'язок аргументації зі здатністю розуміння і висловлювання, властивої учасникам спілкування (те, що покликане висловити поняття "комунікативної компетентності"). Аргументи, можливо найсильніші, але такі, що їх не здатні зрозуміти та осягнути їх переконливість учасники комунікації, є неефективними, а відтак нездатними стати основою консенсусу (тобто є хибними). І навпаки: аргументація поверхова чи навіть

просто некоректна, але така, що утворює стійкий консенсус і дієздатну спільноту, вочевидь має перевагу.

Іншою важливою вимогою діяльності є темпоральні обмеження. Абстрактно можна міркувати про необмежену можливість дискурсу, однак сенс комунікації резюмується в рішенні та дії спільноти. Найгірший результат комунікації полягає не в слабшій аргументованості рішення, а в його відсутності. У бездіяльності спільноти полягає найбільше фіаско комунікації. В практичній площині ключовою ознакою "істинності" дії є її *своєчасність*. Комунікація завжди темпорально обмежена, вона має досягти не просто "істинного консенсусу", а "своєчасного консенсусу". Несвоєчасний – запізнений – консенсус (тобто досягнутий вже тоді, коли дія втратила актуальність) завжди є "неістинним", хоч би яким бездоганим він не був з точки зору аргументації.

Чинник часу, який є одним з вимірів умов та обставин дії, відсилає нас і до нетрадиційного розуміння проблеми примусу в інтеракціях. Зазвичай проблема примусу чи насильства набуває персоніфікованого вигляду ефектів влади та панування з боку тих чи тих учасників комунікації. Це цілком природно, якщо обмежити рамки розгляду лише суб'єкт-суб'єктною взаємодією. Але якщо зважити, що ця взаємодія відбувається в контексті предметної дії, то зразу стає зрозумілим, що примус має передусім імперсональний, безособовий характер. Це примус *обставин*, серед яких одна з чільних – вищезазначена обставина часу. Обставини одночасно і обмежують дію (обумовлюють її формат), і вимагають її вчинення. Комунікація, аргументація і консенсус, які не враховують цієї подвійної вимоги – примусу! – обставин, зрештою приречені на те, щоб бути не реальною комунікацією, а відверненою вправою абстрактного (зовсім не комунікативного) розуму.

ЛІТЕРАТУРА

1. Апель К.-О. Трансформація філософії. – М.: Логос, 2001. – 344 с.
2. Аристотель. Політика. – К.: Основи, 2000. – 240 с.
3. Белянин А.В. Дэниел Канеман и Вернон Смит: экономический анализ человеческого поведения // Вопросы экономики. – 2003. – № 1. – С. 4-23.
4. Бодрийяр Ж. Симулякри і симуляція. – К.: Основи, 2004. – 230 с.
5. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. – Екатеринбург: Изд-во Екатеринбургского ун-та, 2000. – 96 с.
6. Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості. – Львів: Літопис, 2000. – 318 с.
7. Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. – К.: Лібра, 1999. – 488 с.
8. Луман Н. Медиа коммуникации. [Общество общества-II]. – М.: Логос, 2005. – 280 с.
9. Платон. Держава. – К.: Основи, 2000. – 355 с.
10. Пролеев С.В., Шамрай В.В. Феномен кланово-корпоративного общества // Постсоветская публичность: Беларусь, Украина. – Вильнюс: ЕГУ, 2008. – С.41-55.

СУСПІЛЬНИЙ ІДЕАЛ І СУСПІЛЬНА КРИЗА: АНАЛІЗ ПРОБЛЕМАТИКИ У ФІЛОСОФІЇ ХХ ст.

Перш за все, дамо визначення ключових для заявленої теми понять – "ідеал" і "криза" та пояснимо, чому варто їх у дослідженні зіставити. Ідеал, незалежно від того, чи маємо ми на увазі естетичний ідеал, моральний або суспільний, виражає завжди досконалість, завершений стан якогось явища; визначає деяку граничну мету людських прагнень, задає певний ціннісний орієнтир в соціокультурних трансформаціях тощо. Особливість ідеалу полягає в тому, що орієнтація на нього не передбачає повного збігу ідеалу з дійсністю. Між ідеалом і реальним світом завжди буде певний "зазор", тобто досконалий стан суспільства (ідеал) завжди буде "типовим образом якоїсь досконалості, що створюється творчою силою уявлення" [2, 549]. Тому ідеал ніколи не поєднується з реальністю, на відміну від утопії. Якщо ж зважити на утопію не просто як на літературний жанр, але й як на спосіб соціального мислення, то практично усі мислителі-утопісти, створюючи гуманістичний ідеал суспільства, звичайно, мріяли про нього як про майбутній громадський стан. Звідси виникає питання – в чому полягає сенс суспільних ідеалів, як вони впливають на історичний розвиток суспільства?

Суспільні ідеали – необхідні орієнтири соціокультурного розвитку людства: "Ідеал, як наочне, доступне почуттям вираження внутрішнього змісту, має за допомогою уяви сильний вплив на життя, служить одним з наймогутніших її двигунів. А тому, незважаючи на всі видозміни ідеалу, в його підставі повинна лежати істина, відповідна законам внутрішнього і зовнішнього життя. Всякий хибно складений ідеал досконалості, чи буде він стосуватися самого високого релігійного і морального життя, або простого побуту, тягнучи уяву помилковими, але вражаючими, чарівними образами, призводить тільки до внутрішнього роздвоєння і апатії, засмучує все життя" [2, 554]. Важливо мати на увазі й те, що культура починається там, де "духовний зміст шукає собі вірну і досконалу форму" [4, 297], тобто ідеал. Крізь призму цих установок в розумінні ідеалу проаналізуємо деякі підходи філософів ХХ ст.

Насамперед відзначимо, що десь з кінця ХІХ ст. все частіше стани сучасних цивілізації, культури, суспільства оцінюються крізь призму поняття "криза". Звідси закономірно й випливає зіставлення понять "ідеал" і "криза" в нашому аналізі. Адже якщо "ідеал" виражає досконалий стан, то "криза" говорить про проблеми, які зустрічаються на шляху реалізації ідеалу. Зауважимо, що у давньогрецькій мові слово "криза" означало (крім таких значень як "вирок", "рішення", "результат") ще й "перехід". А в китайській мові "криза" інтерпретується не тільки в значенні "проблеми", "небезпеки", а й "можливості". Видається, що ось ці значення поняття "криза" важливо враховувати в аналізі сучасного суспільства – і *перехід* в інший (новий) стан і *можливість* – ці значення мимоволі допомагають усвідомити, що, долаючи кризи, суспільства розвиваються. Непросте питання полягає і в тому, як можна визначити нині суспільний ідеал. З епохи Просвітництва ідеал суспільного розвитку зв'язувався з прогресом, ідеєю вдосконалення людини і людства, пошуком досконалих форм існування людини в суспільстві. Просвітницький

історичний оптимізм, що виходив з переконання, що людський розум може виступити суспільною силою, що визначає прогресивний розвиток людства, у ХХ ст. змінився песимізмом. Дві світові війни сформували відчуття "трагізму історії". Т. Адорно говорить про руйнування світогляду гуманізму, що формувався ще з епохи Відродження, і це, на його думку, обумовлено невдачею історії. Історія, з одного боку, створила можливість "абсолютного зла" ("Освенцим"), а, з іншого, сформувала людину, здатну до нелюдської діяльності: "У житті такої людини затребуваний холод і байдужість – головний принцип буржуазної суб'єктивності; в іншому випадку Освенцим був би неможливий..." [1, 323]. Звідси, все більше сучасних мислителів в якості ідеалу висувують ідеї справедливого суспільства, людяності суспільних відносин, пов'язуючи таким чином зрозумілий ідеал з діалогом як найважливішим принципом розвитку сучасного суспільства. Гуманізм виявляв себе в історії як абстрактна ідея, а ідеали людяності, справедливості впливають з "життєвого світу" людини, так чи інакше пов'язані з визнанням індивідуумом не тільки себе, а й Іншого, з їх взаємним визначенням. У цьому ключі мислить Ю. Габермас, працюючи над проблемою включення Іншого в соціальний дискурс. Такий підхід обґрунтовує "нові" суспільні практики, пов'язані з консенсусом, договорами, компромісними рішеннями, узгодженнями і т.п. Габермас встановлює у своїй соціальній теорії "... основні поняття таким чином, що вони утворюють перспективу для життєвих відносин, що підривають помилкову альтернативу "спільності" і "суспільства". <...> Рівна повага до кожного поширюється не на собі подібних, але на особистість іншого або інших в їх інакшості" [6, 48].

Слід також зазначити, що й саме суспільство розуміється все більше в контексті комунікативного, діалогового виміру буття. У поясненнях, що є суспільство, помітний акцент робиться на поняттях "спілкування", "спільне життя", "діяльність", наприклад: "... генетично і / або структурно певний тип – рід, вид, підвид і т.п. *спілкування*, котрий постає як історично певна цілісність" (курсив – І.С.) [3, 132]. Загалом у центрі уваги сучасного соціально-філософського дискурсу знаходяться як традиційні проблеми розвитку суспільства, так і нові. Так, зберігають актуальність теми співвідношення природного і соціального, особливостей культурно-цивілізаційного поступу, розуміння смислів історії, можливостей прогресу, взаємини людини і техніки, технологічні можливості. Новими можна вважати питання комунікативного розуміння суспільного буття, громадського самовизначення людини у взаємовідносинах з іншими людьми, розуміння Іншого. Відзначимо, що у всіх цих питаннях, як правило, відзначаються проблеми, пов'язані з кризовим станом суспільства. Проаналізуємо деякі позиції.

За думкою Е. Трьольча, якщо розвиток біологічний має справу з безперервністю живих істот, вимірюється діями, спрямованими на збереження виду, а також виражається у психологічному розвитку, то історичний розвиток людства має справу з більш складними процесами, насамперед, процесами розгортання духовних здібностей, заснованих на врахуванні, зважанні в історичному процесі на індивідуальні смислові цінності. Тобто, йдеться про те, що поза індивідуального розвитку й суспільний історичний розвиток неможливий. Отже, позиція Трьольча наближає дискурс розуміння суспільного руху до індивідуальності як його умови. Е. Фромм констатує три

догматичні позиції, що характеризують існуючий суспільно-економічний устрій, заснований, по-перше, на необмеженому виробництві, по-друге, повній свободі і, по-третє, на вірі в щастя. Саме це склало, як вважає філософ, націленість на прогрес, який повинен був створити цивілізацію матеріального благоденства. Однак ці ідеї зазнали краху, причиною якого, як вважає Фромм, є гедонізм в його крайньому вигляді. Людство, відкинувши месіанську роль про гармонію людини і природи, стало нищівно використовувати надра природи для задоволення своїх матеріальних потреб. Чи можна переломити таким чином сформовану негативну ситуацію? Так, але при цьому треба мати на увазі, що фізичне існування людини залежить від зміни його духовного (сердечного) стану. Філософ вважає, що ця зміна має відбутися за умови суттєвих перетворень в соціально-економічній сфері, які, у свою чергу, повинні дати шанс змінити і людську суб'єктивність.

Оцінюючи сучасність, Г. Маркузе вказував на той факт, що людське життя являє собою можливість, виражену в різних технічних і природних перетвореннях, що і є можливістю історичною. Він попереджав, що в наш час, як ніколи, людство здатне світ перетворити в пекло, що, на його думку, позначало б кінець утопії – кінець утопії в тому сенсі, що нові можливості людського суспільства тепер не можна вважати подоланням колишнього. Г. Маркузе вважав, що праця не змінює свого вимушеного положення: "У розвиненій індустріальній цивілізації панує комфортабельна, покійна, помірна, демократична несвобода, свідоцтво технічного прогресу" [5, 1]. Творчою ж, вільною праця буде тільки за умови свободи людини – це власне й відрізняє свободні суспільства від несвобідних. Маркузе переконаний, що завдяки технічним можливостям праця з вимушеної може перетворитися на працю зовсім іншого порядку, спрямовану передусім на духовно-культурні потреби. Підкреслюється мислителем й зворотна сторона технічного заміщення людської праці, яка, в такому випадку (зрозуміло, що при певних умовах) може перетворитися на інструмент владного придушення. Про це, до речі, попереджали і М.О. Бердяєв і, вже в наші дні, Ю. Габермас. Насамперед, мова йде про небезпеку тотальності, закладеної (як можливість) в саме існування технічного прогресу. Апарат контролю в суспільстві переслідує мету творення абсолютної влади, де суспільство повністю б поглинало індивіда, і саме його існування як індивіда було б можливим лише у повній відповідності з прийнятими суспільством нормами.

Існуючі в такому суспільстві соціальні орієнтири насправді відволікають людину від власної свідомості, ставлячи її у задалегідь "запрограмоване" зовні положення, результатом чого є творення хибної свідомості. Думка таким чином втрачає свій первісний зміст – відтворювати буття. Ще з Нового часу мислення потрапляє під своєрідну диктатуру усередненої громадської думки, часто – деякої анонімної (по суті – нічиєї) позиції. Створюється ситуація, коли особиста думка втрачає свою автентичність, відбувається процес втрати свободного людського буття. Точно помічає цю проблему М. Гайдеггер, підкреслюючи небезпеку, яку нам не видно, поки ми не опинимося з нею лицем до лиця. Звідси Гайдеггер вважає основним завданням філософії – повернення людині людяності, турботу про людину. Філософ показує, що в історії мали місце вельми різні підходи до розуміння гуманізму: "Якщо ж люди розуміють під гуманізмом, – писав філософ, – взагалі

зклопотаність тим, щоб людина звільнилася для власної людяності і знайшла у ній свою гідність, то, дивлячись на трактування "свободи" і "природи" людини, гуманізм виявиться різним. Розрізняються і шляхи до його реалізації" [7, 196]. Як стверджує філософ, рідна земля, причетність до свого коріння є важливим аспектом в усвідомленні людиною самої себе, можливостей свого творчого зростання. На жаль, людину все більше наповнюють не образи рідної сторони, а "новий" світ, що створюється різними технологіями, у тому числі і медіа-технологіями – тепер вони стимулюють людський розвиток. Така тенденція загрожує вкоріненості людини в буття, руйнує, по суті, її здатність творити. Тобто, технічні пристосування, як підкреслює філософ, давно переросли людську волю і здатні приймати рішення самостійно, за людину, яка їх створила. Відзначимо, що цим ідеям близькі й міркування про сучасну цивілізацію, її технічний характер М.О. Бердяєва (робота "Сенс історії").

М. Гайдеггер закликає одночасно сказати і "так" і "ні" світу техніки. Тільки таке "спокійне" ставлення до техніки повинно дати людству можливість побачити справжній стан речей. У цьому бачить філософ передумови до виникнення нової вкоріненості людини. В іншому випадку збережеться небезпечне становище людства, пов'язане з можливістю третьої світової війни, яка в атомне століття може мати катастрофічні наслідки. Головна ж небезпека пов'язана з силою технічного прогресу, здатного зачарувати і обдурити людину, пропонуючи "обчислювальне" мислення як єдино дійсне та таке, що практикується.

Таким чином, поставлені у філософії ХХ ст. питання суспільного розвитку відтворюють в цілому кризовий стан культури та цивілізації, але, сподіваємося, тверезе бачення цих соціокультурних проблем, їхнє обговорення може наблизити до їх практичного розв'язання, а тим самим – й до реалізації, передусім, ідеалу людяності.

ЛІТЕРАТУРА

1. Адорно Т.В. Негативная диалектика / Теодор Адорно. – М. : Научный мир, 2003. – 374 с.
2. Гогоцкий С.С. Сочинения : в 6 т. Т. 2 / С.С. Гогоцкий ; [ред. Мозговая Н.Г., Волков А.Г., авт. вступ. ст. Поперечная Г.А.]. – К. : НПУ им. М. Драгоманова; Мелитополь : МГПУ им. Б. Хмельницкого, 2015. – 629 с.
3. Давыдов Ю.Н. Общество / Ю.Н. Давыдов // Новая философская энциклопедия: В 4-х томах. Т. III. ; [научно-ред. совет: предс. В.С. Стёпин, зам.: А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин]. – М. : Мысль, 2010. – С. 132–135.
4. Ильин И.А. Основы христианской культуры / И.А. Ильин // Ильин И.А. Одинокий художник. Статьи, речи, лекции. – М.: Искусство, 1993. – С. 291–336.
5. Маркузе Г. Одномерный человек / Герберт Маркузе. – М. : "REFL-book", 1994. – 368 с.
6. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории / Юрген Хабермас. – СПб. : Наука, 2001. – 417 с.
7. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Мартин Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления ; [пер. с нем.]. – М.: Республика, 1993. – С. 192–220.

СУСПІЛЬНИЙ ІДЕАЛ ЯК ПРЕДМЕТ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ

В останні роки у зв'язку з соціально-економічними, політичними, духовними перетвореннями в житті виникла потреба в осмисленні нових проблем у формуванні та розвитку суспільства. Сучасне суспільство знаходиться в умовах світоглядної кризи, що пов'язана з браком оригінальних філософських концепцій, які здатні інтегрувати суспільство, скеровувати діяльність людей. З нашої точки зору, західна філософія перестала грати роль інтегрального начала, не виправдали себе і запропоновані неklasичні підходи до проблеми свободи людини.

Сьогодні в українському суспільстві відбувається руйнування ідеалів корпоративного співтовариства, що були домінуючими в ХХ столітті. Разом із тим, запропоновані нові та традиційні цінності не можуть раптово змінити суспільну свідомість. Вся історія українського народу – це величезний соціальний і духовний експеримент. Жодному народу в новітній історії не довелося проявити стільки темпераменту, волі, енергії, виявити такої пасіонарності в площинах історичного і соціального буття, скільки випало на долю українців. Нині продовжується процес переоцінки цінностей, результатом якого є недовіра до раціональної складової цілепокладаючої діяльності людини. В пошуках сучасного ідеалу життя людина знаходить як безсумнівні цінності, так і стає заручником помилкових ідей та ідеалів. Тут бере початок процес переосмислення основних гуманітарних теорій, що дозволяють людині бачити нові горизонти власного та суспільного життя. У сучасних філософських працях предметом дослідження все частіше виступають фундаментальні ідеї, проблеми, що створюють основи для розвитку теоретичних знань. Однією з таких проблем є філософський аналіз суспільного ідеалу.

Філософів усіх епох, від античності до наших днів, так чи інакше хвилювало питання про ідеальний устрій суспільства, що базується на уявленнях про справедливість і мудрість. Образи найкращої або навіть ідеальної держави в добу античності, створені Платоном, Аристотелем, Сенекою та ін., залежали від суспільно-економічних умов рабства, вони були спрямовані не на соціально-економічні зміни, скасування механізмів нерівності та експлуатації, а на уявний ідеал "золотого століття", на чітке розмежування обов'язків у державі та жорстко детерміноване підпорядкування особистості суспільству.

Подальший розвиток людства і філософської думки дає все більш різноманітні джерела, орієнтири та напрямки у формулюваннях суспільного ідеалу. Епоха Середньовіччя змальовує ще більше розшарування суспільства, на тлі якого уявлення про ідеальне суспільне буття склалися, насамперед, як уявлення про "Царство боже". Саме в епоху ранньохристиянського Середньовіччя виникає такий ідеал, який багатьма дослідниками розглядається як суспільний ідеал, що охоплює в перспективі все людство.

Суспільний ідеал в епоху Відродження долає суперечність "Царство боже" – "Царство земне" та закладає основи класичного ідеалу Просвітництва:

формальна рівність перед законом, розвиток приватної власності, буржуазний підхід до держави і т. д. Суспільним ідеалом проголошується громадянський гуманізм. Дійсним вираженням тенденції розвитку прогресивних капіталістичних відносин стало "Царство розуму", що проявлялось через призму інтересів буржуазії та отримало філософське втілення в системі раціоналізму.

Еволюція уявлень про суспільний ідеал на вітчизняному ґрунті помітно відрізняється від цього процесу в Західній Європі. Абсолютизм в Російській імперії поширювався на всі без винятку сфери суспільного життя, звідси й ірраціональна специфіка еволюції суб'єкта суспільного ідеалу. Специфіка проявилася в тому, що у становленні ідеалу не було індивідуалізму та приватності. Становлення суспільного ідеалу відбувалося спочатку в рамках релігійних образів, а потім і в рамках світогляду економічно і політично панівного класу, а не опозиційних йому прогресивних соціальних верств.

Найбільший внесок у теоретичне вирішення проблеми суспільного ідеалу на вітчизняному ґрунті, у створення оригінальної філософської теорії суспільних ідеалів, здійснений працями: О. Хомякова, І. Кириєвського, М. Данилевського, К. Леонтьєва, В. Соловйова, М. Бердяєва, С. Булгакова, П. Новгородцева, С. Франка, М. Сетніцького [7].

Прикладом теорії, що має, на наш погляд, сучасне актуальне соціально-філософське, а не тільки історичне значення, є дослідження проблеми суспільного ідеалу в працях П. Новгородцева (1866–1924) [5]. Теорія суспільного ідеалу П. Новгородцева – важлива для обговорення та подальшої розробки даної проблеми як на початку ХХ століття, так і в наш час; з нею погоджуються або полемізують філософи, що досліджують проблеми суспільного прогресу, суспільного ідеалу. Проблеми суспільного ідеалу у П. Новгородцева є близькими для нашого часу, адже у цій теорії знайшли відображення найбільш важливі аспекти категорії суспільного ідеалу, його пізнання, оцінка та аналіз шляхів реалізації, що надає подібному підходу характер теоретичної підстави сучасної концепції ідеального суспільства.

Проблема суспільного ідеалу як одна з найважливіших у соціальній філософії вперше стала предметом систематичного дослідження у радянській філософії на початку 60-х років ХХ століття. Суспільний ідеал визначався як зразок, норма, ідеальний образ, від якого залежить спосіб і характер поведінки людини і суспільства, як загальна форма цілепокладаючої діяльності; вказувалося на те, що ідеал має глибоке соціальне значення. З середини 70-х років проблема суспільного ідеалу зайняла одне з центральних місць у дослідженнях, що були пов'язані з практикою ідеологічної боротьби, зі спробою обґрунтувати переваги комуністичного суспільного ідеалу, показати місце ідеалу в структурі ідеології, його зв'язок з часом, діалектику мети і засобів втілення ідеалу. Уточнювалося поняття "суспільний ідеал", розроблялася методологія його соціально-філософського аналізу.

Тим не менш, радянська соціальна філософія (історичний матеріалізм) не виробила до кінця 80-х років єдиної концепції, вказавши на непослідовний зв'язок аксіологічного аспекту суспільного ідеалу з його пізнанням і здійсненням в реальній практиці, висловивши сподівання, що намічені підходи до розгляду суспільного ідеалу будуть з часом поглиблені представниками соціальної філософії. Проте надалі процес вивчення цієї проблеми був

перерваний глобальними змінами у всіх сферах суспільного життя, що відбувалися в нашій країні на початку 90-х років. Необхідність вироблення нових суспільних ідеалів, що створюють передумови для виходу з кризової ситуації, зробила проблему суспільного ідеалу однією з найбільш актуальних. Осмислення нових соціально-політичних реалій зажадало і перегляду методології соціально-філософських досліджень (на що вказували вітчизняні вчені) і безпосереднього зв'язку філософії з політичним життям суспільства.

Значну роль у процесі теоретичного осмислення поставленої проблеми зіграли дослідження з історії філософії таких відомих представників філософської культури минулого, як М. Бердяєв, О. Введенський, В. Зеньковський, М. Зєрнов, С. Левицький, М. Лоський, Г. Флоровський, М. Полторацький, Е. Радлов, Ф. Степун, Є. Трубецкой, Г. Шпет, Б. Яковенко та ін. Звернення до філософського спадщини минулого, аналіз невідомих раніше широкому колу дослідників творів філософів, дозволило значно розширити проблемне поле досліджень і знайти нові передумови для створення теорії суспільного ідеалу.

Для поповнення "банку ідей" теорії суспільного ідеалу необхідно також звернутись до робіт вітчизняних авторів другої половини ХХ – початку ХХІ ст. за різними напрямками філософської думки: історії, філософії, філософської антропології, проблем міфу і міфології, ідеології, духовної та соціальної сфер суспільства, історії та теорії соціології. Адже доводиться визнати, що при наявності великого і цінного в соціально-філософському плані матеріалу, що висвітлює окремі аспекти проблеми, цілісна, систематизована і всебічно обґрунтована теорія суспільного ідеалу, не створена. Розробка методології соціально-філософського аналізу суспільного ідеалу може цьому суттєво сприяти [4]. Вона дозволяє узагальнити емпіричний матеріал і може бути підставою для розробки актуальної і соціально значимої теорії. Відсутність спеціальних досліджень суспільного ідеалу в історії вітчизняної філософської думки не давала можливості виробити оптимальну соціальну організацію українського суспільства з урахуванням досвіду та аналізу переваг і недоліків минулого у світовій та вітчизняній практиці.

В останнє десятиліття з'явилися численні дослідження різних аспектів суспільного ідеалу¹, що дозволяють виділити підстави актуальності аналізу суспільного ідеалу:

¹ Биланова М.Ю. Проблема идеала как общественной ценности и ее отражение в русской философии. Ивонин Ю.П. Проблемы социального идеала в русской философии конца XIX – первой трети XX века. Карташов А.В. Социальный идеал в системе духовных факторов развития общества. Константинова Л.В. Место и роль общественного идеала в системе социальной детерминации. Лушкина Т. А. Природа общественного идеала. Маркова Т.В. общественный идеал как объект социально-философского анализа в русской неакадемической философии начала XX века. Маслов Е. С. Ожидание осуществления социального идеала как феномен массового сознания. Ненина И. М. Социальный идеал и утопия в культурно-исторических ситуациях общественного развития. Савина Л.В. Методологические аспекты социально-философского анализа проблемы общественного идеала. Савокин В.И. Религиозный аспект социального идеала. Селеверстов Р.Е. Социальный идеал и утопия: опыт русской философии. Скоробогатко А. В. Проблема общественного идеала в русской социальной философии. Трухан А. В Общественный идеал в структуре идеократического сознания: реконструкция и интерпретация. Туманов СВ. Генезис и функционирование общественного идеала в массовом сознании и массовом поведении. Шестакова И.С. Социальная утопия как превращенная форма общественного идеала.

1. Інтенсивний розвиток техніки і технологій, підвищення ролі інформації та можливостей окремої людини мати доступ та вплив на життя планетарного масштабу.

2. Відмова від класичних ідеалів та плюралістичні підходи до інтерпретації феномену суспільних ідеалів можливі лише на основі створення багатовимірної толерантної картини суспільного життя.

3. Сучасна технократизація науки і світогляду людей призвела до послаблення впливу гуманітарних наук в суспільстві. В результаті цього люди не можуть отримати відповідей на ключові сенсожиттєві питання, не мають опертя на багатовіковий духовний досвід людства. Це демонструє катастрофічну слабкість людини в умовах соціально-культурних змін, їх неготовність до адекватних відповідей на виклики сьогодення.

4. У вітчизняній філософії ХХ століття сфера формування універсальних та об'єктивних знань як результату пізнання була пріоритетною для більшості дослідників, а сфера створення цінностей та ідеалів, що високою мірою пов'язана з суб'єктивізмом та ідеалізмом, залишалась на маргінезі філософського дискурсу.

5. Одним із актуальних питань сучасної філософії є суб'єктивізм як концепція ключової ролі внутрішнього особистого фактору в бутті. Домінування об'єктивізму в науці і філософії викликає критику з боку філософської антропології, а вивчення сфери суб'єктивного є одним із найменш розроблених напрямків у філософській традиції, не дивлячись на значні спроби подолання цього пробілу.

При аналізі природи, сутності категорії "суспільний ідеал", осмисленні шляхів його формування необхідно звернутися до поняття "ідеал". Вся історія філософії демонструє намагання пояснити, що таке ідеал. Ідеал має різні назви у філософії: "благо", "форма споглядання", "дух епохи", "культурний зразок або стандарт цінності", "душа культури", "бажане майбутнє" і т.д. У цілому ідеал як основа целепокладаючої діяльності виступає у всіх сферах суспільного буття – соціальній, політичній, моральній, естетичній и т. д. На основі моральних цінностей, норм, оцінок життєдіяльності утворюється суспільний ідеал.

Суспільний ідеал – це таке явище, яке тотожне своїй сутності. Сутність даного явища не завжди розкривається у всій своїй повноті, стає доступною на емпіричному чи раціональному рівні. Суспільний ідеал – це не відображення об'єктивної реальності, а навпаки, – відповідність тому, якою вона повинна бути. Тобто це, перше за все, уявлення про шляхи зміни існуючого суспільного стану. Цей ідеал формується на основі умов, в яких проживає людина, виходячи із усвідомлення людиною тих необхідних змін, яких вона потребує і здатна досягнути за визначеним сценарієм. Адекватно відображаючи бажану реальність суспільний ідеал визначає целепокладання людської діяльності. Адже ідеал виходять за межі дійсності, володіючи потенційним буттям. Перетворення ідеалу в дійсність, його перехід від потенційності до реальності, вихід сутності явища "на поверхню" проявляється у видимих феноменах дійсної життєдіяльності суспільства (людини), але оскільки сутність у всій своїй повноті залишається недосяжною, то світ явищ перетворюється на свою протилежність. Оскільки сутність

невичерпна, то за її конструкціями, що виявляються у світі явищ і, тим самим перетворившись на свою протилежність, дозволяють споглядати більш глибокий прошарок сутності. Він проявляє себе в нових ідеальних утвореннях. І такий процес безкінечний, що пояснює таку кількість ідеалів, які існують як одночасно, так і змінюють один одного в різні історичні епохи. Ідеал як будь-яке філософське поняття отримує конкретно-змістовне визначення в межах тієї чи іншої філософської системи. Але майже всі сходились в тому, що ідеал – це уявлення про сучасний суспільний устрій, вища, кінцева мета, реалізація якої забезпечує найвище щастя людини. Якщо формальне визначення ідеалу не викликало суперечностей, то питання суспільних інтересів, конкретного змісту ідеалу, джерел їх формування і шляхів досягнення, відношення до дійсності, їх роль і значення в практичній діяльності відобразились в широкій науково-теоретичній і часто практичній дискусії [8, 118]. Багато громадських діячів, філософів, соціологів, політиків прагнули не тільки виявити шляхи формування ідеалу, але й розкрити способи його практичної реалізації.

Та слід наголосити, що ідеал в суспільному чи особистому житті людини може мати як позитивний, так і негативний, навіть руйнівний характер. Ідеал можна визначити як цілепокладання тієї чи іншої людини, що принципово різняться в розумінні добра і зла, світла і темряви, а ще більше в засобах і шляхах їх досягнення. Якщо людина бездумно, некритично приймає ідеал, що нав'язується їй найближчим оточенням, чи суспільством у цілому, то він рано чи пізно перетворюється в її свідомості на хибний. Навіть істинний ідеал, що домінує в цей час і в цьому місті, може бути чужим та небезпечним для людини, оскільки часто не відповідає її самості, природі людини, суперечить життєвим цінностям.

Проблема суспільного ідеалу не може бути розкрита та зрозуміла без урахування релігійного чинника, який є визначальним для більшості соціальних мислителів. У багатьох соціальних філософів християнський світогляд є тим стрижнем, до якого тяжіє вся інша філософська і суспільна проблематика. Вітчизняна філософська думка на відміну від західноєвропейської світоглядної теорії ніколи не лежала в сфері суто теоретичного, неупередженого пізнання світу, але завжди передбачала певне релігійне тлумачення буття. Християнська віра для деяких соціальних філософів перетворилася з об'єкта теоретичного аналізу в царину духовного служіння і плід діяльності, як, наприклад, для С. Булгакова, який став священником. Слід взяти до уваги, що релігійно-філософська думка, вирішувала складне філософське питання співвіднесення ідеалу земного з небесним [1, 4, 6].

Протягом століть між філософами йшли суперечки не лише щодо сутності ідеалу, а й принципів його формування. Ідеали формуються як стихійно в повсякденному житті людини, так і свідомо у філософських соціальних, політичних, етичних, естетичних та ін. теоріях. Разом з тим, між ними існує взаємозв'язок: ідеали, сформовані теоретиками, виражають ідеали, що виникають на більш високому рівні: в теоретичній, систематизованій, логічно доведеній формі.

Суспільний ідеал має дуже важливу властивість: між творцем ідеалу і його носієм повинен бути тісний взаємозв'язок. Найвищий і досконалий ідеал може стати граничним побажанням, плодом фантазій мислителя на суспільні теми, якщо він не співзвучний з духовним досвідом, рівнем соціальною зрілості, особливостями національного характеру того, кому він адресований. Суспільний ідеал не можна нікому подарувати чи нав'язати, його не можна ні в кого запозичити, – він є плодом співтворчості соціального мислителя і соціального духу конкретних людей. Суспільний ідеал, що є результатом духовного досвіду суспільної свідомості, не може бути строго структурований і описаний з погляду його змісту.

Існування ідеалу можна простежити на наступних етапах: формування ідеалу, що пов'язане з пізнанням істини і перетворенням дійсності на її основі; розповсюдження ідеалу; його реалізація (як правило, часткова) і руйнування ідеалу. У результаті ми отримуємо "діалектичну спіраль" в ході зміни поколінь у процесі формування, розвитку та занепаду ідеалів. Можна припустити, що будь-які ідеали формуються подібним чином. Таким чином, для кожного наступного ідеалу в ролі селектора виступатиме попередній [2].

Не дивлячись на те, що сучасне українське суспільство сьогодні як ніколи потребує адекватних теоретичних проєктів, вітчизняна філософська думка ще не усвідомила необхідність теоретико-методологічного осмислення проблеми суспільного ідеалу і, відповідно, не знайшла належного місця в понятійній системі соціально-філософських наук для цього феномена, який, як нам представляється, є основою широкого дискурсу як у світській, так і у релігійних сферах. Ми вважаємо, що, не зважаючи на наявність значної кількості робіт, проблема суспільного ідеалу розкрита недостатньо:

по-перше, практично немає робіт, присвячених дослідженню теоретико-методологічних засад суспільного ідеалу;

по-друге, суспільний ідеал розглядається лише відносно теоретичних підходів окремих філософів чи окремих феноменів, але немає досліджень, які б мали цілісний, узагальнюючий характер;

по-третє, поза сферою аналізу залишається релігійна філософія, в межах якої розпочався широкий теоретичний пошук вітчизняної філософської думки;

по-четверте, багато дослідників історії філософії та соціальної філософії не виділяють у своїх роботах проблему суспільного ідеалу як особливу сферу філософських знань;

по-п'яте, більшість наукових праць з даної проблеми стосуються розробки аксіологічної теорії в гуманітарних науках і значно менше досліджень присвячено теорії суспільних ідеалів у філософській аксіології.

Проблема суспільного ідеалу має багатоаспектний характер і вимагає не лише різнобічного вивчення, але активного включення відповідних рефлексій у духовне життя українського суспільства. Теоретичний аналіз і практична реалізація нових стратегій розвитку соціального знання можуть мати позитивний вплив на гармонізацію соціальних взаємовідносин, що є вкрай необхідним українському суспільству в умовах дифузії національного як такого, розмивання базових цінностей, традицій і моральних принципів, поглиблення проблеми національної самоідентифікації і самовизначення в

сучасному світі. Таким чином, для розвитку вітчизняної філософської думки досить важливим є теоретико-методологічний аналіз феномена "суспільний ідеал", включення його в понятійну систему соціально-філософських наук, що, з нашої точки зору, дозволить побачити специфіку багатьох проблем українського суспільного життя.

ЛІТЕРАТУРА

1. Амелина Е.М. Гуманизм и проблема общественного идеала в русской философии XX века / Е.М.Амелина // Общественные науки и современность. – 1997. – № 3. – С. 65-74
2. Блануца Д.А. Особенности формирования социального идеала [Електронний ресурс] / Д.А.Блануца. – Режим доступу до джерела : <http://psibook.com/sociology/osobennosti-formirovaniya-sotsialnogo-ideal.html>
3. Истамгалин Р.С. Социально-философские проблемы анализа социального идеала [Електронний ресурс] / Р.С. Истамгалин. – Режим доступу до джерела : <http://www.allbest.ru/>
4. Короткая Т.П. Социальный идеал в религиозном сознании. Часть 1: Постановка вопроса. [Електронний ресурс] / Т.П. Короткая. – Режим доступу до джерела : <http://www.mirvoge.ru/2011/03/socialnyj-ideal-v-religioznom-soznanii-chast-2-istoriya-voprosa/>
5. Новгородцев П.И. Об общественном идеале / П.И. Новгородцев. – Выпуск I, Издание третье. – Книгоиздательство: "Слово", 1921. – 386 с.
6. Сериков А. Е. Общественный идеал католицизма / А.Е. Сериков // *Mixtura verborum* 2002: По следам человека. Сборник статей. – Самар. гуманит. акад. – Самара, 2002. – С. 123-128.
7. Скоробогатько А. В. Теоретико-методологические принципы анализа общественных идеалов в русской социальной философии / А.В. Скоробогатько // Научная библиотека Кибер Ленинка: <http://cyberleninka.ru/article/n/teoretiko-metodologicheskie-printsipy-analiza-obschestvennyh-idealov-v-russkoj-sotsialnoj-filosofii#ixzz2aEuEtJP3>
8. Яценко А.И. Целеполагание и идеалы / А.И. Яценко. – К.: Наукова думка, 1977. – 211 с.

ДЕЯКІ ОСОБЛИВОСТІ ТВОРЧОЇ СПАДЩИНИ П. КУЛІША: "БУТТЯ-ПІД-ПОГЛЯДОМ"

Метою статті є усвідомлення феномену сповідальності в літературі ХІХ ст. на прикладі творчої спадщини Пантелеймона Куліша.

Поняття "сповідь" визначається як християнський обряд покаяння в гріхах перед Богом і у присутності священика і отримання опущення гріхів. Сучасний російській вчений М. В. Уваров, викладаючи курс "Метафізика сповідального слова", розширює ідею сповіді до загальнокультурного духовного досвіду. Поряд із традиційним християнським розумінням сповіді як таїнства покаяння, він ставить проблему універсального культурно-історичного сенсу цього поняття. Сповідь розглядається ним як унікальне явище культури, що організовує хаос свідомості людини, не залежно від того, який в неї вкладається сенс: релігійний, світський чи філософсько-символічний. Проявляючись у традиційних та нетрадиційних формах, сповідь стає елементом культурно-історичного досвіду і має свої прояви в мистецтві. Саме на нетрадиційну (мистецько-естетичну) сповідь і спрямована наша увага.

Проводячи герменевтичний аналіз тексту, який німецький історик культури і філософ В. Дільтей вважав методологічною основою гуманітарного знання, ми опановуємо мистецтво тлумачення літературних пам'яток. В них, на думку мислителя, письмово закріплено прояви життя. Фіксація цих проявів через сповідь є характерною рисою літературного процесу.

Основоположний мистецький принцип: відображення – вираження – сприйняття, який ми можемо передати через систему зв'язку: автор – твір – реципієнт, завжди має елементом авторське сповідальне слово та можливість його реконструкції. Отже, ми маємо можливість розглядати будь-який літературний текст як сповідь у нетрадиційному значенні.

Присутність сповідального слова в літературних текстах видно навіть на рівні поверхневого знайомства з ними: у багатьох митців ми знаходимо твори, що мають назву "Сповідь" (Ф. Петрарка, Ж.-Ж. Руссо, Д. Фонвізін, О. Пушкін, П. Верлен, І. Тургенєв, М. Бакунін, Л. Толстой, В. Розанов, А. Білий та ін.). Особливо характерною є "сповідальність" російської літератури. М. Карамзін, О. Радіщев, О. Пушкін, П. Чаадаєв, М. Лермонтов, І. Тургенєв, Ф. Достоевський, Л. Толстой – це далеко не повний список авторів, в творчості яких ми знаходимо яскраво виражений дискурс сповідальності.

Пояснити такий стан речей намагається у своїх філософських студіях Ж.-П. Сартра. Фундаментальним відношенням у філософії Ж.-П. Сартра є відношення "Я-Інший". Саме ця буттєва взаємодія присутня у "сповідальній творчості". Інший виступає – як необхідна умова Моеї об'єктивності. В творчості важливим моментом постає об'єктивація власного Я, без якої митця не існує. Відповідно, якщо позиціонувати себе в якості творчої особистості, митець має свідомо прийняти постійне "буття-під поглядом", що означає осягнення себе як об'єкту ціннісного розсуду. Творча особистість сподівається на вагомість власної цінності як митця: "Мені є, що сказати людям, і я маю це сказати". Важливим стає все, починаючи від звичайних фактів життя, які для

митця набувають великого значення, стають знаковими, і закінчуючи таємничістю духовної сповіді.

Сповідальність у творчості видатного діяча української культури П. Куліша стає відголоском його культурницьких прагнень. Опанування творчості видатних письменників, любов до філософування, активний пошук засобів спілкування, робить сповідальність одним із важливіших шляхів представлення світові власного Я. У спадщині українського письменника наявним стає творче переосмислення спадщини видатних митців. Це не чисте копіювання, а певне замилювання їхнім талантом, їхніми інтуїтивно-геніальними способами представлення Себе світові.

З цього приводу цікавим є проведення компаративного аналізу "сповідальності" творчості двох видатних митців – М. Гоголя та П. Куліша. Їх життєві і творчі шляхи ніколи за життя не перетиналися. Але саме П. Куліш, на прохання матері М. Гоголя, стає першим його бібліографом [6].

Сучасний дослідник П. Михед, звертаючись до письменницької та мистецької долі М. Гоголя подає нову версію творчої еволюції митця. Дослідник зосереджує свою увагу на "апостольському поклику" письменника. Аналізуючи його творчість, автор доходить висновку, що основним мотивом для М. Гоголя була саморефлексія [3]. В ній постають мистецько-естетичні питання, які стосуються особливостей творчого процесу, ролі митця в суспільстві, його призначення. В наслідок чого, характерним в творчості митця стають мотиви обранництва, тема особливих стосунків з Богом, присутність в творах "учительської проповіді". Тема ж власного життя набуває форми сповіді.

Сповідальність Кулішевої творчості має інше забарвлення: його сповідальне слово значною мірою визначається як "автобіографічність" на відміну від Гоголівської саморефлексії та сповіді. Зазначимо, що через сповідь М. Гоголь втілює своє уявлення про апостольство, яке набуває сакрального сенсу. Аналізуючи творчу спадщину П. Куліша, ми стикаємося зі своєрідним розумінням апостольства. Його сенс для письменника полягає, насамперед, в культурницькій місії.

Загальним для обох митців є висування на перший план проблеми ролі поета. У роздумах письменників з цього приводу відчувається дистанціювання поетів від звичайних людей у зв'язку з їх особливим статусом: у М. Гоголя – обранництвом і призначенням, у П. Куліша – глибоким естетичним відчуттям світу, а також розумінням свого особливого призначення. У М. Гоголя ми бачимо представлення поета як пророка. Твір, на його думку, це "...поучение, которое обязан дать всяк автор поэтическими созданиями своими" [1, Т. VIII, 463]. Твір є найціннішим подарунком світу і людству.

П. Куліш визначає також особливу роль поета: "Поэт, священный жрец искусства./ Сосуд душевной красоты!/ Какой прекрасный пламень чувства/ Людям приносишь в жертву ты" [4, 178]. Поет для П. Куліша, – учитель, пророк, який має особливий дар бачити те, що не бачать інші люди.

"Апостольська місія" М. Гоголя та П. Куліша проявляється і в розумінні особливостей творчого процесу і ролі в ньому митця. Так, у М. Гоголя знаходимо згадки про картину О. Іванова "Явлення Христа народам". Письменник відзначає, що коли він дивився на картину, то не відчув єднання з

Богом, отже художник не передав всієї глибини божественного союзу людини з Богом. М. Гоголя цікавлять, насамперед, релігійні моменти – сповідь душі автора твору; сповідь, як частина християнської віри: "поэзия, изникшая из такого лона, выше всех поэзий"[1, Т.VII, 263].

У П. Куліша також знаходимо згадки про картину О. Іванова. Письменник висловлює негативні оцінки що до картини і викладає свої міркування про особливості творчого процесу. На думку П. Куліша, митець і його твір нерозривно пов'язані між собою як мати і дитя. Твір – це завжди частина самого митця, це його сповідь перед світом [5].

Таким чином, і для М. Гоголя і для П. Куліша характерним є сприйняття творчості як "сповіді", але сповідальність М. Гоголя в творчості має більш релігійне забарвлення, ніж у П. Куліша, для якого сповідь ближча до автобіографічності. Крім того, у обох митців присутній явно виражений "апостольський поклик".

Сповідальність П. Куліша можемо виявити і в його творчому доробку, пов'язаному із пушкінським словом. Пушкінська присутність у спадщині П. Куліша часто сповіщає про себе, проте найяскравішою ілюстрацією спорідненості думок є написання українським письменником роману в віршах "Евгений Онегин нашего времени". Пов'язаний цей задум був з іменем П. Плетньова, який дуже шанував творчість О. Пушкіна, що присвятив йому свого "Євгенія Онегіна". П. Куліш хотів зробити Петру Олександровичу приємне, і в роки тульського заслання почав працювати над романом. Він мав собі за мету виявити пушкінські традиції Плетньовського гуртка, а відтак підкреслити свої власні літературні симпатії. Звернення до Пушкіна не було випадковим ще і тому, як зазначав сам український митець, що в той час у мистецтві панувала "ідеалізована постать Пушкіна".

"Евгений Онегин нашего времени" дійсно не мав великої літературної цінності і тому не привернув до себе особливої уваги та на довгий час був забутий (*Цей твір так і не був надрукований, але зберігся серед архівних паперів П. Плетньова. Написав Куліш лише "часть первую" – вона не справила на Плетньова враження, і роман не був дописаний*).

Дослідник Кулішевої творчої спадщини Олександр Дорошкевич також вважає, що мистецькі засоби тут були недостатньо оригінальні й здебільшого наслідувані, мистецьке значення цього твору мінімальне. На нашу ж думку, роман є цінністю для дослідників творчості Куліша, оскільки образ герою має: 1) автобіографічні риси; 2) в творі є особисті міркування автора, його світоглядні позиції; 3) текст містить цікаві естетичні ідеї, мистецькі орієнтири. Все це надає безсумнівної ваги роману як джерелу естетичного дослідження світогляду і творчості П. Куліша.

Автобіографічність роману підкреслює у своєму дослідженні О. Дорошкевич, називаючи її типовою рисою творчості ліричних письменників, в якій відбивається їхнє власне світорозуміння. Такі твори стають часто сповіддю. Ще Гете у своїй класичній "Поезії і правді" написав: "Усі мої твори – тільки уривки однієї великої сповіді".

Наповнюючи суху біографічну схему живим змістом, П. Куліш у романі висловлює популярні на той час естетичні думки. Розмірковуючи над проблемою творця і творчості, автор роману значну увагу приділяє

осмисленню призначення поета, який, на розповсюджену тоді думку, є "втіленням високих дум".

Поет для П. Куліша – учитель, пророк, який має особливий дар, він відрізняється від звичайної людини високим злетом думок. Його не завжди розуміють, вважають дивним, а інколи смішним. Він має можливість бачити те, що не бачать інші люди. Він мрійник, що знайшов радість в усамітненні.

Посеред поетичних рядків роману ми знаходимо і Кулішеве розуміння краси, яку він тісно пов'язував із духовністю. Поділяючи красу на зовнішню і внутрішню, український поет надає перевагу внутрішній красі, божественній, святій, яка є первинною по відношенню до зовнішньої.

Світоглядна глибина думок, що криється у такому невеличкому творі (хоча він і не має високої літературної цінності), викликає у нас науковий інтерес і представляє досить широке поле для дослідження естетичних поглядів українського мислителя і культурника. Велике шанування Пантелеймоном Кулішем О. Пушкіна та П. Плетньова подарувало нам "Евгенія Онегіна нашого времени". І хоча цей роман є свідомим наслідуванням образів та ідей великого російського поета, це ще одне твердження про надзвичайно широке культурне коло естетичних смаків, художніх переконань, творчих шукань П. Куліша в царині слов'янських і західно-європейських літератур XIX століття.

Дослідники творчої спадщини руських-українських художників та мислителів XIX століття наголошують на пануванні певного пафосу авторської відкритості, що ми і зазначили вище. Так само професійна русько-українська філософія XIX століття своїм народженням зобов'язана трагічній потребі самовираження [2]. Саме ця потреба самовираження була розкрита філософією Ж.-П. Сартра через століття. Відповідно "буття-під-поглядом" для митців стає усвідомленою необхідністю. Саме через сповідальність у творчості проявляються спроби вплинути на так званий ціннісний розсуд, тобто виконати свою місію митця.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: В XIV т. – М.; Л., 1938.
2. Метафизика исповеди. Пространство и время исповедального слова /Артемьева Т.В., Исупов К.Г., Тафинцев А.И.. – СПб: С.-Петербург. Отделение Ин-та человека РАН, 1997.
3. Михед П. Апостольський проект Миколи Гоголя (спроба реконструкції) // Слово і час. – 2004. – № 7. – С. 12-23.
4. Пантелеймон Куліш // Збірник праць Комісії для видання пам'яток новітнього письменства / За ред. С.Єфремова та О.Дорошкевича. – К., 1927.
5. Пуліна В. З естетичних поглядів Пантелеймона Куліша // Дивосад. – 2001. – № 2. – С.12-14.
6. Романченко І.С. Куліш – бібліограф і критик Гоголя. – Б.М.: Ромен, 1943.

НЕВІДОМИЙ УКРАЇНСЬКИЙ БІБЛІОГРАФ СТЕПАН ІВАНОВИЧ ПОНОМАРЬОВ

Пономарьов Степан Іванович (03.08.1828 – 31.10.1913 рр.) – бібліограф, педагог, літературознавець, книгознавець, поет, перекладач, колекціонер. Поєднав педагогічну і науково-бібліографічну діяльність в Україні. Друкуватися почав з 1850 року, співробітничав у журналі "Отечественные записки", "Киевская старина", в газеті "Киевлянин". Як згадують його сучасники, він був далекий від будь-яких партій, його не часто можна було бачити серед людей: клас, церква і бібліотека, ось де можна було зустріти цю людину; він прекрасно декламував вірші і добре знав свій предмет. Він є автором праці "М. О. Максимович"; має наукові розвідки про Л. І. Боровиковського, про зв'язки М. Гоголя з Україною, склав Словник псевдонімів. Чимало цінних досліджень учений присвятив історії та російській літературі. Упродовж життя він написав, відредагував і видав понад 700 праць, брав участь більш ніж у 50 часописах. Список його праць, виданий у 1913 році, охоплює 680 позицій. Деякі з них, нажаль, залишились ненадрукованими.

На сьогодні це ім'я майже забуте, що й визначає **актуальність** нашого дослідження. Метою нашої статті є показ неординарної постаті українського бібліографа. Життєвий шлях науковця досліджували в Україні Дудко В., Авдеєнко В., Іванова Ж. Згадка про С. Пономарьова як бібліографа є в книзі про Максимовича М. О. "Листи", а також у довіднику "Історія Полтави".

Сучасник і один із перших бібліографів та публікаторів листів Михайла Олександровича Максимовича був Степан Пономарьов. Як і чимало його земляків він був інтегрований в імперську культуру – з російською мовою, традиціями і цінностями. Українці, розкидані по всій території Російської імперії, завжди відчували свою осібність від росіян, позначали себе як "земляки". Саме це відчуття "земляцтва" слугувало основою колективної ідентичності вихідців із Гетьманщини і Слобожанщини. Багато з них було щиро віддані Україні – своїй "общей Родине", її народові, були сповнені гостротою відчуття українського патріотизму. Так доля і поєднала Михайла Максимовича "Старого українця (так він підписувався у листах) і критика, педагога Степана Пономарьова, близького по духу "земляка".

На той час Михайло Максимович – учений-енциклопедист, перший ректор Київського університету, світогляд якого сформувався в Україні. Нашадок козацького роду, майбутній подвижник і "старий українець", це ж пізніше його постать у контексті вітчизняної історії першої половини ХІХ ст. є феноменальною. Михайло Драгоманов, аналізуючи у неклозі постать М. Максимовича зауважує, що "був він для Київської Русі цілим ученим історико-філологічним закладом і разом з тим живою народною людиною" [3, 453]. Як стверджують дослідники наукової та епістостолярної спадщини М. Максимовича, він один із перших підняв свою "корогву за нашу мову, за нашу землю-матір".

Розпочавши наукову діяльність у галузі природничих наук (ботаніка, зоологія, натуральна історія) Михайло Олександрович продовжив наукове дослідження в царині наук гуманітарних. Спочатку його захопили фольклор та етнографія, поступово переходить до історії, письменництва, поезики, філології, історії, історичної географії, генеалогії, археології. Пробиє себе у критиці, красномовстві, створюючи в кожному напрямку своєї діяльності чимало визначних праць.

У Михайла Максимовича й Степана Пономарьова було спільне – це Україна, адже обидва народилися на цій землі й майже все життя прожили в Україні.

Степан Пономарьов народився в м. Конотопі на Сумщині. У Глухові його предки вели торгівлю виробами із заліза, за що дістав прізвисько "Залізник", пізніше це був один із багатьох псевдонімів С. Пономарьова. Вчився у Ніжинській гімназії, продовжив вивчення словесності на філософському факультеті Університету Святого Володимира у Києві. Прагнув працювати в Москві чи Петербурзі – хотів бути ближче до великих бібліотек.

Важко складалося життя С. Пономарьова поза Україною, спробував багато чого (просився навіть на посаду сторожа), був наглядачем у гімназії, тринадцять років прожив у Полтаві, викладаючи російську словесність у різних навчальних закладах. І як вважають його сучасники, був одним із кращих викладачів російської словесності в Полтаві. Але весь вільний час він присвячував історії російської словесності та бібліографії. Тому на початку 1868 року Степан Іванович вирішив покинути службу і цілком віддався улюбленій роботі. Вийшовши у відставку, він переїхав до Києва. Ось тут у Києві і розпочинається чотирирічна робота над життєписом першого ректора Київського університету М. Максимовича та статті про нього. Він неодноразово відвідував дім ученого і був добре обізнаний з його приватним життям, залишивши надзвичайно цікаві спогади. Про це свідчать такі рядки "...не завернете ли сегодня утром ко мне..." (27 вересня 1871 р.) [4, 256].

Епістолярна спадщина ученого була величезною, адже листування посідало особливе місце в житті Михайла Олександровича. Відірваний від культурних і наукових центрів понад тридцять років, він був змушений спілкуватися зі своїми давніми новими друзями переважно через листування. Живучи на своєму хуторі Михайлова Гора і щодня працюючи над науковими ідеями, доводив, що заняття наукою є високий моральний обов'язок упродовж життя. І ось цю величезну епістолярну спадщину став упорядковувати С. Пономарьов. Але навесні 1872 року Степан Пономарьов назавжди переїжджає до м. Конотопа і оселяється в будинку сестри. Робота над бібліографічним описом не припиняється. У листі від 31 січня 1872 року М. Максимович до С. Пономарьова, є такі рядки: "Добре, земляче, ей-Богу, ти добре гадаєш і мовиш; Горка твоя конотопська – да буде тобі Араратом" [4, 256]. Мова йде про "Зелену гірку", влаштовану С. Пономарьовим у садибі сестри у м. Конотопі. Ще згадуються квіти, які любив М. Максимович, "... чи есть у Вас в Конотопе стократки, що по-московски зовуться маргаритками, ... добудьте тех цветков стократок и посадите на свою конотопскую горку..." [4, 256].

Розпочинається важка титанічна праця бібліографа.

Це, насамперед: Михайлова Гора // Киевлянин. 1871. № 85-86; Юбилей М. А. Максимовича (1821–1871) // Киевлянин. 1871. № 110-112, 116. Окреме видання; Михаил Александрович Максимович (Биографический и историко-литературный очерк) // ЖМНП. 1871. Т. 157. № 10. Окреме видання. СПб., 1872; Памятник М. А. Максимовичу // Киевлянин. 1875. № 108; Подлинники писем Гоголя к Максимовичу и напечатанные отрывки из них // СОРЯС АН. 1877. Т. XVIII, № 3; Окремий відбиток, 1877; Библиографическая записка о 1-м томе "Сочинений" М. А. Максимовича // Киевлянин. 1877. № 5; Памяти князя П. А. Вяземского (Його листи до Максимовича) // СОРЯС. 1879. Т. XX; Вопросы и ответы (о статье Максимовича о Мицкевиче...) // Новое время. 1880. № 1540; Из тридцатых и сороковых годов. Письма Надеждина к Максимовичу // Полярная звезда. 1881. № 4; Письма С. О. Богородского к

Максимовичу // Киевлянин. 1881. №93; Письма Л. Боровиковского к М. Максимовичу (1836) с примечаниями // Исторический Вестник. 1881. № 5; Альбом М. А. Максимовича // Киевская старина. 1882. № 1; Письма Погодина к Максимовичу, с пояснениями их // СОРЯС АН. 1882. Т. XXXI; Письма к Максимовичу от С. Т. Аксакова, Мерзлякова, Раича, князя Одоевского, М. Павлова, Ф. Чиждова, стихи Раича и Максимовича с примечаниями // Киевская старина. 1883. № 4; Из писем Максимовича к Шевченку // Киевская старина. № 4; Письма Плетнева к М. А. Максимовичу, с моими объяснениями // Русское обозрение. 1896. № 5; К первому Киевскому юбилею (в честь М. А. Максимовича) // Киевская старина. 1900. № 12 [4, 246].

Працюючи над бібліографічним описом творчого доробку М. Максимовича, він листувався з ним, обмінюючись різною інформацією. Аналізуючи листи від січня 1870 року і до квітня 1872 року саме Михайла Олександровича до Степана Івановича можна відмітити – в листах відчуваються дружні стосунки до свого бібліографа і, мабуть, друга. В листах Михайло Максимович називає його "почтеннейший", "драгоценнейший", "друзе", "любезнейший", і "добрейший", і "земляче". У листопаді 1871 році Максимович пише: "Вы позволите мне, любый земляче, ожидать скорого отзыва Вашего на это писанье; ибо Вы знаете из моего 1-го письма, что общение с Вами обратилось для меня в душевную потребность" [4, 256].

В одному з листів Михайла Олександровича зазначається: "Вам сердечное спасибо за истинное удовольствие мое, доставленное чтением Вашей статьи и обо мне, напечатанной в "Журнале народного Просвещения". Редактор вніс поправки в статтю, але С. Пономарьов був з цим не згодний, про цей випадок був повідомлений Михайло Олександрович, бо у листах від 27 грудня 1871 року з Михайлової Гори були написані такі рядки "... выщипанные... редктором места, о которых болит Ваше авторское сердце, несмотря на то, что для посторонних зрителей и читателей, я все-таки, покажусь тем человеком, какого Вы, с такой любовью, хотели оставить меня на память потомкам" [4, 257] і додає, що "в будущем году из этого перечня составитя добрая библиографическая статья...". Висловлюється побажання, що перед Новим роком (1871), "чтобы Ваши все писательные силы сосредоточились на Том, о ком взялись Вы и мыслить, и писать... и о Ком подобает Вам потрудиться достойно в завершение всего умственного труда Вашей жизни" [4, 257].

Отже, наукова спадщина Степана Івановича Пономарьова як бібліографа, педагога, науковця є надзвичайно цінною для української науки. Сучасники називали його "певцом Святой Земли". Подальші дослідження, щодо бібліографічної роботи С. І. Пономарьова, можна продовжити в галузі церковно-історичної літератури.

ЛІТЕРАТУРА

1. Авдеєнко В. А книгу наче хліба і солі приємлю / В. Авдеєнко, Ж. Іванова, С. Пономарьов // Пам'ять століть. – 2000. – № 3.
2. Дудко В. Забутий бібліограф / В. Дудко // Вітчизна. – 1984. – № 10.
3. Драгоманов М. М. А. Максимович. Его литературное и общественное значение // Вестник Европы. – 1874. – Кн. 3. – с. 453.
4. Максимович М. О. Листи. – К., Либідь, 2004.
5. Максимович М. О. У пошуках омріяної країни // Вибрані українознавчі твори. – К., Либідь, 2003.

НЕОМІФОЛОГІЯ ЯК НОВА КОНЦЕПЦІЯ РОЗВИТКУ ЛІТЕРАТУРИ КІНЦЯ ХХ-ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТЬ

Повернення до міфу стає одним з важливих аспектів сучасного літературного процесу. Період деміфологізації, характерний для літератури XVIII-XIX ст., як зазначає Е. Мелетинський, був спричинений перенесенням уваги на реалістичні мотиви. Проте наприкінці XIX ст. визначні митці, як літератори, так і музиканти, знову звертаються до міфологічної проблематики. Так, у 1920-1930 рр. спостерігається явище "реміфологізації".

Реміфологізація – це процес відродження міфологічної свідомості в культурах, які на певному етапі свого розвитку втратили живий зв'язок з міфологією. Теоретиками цього процесу більшість дослідників вважають Ф. Ніцше і Р. Вагнера. Пізніше феномен ре міфологізації знайшов своє місце у творах Г.Г. Маркеса ("100 років самотності"), Дж. Джойса ("Уліс"), Ф. Кафки ("Замок", "Процес"), Дж. Фаулза ("Волхв") та ін. [2].

Причинами появи реміфологізації в літературі були наступні: узагальнюючий характер міфу; його космологічність, присутність міфу в оточуючому світі, що не пояснюється з раціоналістичної точки зору [4, 27].

Міфологізація в літературі ХХ-ХХІ ст. відбувалася під впливом традицій постмодернізму та масової культури, а також ускладненням сюжету роману. Так, у романах з'являється ігрове відношення автора, що проявляється спробами створення міфологічної картини світу (наприклад, В. Пелевін "Чапаєв та порожнеча", А. Слаповський "Перше друге пришествя", Нік Перумов "Літописи Хьорварда", Р. Желязни "Маска Локі", Лайон Спрега де Кампа та Флетчер Претт "Дипломований чародій").

Міфу в літературі ХХ-ХХІ століття притаманні наступні особливості.

1. Сучасний міф є не безсвідомим явищем, а таким, що несе в собі рефлексивний характер. Це призводить до тісного взаємозв'язку з філософією і вимагає від читача ерудиції та інтелектуального підходу до твору.

2. Новий художній міф звернений до проблем сучасності та не несе в собі тієї зосередженості на космозмі, універсалізмі, які були притаманні міфам давнини.

3. Як правило, в текстах неоміфологічного напрямку функцію "шифр-коду" виконують декілька міфів, що входять до різних систем. Саме тому в текстах ХХ-ХХІ століть однією з основних характеристик творів є наявність ремінісценцій, алюзій, значна кількість цитат.

4. Оскільки сучасний міф з'являється у стані самотності та відчуження, то тут міфологізм переплітається з психологізмом та літературою "поточного свідомості".

5. У міфах давнього світу трансцендентною силою, що керувала людиною, була природа. У ХХ-ХХІ ст. цією силою виступає створена людиною цивілізація, тому твори мають не героїчний характер, а скоріше трагічний.

6. Нова міфологія створює головного героя протилежним до того, яким він був представлений у класичному міфі. Свого роду, це антигерой, який

нехтує загальноприйнятими нормами моралі (наприклад, "Міф про Сізіфа" А. Камю) [1, 37–48].

На сучасному етапі розвитку літератури джерелом неоміфології виступає історія. Вона представлена калейдоскопом героїв, подій, відсутністю логічних зв'язків. Таким чином, відбувається перехід від раціоналізму до постмодернізму. Для постмодерністської неоміфології характерним являється наявність двох світів реальності – актуального та ідеального. У актуальній реальності немає місця "диву", вона постає нецікавою та одноманітною. В той час як в ідеальному світі читач перебуває в "золотому віці" традиційного суспільства. Вона виглядає героїчною, різноманітною, динамічно розвивається. Так, відбувається взаємовплив двох світів, при цьому вплив міфології на реальний світ значно більший [3].

Наприклад, такий феномен можемо спостерігати у творчості англійського письменника Ніла Геймана, зокрема, в романі "Американські боги", де співіснують і переплітаються сучасна американська культура і міфологія країн стародавнього світу: скандинавська, єгипетська, слов'янська тощо. Проте втілення міфології відбувається за допомогою конкретних образів і подій. Це боги та герої стародавніх міфів, альянзи на окремі події, зображені в культурі тієї чи іншої країни. Відтак, можна говорити про те, що роман носить рефлексивний характер; автор апелює до проблем сучасності – поява нових богів, як заміна старим, що вже втратили свою актуальність; керуючою силою виступає цивілізація, створена людиною; переплетіння двох світів – актуального та ідеального – виступає головною лінією розвитку подій.

Таким чином, можна стверджувати, що повернення до витоків міфів є одним з провідних феноменів у літературі постмодернізму, оскільки все більше сучасних письменників звертаються до нього. Це пов'язано з розвитком та впливом масової культури епохи постмодернізму. Відтак, рефлексивність, космізм, альянзи та ремінісценції, психологізм, трагедія, інверсія протагоніста та антагоніста, звернення до проблем сучасності, поєднання реального та ірреального світів – характерні риси художнього роману ХХ-ХХІ століть.

ЛІТЕРАТУРА

1. Каневская М. История и миф в постмодернистском русском романе // Известия Академии наук. – 2000. – No2. – С.37–48.
2. Словарь философских терминов. – Режим доступа: https://vk.com/doc154777133_221015917?hash=4f640f7055913f18bd&dl=aeb1a9ab6bebee75d6.
3. Ханаху Р.А. Неомифология как предтеча российского постмодернизма. – Режим доступа: <http://www.congress2008.dialog21.ru/Doklady/21710.htm>.
4. Ярошенко Л.В. Неомифологизм в литературе XX века: Учебно-методическое пособие / Л.В. Ярошенко. – Гродно: ГрГУ, 2002. – 103 с.

ДЕЗИСТЕНЦІЯ СУБ'ЄКТА - РЕАЛЬНІСТЬ ЧИ ВИГАДКА

Усе більше людей у різному віці постають перед проблемою ідентифікації себе у сучасному соціальному просторі. Відтак, виникає феномен дезистенції як певного різновиду ідентичності.

Феномен ідентичності досліджувався такими видатними психологами, як: З. Фрейд, Р. Гартман, Дж. Марсія та Е. Еріксон. Останній розглядав цей феномен в якості епіцентру життєвого циклу кожної людини. Ідентичність оформлюється як психологічний конструкт в підлітковому віці й від її якісних характеристик залежить функціональність особистості в дорослому, самостійному житті. Поняття дезистенції виражає здатність індивіда до асиміляції особистісного та соціального досвіду, до відтворення та розвитку власної цілісності і суб'єктивної активності в мінливому зовнішньому світі. Поняття ідентичності показує нам, як людина усвідомлює свою приналежність до тих чи інших соціальних груп та спільнот, намагається віднайти певну спільність із ними. Ідентифікація з певними соціальними спільнотами є важливим фактором перетворення людини на соціального індивіда і особистість, яка може віднести себе до конкретного "Ми".

Поняття ідентичності зараз є дуже популярним у сучасній літературі. У нашій роботі ми розглядаємо пошуки ідентичності головного героя "Над прірвою в житті", який не ототожнює себе з жодним соціальним середовищем. У романі Дж. Селінджера від імені 17-річного хлопця на ім'я Холден у досить відвертій формі розповідається про його загострене сприйняття американської дійсності й відповідне заперечення загальних канонів моралі сучасного йому суспільства. Твір мав величезну популярність як серед молоді, так і серед дорослого населення, істотно вплинувши на світову культуру другої половини ХХ століття.

У романі головний герой стоїть над "прірвою" між дитинством і дорослим життям. Він не відчуває себе дорослим та він більше не є дитиною.

Відтак, ми можемо констатувати наявність у романі так званої проблеми дезистенції особистості, яку методологічно обґрунтував у своїх роботах французький філософ Філіп Лаку-Лабарт.

Поняття дезистенції означає явище своєрідного браку того, що передусє будь-якому розумінню себе, як частини соціуму, тобто "втрата" суб'єкта в суб'єкті. Дезистує такий суб'єкт, який позбавлений "власного образу", оскільки не існує єдності фігури, як не існує і сутності уявного. Суб'єкт змушений мати справу принаймні з двома образами, коливаючись між ними. Людина, яка опинилася у стані дезистенції, вже перейшла з певної стадії дорослішання, але ще не ототожнює себе з Іншими, що знаходиться на наступній віковій стадії.

Часто суб'єкт у пошуках себе поводить, як нонконформіст (індивід, що прагне дотримуватися і відстоювати установки, думки та поведінку, які суперечать тим, що панують у даному суспільстві або групі) і не приймає соціальні норми, цінності та цілі певного суспільства. Така людина відстоює своє бачення світу, що повністю відрізняється від загально усталеного світу.

Отже, проблема дезистенції суб'єкта займає чільне місце у житті кожного індивіда, тому поле для дослідження може бути досить широким. Саме дезистуючий суб'єкт, на нашу думку, представлений у романі Джерома Селінджера "Над прірвою в житті". Герой яскраво зображений, з одного боку, в рамках тогочасного суспільства, але його боротьба з усталеними соціальними нормами відбивається у всіх його діях і емоціях.

ЛІТЕРАТУРА

1. Лаку Лабарт Проблема дезистирующего субъекта // Новый философский словарь . – 2010. – С. 13-16.
2. Сэлинджер Дж. Над пропастью во ржи. – Москва: Эдитус, 1960. – 256 с.

Рибка О. П.

ДИСКУРС РЕЛІГІЙНОСТІ У ТВОРЧОСТІ УКРАЇНСЬКИХ ПОЕТІВ-ШІСТДЕСЯТНИКІВ

Українська література завжди позначалася питомою увагою до питань духовності, зокрема це стосується й біблійно-релігійного дискурсу. Від початку панування православ'я на теренах України створюються цілі жанри, що обслуговують сферу церковного життя. Однак біблійні мотиви, образи насичують і світську літературу. За словами Л. Рудницького, "ми часто навіть не свідомі того, до якої міри релігійність стала частиною української літератури. Певен, що коли б вилучити всі релігійні теми і мотиви з набутків українського письменства всіх часів, а головне – з поезії, то вся літературна структура розвалилася б" [10, 180]. Певний час такі спроби були панівними в системі культури радянських країн. Виключення дискурсу духовності з дослідницьких стратегій призводить до їхньої фрагментарності. Для української літератури фокусування відбувається багато в чому через точку перетину біблійного пратексту та інтерпретації дійсності письменниками.

Глибоке розуміння складових частин дискурсу й усвідомлення цілісності є вимогою контекстуального методу герменевтики. Тільки за таких умов можлива адекватна інтерпретація як явища загалом, так і деталей, які наповнюють його. Осмислення шістдесятництва як феномена неможливе, на нашу думку, без прояснення духовних первнів, що насичували творчість поетів та письменників цього періоду, хоча цей аспект більшість дослідників оминали своєю увагою. Наша студія є спробою доведення того, що лінія впливу Сковорода – шістдесятники розгортається до Біблійної мудрості, до повернення до християнської віри і спроби наситити свої тексти не просто згадками про найбільш популярні біблійні сюжети, а й глибокими роздумами про основи духовності. Звісно, розгортається вона не тільки у просторі літературної традиції, а й у часі, оскільки світоглядна система шістдесятників змінювалася, подеколи кардинально. Наше дослідження передбачає усвідомлення цієї даності, як і того, що творчість Г. Сковороди для

українських шістдесятників була одним із тих джерел, із яких вони долучалися до релігійного дискурсу.

Зрозуміти твори Г. Сковороди, досягнути його мудрості можна тільки за умови усвідомлення біблійного тексту як першооснови більшості творів. Сьогодні не виникає жодного сумніву в тому, що духовність, Бог відігравали для мислителя першочергову роль. Якщо навести статистичні дані, ця думка отримає безумовне підтвердження: слово "Бог" зринає у творах і листах Г. Сковороди 522 рази, не кажучи вже про інваріанти. Дм. Чижевський наголошував: "Для Сковороди самого, без сумніву, релігійний зміст його науки був основою всіх теоретично-філософських думок, що він їх висловлює. Але "метафізика" Сковороди була для нього нерозривно зв'язана з його релігійною позицією" [17, 86]. Так само про релятивну перевагу релігійного струменя у його творчості говорять і П. Біланюк, В. Олексюк, В. Сулима, Я. Стратій, Л. Ушкалов та інші. Однак у 60-ті роки ХХ століття релігійну насиченість текстів Г. Сковороди не просто оминали, а виносили на маргінеси. Одним із найбільш симптоматичних проєктів є дисертаційна студія М. Редька, втілена у монографії "Світогляд Г. С. Сковороди" [9]. Зокрема, автор наголошує на тому, що "у роботах дворянсько-буржуазних учених і авторів із табору церковників світогляд Сковороди викривлено: з нього витравлено соціальний зміст, приховані матеріалістична й атеїстична тенденції, філософа зображено релігійним мислителем, містиком і відлюдником" [8, 3]. Натомість, на думку дослідника, Г. Сковорода докладав усіх зусиль для того, щоб розірвати те, що пов'язувало його із "феодально-церковною ідеологією" [8, 11]. Не менш промовистою є й видана 1972 року праця "Філософ-гуманіст Григорій Сковорода" І. Стогнія та І. Головахи. Дослідники помітили "антиклерикалізм і вільнодумство, а в останню третину життя (70–90-ті роки) й досить виразну атеїстичну тенденцію в творах Сковороди", яку "можна пояснити зневірою українського мислителя – гуманіста, просвітителя і демократа в тому, що трудяща людина може знайти щастя на шляхах релігії" [14, 57]. Більше того, на думку авторів цього видання, Сковорода прийшов до "заперечення бога як персони і ототожнення його з природною закономірністю та моральною свідомістю в її гуманістичній формі" [14, 57].

Авторський колектив біографічної повісти "Григорій Сковорода" на чолі з І. Драчем [2] доходить висновків, що "Сковорода створює свій символічний світ, у якому біблія як певний релігійний твір заміщається недогматичним, вільно філософським тлумаченням її алегорій" [2, 172]. Обережне висловлювання про "вільне філософське трактування" може бути двоїстим: зовнішнє вказує на те, що філософ далекий від схоластики, побожного ставлення до Біблії, але внутрішній зміст полягає в тому, що саме Святе Письмо є предметом постійного зацікавлення, є надзвичайно актуальним для філософа і поета. Автори намагаються критично осмислити ставлення Г. Сковороди до релігії, на їхню думку, він "вчиняє найбільше богохульство по відношенню до всіх релігій, і зокрема до християнства. Він стирає між ними грані: християнство зводить до поганства, а релігію в цілому – до філософії" [2, 77]. Вже на цьому прикладі ми бачимо, що шістдесятники наближалися до адекватного, незаангажованого розуміння текстів філософа, але ще застосовували риторику радянської науково-популярної белетристики. Варто

вказати, що вже в незалежній Україні І. Драч зауважував в одному з інтерв'ю: "З дитинства себе пам'ятаю віруючим" [3, 166], хоча його віра була "органічною", а не христоцентричною [3, 166], базувалася на толерантному ставленні до інших релігій та вірувань: "Чи я православний? – Мабуть так, бо з православного краю; чи я греко-католик? – а чому б і ні? – можливо, найбільш українська з усіх конфесій і душею, в мовою, і суттю, і довготерпінням; але я також роззуваюсь, заходячи до мечеті, і почуваю себе там не гяуром, не чужинцем, не зайдою. Чому я маю бути чужим у синагозі чи буддистському храмі в Індії чи Японії? Хай це когось і роздратовує – якогось пуриста із холодними очима" [3, 166]. Таке розуміння Бога та духовних первнів було не викликане появою містичних учень абощо, а насамперед стосувалося власне української традиції.

В. Шевчук в автобіографічному творі "На березі часу" зауважує: "безсумнівним атеїстом я не був, бо в 1961 чи 1962 році написав новелку, яка називалася "Я хочу побачити свого Бога" – потім вона стане п'ятим підрозділом п'ятого розділу повісті "Середохрестя", значною мірою автобіографічної. Там говориться про глибокий інтерес малого хлопчика до неба, і він, зрештою, приходять до розуміння Бога безконфесійного" [18, 238]. Однак таке розуміння аж ніяк не передбачає відмови або заперечення віри, а тільки утверджує її в певній неканонічній версії, що ближча до філософського осмислення. Так, В. Шевчук зауважує, що "приходив до натурософського бачення Бога самостійно. Скворода цей мислительний рух [...] укріпив" [18].

У романі "Листя землі" Володимир Дрозд вкладає в уста Бога такі слова: "Хіба ви, люди, лише актори, які грають написану мною комедію?! Хіба не казав я, і так записано в книгах: творить – і будете як боги" [4, 24]. Усвідомлення себе сином Божим, за словами Володимира Дрозда, полягає в самопізнанні, відкритті "великої таємниці душі людської" [4, 25]. Ця теза екстраполюється на сквородинську теорію самопізнання, "обоження". Адже самопізнання у Г. Сквороди "невіддільне від віри", скероване на "усвідомлення людиною тієї своєї функції, яка здатна забезпечити їй найбільш відповідну участь у гармонійній діяльності суспільного організму, тобто може перетворити її на Бога за суттю, а не за благодаттю, зробивши її тим самим щасливою" [15, 88]. Щастя ж полягає в тому, що в людині народжується істинна, справжня Людина. Людина приходять у світ, щоб виконати місію, заповідану Богом, а місія ця – зрозуміти своє покликання, тобто почути голос Бога. Проблема самопізнання є вічною, адже постає перед кожною людиною, незалежно від історичних подій. Однією з магістральних ліній роману є пошук людиною власної ідентичності та пошук божественної справедливості. Певним чином, це ілюструвало і світогляд самих шістдесятників. Звісно, формувався він не під впливом церковної думки, а з відчуття необхідності духовного імперативу.

Справедливості заради варто сказати, що покоління шістдесятників висунуло на передній план також і дисидентську боротьбу за християнську релігію в Україні. У 1959–1964 роках відбулася антирелігійна кампанія, очолювана М. Хрущовим, яка призвела до закриття, а то й знищення чималої частини православних церков в Україні. Попри формальне конституційне гарантування свободи віровизнання, у Радянському Союзі провадилась

практика обмеження релігійних публікацій, заборони навчання дітей християнської етики та основ релігії, застосування громадських санкцій щодо тих, хто не відступався від вірувань. Окрім того, проводилася активна пропаганда атеїзму. Така політика гноблення віри призвела до появи релігійних дисидентів, що організовували протести проти порушень свободи совісті, релігії, переконань, а також формували петиції. На додачу до того, жорстокість режиму та нав'язливість ідеології комунізму зумовили відпорні тенденції із відновлення поваги до церкви. Ті із шістдесятників, хто активно долучився до дисидентського культурницького руху, усвідомлювали ці тенденції і в тій чи іншій мірі підтримували. Зокрема, на це вказує і Н. Зборовська, стверджуючи, що тільки в шістдесятництві дисидентському, що "випало з-під впливу боговбивчого (атеїстичного) комуністського дискурсу, яскраво утверджувалася монотеїстична перспектива індивідуального духовного пошуку мужності" [5, 365].

Однак під час зародження і найбільш активної вільної діяльності шістдесятників, як зазначає Є. Сверстюк, "філософсько-ідеологічна парадигма шістдесятників здебільшого включала всі гуманістичні маски та псевдоніми соціалізму і десь проходила краєм філософського ідеалізму та релігії, тобто не дуже виходила за межі легальності" [11, 27]. За словами М. Коцюбинської, "будуючи себе", далеко не всі "класичні" шістдесятники спиралися на ідею Бога – давалося взнаки атеїстичне виховання. Проте в екстремальних умовах – багато хто навертався до віри. Тут можна говорити або про народження або про відродження релігійної свідомості і релігійного світовідчуження" [7, 101–102]. Зокрема, сама М. Коцюбинська після тривалого відкидання будь-яких спроб увести її в коло православних, зрештою пішла до церкви хреститися, попередньо порадившись і отримавши благословення матері. Приблизно на одних полюсах із М. Коцюбинською перебував й І. Світличний. М. Рачук стверджує: "Мені доводилося говорити на цю тему з Калинцем, і він стверджує, що Світличний не вірив у Бога. Біблію він знав. Звичайно, знання не має жодного стосунку до віри, та коли взяти до уваги ціле його життя з усіма плюсами й мінусами, а не окремі висловлювання, – перед нами постає постать, дії якої ніяк не вміщуються в рамки невіруючого" [1, 334]. Проте Іван Світличний великою мірою був відірваний від церковної традиції, це виразно видно у його творчому доробку. Узяти, приміром, його "Безбожні сонети". Назва циклу звучить більш ніж бунтарською в тілі культури, яка виростала із "Саду божественних пісень" Сковороди. І сам цикл загалом наповнений грізними інвективами та іронічними порівняннями, і майже ніцшеанським "Богів не стало й для розводу: перевелися до ноги" [13, 167]. Однак поряд із цим звучать слова "молімось, браття-атеїсти" [13, 159], що можна потрактувати двояко. На перший погляд, це яскраве окреслення ставлення до віри і визнання того, що і сам автор, і його друзі є атеїстами. Однак заклик молитися зводить це твердження нанівець, адже свідчить про те, що поет починає замислюватися над тим, що у скрутні часи роль молитви й віри як такої підвищується. Загалом поезія Світличного є проявом життя в культурі, видає ґрунтовну обізнаність і майстерне володіння класичними формами, тоді як поезія Сковороди була закорінена не просто у знання, а й у саму сутність біблійного тексту, не тільки у букву, а й у чин. Якщо ж говорити не так про

літературу, скільки про саму особу І. Світличного, то наведені Є. Сверстюком спогади про останні хвилини "доброокого" Івана свідчать про те, що його ставлення до віри упродовж боротьби із системою і боротьби за життя змінилося: "Дружина його просить о. Юрія (Юрія Бойка) на маслосвятіє. В пам'яті Івановій навряд чи таяться спогади з дитинства про богослужіння. "Молімось, браття атеїсти", – писав він... Але на вид священника в ризах, на голос молитви очі Іванові помітно засвічуються і з них спадає заслона байдужости. Його добре серце впізнає голос молитви, яка десь на глибині підсвідомого завжди була його молитвою – з рідної традиції, в якій він виріс у бідній хаті, де назавжди поселилася доброта і сердечністю" [1, 194].

Сам Є. Сверстюк є представником тієї частини шістдесятників, які відпочатку були прилучені до релігійного дискурсу, але посилення цього відбулося за екстремальних умов: "тільки в тюремній камері навпроти Св. Софії я остаточно прокинувся і зрозумів, що душа тужить до Вічного Неба" [11, 9]. В обраній нами стратегії дослідження особливого виду сквородинства українських поетів і письменників-шістдесятників питання про сквородинські мотиви у творчості Євгена Сверстюка є одним із чільних. Серед критеріїв, які визначають його інтереси і своєрідний кут зору (особливо у пізній період творчості), є релігійна домінанта. Людмила Тарнашинська називає його філософську рефлексію "неогегельянством у його християнізованому вираженні" [16, 176]. Варто зазначити і той факт, що Євген Сверстюк більше 20 років очолював редакцію газети "Наша віра" (раніше "Православ'я – наша віра", видається з 1989 року), тематика якої коливалася між питаннями літератури й проблемами православної віри в Україні.

Про релігійну домінанту у творчості Є. Сверстюка як особливість його світогляду, певну відмінність від світоглядної парадигми шістдесятництва слід мовити окремо. Його позиція в цьому була принциповою: він обстоював першість християнської етики. Так, зокрема, особливістю української культури він називає її "давнє джерело", яке Скворода "бачить у єдності трьох світів: макросвіту, мікросвіту і світу Біблії". Євген Сверстюк стверджує, що "від самовираження та від того третього світу йде наша культура більшою мірою, ніж будь-яка культура, мені відома" [12, 222], а "глибинна духовність, яка бере джерело у Святому Письмі, є характерною ознакою творчости найбільших постатей в українській літературі" [12, 223]. Перекладання сучасною українською мовою віршів Григорія Сквороди, насичених біблійною мудрістю, в умовах ув'язнення та заслання стало одним із способів глибшого проникнення в християнську культуру України, а також проявом особливого процесу самопізнання через пізнання й усвідомлення духовних первнів, своєрідного "обоження" людини. Власне, ідеї бого- і самопізнання стають присутніми у творчості шістдесятників, чим ще більше наближають до традицій сквородинської творчості.

Загалом творчість Г. Сквороди стала одним із дозволених містків, яким шістдесятники переходили від ідеології атеїзму (відповідальність перед партією знімає відповідальність перед Богом) до сповідування етичних норм, притаманних християнській літературі. Як зазначає І. Дзюба, "однією з тяжких суперечностей нашої духовної історії була суперечність між тим моральним

потенціалом, що його нагромадила людина як родова істота, між загальнолюдськими моральними нормами, народно-національними моральними традиціями з одного боку – і моральним релятивізмом, що народів нав'язувався, підпорядкуванням моралі політичній кон'юнктурі" [1, 92]. Долання цих суперечностей призводило до відкриття нових для радянської літератури дискурсивних площин.

Загалом же, осмислення духовних первнів у творах шістдесятників є оригінальним, адже демонструє не тільки християнські мотиви, а й своєрідну світоглядну модель ХХ століття. Шістдесятництво поновлює дискурс релігійності, але через притаманну українському народові особливу "філософію серця". Щоправда, у Сквороди на перший план виступає теїстичний дискурс кордоцентризму, в той час як шістдесятники засвоювали його не інтелектуально й цілеспрямовано, а органічно, вбираючи здобутки української культури.

Про В. Симоненка згадує Є. Сверстюк: "В житті своєму він богомільним не був, а в газетярські роки, бувало, писав абищо на антирелігійне замовлення. Дуже повільно відкривалася йому висота несходжених стежок, повитих імлюю безбожного часу. За темними хмарами лжі ховалося все справжнє, і до всього доводилося продиратися крізь терни. Судячи з усього, Біблія йому не потрапляла до рук. Це була біда нашого покоління. Інформація була вторинна і лише загальнодоступна" [11, 14].

Так чи інакше, але певна частина шістдесятників свідомо зверталася до тем духовності, відчуваючи її брак у сучасному світі й потенціал опору радянській дійсності. Так, П. Іванишин слушно зауважує: "Одним із найважливіших смислових аспектів поезії Л. Костенко (хоч і не завжди експліцитно) теж є витлумачення Бога й релігії у сенсі протиставлення офіційним комуністичним догмам "наукового атеїзму" та цілеспрямованій антирелігійній пропаганді, що повинні були культивуватися й у літературі" [6, 283].

Шістдесятники – покоління, яке намагалися виховати в традиціях атеїзму, але слово "Бог" часто зринає в їхній творчості, насамперед як моральна категорія, мірило всіх речей і вчинків, особливо це стосується пізньої творчості. Спочатку Біблія прочитувалася як літературний текст, але згодом від питань духовності вони переходили до посиленої артикуляції біблійних образів і мотивів. Можемо виділити кілька шляхів долучення шістдесятників до біблійно-релігійного дискурсу:

– органічне виховання в лоні духовної традиції української церкви (Є. Сверстюк, І. Калинець, частково І. Драч);

– зміна світоглядних імперативів під тиском життєвих обставин (М. Коцюбинська);

– осмислення біблійних текстів на рівні літературознавчого інтересу (І. Світличний);

– посилення уваги до біблійної проблематики під впливом творів Г.Сквороди (В. Шевчук, частково Є. Сверстюк).

Наведені шляхи не обмежують всього спектру, а також не вичерпують дискурсу релігійності у творчості шістдесятників.

ЛІТЕРАТУРА

1. "Доброокий". Спогади про Івана Світличного / Ред. рада: Вал. Шевчук та ін.; Упорядники Л. і Н. Світличні; Художник-оформлювач серії І. Гаврилюк. – К. : Час, 1998. – 572 с.
2. Драч І., Кримський С., Попович М. Григорій Сковорода: Біографічна повість. – К. : Молодь, 1984. – 214 с. – (Серія біографічних творів "Уславлені імена". Випуск 60).
3. Драч І. "Не зумів витиснути із себе поета...". Розмова з Іваном Драчем – головою Української Всесвітньої Координаційної Ради, головою Ради Товариства "Україна" (Людмила Таран) // Сучасність. – № 1. січень 1995. – С. 159–166.
4. Дрозд В. Г. Листя землі: Роман. – К. : Український письменник, 1992. – 559 с.
5. Зборовська Н. В. Код української літератури: Проект психоісторії новітньої української літератури. Монографія. – К. : Академвидав, 2006. – 504 с. (Монограф).
6. Іванишин П. В. Національний спосіб розуміння в поезії Т. Шевченка, Є. Маланюка, Л. Костенко : монографія / П. В. Іванишин. – К. : Академвидав, 2008. – 392 с. – (Серія "Монограф").
7. Коцюбинська М. Зафіксоване і нетлінне": роздуми про епістолярну творчість. – К. : Дух і літера. Харківська правозахисна група, 2001. – 300 с.
8. Редько Н. П. Мировоззрение Г. С. Сковороды / Автореф. дис. ... доктора філософ. наук: 622. Ужгородский государственный университет. – К., 1968. – 40 с.
9. Редько М. Світогляд Г. С. Сковороди. – Львів : Видавництво Львівського університету, 1967. – 264 с.
10. Рудницький Л. "Література шукатиме свій *modus vivendi* зі свободою" // Тарнашинська Л. Закон піраміди: Діалоги про літературу та соціокультурний клімат довкола неї. – К. : Піраміда, 2001. – С. 178 – 182.
11. Сверстюк Є. Блудні сини України. – К., 1993. – 256 с. (Українське відродження: історія і сучасність / Б-ка журналу "Пам'ятки України"; Кн. 13, Сер. 1, Вип. 1–2). – (Письменники України та діаспори / Т-во "Знання" України; Сер. 6, Вип. 3–4).
12. Сверстюк Є. На святі надій: Вибране / Євген Сверстюк. – К. : Наша віра, 1999. – 784 с.
13. Світличний І., Світлична Н. З живучого племені Дон Кіхотів / Упорядкув. М. Х. Коцюбинської та О. І. Неживого. – К. : Грамота, 2008. – 816 с.
14. Стогній І., Головаха І. Філософ-гуманіст Гр. С. Сковорода. – К. : Політвидав України, 1972. – 76 с.
15. Стратій Я. Концепція Бога у філософії Г. С. Сковороди та її зв'язок з попереднім розвитком української думки // Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали. – К. : Наукова думка, 1992. – С. 79–90.
16. Тарнашинська Л. Презумпція доцільності: Абрис сучасної літературознавчої концептології. – К. : Вид. дім "Києво-Могилянська академія", 2008. – 534 с.
17. Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди / Підготовка тексту, мовна редакція та вступна стаття Л. Ушкалова. – Харків : Акта, 2003. – 432 с.
18. Шевчук В. На березі часу. Мій Київ. Входи: Повість-есе. – К. : Темпора, 2002. – 272 с.

МОДЕЛЮВАННЯ ПЕДАГОГІЧНОЇ СИСТЕМИ ПІДГОТОВКИ МАЙБУТНІХ УЧИТЕЛІВ НА ЗАСАДАХ ФІЛОСОФІЇ ВИЩОЇ ОСВІТИ

Педагогіка та філософія займаються дослідженням процесу формування людини – її культури, внутрішнього духовного світу, виховання та підготовки до самостійного життя. Сучасна філософія вищої освіти ґрунтується виходячи із загального принципу, що головна мета освітянської діяльності повинна спиратись на принцип формування такої всебічно розвиненої людини, яка б більш-менш гармонійно поєднувала свої інтереси, ідеали і свій професіоналізм з загальними цінностями та інтересами суспільства.

Проблемою є те, що часто, високі ідеали закладені в освітній процес, не збігаються з реальними процесами освітянської діяльності.

Суть справи в тому, що індивідуальні інтереси кожної особистості хоч і можуть в чомусь збігатися з більш загальними інтересами, але між ними завжди виникають і певні суперечності. Вся історія розвитку філософії і педагогіки дає підстави для висновку про те, що головний зміст філософських підходів до освіти склали вчення про мораль, теорію освіти і виховання (античні мислителі-філософи: Фалес і Демокрит, Сократ і Платон, Аристотель і Парменід; великі педагоги: Руссо і Коменський, Пирогов і Дистервег, Толстой і Ушинський, Макаренко і Сухомлинський). Спадщина видатних педагогів та філософів дає нам підстави розуміти освіту як суспільний процес розвитку і саморозвитку особистості, що пов'язаний з оволодінням нею соціально значущим досвідом, втіленим у знаннях, вміннях, навичках творчої діяльності, чуттєво-ціннісних формах духовно-практичного освоєння світу. У той же час, освіта є процесом суб'єкт-суб'єктної взаємодії викладача і студента, під час якої відбувається передача та засвоєння знань, формування вмінь і навичок, виховання культури мислення і почуттів, здатності до самонавчання і самостійної творчої діяльності.

Дана суб'єкт-суб'єктна взаємодія спричиняє появу об'єднання людей, де висувуються педагогічні цілі та вирішуються освітньо-виховні завдання. Це об'єднання можна розглядати як педагогічну систему, в якій існує упорядкована множина взаємопов'язаних елементів, об'єднаних спільною метою функціонування та єдністю управління [2].

Треба зважити на те, що така система є штучною, хоча і такою, що виникла за допомогою об'єктивних законів розвитку суспільства, але постійно перебуває під його "контролем", тобто соціальної системи, частиною якої вона і є. Це означає, що об'єктивно існують певні обмеження у вільному виборі діяльності як викладача (викладачів), так і окремих студентів та їх груп. Тому, виникає найважливіша суперечність між двома протилежними тенденціями, а саме: 1) до збільшення вільного вибору своєї діяльності будь-якими її суб'єктами і 2) до нових обмежень такого вибору, які повинні забезпечити збереження суспільної організації вищих рівнів.

Зміни педагогічної системи, її перебудова та адаптація залежать від того, на який елемент цієї системи спрямовується вплив суспільства:

– на турботу про матеріальну базу вишу та матеріальне становище викладачів і студентів;

- на удосконалення змісту вищої освіти та розробку нових стандартів;
- на забезпечення якості вищої освіти тощо.

При тому, структурними, обов'язковими компонентами будь-якої педагогічної системи виступають суб'єкт-суб'єктні відносини, а до мінливих компонентів можна впевнено віднести такі, як: мета, зміст, способи, засоби, організаційні форми діяльності [1, 195].

Можна вважати, що наведені компоненти педагогічної системи завжди діють у взаємозв'язку та впливають на виникнення малих підсистем, залежно від поставлених освітніх та виховних цілей. Як приклад малих підсистем, можна навести безпосередні відносини, що виникають між викладачем-куратором та студентами. Так викладачі-куратори, беруть участь в організації об'єднань студентів, будують доцільні або не дуже доцільні виховні взаємовідносини, які сприяють або ні формуванню особистості студентів, закріпленню позитивних мотивів та потреб, супроводжують чи ні процес адаптації студентів-першокурсників тощо. У наведеному прикладі чітко простежуються протилежні тенденції, коли з одного боку створюються умови для пріоритету загальних інтересів, носієм яких є викладач-куратор, який уособлює в собі ідеали та цілі вишу, а з іншого боку – з'являються індивідуальні або групові егоїстичні інтереси окремих студентів чи їх певних груп. Щоб нівелювати подібні протилежності, потрібна постановка спільних цілей та врахування ініціативи, мотивації та можливостей всіх суб'єктів освітнього процесу

Так, закріплені у статі 40 Закону України "Про вищу освіту" положення про студентське самоврядування надають студентам права щодо самостійного визначення пріоритетів інтересів, певну свободу в прийнятті рішень управлінського характеру. Це не означає спрощене поєднання подібних протилежних тенденцій, що проявляються в сучасних освітніх системах, їх філософських засадах. Саме пошук оптимізації розв'язання суперечності між свободою людини і вимогами суспільства і розглядається нами як найважливіша проблема сучасної філософії вищої освіти.

Виходячи з вище викладеного, метою побудови педагогічної системи будемо вважати формування цілісної системи знань, умінь та навичок необхідних в умовах професіоналізації особистості, гармонійного розвитку творчих сил та здібностей, формування культури та компетентностей майбутнього фахівця.

Як слушно зазначає В. Нікітін, "освіченим є не той, хто багато знає, а той, хто має здатність співвідносити те, що знає й уміє, зі своїми планами, ситуацією на ринку робочих місць, суспільними змінами. Для цього треба мати специфічну техніку рефлексії й аналізу, які забезпечують власну орієнтацію та навігацію в соціальному світі, уявлення про його устрій, кордони, можливості. А сама система освіти організується так, щоб протягом всього життя можна було будувати свою персональну унікальну освітню траєкторію" [3, 23].

Комплекс нових вимог до змісту та якості освіти зумовлює запровадження в систему вищої освіти принципів, що ґрунтуються на трьох підходах (особистісно-орієнтованого, синергетичного та аксіологічного): вільної траєкторії в процесі підготовки; наступності підготовки; відповідності сформованих професійно-значущих властивостей та характеристик студента вибраному рівню підготовки; відкритості та забезпечення академічної мобільності підготовки; розвивального потенціалу підготовки; узгодженості компонентів підготовки; синергії методів, прийомів, засобів і форм підготовки [1, 198].

Зокрема, американський філософ і психолог Дж. Уотсон збагатив науку положенням про залежність поведінки (реакції) від подразника (стимула), подав цей зв'язок у вигляді формули $S \rightarrow R$. Необіхевіористи Б.Ф. Скіннер, К. Халл, Е. Толмен, С. Прессі та ін. доповнили це положення, в результаті чого формула набула вигляду "стимул \rightarrow реакція \rightarrow підкріплення".

Для того, щоб викликати певну поведінку, потрібно дібрати дієві стимули і правильно їх застосувати. При цьому не мають значення бажання, мотиви, характер, здібності людини; значення мають лише дії – відповідні реакції на застосовані стимули.

Отже, системоутворюючим компонентом підготовки у виші може стати матриця типу "мета \rightarrow діяльність \rightarrow результат". Дана матриця передбачає розвиток здібностей та здатностей оперативно перебудовуватися, виявляти вміння самостійно опановувати та удосконалювати вже існуючі знання та вміння, бути вмотивованим на досягнення конкретного результату. При тому, мета повинна бути важливою для суб'єктів взаємодії, бути зрозумілою та виміряною в часі, контрольованою, стимулюючою до самовдосконалення та розвитку необхідних професійних якостей. Саме розвиток професійних якостей є однією із важливих складових педагогічної системи підготовки майбутнього фахівця, оскільки вони пов'язані із діловитістю, організованістю, дисциплінованістю, заповзятістю, інтеграцією процесів мислення і діяльності особистості.

Педагогічної система розглядається також нами як функціонування взаємозалежних педагогічних умов (наприклад: створення можливостей кожному студенту для саморозвитку; використання інноваційних технологій навчання; наявність спеціально розробленого методичного забезпечення; об'єднання студентів за спільними цілями та інтересами, цінностями за вибраними спеціалізаціями; стимулювання студентів; інтеграція міждисциплінарних зв'язків з акцентом на профіль подальшої професійної діяльності та ін.) та принципів філософії (наприклад: принцип матеріалістичного монізму; принцип детермінізму; принцип розвитку та ін.) і законів діалектики: перехід кількісних змін у якісні, єдність і боротьба протилежностей, заперечення заперечень.

Таким чином, філософське бачення того, що – особистість і діяльність людини знаходяться у єдності: особистість проявляється і формується в діяльності – обумовлює розуміння освіти як результату дії системи, що фіксується як у формі стандарту вищої освіти, так і в плані розвитку самої людини, яка пройшла навчання у певній освітній системі результатом чого є вона сама, її досвід як сукупність сформованих особистісних якостей, знань та умінь, що дозволяє їй адекватно діяти в динамічних умовах життя.

ЛІТЕРАТУРА

1. Психолого-педагогічні засади проектування інноваційних технологій викладання у вищій школі : монографія / [В. Луговий, М. Левшин, О. Бондаренко та ін.] ; за заг. ред. В.П. Андрущенко, В.І. Лугового. – К. Педагогічна думка, 2011. – 260 с.
2. Спиринов Л.Ф. Педагогика решения учебно-воспитательных задач: пробл. Теории и методики развивающего проф.-пед. обучения и самообразования : учеб пособие / Л.Ф. Спиринов ; под ред. П.В. Конаныхина. – Кострома : КГПИ, 1994. – 108 с.
3. Філософія освіти : навч. посіб. / [За заг. ред. В. Андрущенко, І. Передборської]. – К. : Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2009. – 329 с.

СТРАТЕГІЯ КОМУНІКАЦІЇ МАЙБУТНЬОГО ПЕДАГОГА

Система освіти має забезпечувати "підготовку людей високої освіченості й культури, кваліфікованих спеціалістів, здатних до творчої праці, професійного розвитку...", – проголошено "Національною Доктриною розвитку освіти України у XXI столітті" [8, 4]. Відповідно до галузевих стандартів, визначених Законом "Про вищу освіту", "освітньо-кваліфікаційна характеристика випускника вищої освіти та професійної підготовки визначає місце фахівця в структурі галузей економіки держави і вимоги до його компетентності..." [6, 6].

Відомо, що мова та мовлення обслуговують сферу комунікації. Ще не так давно мова та мовлення розглядалися дослідниками ізольовано від комунікації. Але саме відтоді в лінгвістиці, а потім і в психолінгвістиці почав складатися так званий "комунікативний підхід". Звернення до проблем комунікації було обумовлено розвитком системної методології і безпосередньо пов'язано з процесом семантичного аналізу слів. У зв'язку з формуванням комунікативного підходу текст мав розглядатися не окремо, а "як продукт та компонент комунікативного процесу". Отже, мовлення використовується для спілкування, взаємовпливу, організації соціальних контактів, обслуговування певних життєвих ситуацій. Основна ідея О. Потєбні полягала в тому, що мова породжує думку. Це означає, що мовний матеріал маємо назвати матеріалом для вивчення розвитку думки. Основні розділи граматики, зокрема синтаксис, вважаємо, безпосередньо впливають на розвиток розумової діяльності особистості. Уміння побудувати речення – це вміння довести до оточення взаємодію граматичних понять і категорій. Адже, за думкою О. Потєбні, рівень предикативності у мові є завжди пов'язаним з еволюцією свідомості. З огляду на це, рівень граматичних умінь та навичок відповідно свідчить про певний розвиток інтелекту, мови, мовлення особистості. Безсумнівно, ступінь інтелекту студента – це відповідний рівень спілкування, навіть певна **стратегія спілкування**, адже оцінка особистості залежить від того, як людина виявляє себе у мовленні. Володіючи мовою, особистість оперує своїм розумом і виявляє рівень його розвиненості. Суттєвим, на наш погляд, є те, що кожна складова частина свідомості – споглядання, судження, висновок є співвідносною з певною граматичною операцією, оскільки граматики втілює логіку мислення.

Вважаємо, що **мовна стратегія спілкування майбутнього вчителя** вже з початкових класів має бути спрямованою на "кооперативний стиль" комунікації та поведінки. Вона має надати можливість виробити **комунікативну модель** стосунків у різних мовленнєвих ситуаціях, створить умови для формування комунікативної компетентності, невід'ємною частиною якої є компетентність лінгвістична. Варто зазначити, що до структури поняття "комунікативної компетентності" належать "здатність до участі в комунікативних ситуаціях, ситуаційна адаптивність, вільне володіння вербальними та невербальними засобами соціальної поведінки, усвідомлення своїх перцептивних умінь" [2, 13]. І справді, неможливо не віднести ці складові до структури особистості вчителя, а від рівня поєднання таких рис залежить рівень його професійної майстерності, орієнтація у суспільстві, якісні характеристики досвіду, культури, інтелекту. Учені (С. Рубінштейн, Л. Виготський, О. Леонтьєв) у різні часи визначали зв'язок мислення і мовлення, адже нормального мовлення без думки не існує, а думка поступово завершується в слові [10; 3; 7]. Ще В. Гумбольдт вважав мову проявом духу

людини, яка виражає себе у мовленні. Учений, зокрема, зазначав, що форма мови є тісно пов'язаною з індивідуальним сприйняттям світу окремою людиною [5, 373]. Л. Фейєрбах писав: "мислити означає зв'язно читати євангеліє почуттів" [12, 238]. Отже, цілком очевидно, що у процесі формування особистості майбутнього фахівця у педагогічних вишах необхідно створювати такі комунікативні умови, які б могли забезпечувати розвиток уже наявних складників лінгвістичної компетентності і надавали студентові можливість вільно спілкуватися, тобто реалізовувати себе інтелектуально. Адже "комунікативна компетентність безпосередньо відображає рівень культурного розвитку особистості" [2, 14]. Майбутній учитель має вміти: 1) висловлювати свої думки, враховуючи своєрідність кожної граматичної одиниці (словосполучення, речення), їхні синтаксичні характеристики (склад, мету висловлювання, інтонаційне, емоційне забарвлення, модальність тощо); 2) сприймати висловлені думки співрозмовників, спостерігаючи та аналізуючи граматичний малюнок їх мови та мовлення; 3) робити відповідні висновки, що ґрунтуються на співвідносному рівні мовної та мовленнєвої підготовки учнів.

Прикро констатувати, що у вищих навчальних закладах іноді превалює "однобічний характер в інформаційному обміні", адже найчастіше на заняттях студенти виконують роль "пасивних споживачів знань" [2, 14]. Додамо, що навіть сам процес "споживання" знань для сьогоденних студентів є важкою та неприємною працею. Це, на наш погляд, зумовлено засиллям таких застарілих методів та форм навчання у ВНЗ, що не викликають у студентів потреби та уміння спілкуватися і тим самим виявляти неповторну для своєї особистості **комунікативну потенцію**. Переконані, що лише завдяки впровадженню новаторських методик, які б зацікавили студента, викладач вишу має досягти оптимального результату у розвитку його навичок і вмінь, що сприятиме формуванню лінгвістичної, а отже, й комунікативної поведінки майбутнього фахівця. Синтаксис – розділ граматики, вивчення якого є несумісним із монологічною формою праці викладача. Підкреслюємо, що викладач вищого навчального закладу має вбачати в студентові активного співрозмовника, учасника діалогу, за визначенням В. Біблера, "рівноправного суб'єкта", а не тільки "об'єкта навчання" [1, 413]. Очевидно, що тільки такий підхід має привести до максимального опанування мовних дисциплін студентами. Це має надати можливість: а) розвинути певні знання норм і правил мовної граматичної поведінки; б) сформувати відповідні уміння та навички функціонування цих норм в особливих мовленнєвих ситуаціях; в) зорієнтувати майбутнього вчителя на пошук свого особистісного стилю спілкування; г) продемонструвати рівень лінгвістичної, комунікативної, а отже, – й інтелектуальної компетентності.

У контексті особистісно орієнтованого навчання, яке має враховувати своєрідність індивідуальності кожного студента, формування лінгвістичної компетентності як передумови компетентності комунікативної набуває особливої ваги. Адже інтелектуальні можливості особистості мають бути основою сприйняття дійсності і усвідомлення свого місця в навколишньому світі. Оскільки лінгвістичні дисципліни спрямовані не тільки на засвоєння предметів цього циклу, вони мають забезпечувати розвиток та поглиблення інтелектуальних можливостей окремого студента мовними засобами. Відповідно, засоби навчальних дисциплін мають бути адаптованими до інтелектуальних та психологічних особливостей особистості майбутнього вчителя. Ефективність навчання, безперечно, залежить від рівня інтелекту окремого студента, який динамічно зростає у процесі навчання. Тобто, цілком

зрозумілим є той факт, що показником інтелектуальних якостей особистості майбутнього вчителя є ступінь сформованості відповідної моделі – знань, умінь і навичок. Отже, діяльність викладача вищого навчального закладу за сучасних умов навчання має бути спрямованою тільки **на індивідуальність** студента, що сприятиме активізації його лінгвістичного мислення, професійної та комунікативної компетентності. На думку вчених, "завданням особистісно орієнтованого навчання найбільше відповідає побудова предметного навчання **за інтегрованим типом**" [4, 2], оскільки саме таке навчання сприятиме формуванню власного погляду студента на світ, надасть кожному з них певний "суб'єктний досвід" спілкування, мовної поведінки, культури.

Таким чином, саме за умови використання такого підходу до підготовки майбутнього педагога створюються сприятливі умови для набуття ним свого суб'єктного досвіду, на основі якого потім сформується його наукові знання. Суттєво, що якість знань зорієнтує майбутнього вчителя на відповідні психолого-методичні моделі, які є побудованими з урахуванням розумового розвитку учнів початкових класів. Однією з таких моделей може бути, на наш погляд, так звана "**особистісна модель**". Особливістю такої моделі є постійна "увага до індивідуальності кожної дитини". Система навчання базується на особистісному творчому підході до її потреб та інтересів. Постійно здійснюючи такий підхід у викладанні синтаксичного циклу у вищій, можливо закласти основи для пошуку оптимальних форм і методів мовної роботи зі студентами – майбутніми педагогами початкової школи, які потім зможуть вдало використати вже набутий ними лінгвістичний та комунікативний досвід у спілкуванні зі своїми учнями. Саме так має бути реалізованою основна мета викладання мовних дисциплін у вищій школі – підвищення комунікативної культури майбутнього фахівця. А комунікативна культура є невід'ємною складовою частиною професійної діяльності, пріоритетним напрямком сучасної освіти України.

ЛІТЕРАТУРА

1. Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры: Два филос. введения в двадцать первый век. – М.: Политиздат, 1990. – 413 с.
2. Вольфовська Т. Комунікативна компетентність молоді як одна з передумов досягнення життєвої мети // Шлях освіти. – 2001. – № 3. – С. 13-16.
3. Выготский Л.С. Анализ эстетической реакции: Собрание трудов / Научная редакция В.В. Иванова и И.В. Пешкова. Комментарии В.В. Иванова. – М.: Лабиринт, 2001. – 480 с.
4. Гончаренко С., Мальований Ю. Гуманізація і гуманітаризація освіти // Шлях освіти. – 2001. – № 3. – С. 2.
5. Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. – М.: Прогресс, 1985. – 373 с.
6. Закон України "Про вищу освіту" // Освіта. – 20-27 лютого 2002 р. – С. 6.
7. Леонтьев А.Н. Избранные психологические произведения: В 2-х т. – Т. II. – М.: Педагогика, 1983. – 320 с., ил. – (Труды д. чл. и чл.-кор. АПН СССР).
8. Національна доктрина розвитку освіти України у ХХІ столітті // Освіта України. – № 29, 18 липня, 2001 р. – С. 4.
9. Потебня А.А. Слово и миф. – М.: Правда, 1989. – 622 с.
10. Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. – М.: Педагогика, 1973. – 424 с.
11. Современная психология: Справочное руководство. – М.: Инфра, 1999. – С. 267, 671.
12. Фейербах Л. Избранные философские произведения. – М., 1955. – Т. I.

ЗМІНА ПАРАДИГМИ ІНШОМОВНОЇ ОСВІТИ В ЕПОХУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Останнім часом увагу вчених привертають глобалізаційні процеси, що стрімко розгортаються на наших очах і пронизують всі сфери життя. Вивчення феномену глобалізації стало предметом дослідження представників різних наук, у тому числі й педагогів.

Термін "глобалізація" визначається у Вікіпедії як процес всесвітньої економічної, політичної, культурної та релігійної інтеграції й уніфікації. Д. Найт дещо конкретизує це поняття та визначає глобалізацію як вільне розповсюдження в усьому світі ідей, концепцій, ресурсів (включаючи людські), культур, цінностей, товарів, послуг і технологій [5]. Оскільки освіта є частиною культурного життя суспільства, глобалізація не оминула й її. Консервативна за своєю природою освіта не витримує тиску навколишніх змін і змушена змінюватись сама, пристосовуючись до нових умов. Оскільки це відбувається у всіх країнах, то важливо простежити основні напрямки трансформації освіти у світі.

Вивчаючи незалежні звіти дослідницьких центрів для Ради Європи, Н.В. Мосьпан помітила чотири основні тенденції зміни парадигми освіти в наш час. Це – комерціалізація вищої освіти, альтернативні форми отримання освіти, зростання мобільності студентів та зміна ролі вчителя у побудові суспільства "економіки знань" [3].

Внаслідок комерціалізації якість вищої освіти поступово знижується до найбільш утилітарного її рівня. Оскільки студент сам фінансує своє навчання, він обирає найбільш вигідний варіант: заможні студенти йдуть у престижні вищі навчальні заклади, в той час як решта обирає більш доступні їм вищі та форми навчання – заочну, дистанційну, екстернатну. Це загрожуватиме поляризацією навчальних закладів – ще більшим зміцненням та укрупненням "брендових" вишів і маргіналізацією та скороченням регіональних. Наслідком такої поляризації може стати порушення балансу в розподілі навчальних і культурних центрів на карті [8].

Під альтернативними формами отримання освіти тут маються на увазі знання, що здобуваються за межами університетів і передаються поза формальними системами освіти. Електронне, "гібридне" (blended / flipped) навчання як продукт економіки, заснованої на знаннях, стає альтернативним способом отримання освіти особливо тими групами населення, які не можуть отримати його в традиційній формі. Відомо понад 40 моделей "гібридного" навчання на різних рівнях: викладання, навчання, навчальної діяльності, а також на рівні програм, курсів тощо. На різних "полюсах" цього спектру знаходяться "гібриди" з різними пропорціями традиційного очного й електронного дистанційного компонентів: від переважання одного з поступовим скороченням його питомої ваги та зростанням частки другого до повного його домінування [6]. Розвиток інформаційно-комунікаційних технологій (ІКТ) зміщує центр гравітації з "навчання" до "вивчення" та

"самонавчання". Дорослі учні будуть вимагати все більш гнучких та особистісно орієнтованих типів освіти й навчання у майбутньому [8]. Можливо, в навчальні плани педагогічних університетів доведеться ввести андрагогіку.

Зростання міжнародної мобільності студентів також може призвести до порушення балансу – нерівномірного розподілу кількості студентів, а, відповідно, й викладачів по території країн; до утворення мультикультурного складу груп, що створить потребу в нових міжкультурних професійних знаннях і вміннях викладачів [3].

Глобальні зміни трансформують також роль викладача в побудові суспільства "економіки знань". Оскільки значення якісної освіти зростає, викладачам доведеться вчитися впродовж усієї кар'єри й бути готовими до перекваліфікації. Поруч із висококваліфікованими викладачами будуть працювати їхні помічники – тренери / коучі. Це диктується необхідністю забезпечити продуктивність освітніх і навчальних (E & T) систем, що є основою глобальної конкурентоздатності [3; 8]. Запит на професію вчителя на ринку праці, як і її престиж, зростуть. Зростає також відповідальність викладача за результат.

Всі ці глобальні зміни вже відбуваються у національних системах освіти, включаючи українську. Українські виші приєдналися до Болонського процесу в середині 90-х років минулого століття і наполегливо працюють над інтеграцією своєї системи освіти в Загальноєвропейську. Ми є свідками й учасниками цього процесу зі всіма його перевагами й недоліками. Проте мета цієї статті полягає не в аналізі позитивних і негативних наслідків глобалізації, яка є об'єктивним процесом, якого не можна зупинити, а в спробі простежити основні тенденції трансформації іншомовної освіти та окреслити деякі перспективні завдання, до рішення яких варто підготуватися викладачам, щоб зберегти свою конкурентоспроможність.

Отже, яким чином глобалізація позначається на діяльності викладачів іноземних мов?

Насамперед, перехід на Європейську кредитно-трансферну систему (ECTS) потребував суттєвої переробки навчальних планів і навчальних програм дисциплін, скорочення аудиторної та значного збільшення керованої самостійної роботи студентів, ретельного розподілу змісту навчання між аудиторною й самостійною роботою, чіткої кореляції змісту навчання з кількістю годин на його засвоєння й оцінкою результатів. Все це надало ваги та значно удосконалило конструктивно-планувальну функцію викладачів.

Зросла автономія студента. Викладач все більше позбавляється ролі транслятора знань та освоює нову для себе роль фасилітатора, людини, яка полегшує діяльність студента з пошуку необхідної інформації, її опрацювання та організації її ефективного засвоєння. Відповідно, викладачі переходять від авторитарного до партнерського стилю спілкування зі студентами, делегуючи їм частину своєї відповідальності за результат спільної роботи [2].

Поруч із традиційними формами навчання в державних і недержавних вишах все більша кількість студентів освоює електронне, "гібридне" вивчення матеріалу і самонавчання, завдяки удосконаленню своєї ІКТ- та медіакомпетентності на заняттях з відповідних предметів. Викладачам-

філологам підвищувати свою ІКТ-компетентність доводиться самотійно і невпинно, щоб відповідати вимогам часу і задовольняти запити студентів.

Мобільність торкнулась і українських студентів. Вони вже мають можливість брати участь у міжнародних програмах обміну, програмах роботи і подорожей за кордоном, у конференціях, літніх школах і таборах, можуть продовжувати своє навчання і стажуватися за межами України тощо. Мобільність призвела до відтоку значної кількості українських студентів. Периферійні університети вже відчувають дефіцит студентської молоді та шукають шляхи, як привабити абітурієнтів до отримання вищої освіти саме в їх стінах. Зрозуміло, що студента привабить якість і доступність освіти, з одного боку, та свобода вибору, з іншого.

Оскільки нас цікавить іншомовна освіта, ми розглядаємо проблему саме через призму готовності наших студентів до участі в міжнародних навчальних програмах. Вибір вишу можливий лише в тому разі, коли студент має достатньо якісну іншомовну підготовку.

І тут постає питання: якою мовою мають володіти учасники глобалізаційних процесів. На перший погляд, відповідь очевидна – англійською, адже в ХХІ столітті, як зауважує Д. Греддол, англійську мову як іноземну буде вивчати величезна кількість людей [4]. Але так було не завжди. Ми пам'ятаємо дискусії щодо введення есперанто як мови міжнародного спілкування. Проте спроба створити штучну мову на базі кількох поширених не знайшла підтримки в широких колах. Натомість стрімкий розвиток бізнесу й міжнародного права висунули на перше місце англійську мову, а поява комп'ютерних технологій, мобільних засобів зв'язку і мережі Інтернет ще більше зміцнили її позиції.

Але й цей вибір не дав вичерпної відповіді на поставлене питання, адже засвоєння іноземної мови в класичному розумінні вимагає тривалого й трудомісткого навчання спеціально підготовленими фахівцями, що не задовольняє сучасних прагматичних потреб. Як стверджує Д. Греддол, уявлення про центральну роль носіїв англійської мови щодо норм її використання змінюється [4]. Політикам, бізнесменам, ученим, фінансистам, працівникам виробничої й культурної сфер необхідно вирішувати питання співробітництва та успішно взаємодіяти, досягати взаємної згоди, не чекаючи, допоки у них сформується належні, з огляду на мовні норми, мовленнєві навички і розвинуться відповідні комунікативні вміння. Тому постало питання навчання спрощеної англійської мови, яка б задовольняла потреби міжнародного спілкування як з носіями цієї мови, так і носіїв інших мов між собою. Такий варіант нині відомий як *lingua franca*. Наразі вчені намагаються визначити основні характеристики *lingua franca*, описати їх та, що надзвичайно важливо, окреслити підходи до її навчання, адже автоматично перенести вже відомі в нові умови, як показують наукові дослідження та досвід, неможливо [2; 7].

Одним із найбільш перспективних підходів до навчання *lingua franca* наразі вважається навчання англійської мови для професійного спілкування (АМПС). Вперше тему АМПС підняв В.А. Артемов 1966 року. Він висунув гіпотезу про можливість вузької спеціалізації мовлення та про відсутність необхідності освоєння великого обсягу мовного матеріалу. Вчений

запропонував скоротити мовний матеріал до необхідних меж і навчати лише прагматично обумовлених форм усного іншомовного мовлення, обмеживши навчання відібраними фонетичними, лексичними, граматичними і синтаксичними одиницями [1].

Тема АМПС актуалізувалася на початку ХХІ століття. Виділяють три фактори, що зумовили розвиток АМПС – історичний, глобалізаційний та прагматичний. Історичний фактор зумовив становлення англійської мови як міжнародної для послуговування в конкретних сферах діяльності. Глобалізація посилила роль *lingua franca* завдяки появі нових комунікаційних технологій (доступу до мережі Інтернет, у тому числі широкосмугового; мобільного зв'язку; локальних комп'ютерних мереж), великих багатонаціональних компаній, росту міжнародного бізнесу, розвитку засобів масової інформації (кабельні мережі, супутникове телебачення, цифрове телебачення, Інтернет), культурного обміну й росту мобільності у цілому світі. Прагматичні потреби сформували ціле покоління спеціалістів, для котрих знання фахової мови відкрило доступ до світових ринків валют, товарів і технологій.

Всі ці фактори спричинили виникнення нових тенденцій у лінгвістиці та в методиці викладання іноземних мов, а також зміщення акцентів. Потреби студента, що опинилися в центрі уваги, визначили подальшу спеціалізацію у вивченні мови, підготовку студентів до ефективного спілкування у сферах професійної діяльності. Все більше фахівців залучаються до розробки спеціальних методик навчання АМПС [7].

Проблеми навчання АМПС найбільш інтенсивно вивчаються стосовно системи вищої професійної освіти, де головною метою навчання іноземної мови є формування іншомовної професійної комунікативної компетентності. Ця компетентність дозволяє спеціалісту самостійно вирішувати проблеми та знаходити відповіді на питання, що виникають під час професійного та соціально-культурного спілкування іноземною мовою.

Викладене підводить нас до висновку, що в наш час відбувається суттєва зміна парадигми іншомовної освіти, обумовлена глобалізацією. Завдяки глобалізації, англійська мова стала домінувати у діловому світі, а її спрощений варіант – *lingua franca* – став мовою міжнародного спілкування. На основі *lingua franca* виникло безліч варіантів англійської мови для професійного спілкування, що задовольняють прагматичні потреби сучасного ділового світу. До переваг оволодіння англійською мовою для професійного спілкування можна віднести її доступність, економічність, гнучкість і відповідність потребам конкретних категорій студентів. Дослідження мовних явищ, властивих певній сфері професійної діяльності, а також визначення педагогічних і методичних передумов оволодіння англійською мовою для професійного спілкування і є нагальним завданням викладачів на найближче майбутнє. Крім того, в епоху глобалізації викладачам-філологам необхідно удосконалювати свою ІКТ- та міжкультурну компетентності, конструктивно-планувальні вміння, освоювати нові ролі коуча, фасилітатора та партнера в навчальному процесі.

ЛІТЕРАТУРА

1. Артемов В. А. Психология обучения иностранным языкам / В. А. Артемов. – Москва: Просвещение, 1969. – 279 с.
2. Бобир С. Л. Проблеми підготовки викладача англійської мови в епоху глобалізації та один зі шляхів їх вирішення / С. Л. Бобир // Вісник Чернігівського національного педагогічного університету імені Т. Г. Шевченка [Текст]. Вип. 131 / ЧНПУ імені Т. Г. Шевченка; гол. ред. Носко М. О. – Чернігів : ЧНПУ, 2015. (Серія : Педагогічні науки). – С. 6–10.
3. Мосьпан Н. В. Майбутнє професії вчителя в умовах комерціалізації вищої освіти в ЄС / Н. В. Мосьпан // Вісник Чернігівського національного педагогічного університету імені Т. Г. Шевченка [Текст]. Вип. 119 / ЧНПУ імені Т. Г. Шевченка; гол. ред. Носко М. О. – Чернігів : ЧНПУ, 2014. (Серія: Педагогічні науки). – С. 163–166.
4. Graddol D. English Next / D. Graddol. – London: British Council, 2006. – 132 p.
5. Knight J. Five truths about internationalization. International Higher Education / Jane Knight // Boston College Magazine. – Fall 2012. – No. 69. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.bc.edu/cihe. – Дата доступу: 17.02.2014
6. Lewis R. The hybridization of conventional higher education: UK perspective / Roger Lewis // International Review of Research in Open and Distance Learning. – 2002. – 2(2). – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: URL: <http://www.irrodl.org/index.php/irrodl/article/view/58>. – Дата доступу: 23.10.2014.
7. Perry H. R. Teaching Global English: a Report from the Field / Howard Randolph Perry // Вісник Чернігівського національного педагогічного університету імені Т. Г. Шевченка [Текст]. Вип. 131 / ЧНПУ імені Т. Г. Шевченка; гол. ред. Носко М. О. – Чернігів : ЧНПУ, 2015. (Серія : Педагогічні науки). – С. 104–107.
8. Spatial Indicators for a ‘Europe 2020 Strategy’ Territorial Analysis. – ESPON & Universidade de Santiago de Compostela, 2012. – 91 p. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.espon.eu/export/sites/default/Documents/Projects/AppliedResearch/SIESTA/DFR/SIESTA_DFR_ReportxAtlas.pdf. – Дата доступу: 20.08.2014.

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ МІФОПОЕТИКИ В "КОРОЛІ ЛІРІ" В. ШЕКСПІРА ТА В "СЛОВІ О ПОЛКУ ІГОРЕВІМ"

Актуальність обраної теми визначається неперехідним значенням творчості В. Шекспіра та парадигмальним статусом "Слова о полку Ігоревім", а також необхідністю уточнення ментальних структур, які лежать в основі класичної європейської культури та її сучасних модифікацій. Новизна дослідження полягає у розгляді спільних міфопоетичних засад, які породили такі принципово відмінні, але належні до одного культурного поля твори як "Слово о полку Ігоревім" та трагедія В. Шекспіра.

Місце в історіографії. Вивчення різних аспектів міфопоетики в Україні має стійку традицію: починаючи з М. Грушевського, М. Драгоманова, Лесі Українки, О. Потебні та І. Франка, і до таких сучасних дослідників як О. Білокобильський, О. Забужко, О. Кирилюк, С. Кримський, В. Личковах, Н. Хамітов та інші. Інтерес до творів Шекспіра, в тому числі й "Короля Ліра" в Україні виник в ХІХ ст. Згодом до осмислення шекспірівської спадщини зверталися Д. Вавринюк, І. Ваніна, Б. Князевський, О. Ладигіна, І. Луценко, Л. Миловидова, Н. Модестова, Ю. Новиков, М. Рильський, М. Шаповалова, Т. Якимович та інші. В сучасній Україні про Шекспіра пишеться відносно багато праць, однак, здебільшого вони присвячені: 1) методиці викладання п'єс в школах та ВНЗ, 2) проблемам перекладу, 3) розвідкам з української шекспіріани. Більш узагальнюючий характер носять публікації таких дослідників як С. Ватченко, А. Вітченко, М. Кремер, Є. Млиновський, Н. Тарасова. Слід згадати дослідження В. Ніконової з принципів шекспірівської поетики. Однак, тема шекспірівських джерел з часів М. Драгоманова не привертає особливої уваги, а отже, міфологічні витоки творчості Шекспіра залишаються мало розкритими. Тому завданням дослідження є розгляд художньої інтерпретації спільних для Європи міфологічних структур в двох творах, репрезентативних для української та британської традицій.

Рецепція та осмислення творів Шекспіра в Україні почалася відносно пізно – в середині ХІХ ст., однак цей процес проходив надзвичайно інтенсивно. Звернення українських культурників до Шекспіра завжди було пов'язано з тим "рухом до Європи", який продовжується й досі. На відміну від представників західноєвропейських націй, яким не треба було визначати та стверджувати власну самобутню ідентичність, українцям прилучення до шедеврів європейського та світового мистецтва допомагало подолати комплекс меншовартості за допомогою процесу, який І. Лімборський назвав "присвоєнням" Шекспіра [див.: 1]. Відвертим свідченням цього є вірш Пантелеймона Куліша "До Шекспіра", в якому є наступні рядки:

*Світило творчества, Гомере новосвіту!
Прийми нас під свою опеку знамениту:
Дай у твоїм храму нам варварства позбутись,
На кращі почуття і задуми здобутись... [2].*

Однак, якою б не була "престижність" шекспірівських творів, широке звернення до них української творчої еліти та захоплена реакція публіки були б неможливими без глибинної спорідненості культур, яка дозволила подолати

дистанцію між англійським автором XVI-XVII ст. та українським реципієнтом XIX-XXI ст. Адже на рівні, набагато глибшому, ніж політичний та ідеологічний, Україна є невід'ємною частиною тієї самої Європи, яка породила і твори Шекспіра.

На нашу думку, зв'язки творчості Шекспіра з Україною можна розглядати не в двох, як це робиться зазвичай, а у трьох основних аспектах: крім української наукової шекспіріани та різних форм художньої інтерпретації п'єс, слід звернути увагу також на співвідношення української та британської міфопоетики, яке непомітним, але цілком конкретним чином впливає на рецепцію творів англійського драматурга. Цей аспект є мало вивченим і заслуговує на більш детальний розгляд. При цьому в центрі нашої уваги опиняються декілька культурних шарів: 1) спільна для практично всієї Європи міфопоетична традиція; 2) X–XII ст.: час усвідомлення та ствердження власної ідентичності багатьох європейських народів, яке привело до розвитку в них схожих літературних форм; 3) загальноєвропейська барокова культура XVI–XVIII ст.; 4) романтизм XIX ст. з його пере-відкриттям творчості Шекспіра (одним з прикладів цього є великий інтерес до творчості Шекспіра з боку Тараса Шевченка, який зробив два зображення короля Ліра); в Україні романтична традиція великою мірою перейшла і в культуру XX ст.; 5) сучасна (кінець XX – початок XXI ст.) глобалізована культура.

В даній статті ми спробуємо дослідити два хронологічно найглибших рівня. Сьогодні все частіше висловлюється думка, що батьківщину індоєвропейської пра-спільноти не вдається визначити через те, що цієї спільноти як реальної групи людей ніколи не існувало. Однак, за лінгвістичним поняттям "індоєвропейська мовна сім'я" стоїть конкретна реальність. Так само реальним фактом є комплекс міфологічних уявлень, який значною мірою збігається з ареалом поширення індоєвропейських мов, і який тому був позначений В. Івановим та В. Топоровим як "індоєвропейська міфологія". Численні подібності в образі світу, і навіть в окремих оповідних сюжетах різних народів пояснювали і спільним походженням, і незалежним самопородженням структурних інваріантів оповіді, і виникненням однакових сюжетів на тому самому рівні соціального розвитку різних суспільств, і різночасовими запозиченнями (так звані "бродячі сюжети"). Один з таких сюжетів безпосередньо пов'язує текст "Короля Ліра" з українським фольклором; а саме: в тексті шекспірівської трагедії є посилання на казку "Чайлд Роланд", сюжетна структура якої повністю відповідає структурі першої частини "Котигорошка" (докладніше див. [3]). При цьому обидві казки є десакралізованими версіями так званого Основного міфу.

Як писав Михайло Грушевський, щоб запозичений мотив прижився, в культурі народу-реципієнту повинна бути "суголосна основа". Чи є ця суголосність у британської та української культур? Звісно, відмінностей в ментальності цих народів дуже багато – інакше не може бути, якщо врахувати все, що відрізняє імперську державу – та вічну колонію, острів-фортецею – та євразійське "роздоріжжя". Але, чим глибших культурних шарів ми сягаємо, тим більше знаходимо спільного. З ряду причин, культура Великої Британії зберегла надзвичайно багато рудиментів прадавнього світогляду. Багато архаїки має й українська культура, яка практично до нашого часу залишалася великою мірою сільською та традиційною. Пам'ять про "справжнє", "природне" життя привела до того, що обидва народи поставили в центр свого

національного міфу образ сільської ідилії. Для українців це була мрія про вдосконалення вже наявного способу життя, про вільне та заможне господарювання, яке виглядало реальним і близьким, але часто залишалося утопічним. Для британця, представника дедалі більш урбанізованої цивілізації, характерним стало намагання віднайти та відтворити в мистецьких творах, та навіть у житті "Веселу стару Англію". Незважаючи на відмінності цих відтінків, збіг ідеалу гармонії людини та природи робить шекспірівські омріяні "зелені поля" зрозумілими будь-якому українцю.

Кожна п'єса Шекспіра є завершеним образом Космосу. Але те саме можна сказати і про українські казки, а також про багато пізніших, авторських творів. Українське мистецтво, незалежно від виду та жанру, тяжіє до створення цілісного та осмисленого художнього світу. Недарма тут практично не прижився натуралізм, а різні форми модернізму прагнули не нігілістичного відкидання традиції, а оновлення за рахунок трансісторичного та транскультурного синтезу. Саме тому знаковим для України стилем стало бароко з його поєднанням складності, багатозначності, навіть химерності, з чітким уявленням про сенс життя та осельність світу. Якщо згадати, що українське бароко увібрало багато ренесансних мотивів, то аналогія з творчістю Шекспіра, яка сполучає ренесансне та барокове, стає повною.

Інколи український сакральний Космос знаходить свій повний візуальний вираз ("Катерина" Тараса Шевченка з її зразковим архетипним символізмом). В інших випадках йдеться про словесну картину – таку як в одному з найбільш загадкових творів світу – "Слові о полку Ігоревім". Не будемо торкатися делікатної проблеми походження цієї пам'ятки. Слід лише уточнити, що аналогія з фальсифікованими "Поємами Оссіана", яку інколи використовують супротивники автентичності "Слова", не зовсім адекватна. По-перше, поеми мають конкретного і швидко визначеного автора, в той час як всі кандидатури на роль творця "Слова" залишаються гіпотетичними. По-друге, Дж. Макферсон використовував кельтський фольклор, тому його поеми багато в чому схожі з ірландськими сагами та на шотландськими баладами, в той час як "Слово" не має близьких аналогів. По-третє, в "Поємах Оссіана" не вимальовується цілісна міфопоетична картина світу, яка є в "Слові", і яка дозволяє розглядати його як релевантне для нас джерело.

Порівняння "Слова" з трагедією Шекспіра може здатися некоректним через значний хронологічний розрив та жанрову відмінність. Однак, одним з головних джерел "Короля Ліра" були "Хроніки" Рафаеля Холіншеда, який, в свою чергу, запозичив сюжет з "Історії Британії" Гальфріда Монмутського. Тут з'являються точки перетину: "Історія" і "Слово" були написані приблизно одночасно, та з тим самим "надзавданням" консолідації нації шляхом визначення її стану серед інших народів, осягнення її минулого, сучасності та перспектив. Автори обох творів, будучи християнами, не відкидають язичницьке минуле, а намагаються "акумуляувати" все славне та героїчне в історії народу – в цьому їм допомагає те, що і Британія і Русь прийняли християнство достатньо мирно. Як пише С. Шкунаєв, "культура будується на основі усього накопиченого до неї матеріалу, включаючи його в своє поле свідомості і надаючи йому сенс в колі даної культури..." [4, 401]. Тому реальна історія в подібних текстах переплітається з біблійною та античною традиціями, місцевими міфами, а також актуальною на той час політичною ідеологією. Наприклад, у Гальфріда предком британців є троянець Брут, що

відсилає читача відразу до Гомерівської Трої та до Римської республіки. Київська Русь легітимізує свою державність посиленнями і на сина Ноя Яфета, і на апостола Андрія, і на князя Кия, і на Рюрика, і на Дажбога та Велеса. Цей синкретизм завдає багато загадок історикам, зате стає основою для "зразкових" текстів, які концентрують в собі національний міфос, і тим самим започатковують подальшу традицію.

Розглянемо конкретні паралелі між "Королем Ліром" та "Словом".

По-перше – це космічний характер дії. В обох випадках світ є небайдужим щодо людських справ. В "Слові" ця участь конкретніша ("ничить трава жалощами", "дятли дорогу кажуть" тощо), але й в "Лірі" Дж. У. Найт відмітив виключний "натуралізм" ідейної та образної систем. За підрахунками Н. Шарлеманя, в "Слові" тварини згадуються більше 80 разів [5, 8]. В цілому, тварини, стихії та ландшафт в "Слові" мають природно-символічну двоїстість, причому й сам символізм не завжди є однозначним. В "Королі Лірі" фігурують біля 60 різних тварин (всього порядку 130 згадок); символізм тут є складнішим, оскільки крім алегорій людських якостей, йдеться про загальне зближення/протиставлення "людського" та "тваринного", яке розглядається в контексті інших опозицій ("природне" та "неприродне" тощо).

Онтологічна не-самотність людини підкреслює цілісність світу, а також наявну загрозу цій впорядкованій цілісності. В обох випадках наближення кризи віщується затемненнями сонця (в "Лірі" – ще й місяця). В "Слові" задана з самого початку дихотомія "світло – темрява" залишається провідною в усьому тексті. В шекспірівській трагедії на перший план виходять інші протиставлення, наприклад "нормальна" погода та буря. Проте практично всі ці опозиції можуть бути прочитані як метафори Космосу та Хаосу, ладу та розбрату на природному, соціальному та психологічному рівнях.

Фундаментальному протиставленню "світло – темрява" в "Слові" відповідає просторове протиставлення "Руська земля – поле половецьке". Хронотоп "Ліра" складніший, але в нашому контексті валідною є опозиція "замок – пустош", причому валентність цих топосів виявляється зворотною: при настанні Хаосу, слід зануритися в нього: вийти з людських споруд і приєднатися до "природи".

Як і простір, час "Слова", теж є двоїстим: Боян зиває "оба полы сего времени". Однією "полою" є минуле: "первых времен усобицы", часи "дідів" – як зауважив Д. Лихачев, Автора більше цікавлять саме покоління дідів та прадідів, а не батьків [див. 6, 140]. Можна припустити, що "другою полою" є майбутнє. Тоді сучасність – це "се время", полами (половинами) якого є минуле та прийдешнє. Такий час ближче до епічної традиції, де минуле і майбутнє існують як модуси теперішнього, ніж до Новоевропейського уявлення про "миг между прошлым и будущим". Отже, поет виступає як хранитель не тільки пам'яті та традиції, але й самого часу. В "Лірі" ми теж бачимо "міцний" (термін М. Стебліна-Каменського, див. [7, 105-116]), гранично сконцентрований час, який згортає всю історію Британії в один сюжет. При цьому дія сприймається і як "першопочаткова", "прецедентна" – і як позачасова. Отже, поет виступає як хранитель не тільки пам'яті та традиції, але й самого часу, інставрацію якого він здійснює.

Нарешті, герої обох текстів мають міфологічні асоціації. Образ короля Ліра, гадано, походить від кельтського бога Лера/Лліра, крім того він є втіленням архетипного образу старого правителя, який втрачає владу; інші

персонажі також мають міфологічні паралелі. В "Слові" міфологізація відбувається за рахунок солярних асоціацій головних героїв, та їхнього співставлення з божествами, яке не слід розуміти буквально, але водночас не можна вважати лише словесною прикрасою. Особливу цікавість викликає Боян, чий образ постає центром комплексу уявлень про три рівні світу, Світове дерево, та поета-шамана. Боян в "Слові" чотири рази названий віщим (єдиний інший персонаж з таким визначенням – це Всеслав); його виключним епітетом Бояна є "Велесов внук". Цей зв'язок з богом потойбічного світу, а також деякі інші риси зближують його з британським Мерліном, теж водночас історичною особою, та символом поезії-як-шаманства (див. [8]). При цьому поема Гальфріда Монмутського "Життя Мерліна", теж може бути одним з джерел шекспірівського "Короля Ліра": саме з неї міг бути запозичений провідний для трагедії мотив втрати королем розуму з одночасним набуттям містичної мудрості, втечі від людей та викриття суспільних вад [9]. Таким чином, король Лір виявляється безпосередньо співвіднесеним з Мерліном, центральною постаттю британського міфосу, причому йдеться не про збіг другорядних ознак, а про ключовий епізод "біографії" обох персонажів, пов'язаний з однією з найважливіших для кельтської міфології тем – друїдичним священним шаленством як "мудрості в безумстві". В "Слові" мотив шаманської чарівної втечі реалізується в сюжеті про повернення Ігоря з полону, який теж можна розглядати в контексті "уходу як повернення до себе".

Ще одна спільна для обох текстів тема – це ставлення до влади. І для кельтської, і для слов'янської традиції було характерне уявлення про сукупність правил, яких правитель мав дотримуватися (у давніх ірландців ці приписи мали назву "правди короля"). Вони мали забезпечувати накопичення правителем особливої містичної сили, *харизми* у власному сенсі слова (від іранського "фарн" – "полум'я величі"), якою він "опромінював" народ і землю, забезпечуючи нормальне функціонування суспільства і природи.

В "Слові" такою харизмою наділяється Ігор. Автор героїзує невдалий похід князя саме за рахунок міфологізації героя разом з його дружиною Ярославною. Незважаючи на свої помилки, Ігор все ж таки зображений як сонце, без якого не може бути нормального життя країни (і навіть сусідніх народів), і чие повернення стає причиною всезагального торжества. Отже, позбавлене логіки з точки зору модерної парадигми влади, оспівування невдалого походу є абсолютно логічним з точки зору міфопоетики.

У шекспірівські часи уявлення про містичну силу короля відходили в минуле, але ще не зникли повністю. З текстів п'єс, особливо історичних хронік, ясно, що королі мали серйозні, і порою досить обтяжливі обов'язки перед країною та народом. Шекспірівські королі інколи приходять до думки про те, що вони є не виключенням серед людського роду, і не володіють ніякою особливою містичною силою. Але підказати таку думку "знизу" було неможливо – монарх мав сам досягнути свою рівність з іншими людьми.

Шекспір писав свої трагедії в час, коли паралельно існували два малосумісних уявлення про природу влади – до-модерне та модерне. Якщо врахувати цей контекст, психологічно начебто неправдоподібна зав'язка трагедії стає цілком зрозумілою. Уявлення Ліра про владу до-модерні, його спадкоємців – модерні; що й створює конфлікт. Старий король зовсім не збирається віддавати владу – свою священну харизму, свій містичний шлюб з країною – яку вважає невід'ємною від своєю особи. Він лише передає

нащадкам виконання певних адміністративних функцій, які стали обтяжливими для людини його віку. В кельтських королівствах дійсно передбачалося призначення спадкоємця, який за життя короля діяв як його співправитель. Але ж доньки та зяті Ліра розуміють владу в контексті модерної парадигми – як суму повноважень, і навіть як силу та примус. Нічого священного в цьому розумінні нема. Тому вони впевнені, що Лір добровільно віддав їм все, але згодом став висувати необґрунтовані вимоги.

Таким чином, обидва тексти, незважаючи на всю відмінність в джерельній базі, сюжеті та жанрі, відрізняються енциклопедичним характером: вони охоплюють природу та культуру, християнство та язичництво, етичне та естетичне, історію, сучасність та сподівання на майбутнє, описують різні рівні суспільства та моделі поведінки, взяті в світовому контексті. Обидва тексти мають парадигмальний характер, і великою мірою це досягається саме художньою інтерпретацією міфологічних уявлень та мотивів.

Зі сказаного випливає, що розглянуті твори широко використовують фольклорну традицію, національні версії якої виявляються дуже близькими як на рівні окремих мотивів, так і на рівні загальної міфопоетичної картини світу. Ця співставність "життєвих світів" британського та українського народів забезпечує органічне прийняття Шекспірівських творів українськими реципієнтами. Вивчення місця міфопоетики в творчості Шекспіра, зокрема, в тексті "Короля Ліра", а також більш ґрунтовне визначення особливостей українського національного міфу та його специфіки в порівнянні з британською та іншими європейськими традиціями заслуговує на подальше дослідження.

ЛІТЕРАТУРА

1. Лімборський І. "Наш Шекспір", або Доля шедеврів світового письменства за доби глобалізації / І. Лімборський. – Всесвіт. – 2010. – № 9-10. – С. 247-251.
2. Куліш П. До Шекспіра // П. Куліш. Твори: В 2 т. – К. : Наукова думка, 1994. – Т. 1. – С. 384-385.
3. Колесник О. С. "Котигорошко" і "Король Лір" як варіанти "Основного міфу" // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету імені Т.Г. Шевченка. Випуск 26. Серія: філософські науки [за ред. В. А. Личкова]. – Чернігів: ЧДПУ, 2004. – С. 85-91.
4. Шкунаев С. "Похищение быка из Куальнге" и предания об ирландских героях // Похищение быка из Куальнге. М.: Наука, 1985. – С. 382-447. – іл.
5. Шарлемань Н. В. Из реального комментария к "Слову о полку Игореве" / Н. В. Шарлемань // Слово о полку Игореве. 800 лет: Сборник. – М.: Советский писатель. 1986. – С. 78-89. – іл.
6. Лихачев Д. С. "Слову о полку Игореве" и эстетические представления его времени / Д. С. Лихачев // Слово о полку Игореве. 800 лет: Сборник. – М.: Советский писатель. 1986. – С. 130-152. – іл.
7. Стеблин-Каменский М. И. Мир саги // М. И. Стеблин-Каменский. Мир саги. Становление литературы. – Ленинград: "Наука" Ленинградское отделение, 1984. – 246 с.
8. Tolstoy N. The Quest for Merlin / Nikolai Tolstoy. – Sceptre, 1990. – 378 p. – ill.
9. Гальфрид Монмутский. Жизнь Мерлина // Гальфрид Монмутский. История бриттов. Жизнь Мерлина / Отв. ред. А. Д. Михайлов. – М.: Наука, 1984. – 286 с. – іл.

КОМУНІКАТИВНИЙ ВПЛИВ В АНАЛОГОВІЙ КОМУНІКАЦІЇ (НА ПРИКЛАДІ БРИТАНСЬКОЇ ТА УКРАЇНСЬКОЇ ЛІНГВОКУЛЬТУР)

Поряд з вербальними маркерами (зокрема директивними та оцінними мовленнєвими актами) універсальною вказівкою на відносини субординації, комунікативну ініціативу, лідерство слугує невербальна поведінка (НП) [4; 8; 11; 15; 16]. Якщо понад 90% інформації в комунікації здійснюється по невербальним каналам (38% значень несуть звуки та інтонації, 55% – пози та жести) [9, с. 45; 13, с. 58], то спостереження за спонтанністю та несвідомістю невербальних сигналів здатні відкрити істинні почуття та думки співрозмовника, і тому зчитування таких сигналів є найважливішою умовою ефективного спілкування [6; 10; 11; 15]. Відтак, важливим є оцінювання як того, "що" говорить, "як" це говорить, так і того, "що" при цьому робиться – внутрішній світ особи, мова слів та мова жестів взаємопов'язані [9, с. 46; 12, с. 198]. Метою статті є з'ясування значущості компонентів аналогової британської та української комунікації для здійснення ефективного впливу на співрозмовників.

Невербальна комунікація (НК) є *обміном аналоговими (немовленнєвими) повідомленнями між комунікантами* [6, с. 70; 9, с. 45]. В основу виділення підструктур аналогової поведінки покладені як ознаки невербальних засобів, так й системи їх відображення й сприйняття: *оптична* (80-85%), *акустична* (5%), *ольфакторна* (5%), *тактильна* (5-10%) [6, с. 82]. Значущі невербальні повідомлення кодуються через: 1) виразні рухи тіла – експресивна поведінка (міміка, жести, погляди, дотики тощо); 2) звукове оформлення мовлення (висота, гучність, швидкість, ритмічність тощо); 3) певним чином організоване мікросередовище, яке оточує людину (міжособовий простір під час розмови з іншими, зовнішність комунікантів, їхній одяг); 4) використання матеріальних предметів, які мають символічне значення [6, с. 70]. Вказані ознаки НК сприймаються як певні послання тільки в тому випадку, якщо за кожним з них закріплено значення, зрозуміле оточенню, адже це – обмін повідомленнями про те, що відбувається "тут і зараз" у рамках ситуації.

У процесі НК співрозмовники отримують інформацію, по-перше, про *особу комунікатора* (відомості про ознаки емоційний стан, самооцінку, комунікативну компетенцію, соціальний статус, належність до субкультури тощо); по-друге, про *ставлення комунікантів один до одного*: 1) бажаний рівень спілкування (соціальна й емоційна близькість); 2) тип стосунків (домінування-залежність-рівність); 3) динаміка взаємовідносин (прагнення підтримувати контакт, припинити його тощо); по-третє, про *ставлення інтерактантів до ситуації*, що дозволяє їм регулювати взаємодію (комфортність, спокій, інтерес) або прагнення вийти з неї (нервозність, нетерпіння тощо) [6, с. 70; 14, с. 205].

Невербальна та вербальна комунікація знаходяться в складній взаємодії. Невербальні повідомлення виконують декілька функцій при взаємодії з вербальними: 1) доповнення (включаючи дублювання та посилення) вербальних повідомлень; 2) спростування вербальних повідомлень; 3) заміщення вербальних повідомлень; 4) регулювання розмови (координація взаємодії між людьми)

[2, с. 75; 6, с. 71]. Тож, універсальні функції НК формулюються так: невербальні компоненти сильно пов'язані з вербальними, регулюючи просторово-часові параметри міжособистісної інтеракції, підтримуючи (у гармонійному діалозі) оптимальний рівень психологічної близькості, вказуючи на актуальні емоційно-психічні стани, дозволяючи економити повідомлення, посилюючи їх емоційну насиченість [11, с. 36]. При неспівпадінні вербальних з невербальними сигналами особа підсвідомо покладається більше на невербаліку [7, с. 434; 11, с. 17; 15, с. 71].

Однією з головних підсистем невербальної поведінки є *оптичні засоби*, до яких належить кінесика, проксемика, графеміка тощо [10, с. 64]. *Кінесика* – рухи, які відбиваються за допомогою оптичної системи суб'єкта комунікації. Кінесична структура виконує функцію доповнення або заміщення мовних повідомлень та наділена своєрідним пріоритетом у створенні образу партнера та усієї ситуації спілкування [6, с. 72-73]. Цей зорово сприйнятий діапазон рухів виконує експресивно-регулятивну [5, с. 125-130] та дейктичну функції. Саме кінесичні знаки у вигляді всієї сукупності поз та жестів найбільш виразно відбивають відносини домінування, лідерства, соціальної влади в комунікації. Зокрема вищий статус асоціюється з більшою свободою вираження емоцій, тоді як від особи залежної очікується більший контроль за їх виявом [13, с. 60].

Міміка або *вираз обличчя* є одним з головних компонентів кінесики для кодування та декодування статусних ролей. Так, нахмурені брови й відсутність посмішки у взаємодії або посмішка "куточками губ", як правило, інтерпретуються як належність до владного статусу [13, с. 60]. Для "ситуативно доцільного" посилення емоції міміка свідомо робиться особою виразнішою та точнішою [6, с. 74; 11, с. 66-69]. Іншою підструктурою кінесики є *контакт очима*, який виконує, у першу чергу, функцію регулювання розмови [12, с. 205]. Зокрема, за допомогою погляду (пильного, наполегливого тощо) регулюється участь в обміні інформацією. Візуальний контакт означає початок розмови, у процесі її розгортання він є знаком уваги, емоційних стосунків, підтримки або, навпаки, припинення спілкування [6, с. 75-76; 11, с. 63]. З владних позицій, прямий погляд є важливим засобом впливу на комуніканта, "універсальним знаряддям усіх нищівних операцій" [1, с. 175]. Як зазначає Р. Барт, "уперти погляд в іншого – означає дезорганізувати іншого та зафіксувати його в цьому дезорганізованому стані, тобто утримати іншого в самій істоті його нікчемності, його недійсності" [1, с. 175].

Пози – положення людського тіла – є окремою підструктурою кінесики. Зокрема, будь-яка зміна пози або синхронізація поз співрозмовників вказують на зміну стосунків між ними [6, с. 77; 11, с. 74-75]. Пози людини так само несе інформацію про її статус: для лідера характерно пряме положення тіла. Емоційнішим є пряме положення тіла з розправленими плечима та піднятим підборіддям. Залежний статус підлеглого виражається в положенні корпусу, дещо поданого вперед, що виражає повагу та зорово зменшує зростання. На фізіологічному рівні це пояснюється навмисним приниженням свого статусу на знак визнання сильнішого, що характерно для поведінки тварин [13, с. 60].

Жести (*gestus* – рух тіла, рук або кистей рук) – несуть інформацію не стільки про якість психічного стану індивіда, скільки про інтенсивність його

переживання [5, с. 117–122; 6, с. 77-78; 11, с. 69–74]. Низка жестів відбивають позицію домінування, наприклад, "постукування пальцями по столу", "руки на стегнах", "руки, схрещені на грудях" [13, с. 60].

Проксеміка – закономірності просторової організації спілкування, а також вплив території та дистанції між людьми на його характер [6, с. 78; 11, с. 76]. Так, люди, які розмістилися один проти одного легше переходять у стосунках до конфронтації, боротьби, ніж при інших варіантах розташування. Найбільш нейтральним є взаємне розташування партнерів під кутом так, щоб вони самі могли регулювати міру зверненості один до одного [12, с. 203].

До елементів кінесичної структури невербальної поведінки також входять **хода** (пов'язана з позою, характер якої вказує, зокрема, на соціальний статус особи, формуючи образи впевненої, твердої, винуватої людини тощо), **фізіогноміка, одяг, загальний зовнішній вигляд** (прикраси, косметика, зачіска, аксесуари) [10, с. 71]. Ці нормативно визначені "компоненти" особи говорять про такі стабільні речі як соціальний статус комунікантів, роль, роботу тощо [10, с. 11] та здійснюють вплив на адресата, який, зокрема, не здатен представити конкуруючий з адресантом невербальний "фасад" такого типу.

Невербальна поведінка, пов'язана з тактильною системою сприйняття, утворює **такесичну систему** комунікації [6, с. 78; 11, с. 80-86]. Дотики (професійні, ритуальні, дружні, любовні) – рукостискання, поцілунки, погладження, поплескування, обійми тощо – повідомляють як про емоційний стан, так й про характер взаємодії. До **ольфакторних засобів** спілкування належать запахи (тіла, косметики, страв тощо), які можуть мати вирішальне значення під час ведення діалогу, з одного боку, унаслідок своєї ексклюзивної значущості, з іншого – неприємні відчуття відштовхують комуніканта сильніше, ніж слово [10, с. 73–74]. **Акустичні засоби** передачі невербальної інформації акцентують увагу на тому, що те, **як** ми говоримо, є важливішим, ніж сам **зміст** повідомлення [3, с. 221; 6, с. 79–80; 11, с. 53]. Просодико-фонаційні засоби, зокрема, відіграють значну роль у кодуванні та декодуванні владного статусу. Саме їм належить функція формування кінцевої комунікативної інтенції: тільки інтонація та логічний наголос можуть зробити директив директивом або проханням [13, с. 59]. Так, людям із низьким, спокійним, глибоким голосом приписується більш високий статус, який несе в собі велику переконливість, а, отже, й авторитетність: все, що говорить таким голосом здається важливішим і вагомим. Навпаки, високий голос, швидкий темп мови, плутаність характерні для залежного за статусом індивіда [14, с. 59]. До неконтрольованих та частково контрольованих сигналів належать звукові явища – стон, сміх, плач [6, с. 79–80; 15, с. 81–91], які демонструють контекстуально різні за силою позиції в діалозі.

Зазначені системи невербальних сигналів є загальними для германського та слов'янського етносів. Однак, комунікативна поведінка британців та українців розрізняється та визначається, зокрема, соціальними стереотипами виховання, які можливо протиставити на базі твердження сформульованого Г. Вежбицькою про те, що відсутність афектації у поведінці, стриманість є ознакою гарного тону в англо-американській спільноті [17, с. 305]. Хоча в обох соціумах функціонує культурна установка на те, що вміння контролювати емоції та бажання в міжособистісному спілкуванні є необхідною умовою

суспільного успіху [10, с. 60], однак, у британському етносі вона є засадничою у всіх ситуаціях як офіційного, так і неофіційного спілкування.

Аналіз низки теоретичних матеріалів лінгвокультурного характеру [3; 4; 7; 10; 11; 16; 17] дає підстави говорити про те, що особливості комунікативної поведінки представників двох етносів характеризується такими ознаками:

– британцям притаманний характеризує спокійний, невисокий тон голосу, ситуативно достатній з погляду суб'єктів комунікації для нормального сприйняття його звукового мовлення; у українців тон голосу варіюється залежно від формальних чи неформальних обставин ситуації спілкування, індивідуального та соціокультурного виховання;

– "мова" тіла (поза, рухи чи їх відсутність) британців під час слухання співрозмовника свідчить про те, що вони намагаються приділити співрозмовнику стовідсоткову увагу та максимум поваги, при цьому погляд британців максимально довго спрямований прямо в очі співбесідника. Вказані невербальні особливості не обов'язково характеризують комунікативну поведінку українців, так, напрям погляду залежить від змісту спілкування, від індивідуальних відмінностей, від характеру взаємовідносин;

– розуміння того, про що говорить співрозмовник сигналізується у британській культурі, зазвичай, кліпанням в'ями, а не хитанням голови чи звуками розуміння, як в українців;

– у комунікації британці звикли до того, що їхні руки повинні бути в спокої, бути розташовані вздовж тіла або лежати на колінах, але на виду; при цьому жести використовуються лише у крайньому разі. Українська культура насичена жестами. Положення та жестикуляція рук вільні, залежно від ситуації. Українці рідше використовують синхронні рухи обох рук, адже жестикуляція відбувається однією рукою. У цілому, українська жестикуляція визначається ситуацією, стосунками співрозмовників, їх соціальною належністю;

– дистанція між британськими співрозмовниками в офіційній комунікації – соціальна з перевагою вибору дальньої її фази (від 2.15 м до 3.65 м) або публічна, у той час як українці, дотримуючись тих самих правил, можуть порушувати межі соціальної дистанції та переходити до близької у формальній ситуації, подекуди не вважаючи це за порушення етикету;

– британській культурі притаманна відсутність або обмеження контактного (тактильного) спілкування (ідеться про неблизьких людей). Відповідно до цього, з одного боку, за наявності таких випадків, воно зводиться до мінімуму протікання в часі, з іншого боку, свідчить, як правило, про актуалізацію відносин домінування: торкаються партнерів нижчих за статусом. В українській культурі немає жорстких обмежень на тактильну поведінку, однак, вона, за умови збереження особистісного простору адресата, може актуалізуватися, якщо комунікант вважає це за потрібне, переслідуючи деяку мету, при цьому її реалізація не буде обов'язково свідчити про відносини домінування.

Таким чином, невербальні повідомлення – необхідна складова етнічної міжособової комунікації, які є індикаторами емоційних станів та показниками різноманітних стосунків людини з навколишнім світом. Засоби НК вступають з вербальними у відносини кількісної або якісної компліментарності з функціями: 1. *підтримки комунікативного ходу* (семантичний асонанс),

2. *контрадиктарної* ідентифікації його інтенціональної спрямованості (семантичний дисонанс). Вияв впливу як статусно-рольового домінування є цілою системою універсальних поведінкових реакцій, яку можна класифікувати відповідно до просодико-фонаційних, кінесичних, проксемічних груп засобів, вияв яких варіюється у британській та українській комунікації.

ЛІТЕРАТУРА

1. Барт Р. О Расине // Семиотика. Поэтика. Избранные работы / Р. Барт // Пер. с франц. – М. : Издательская группа "Прогресс", 1994. – С. 142–209.
2. Коваленко А.И. Вербальные и невербальные средства реализации статусно обусловленных отношений коммуникативного доминирования / А.И. Коваленко // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна. – № 586. – Харків, Константа, 2003. – С. 74–77.
3. Косенко Ю.В. Основи теорії мовної комунікації / Ю.В. Косенко. – Суми : Сумський державний університет, 2011. – 187 с.
4. Крейдлин Г.Е. Мужчины и женщины в невербальной коммуникации: эмоциональный аспект / Г.Е. Крейдлин // Эмоции в языке и речи: сборник научных статей. – М. : РГГУ, 2005. – С. 282–300.
5. Кристева Ю. Разрушение поэтики / Ю. Кристева // Избранные труды [Пер. с франц.]. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2004. – 656 с.
6. Куницына В.Н., Казаринова Н.В., Погольша В.М. Межличностное общение. – СПб. : Питер, 2001. – 544 с.
7. Курченко Л.М. Міжкультурний аспект невербальної комунікації (на матеріалі німецьких та українських комунікативних жестів) / Л.М. Курченко // *Studia Linguistica*. Зб. наук. пр. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет". – В. 4. – 2010. – С. 433–438.
8. Махній М.М. Невербалика і міжкультурна комунікація [Електронний ресурс] / М.М. Махній. – Режим доступу: <http://makhnii.blogspot.com/>.
9. Мельник Г.С. Общение в журналистике: секреты мастерства / Г.С. Мельник. – СПб. : Питер, 2008. – 235 с.
10. Сайтерлі І.А. Культура міжособистісних стосунків / І.А. Сайтерлі. – К. : Академвидав, 2007. – 240 с.
11. Серякова І.І. Магія невербальної комунікації / І.І. Серякова. – К. : Освіта України, 2009. – 161 с.
12. Формановская Н.И. Речевое общение: коммуникативно-прагматический поход / Н.И. Формановская. – М. : Изд-во "Русский язык", 2002. – 216 с.
13. Черватюк И.С. Невербалика власти / И.С. Черватюк // Проблемы лингвокультурологии и теории дискурса : сб. науч. тр. // Под ред. В.И. Карасика, Н.А. Красавского. – Волгоград : Перемена, 2003. – С. 58–62.
14. Шейгал Е.И. Власть как концепт и категория дискурса [Электронный ресурс] / Е.И. Шейгал. – Режим доступу : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/Article/scheig_vlast.php.
15. Cundiff M. Kinesics: the Power of Silent Command / M. Cundiff. – Wellingborough : A. Thomas and Company, 1980. – 223 p.
16. Miall A., Milsted D. The Xenophobe's Guide to the English / A. Miall, D. Milsted. – London : Oval Books, 1999. – 64 p.
17. Wierzbicka A. Emotions Across Languages and Cultures: Diversity and Universals. – Cambridge : Cambridge University Press, 1999. – 349 p.

ФЕМІНІСТИЧНИЙ ДИСКУРС ПОЕЗІЇ РУХУ ЧОРНОГО МИСТЕЦТВА

У статті досліджується репрезентація ідей Другої хвилі фемінізму та естетичних принципів руху Чорного Мистецтва в жіночій афро-американській поезії 1960 – 1970-х років. У фокусі дослідження – поезія Одрі Лорд, Ніккі Джованні та Марі Еванс.

Рух Чорного Мистецтва – творче об'єднання афро-американських поетів, драматургів, музикантів виникає у США в середині 1960-х років. Розквіт мистецького угруповання припадає на 1965 – 1975 роки, проте в надалі він має значний вплив на афро-американське мистецтво та літературу зокрема. Найбільш помітними представниками Руху були Амірі Барака (Amiri Baraka), Одрі Лорд (Audre Lorde), Ніккі Джованні (Nikki Giovanni), Ед Буллінз (Ed Bullins), Гарольд Круз (Harold Cruse), Едрієнн Кеннеді (Adrienne Kennedy), Леррі Ніл (Larry Neal), Марі Еванс (Mari Evans), Соня Санчес (Sonia Sanchez) та інші. Прибічники Руху дотримувались думки, що поети та драматурги, музиканти й художники, – митці в цілому та їхнє мистецтво повинні мати політичну мету. У той час, як твори чорношкірих поетів-модерністів Гвендолін Брукс (Gwendolyn Brooks) та Роберта Хайдена (Robert Hayden) акцентували расову тематику, поети руху Чорного Мистецтва прагнули виражати "чорну естетику", що ґрунтувалась на досвіді чорношкірих і витоки якої вони знаходили в тривалій усній афро-американській традиції.

Діячі руху Чорного Мистецтва сфокусували увагу на унікальності статусу американських чорношкірих і через соціально-політичну боротьбу та літературу намагалися віднайти афро-американську ідентичність. Рух Чорного Мистецтва зародився в Гарлемі із заснуванням Художнього Репертуарного театру чорношкірих (the Black Arts Repertory Theatre) під керівництвом драматурга і поета Ле Роя Джонса (Амірі Барака), і був логічним продовженням Гарлемського Ренесансу 1920 – 1930-х років. Метою руху було формування "чорної естетики", звільнення чорношкірих від впливу західноєвропейських культурних канонів, об'єднання митців-афроамериканців та визначення нових моральних принципів мистецтва, створення програми культурного розвитку для дітей чорношкірих, заснування кінематографічної компанії та видавництв для афро-американців, надання можливості представникам чорношкірої спільноти поширювати свій досвід серед мас, створення репертуарного театру та програм з афро-американських студій. Фундаментальним для руху Чорного Мистецтва було формування афро-американської культури, яка б перестала бути маргінальною і пододала вплив "білої" культури: "The motive behind the Black aesthetic is the destruction of the white thing, the destruction of white ideas, and white ways of looking at the world" [9].

Мистецький рух використовує метафоричну назву "чорне мистецтво", яку в поезію вводить ЛеРой Джонс (LeRoi Jones), акцентуючи на містичній силі мистецтва і порівнюючи його із чаклунством:

*We are black magicians
Black arts we make
in black labs of the heart [9].*

Поети, що були в авангарді Чорного Мистецтва, сфокусувалися на створенні поезії соціального характеру і соціального протесту. Як представники красного письменства, вони насамперед прагнули відтворити міфи та ідеали афро-американців, надати своїй поезії ритуалістичного забарвлення, відтак ключовими для них стають ідеї афроцентризму. Поезію вони розглядали як ритуалістичну форму, що надихала і допомагала віднайти ідентичність, достоїнство та самоповагу афро-американців, сприяла єднанню та усвідомленню спільноти. Діячі руху Чорного Мистецтва наголошували на створенні "чорної" образності і нової мови, яка була б відмінною від мови колишніх білих пригноблених [11]. Рон Каренга (Ron Karenga) формулює мистецькі принципи руху, наголошуючи на функціональності, колективності та афроцентризмі. Одним з ключових мотивів в афро-американській поезії стає мотив опозиції чорної та білої культур. У вірші Ніккі Джованні "Ніккі-Роса" ("Nikki-Rosa") із збірки "Black Feeling, Black Talk, Black Judgment" (1968) лірична героїня відокремлює себе від білої спільноти, наголошуючи на їхній нездатності зрозуміти чорну культуру:

*and I really hope no white person ever has cause / to write about me
because they never understand / Black love is Black wealth and they'll
probably talk about my hard childhood / and never understand that
all the while I was quite happy [7].*

Ще однією формою опозиції по відношенню до білої культури стає апеляція до образу автентичної африканської жінки, яка в поезії репрезентована як чаклунка, або як жінка, що володіє чарівними предметами:

*Now you're cooking, drummer to bass, / magic spoon, magic needle.
Take all day if you have to / with your mirror and your bracelet of song
[17, 560].*

Лірична героїня Одрі Лорд у поезії "Говорить жінка" ("A Woman Speaks") усвідомлює свої магичні чари, пов'язані з її чорношкірими предками:

*I have been woman / for a long time
beware my smile / I am treacherous with old magic
and the noon's new fury / with all your wide futures
promised / I am / woman / and not white [12].*

Нездоланим протиріччям, на якому наголошують діячі Чорного Мистецтва, було усвідомлення того, що афроамериканці не мають автентичної літератури, були позбавлені мови своїх африканських предків, відтак мають послуговуватися мовою та літературою своїх історичних пригноблених. Англійська мова сприймалась представниками руху як засіб пригнічення, а

письменники Амірі Барака та Нтозаке Шанге визнавали, що англійська мова не підходила для вираження досвіду чорношкірих [15, 59]. Поезія Одрі Лорд "Навчаючись писати" ("Learning to Write") критично переосмислює той факт, що чорношкірим студентам доводиться здобувати освіту англійською, і розмірковує над тим, яку роль зіграла мова в інституалізації расизму як інструмент домінування. Поетеса піднімає проблему примусового долучення афро-американців до західної культури та європоцентричного канону.

Альтернативою до використання Standard English для представників Чорного Мистецтва стають спроби творити поезію, в основу якої покладені музичні ритми блюзу і джазу, що на думку Амірі Барака, дозволяло виразити африканську культурну пам'ять. Як супротив нормативній англійській, чорношкірі поети використовують ненормативні граматичні конструкції, сленг, афро-американський діалект, трансформуючи так звану "погану англійську" (bad English) в дотепні афро-американські колоквиалізми.

Чільне місце в творчому доробку митців руху Чорного Мистецтва посідає поезія протесту, або поезія гніву (rage poetry). Поезія протесту прагне підірвати усталені ідеали та цінності суспільства, особливо ті, що пов'язані з авторитетом уряду та владних структур, відтак, вона сповнена мотивами насильства та агресії по відношенню до пригноблювачів та структур, що з ними асоціюються. Протестна поезія має на меті шокувати читача і спонукати до політичних дій та акцій, пропонуючи до обговорення заборонені теми і дискутуючи суспільні табу, критикує усталені ідеали, використовує не властиву поезії, часто знижену лексику, і порушує поетичні канони. Протестна поезія 1960-х сприяла єднанню афро-американської спільноти: "Black poetry was not only a rhetorical lash at white society but also a unifying means for the Black community" [20, 35]. Ніккі Джованні в поезії "Мій вірш" ("My Poem") пише про невідворотність революції, рефреном завершуючи кожен строфу: "it won't stop the revolution".

У 1970-х роках протестні настрої позбуваються екстремізму та агресивності і переходять у площину осмислення афро-американської ідентичності та психології свободи: "The writer will journey into the vast Afro-American soul, a journey whose destination is self-discovery and psychological freedom, the birth of a new prophecy and the building of a grandeur" [20, 36].

Ніккі Джованні у 1960-х – 1970-х роках була прибічницею войовничого протесту, який вважала гідною відповіддю чорношкірих на пригнічення білих. Не зважаючи на приналежність до руху Чорного Мистецтва, Джованні критично сприймає діяльність цієї мистецької спільноти. В есеї "Black Poems, Poets and Power" поетеса аналізує похибки руху Чорного Мистецтва і зазначає, що чорношкірі чоловіки – представники руху сприймають чорношкіру жінку як офірного цапа: "They are making black women scapegoats for the black community's problems. They have made black women the new Jews while they remain the same old niggers. We have got to do better than this" [6, 714].

Одрі Лорд (1934 – 1992) – активна учасниця руху за громадянські права та жіночого руху у 1960-х роках озвучує жіночий протест і виступає проти домінуючої у суспільстві патріархатної ідеології. Поетеса і суспільний діяч, Одрі Лорд проголошує, що місце жінки в суспільстві не обмежується лише турботою про сім'ю і роллю домогосподарки. Її обурював обмежений вибір,

що суспільство пропонувало жінкам, і стандарти, що нав'язувалися жінкам і пропагувалися суспільством. 1960-ті роки стають поворотним пунктом у розвитку феміністичного руху у США. Не дивлячись на те, що уявлення про жінку-домогосподарку все ще закарбовані в суспільну свідомість, проте саме в цей період відбувається зростання рекламної індустрії і значне збільшення споживацької продукції. Для багатьох американських сімей це спровокувало потребу в тому, щоб жінка працювала і додавала до сімейного бюджету свою заробітну плату, збільшуючи купівельну спроможність сім'ї. Проте, коли жінки намагалися знайти роботу, перед ними поставав обмежений вибір. І хоча суспільство і традиційна мораль заохочували жінок залишатися вдома і бути домогосподарками, все більше американок робили свій вибір на користь вищої освіти та університетського ступеню. Друга хвиля феміністичного руху та поети-феміністки, такі як Одрі Лорд, Енн Секстон, Сільвія Плат сприяли перегляду суспільного міфу про жінку-домогосподарку і формували підвалини для подальших вимог щодо лібералізації жінки.

Сформовані патріархатним суспільством уявлення були настільки сильно закарбовані в свідомість жінок, що вони або відчували провину через бажання відмовитися від звичних моделей, або для них ставало складно чи неможливо артикулювати своє почуття відчуження і розчарування. Відтак, коли у 1963 році з друку вийшла праця Бетті Фрідан "Загадка жіночності" (Betty Friedan's "Feminine Mystique") [5], артикульовані Б.Фрідан ідеї про відчай жінок резонували із очікуваннями і думками американок. Відома феміністка вказувала, що проблемою, яка хвилювала жінок середини століття, була не проблема втрати жіночності чи ґрунтовної освіти або вимоги бути хранителькою домашнього вогнища, а бажання чогось більшого, ніж бути дружиною, матір'ю і господинею дому. Не зважаючи на домінуючу ідеологію доби, що не допускала участі жінок у активних протестних рухах, з'являлося все більше жінок, особливо серед університетської молоді, які активно долучалися до протестних рухів і маршів – сидячих протестів (sit-ins), протестів з висловлення власної думки (speak-outs), до руху за громадянські права (Civil Rights Movement), руху за права жінок (Women Liberation Movement), протестів проти війни у В'єтнамі. Друга хвиля феміністичного руху, яка отримала назву "другої" через те, що це був наступний сплеск руху за права жінок після руху суфражисток кінця XIX – початку XX століття, збурила американське суспільство. Сутністю Першої хвилі фемінізму була боротьба за рівні права жінок у юридичній царині, Друга хвиля була позначена відстоюванням фактичної гендерної рівності. Ключовою для нового фемінізму стала боротьба за контроль над власним тілом. Це співпало у часі із вдосконаленням медичних технологій та появою протизаплідних засобів у 1961 році. Для феміністок можливість контролювати репродуктивні функції означала можливість контролювати власне життя і була передумовою для звільнення (liberation). За контроль над власним тілом одноставно виступають як білі, так і чорношкірі феміністки, для яких вимушене материнство було однією з форм чоловічого домінування над жінкою: "What is at issue is the right of women to control their own bodies. Enforced motherhood is a form of male supremacy; it is reactionary and brutal" [21, 176]. Для жінок-афроамериканок материнство не з власної волі було суголосним з часами рабства, коли

плантатори змушували негритянок-рабинь народжувати для збільшення робочої сили на плантації. Відтепер феміністки борються за право на аборт, за право мати доступ до контролю над народжуваністю, ініціюють інформаційні кампанії щодо жіночої анатомії та сексуальності – що в суспільстві було предметом замовчування. Серед масиву статей і публікацій, що висвітлювали проблеми жіночого руху, згадаємо лише декілька: "Abortion Is No Man's Business" (1970) Наталі Шейнес (Natalie Shainess) [16], "Деякі наслідки зневажливого ставлення до жіночої сексуальності" ("Some Effects of the Derogatory Attitude Toward Female Sexuality") (1950) Клари Томпсон (Clara Thompson) [18], "Розуміння оргазму" ("Understanding Orgasm") (1968) Сьюзан Лайдон (Susan Lydon) [13], "Сексуальні ролі і пригнічення жінки" ("Sex Roles and Female Oppression") (1970) Дани Денсмор (Dana Densmore) [2].

Феміністки Другої хвилі активно виступали проти стандартів жіночої краси, що побутували у суспільстві, та проти об'єктифікації жінки (objectification) – ставлення до жінки у мас медіа та поп-культурі як до об'єкту. На знак протесту представниці феміністичного руху спалювали бюстгальтери, корсети та взуття на високих підборах – предмети з гардеробу жінок, які для них були символами об'єктифікації. Для представниць афро-американської спільноти проблема мала ще один аспект – чорношкіра жінка мала ще й опиратися або "підлаштовуватися" під стандарти краси "білого" західного суспільства, за канонами якого ні чорний колір шкіри, ні кучеряве волосся не вважалися еталоном красивого: "Years ago it was a common sight to see black women wearing blond wigs and rouge, the object being to get as close to the white beauty standard as one possibly could. But in spite of the fact that bleaching creams and hair straighteners were used, the trick just didn't work. Her skin was still black instead of fair and her hair kinky instead of straight. She was constantly being compared to the white woman, and she was the antithesis of what was considered beautiful" [21, 175 – 176].

Афро-американські поети всупереч домінуючому стереотипу краси західного суспільства стверджують, що "Black is beautiful". Одрі Лорд проголошує: "I am Black, Woman, and Poet – all three are facts outside the realm of choice. But what is in my blood and kin of richness, of brown earth and noon sun and the strength to love them, comes the roundabout way from Africa [...]; and these are gifts through which I sing, through which I see" [17, 402]. В поезії "Вугілля" ("Coal") поетеса з гордістю говорить про свій колір шкіри, який для неї нерозривно пов'язаний з дорогоцінним даром слова:

*I am Black because I come from the earth's inside
now take my word for jewel in the own light* [17, 403].

Потужною тенденцією в афро-американській поезії стає апеляція до образів традиційної африканської культури. В поезії Ніккі Джованні "Клаптикові ковдри" ("Quilts") лірична героїня представлена в образі пошарпаного, старого клаптика тканини, придатного для створення традиційної африканської клаптикової ковдри – квілту:

*When I am frayed and strained and drizzle at the end
Please someone cut a square and put me in a quilt
That I might keep some child warm
And some old person with no one else to talk to
Will hear my whispers / And cuddle / near [8].*

Марі Еванс (Mari Evans) (нар. у 1923) – поетеса Руху Чорного Мистецтва, професор літератури і красного письменства, була відома своєю громадською діяльністю. З кінця 1960-х – на початку 1970-х років Марі Еванс була ведучою телевізійного шоу "The Black Experience" на каналі МТТV в Індіанapolisі, що привернуло увагу до проблем Чорної громади. Укладена нею антологія "Black Women Writers, 1950 – 1980" стала цінним компендіумом творів і критичних джерел. Тематичне коло поезії Марі Еванс – втрачена Африка, невдалі стосунки і втрачене кохання чоловіка і жінки – представників афро-американської спільноти, поневолення і рабство у сучасних умовах. Так, поетеса протестує проти імперіалістичного пригноблення в'єтнамського народу, знедолених у країнах третього світу, зображує життя бідних чорношкірих жінок, що працюють служницями у білих. Важливе місце в поетичному доробку Марі Еванс посідає тема сильної жінки-афроамериканки, яка змінюється, оновлюється, усвідомлюючи свою незламність:

*I / am a black woman / tall as a cypress
strong / beyond all definition still / defying place / and time
and circumstance / assailed / impervious / indestructible
Look / on me and be / renewed [4].*

"Нова жінка" з поезії "I Am a Black Woman" є ідейно близькою до образу New Negro з її вірша "Status Symbol". Окрім того, квілт стає і своєрідним стильовим прийомом, адже як у клаптиковій ковдрі, в поезії Марі Еванс "I Am a Black Woman" переплітаються історичні події різних епох – страта раба Нета Тумера, очільника повстання, у 1831 році, битви часів Корейської війни біля Да Нангу, події II Світової війни.

У поезії "Who Can Be Born Black?" Марі Еванс гордо заявляє про свій статус чорношкірої, що попри виклик, несе для неї радість і відчуття спільноти:

*Who / can be born black / and not / sing / the wonder of it
the joy / the / challenge / And / to come together
in a coming togetherness / vibrating with the fires of pure knowing
reeling with power [4].*

Окрім активістської та політичної діяльності, Друга хвиля фемінізму сформувала потужний теоретичний дискурс, що ґрунтувався на критиці культури патріархату. Окрім згаданої праці Бетті Фрідан "Загадка жіночності" ще одним текстом, що розвінчував міфи патріархатного суспільства, стала розвідка радикальної феміністки Кейт Міллет (Kate Millet) "Сексуальна політика" ("Sexual Politics") (1969) [14]. Потужним документом епохи і

відкриттям феміністичної теоретичної думки стало усвідомлення того, що соціальна політика невід'ємно пов'язана з приватною сферою, відтак класичним лозунгом Другої хвилі феміністичного руху стає "Особисте є політичним!" ("The personal is political!") [1].

Американська поезія 1960 – 1970-х років позначена відвертістю щодо особистого досвіду жінок, акцентуючи увагу на жіночому тілі та сексуальності. До кола тем жіночої поезії увійшли теми менструації, пологів, абортів, еротизму. У вірші "Спокуса" ("Seduction") Ніккі Джованні робить акцент на еротизмі, послуговуючись лексикою із сфери інтимного життя, долаючи усталені уявлення про гендер та расу [3, 511].

Поезія 1960 – 1970-х років відіграє важливу роль в жіночих рухах, вона сприяє солідарності жінок та поширенню феміністичних ідей. Жіноча афро-американська поезія поєднує естетичні настанови руху Чорного Мистецтва та ідейні імпульси Другої хвилі фемінізму. Рух Чорного Мистецтва попри нетривале існування, справив величезний вплив на афро-американську культуру і став підґрунтям для мультикультуралізму, адже як література латинос, так і азіатсько-американська література виникли на ґрунті мистецького явища руху Чорного Мистецтва, який пропонував зразок етнічної літератури, що не прагнула асимілюватися, а творила власну історію і свої традиції.

ЛІТЕРАТУРА

1. Липовская О.Г. Вторая волна феминизма / О.Г. Липовская // Словарь гендерных терминов / Под ред. А.А.Денисовой. – Москва: Информация XXI век, 2002. – 256 с. – Режим доступа: <http://www.owl.ru/gender/358.htm>
2. Densmore, Dana. Sex Roles and Female Oppression / Dana Densmore // *The American Sisterhood: Writings of the Feminist Movement from Colonial Times to the Present* / Martin, Wendy (ed). – New York, Evanston, San Francisco, London, 1972. – P. 329 – 338.
3. Esquivel, Anna M. "Isn't This Counterrevolutionary?": Discourse and Silence in the Erotic Poetry of Nikki Giovanni, Kalamu ya Salaam, and Etheridge Knight / Anna M. Esquivel // *African American Review*. – Volume 47. – Number 4. – Winter 2014. – P. 511 – 521.
4. Evans, Mari. Who Can Be Born Black? I Am a Black Woman / Mari Evans. – Режим доступа: http://www.math.buffalo.edu/~sww/poetry/evans_mari.html
5. Friedan, Betty. *The Feminine Mystique* / Betty Friedan. – New York: Dell Publishing Co., Inc., 1979. – 420 p.
6. Giovanni, Nikki. Black Poems, poseurs and Power / Nikki Giovanni // *Call and Response: Key Debates in African American Studies* / Gates, H. L., Burton, J. (eds). – New York, London: Norton & Co Inc. Publication, 2011. – P. 711 – 715.
7. Giovanni, Nikki. Nikki-Rosa / Nikki Giovanni // Giovanni N. *Black Feeling, Black Talk, Black Judgment*. – Режим доступа: <http://www.poetry-foundation.org/poem/177827>
8. Giovanni, Nikki. Quilts / Nikki Giovanni. – Режим доступа: <https://www.poets.org/poetsorg/poem/quilts>

9. Neal L. The Black Arts movement / L.Neal // Call and Response: Key Debates in African American Studies / Gates, H. L., Burton, J. (eds). – New York, London: Norton & Co Inc. Publication, 2011. – P. 702 – 711.
10. Karenga, Ron. Black Cultural Nationalism / Ron Karenga. – Режим доступа: <http://www.english.illinois.edu/maps/blackarts/documents.htm>
11. Karenga, Ron. On Black Art / Ron Karenga. – Режим доступа: <http://www.english.illinois.edu/maps/blackarts/documents.htm>
12. Lorde, Audre. A Woman Speaks / Audre Lorde. – Режим доступа: <http://www.poetryfoundation.org/poem/171291>
13. Lydon, Susan. Understanding Orgasm / Susan Lydon // The American Sisterhood: Writings of the Feminist Movement from Colonial Times to the Present / Martin, Wendy (ed). – New York, Evanston, San Francisco, London, 1972. – P. 322 – 328.
14. Millett, Kate. Sexual Politics / Kate Millett. – Garden City, New York: Doubleday & Company Inc., 1970. – 393 p.
15. Mullen, Harryette. The Black Arts Movement: Poetry and Drama from the 1960s to the 1970s / Harryette Mullen // African American Writers / Valerie Smith (ed.). – Vol. 1. – New York: Scribner's, 2001. – P. 51 – 64.
16. Shainess, Natalie. Abortion Is No Man's Business / Natalie Shainess // The American Sisterhood: Writings of the Feminist Movement from Colonial Times to the Present / Martin, Wendy (ed.). – New York, Evanston, San Francisco, London, 1972. – P. 162 – 170.
17. The Vintage Book of Contemporary American Poetry / J.D.McClatchy (ed.). – New York: Vintage Books, 2003. – 622 p.
18. Thompson, Clara. Some Effects of the Derogatory Attitude Towards Female Sexuality / Clara Thompson // The American Sisterhood: Writings of the Feminist Movement from Colonial Times to the Present / Martin, Wendy (ed). – New York, Evanston, San Francisco, London, 1972. – P. 313 – 321.
19. Salaam, Kaluma ya. Historical Overviews of the Black Arts Movement / Kaluma ya Salaam. – Режим доступа: <http://www.english.illinois.edu/maps/blackarts/historical.htm>
20. Tobola, Carolyn. Selected Poetry of Nikki Giovanni: A Burkeian Analysis: Thesis / Carolyn Tobola. – Denton, Texas, 1973. – 96 p.
21. Williams, Maxine. Why Women's Liberation Is Important to Black Women / Maxine Williams // The American Sisterhood: Writings of the Feminist Movement from Colonial Times to the Present / Martin, Wendy (ed). – New York, Evanston, San Francisco, London, 1972. – P. 171 – 178.

РОЗВИТОК ОСОБИСТОСТІ У МІФОЛОГІЗОВАНОМУ ГЛОБАЛЬНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Сучасний світ знаходиться в умовах постійної трансформації, серед яких центральне місце займає глобалізація. Даний феномен потребує міждисциплінарного вивчення, оскільки, хоча і має свої витoki у економічних процесах, які залишаються основоположними, але пов'язаний з усіма сферами суспільства. Так, з точки зору політології, процес глобалізації тісно пов'язаний з всесвітнім поширенням демократичних інститутів, а культурологія бачить у глобалізації розповсюдження західної культури та американську експансію. В принципі, глобалізація може бути інтерпретована з погляду більшості сучасних наук, проте цей термін все ще залишається розпливчастим.

Економічна глобалізація, що проходить під егідою найсильніших економічних країн, тягне за собою культурну глобалізацію. Тому нерідко процес глобалізації іменується вестернізацією або американізацією, оскільки саме країни Заходу, на чолі з США, диктують свої правила всьому іншому світу. Для успішного функціонування економічної світової ринкової системи необхідно, щоб населення держав було максимально залучено в її процеси. І, в першу чергу, для успішного ринку необхідний споживач. Саме культура, разом з освітою і рівнем наукового розвитку, стає одним із стратегічних факторів не тільки в процесах світового розвитку, але й світового протистояння. Однак, якщо процеси економічної і політичної глобалізації протікають досить успішно, то глобалізація в сфері культури стикається з куди більшими проблемами. Складнощі, пов'язані з культурною глобалізацією, призводять до того, що деякі західні мислителі пропонують виключати з аналізу системний фактор культури. Наприклад, на думку Ф. Фукуями, культура повинна бути не незалежною, а обумовленою змінною, в крайньому випадку, для пояснення результатів розвитку народів слід використовувати більш вузький термін "політична культура" [2, 428].

Для культурної глобалізації характерні тенденції до домінування масової культури, яку формують засоби масової комунікації: телебачення, ЗМІ, фільми, соціальні мережі тощо – переважно американські, або прозахідного типу. Тому культурна глобалізація, поширення масової культури і вестернізація – є, по суті, одним і тим же процесом. Культурна глобалізація веде до витіснення високою елітарною культурою масовою. І особливо культурна вестернізація помітна в колишніх радянських країнах. Приміром, сучасна українська кіноіндустрія тільки починає відроджуватися після тривалого застою і не в змозі конкурувати з фільмами Голлівуду в осяжному майбутньому.

Ряд особливостей культурної глобалізації або залишається поза увагою сучасних науковців, або є на сьогоднішній час ще не достатньо розробленим. До таких аспектів слід віднести і формування та розвиток особистості в умовах неконтрольованих процесів глобалізації та інформатизації. Також важливим є те, що хоча людство і значно розвинулося у технічному плані за останнє

сторіччя, воно все ще залишається міфологізованим, криє собі безліч соціальних, тобто сучасних і активно функціонуючих міфів.

Чимала частина цих міфів супроводжує відносно нові аспекти чи події, так чи інакше актуальні для сучасності. І хоча сучасний міф за своєю сутністю є варіацією фантастичної оповіді, його найважливішим атрибутом є віра у нього, як в істину. Не обов'язково ця віра буде тотальною для всього світу, всіх верств населення і усіх вікових категорій. Але існує велика кількість досить поширених, стійких соціальних міфів, які серйозно впливають на світогляд багатьох людей, соціальних груп і цілих народів. Умови, які створює глобалізація, на якій базується більшість сучасних міфів, призводять до значних зрушень у фундаментальних світоглядних особливостях, притаманних сучасному суспільству.

Одним з актуальніших питань для сучасного світового суспільства в цілому та для України є проблеми, пов'язані з особистістю: її формуванням, розвитком, реалізацією тощо. Спроба переосмислення фундаментальних засад у вітчизняній педагогіці після здобуття Україною незалежності є одним із важливих питань, яким присвячена низка наукових праць і розробок. Серед проблем, які підіймаються, особливу увагу приділяють переорієнтації української освіти в сторону західних освітніх моделей.

Необхідність такого переосмислення зумовлена, в першу чергу, процесами глобалізації, яка діє згідно із законами світового ринку. Для того, щоб зробити молодого спеціаліста конкурентоспроможним не тільки у рідній країні, але й у світі, заради успішного здобуття ним гідної посади, розробляються на сьогоднішній день масиви освітніх програм, відбуваються довготривалі перемовини з інвесторами.

У такому середовищі змінюються і умови, у яких відбувається формування і розвиток особистості. Країни, втягнені у глобалізаційний процес, спрямовують зусилля на адаптацію свого народу до нових умов. І, в першу чергу, така адаптація розкриває себе у освітньо-виховних аспектах, тобто тих, які є довгостроковими інвестиціями у майбутнє для будь-якої країни.

Для успішного функціонування у сучасному суспільстві і у глобалізованому світі людині необхідно відповідати умовам цього світу. І першою такою умовою є соціалізація, тобто процес засвоєння людиною зразків поведінки і соціальних норм та цінностей, які допоможуть їй у цьому. Разом з комплексом соціальних норм і цінностей засвоюються також загальноприйняті соціальні міфи, як невід'ємна частина людського світогляду на всіх етапах історичного розвитку.

У людей з різних частин світу з'явилася реальна можливість спілкування з носіями іншої культури, що сприяє культурному обміну і культурному взаємозбагаченню. Знання іноземних мов, особливо поширених, допомагає налагодженню контактів між представниками різних етносів. З іншої сторони, таке спілкування сильно ускладнюється на більш високому рівні, адже потребує більш глибоких знань культури співрозмовника, розуміння художніх образів і фразеологізмів, які роблять мову культурно багатою і неповторною. Навіть спілкування на побутовому рівні завжди несе у собі відбиток певних культурних традицій народу, який для носіїв культури є звично-повсякденним,

і тому непомітним, адже загальноприйнятні словоформи призводять до уявлення у підсвідомості певного асоціативного ряду. Досить важко виявити і зрозуміти "подвійне дно" різноманітних фразеологізмів представникам інших культур, особливо якщо ці культури значно відрізняються одна від іншої.

Ще однією проблемою, пов'язаною з необхідністю адаптації особистості до нових умов, є криза особистості, її ідентичності. Розмиті культурні рамки між народами, інформатизація сучасного світу, надмірна кількість нових електронних засобів, які витісняють живе спілкування – все це вдарило, в першу чергу, по зв'язку між поколінням батьків і дітей. Нові інтереси молодшого покоління та звичка обходитися без нових і модних "гаджетів" у старшого покоління можна порівняти зі стіною, яка заважає передачі досвіду від батьків до дітей. Величезний потік масової інформації від телебачення і Інтернету заважає особистості, яка формується, засвоїти культурні і духовні традиції свого народу. Але саме духовна і культурна спадщина спільноти, її міфологічна символіка є тими чинниками, які сприяють самоідентифікації особистості.

Звісно, можна згадати популяризацію всього "етнічного", яка у останні роки відбувається не лише в Україні, але й в усьому світі. Це можна вважати протидією культурній глобалізації у спробі захистити "своє". Але насправді відбувається процес втрати символами своєї глибини і заміна їх на "симулякри", які лише видають себе за справжні символи. В той же час, справжня сутність міфологічних символів залишається недоступною для молодого покоління. Віра у міф про духовне відродження в рамках глобалізації, на жаль, не виправдовує себе у теперішньому вигляді і потребує більш серйозного і глибокого підходу.

Як відомо, особистість має свою самосвідомість, уявлення про цінності, у тому числі і моральні, певні соціальні зв'язки у суспільстві тощо. "Новий" світ потребує і "нових" якостей від кожної людини, але такі зміни можуть виявитися за занадто коштовними для людства. Величезною проблемою сучасної цивілізації є її техногенність і духовна неповність більшості її представників. Окрім того, сама світова система немовбито "підштовхує" людину до домінуючої "культури споживання", в рамках якої проблема самореалізації особистості вирішується за рахунок володіння матеріальними цінностями, у той час як духовні проблеми не лише відходять на другий план, але інколи взагалі відкидаються, як непотрібні. Ще у 60-х роках ХХ ст. Г. Маркузе вказував, що наше суспільство лише називається вільним, в той час як насправді у ньому панує завуальований неототалітаризм, де суспільство масового споживання створило свої цінності, вплинуло на культуру і контролює кожного індивіда. Потреби суспільства є несправжніми і нав'язаними зовні, що робить людей рабами власних потреб. У такому суспільстві відбувається формування особистостей, націлених виключно на отримання матеріальних цінностей, для яких атрибутом успіху є лише багатство і влада. Зазвичай при цьому у таких людей викривлене уявлення про мораль, але занадто розвинений егоїзм і жадоба. Подібна сукупність якостей у гіршому випадку призводить до появи людей, які паразитують на суспільстві, заради власного прибутку змушуючи інших людей страждати. Подібна особистість, на нашу думку, не може вважатися повноцінною.

Ще один популярний на сьогодні міф – це необхідність демократичних інституцій та ліберально-демократичного режиму для розвитку особистості. Згідно даної ідеї, світ не знає і ніколи не пізнає більш кращого режиму, ніж ліберальна демократія. Тільки в її рамках людина не буде відчуженою від політики і буде спроможна реалізувати себе. Проблемою є те, що такі ідеї насаджуються дітям впродовж формування у них особистості. Однозначність і беззаперечність постулату про необхідність саме демократичного режиму призводить до шаблонності мислення у нового покоління, небажання пошуку альтернатив. В даному випадку ми бачимо одну з варіацій міфу про гарантовану історію: він дає готовий смисл життя і історії, наперед-визначеність, але позбавляє людство свободи і змушує підкорятися правилам, діяти лише у визначених рамках.

Необхідність вирішення даних проблем, які стоять на шляху виникнення гідної особистості, яка б несла у собі культурний код і моральні цінності власного народу, але, разом з тим, використовувала корисні здобутки сучасності, – необхідно вважати головним завданням філософії (яка поставить граничні цілі), психології (яка вкаже шлях) і педагогіки (яка втілить задумане у життя). За необхідної підтримки держави і суспільства, даний союз підніме суспільство і особистість, як унікальну і важливу його частину на якісно новий рівень.

ЛІТЕРАТУРА

1. Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества [Електронний ресурс] / Г. Маркузе. – Режим доступу до ресурсу: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Markuze/index.php.
2. Фукуяма Ф. Отставание / Фрэнсис Фукуяма; пер. с англ. А. Георгиева. – М.: Астрель, 2012. – 477 с.

КРЕАЦИОНИЗМ КАК НАУЧНАЯ ПАРАДИГМА

Креационизм – это концепция, сторонники которой, основываясь на научных данных, доказывают, что Вселенная в целом и жизнь, в частности, были сотворены всемогущим и всеведущим Богом. В наше время эта теория достаточно часто критикуется: ее оппоненты пытаются противопоставить креационизму научное знание, аргументируя это тем, будто современные данные опровергают взгляд на мир как на творение. Однако мы хотим показать, что именно последовательный научный анализ приводит к креационизму.

Наука представляет собой поиск данных, добываемых как прямыми, так и косвенными, как эмпирическими, так и теоретическими методами исследований, вследствие чего происходит построение теоретической модели, описывающей определённый круг природных явлений [См.: 1, 20–33]. На постоянно научного исследования влияет человеческий фактор, поскольку учёный рассматривает и объясняет различного рода факты в оптике собственного мировоззрения [2]. В операциональных науках, в рамках которых природные явления воспроизводимы и доступны для прямого изучения, вероятность влияния человеческого фактора более низкая и расхождений во взглядах учёных будет гораздо меньше. Но в отношении исторических наук это едва ли возможно, поскольку они касаются таких событий, которые не воспроизводимы, а информация о них известна из сравнительно малого количества источников [3]. К ним следует отнести и вопросы о происхождении Вселенной, жизни и человека. Как следствие, наличие нескольких конкурирующих моделей, каждая из которых по-своему интерпретирует научные данные, является нормальным явлением в науке, а предпочтительной из них считается та, которая лучше объясняет не только имеющиеся факты, но и способна выполнять прогностическую функцию. Понятно, что даже в последнем случае неизбежна субъективная оценка.

Ввиду такого положения дел приобретают особый смысл слова философа Карла Поппера, который считал, что наука – это поиск правдоподобности [4, 63–64]. Сам характер науки предполагает поиск, а из этого следует, что учёный должен допускать обнаружение чего-то нового и занимать нейтральную позицию в отношении того, что ещё не изучено, не занимая любую из крайних позиций до получения позволяющей это сделать информации. В итоге главный тезис оппонентов, которые утверждают, что Бога нет, является несостоятельным, поскольку для его выдвижения необходимы абсолютные знания, которых нет и быть не может.

Теперь мы попытаемся рассмотреть, на основании чего наука становится возможной и как это соотносится с идеалистическим и материалистическим взглядами на мир. Прежде всего, нужно определить её аксиоматику. Она состоит из таких положений: наше сознание отражает внешний материальный мир; природа устроена рационально, и поэтому её можно постигать; она объективна. В рамках идеалистических взглядов истинность каждого из них является вполне очевидной, ведь если Вселенная устроена разумно, то есть

законы физики в любой точке пространственно-временного континуума едины, абсолютны и неизменяемы, то это значит, что Вселенная создана Разумом, а следовательно рационализм – это естественное следствие такого мировоззрения. Другая же ситуация возникает в случае с материализмом. Если жизнь возникла случайно, а наш разум является следствием иррациональных процессов, то его выводам нельзя доверять, поскольку, по словам Клайва Льюиса, то, что мы называем ясным логическим мышлением, будет являться всего лишь ментальной привычкой, не имеющей объективных оснований [5, 5–6]. Таким образом, последовательный материализм вступает в конфликт с рационализмом, поэтому идеализм интеллектуально предпочтительнее для обоснования науки. Исследования всё больше подтверждают разумное устройство Вселенной. Физик-теоретик Пол Дэвис в книге "Суперсила" пишет следующее: "Тем не менее, хотя наука и в состоянии объяснить мир, еще остается дать объяснение самой науке. Законы, обеспечившие спонтанное возникновение Вселенной, по всей вероятности, сами рождены каким-то остроумнейшим планом. Но если физика – продукт подобного плана, то у Вселенной должна быть конечная цель, и вся совокупность данных современной физики достаточно убедительно указывает на то, что эта цель включает и наше существование" [6, 266].

Если Вселенная является рационально организованной и ее, следовательно, может изучать наука, то этот факт указывает на Творца. То, что полезная энергия Вселенной постепенно вырабатывается (в соответствии с одним из фундаментальных законов природы – Вторым началом термодинамики), говорит о том, что она имеет начало. Но по закону сохранения энергии (Первое начало термодинамики), она не может возникать самопроизвольно из ничего. Ввиду того, что материя может существовать только в пространстве и во времени, а значит, они возникли одновременно, можно рассуждать о причине данного события: она должна быть не материальной, не зависимой от времени и пространства, [7, 29–30], она должна обладать неограниченными ресурсами (знаниями и энергией). Кроме того, из научно обоснованного антропного принципа, понятие о котором было введено в космологию в 70-х годах XX ст., следует, что Вселенная устроена именно таким образом, что бы в ней могла существовать жизнь. По подсчётам астрофизика Хью Росса, это обеспечивает примерно 41 параметр, начиная от фундаментальных физических констант и заканчивая плотностью галактик [8]. Общенаучный вероятностный подход говорит о том, что шанс установления случайным образом узких интервалов в значениях этих параметров исчезающе мал. А по пределу, рассчитанному французским математиком Эмилем Борелем, он равен нулю. Иначе говоря, устройство Вселенной невозможно объяснить только исходя из неё самой. Следовательно, причину нужно искать вовне, и она явно оказывается разумной ввиду способности к целенаправленным и творческим действиям.

Необходимо также отметить, что в наше время не существует ни одной доказанной гипотезы абиогенного происхождения жизни, а выдвинутые предположения были опровергнуты (к примеру, А.И. Опарина, Джона Холдейна, Стивена Миллера, Сиднея Фоукса). Об одной из современных гипотез, которая была еще сравнительно недавно популярной и предполагала

существование РНК-мира, академик А.С. Спирин, в своё время долго её защищавший, в статье "Когда, где и в каких условиях мог возникнуть и эволюционировать мир РНК?" делает вывод о невозможности возникновения, существования и эволюции мира РНК в клеточные формы жизни на Земле [9]. Кроме того, представления о химической эволюции противоречат законам физики ввиду постоянного возрастания энтропии (беспорядка, хаоса) в неживых системах, не способных обрабатывать, в отличие от живых, поступающую в них энергию. Гипотеза панспермии (жизнь из космоса) не только не объясняет происхождение жизни, но в то же время из-за критических температур в космосе, вредных излучений и других проблем для живого организма представляется вовсе неправдоподобной. При этом наличие в белках живых организмов из более 200 известных видов аминокислот только 20 видов, среди которых присутствуют избирательно только так называемые альфа-аминокислоты и L-аминокислоты, связанные исключительно линейно и лишь пептидной связью в молекуле белка, а также наличие строго определенной последовательности аминокислот в белковой цепочке согласуются исключительно с позицией, предполагающей сверхъестественное сотворение. На это же указывает наличие генетического кода. Необходимо также упомянуть, что переходные формы от одних классов животных и растений к другим в воображаемой биологической эволюции не известны науке ни в мире ископаемых, ни в процессах, которые мы можем наблюдать в настоящее время.

Однако нам следует также обратить внимание на возражения оппонентов в ответ на такие интерпретации научных фактов. Чтобы объяснить возникновение Вселенной естественным образом, используются отсылки к гипотезам зарождения из квантового туннеля, ведущего к неизвестным нам измерениям, или вакуумным флуктуациям. Ни одна из этих гипотез не была доказана. В вопросе об антропном принципе оппоненты ссылаются на гипотезу мультивселенной, которая аналогичным образом не только не была подтверждена, но и никогда не подтвердится хотя бы потому, что мы ограничены пространственно-временными измерениями нашей Вселенной и оказаться вне их не сможем.

Комментируя подобные гипотезы, Хью Росс в книге "Творец и космос" пишет: "В двадцатом веке мы видим противоположное тому, что называется "Богом непонятого" [8]. Неверующие ученые, столкнувшись с проблемами, тщательное исследование которых не возможно в пределах естественного объяснения, вместо того, чтобы признать наличие феномена сверхъестественного, полностью отменяют возможность такого объяснения и настаивают на естественном объяснении, даже если их рассуждения абсурдны.

Например, модели стационарного состояния были основаны на понятии физической силы, содержание которого не подтверждалось ни одним наблюдением или экспериментом. Модель пульсирующей Вселенной также основывалась на воображаемом механизме пульсации, в пользу которого не было ни одного наблюдаемого свидетельства или теоретического доказательства. Беспочвенность этих моделей, упорно используемых в научных сообществах, а также обращение ученых ко все более странному,

"неизвестным" и "непознаваемым" сущностям, похоже, означает укрепление теистических позиций" [8].

Таким образом, мы пришли к выводу, что, если естественным следствием идеализма есть рационализм, то материализм нуждается в иррационализме по причине абсурдности многих, базирующихся на этом мировоззрении гипотез. Для атеистов определяющим является их мировоззрение. Поэтому корректность интерпретации научных фактов, логика и здравомыслие отходят на второй план. В вопросах происхождения жизни они подменяются эволюционно-материалистической догмой. Подводя итог, надо сказать, что в свете такого положения дел современная наука при честном и корректном обращении с научными фактами явно не может опровергать позицию креационистов, потому что все имеющиеся эмпирические данные прекрасно с ней согласуются.

ЛИТЕРАТУРА

1. Садохин А. П. Концепции современного естествознания: учебник для студентов вузов, обучающихся по гуманитарным специальностям и специальностям экономики и управления / А. П. Садохин. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2006. – 447 с.
2. Андрей Брижнёв. Что такое "наука"? (Часть первая) [Электронный ресурс]: [www.creationist.ru](http://www.creationist.ru/wordpress/2009/06/what-science-is-part-one/), 2008-2015. Режим доступа: <http://www.creationist.ru/wordpress/2009/06/what-science-is-part-one/>
3. Владислав Ольховский. Как соотносятся постулаты веры эволюционизма и сотворения между собой и с естествознанием. [Электронный ресурс]: Православное информационное агентство "Русская линия", 1998–2015. Режим доступа: <http://rusk.ru/st.php?idar=8870>
4. Поппер К. Р. Объективное знание. Эволюционный подход. / К. Р. Поппер. – пер. с англ. Д. Г. Лахути; отв. ред. В. Н. Садовский. – М.: Эдиториал УРСС, 2002. – 384 с.
5. Льюис К. С. Похороны Великого Мифа. / К. С. Льюис. – пер. с англ. Евгении Канищевой. – Симферополь: ХНАЦ, 1998. – Буклет № 44. – 8 с.
6. Девис П. Суперсила / П. Девис. – пер. с англ. под ред. и с предисл. Е. М. Лейкина. – М.: Мир, 1989. – 272 с.
7. Титова Е. Т. Я восхищаюсь делами рук Твоих. / Е. Т. Титова. – 2. изд. – Минск, 2012. – 296 с.
8. Хью Росс. Творец и космос [Электронный ресурс]: Форум "Ковчег-онлайн"; А. Милюков, 2003–2015. Режим доступа: <http://forum.goldentime.ru/download/file.php?id=245>
9. Спирин А. С. Где, когда и в каких условиях мог возникнуть и эволюционировать мир РНК? / А. С. Спирин // Палеонтологический журнал. – 2007. – № 5. – С. 11–19.

РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКЕ ТЛУМАЧЕННЯ МАСОНСТВА В ПЕРІОДИЧНІЙ ПРЕСІ РОСІЙСЬКОЇ ІМПЕРІЇ СЕРЕДИНИ ХІХ - ПОЧАТКУ ХХ СТ.

Виникнення суспільного інтересу до проблеми масонства як специфічної форми громадської активності в російській історії припадає на середину ХІХ ст. Цьому сприяла активізація громадської думки імперії, яка мала здійснити рефлексію щодо власного минулого після поразки у Кримській війні 1853–1856 рр. і осягнути історію контактів Росії із Заходом. У контексті таких пошуків тогочасні інтелектуали звернулися до причин появи та діяльності в Росії масонства як суто західноєвропейського феномену. Основою для таких роздумів стали джерела з історії Ордену та спогади про масонів, що оприлюднювалися на сторінках багатьох історико-популярних періодичних видань, таких як "Русский архив", "Русская старина", "Вестник Европы", "Исторический вестник" тощо. Зі шпальт видань линули переважно негативні відгуки щодо масонського містицизму, а "вільних каменярів" характеризували як "шарлатанів" (наприклад, граф Каліостро) [7] та "невдоволених" урядовою політикою. Утім, 50 – 90-ті рр. ХІХ ст. стали епохою неоднозначного розуміння масонства як символу прогресу та водночас носія "потворного" містицизму.

Негативним проявом масонського вчення публіцисти виділили релігійний містицизм, який не міг бути осягнений на рівні свідомості православного населення. Суспільство почало ототожнювати масонство з сектантством, підкріплюючи таку думку містичними пошуками "вільних каменярів", які вміщувалися на сторінках масонських журналів, масони направили свою діяльність на філософсько-моральні пошуки та створення етичного ідеалу, а найбільш доступний варіант таких пошуків полягав через призму релігії, адже православні дефініції були найзрозумілішими всім прошаркам російського суспільства.

Наприклад, у мемуарах суспільних діячів середини ХІХ ст. масонство прирівнювалося до сектантства. Відомий письменник та громадський діяч С.Т. Аксаков [1] згадував, що вже на початку ХІХ ст. відношення значної частини суспільства до масонського містицизму було досить підозрілим, а всі масонські обряди здебільшого ставали предметом глузування.

Поет М.О. Дмитрієв [5], навпаки, в своїх спогадах тепло згадував адепта масонства О.Ф. Лабзіна [6]. Автор дає позитивний відгук про діяльність заснованої ним петербурзької ложі, яка займалася пошуками релігійної істини, що складала справжню сутність справедливого масонства, і називає його щирим послідовником старої новіковської школи. Як вважав М.О. Дмитрієв, в своїх працях О.Ф. Лабзін намагався пояснити сутність християнства, шлях його внутрішнього пізнання. Після М.І. Новікова ніхто в Росії не наважувався видавати книги релігійно-містичного змісту [5, 853–854], а з закриттям масонських лож 1822 р. подібні праці взагалі були суворо заборонені. На наш погляд, ставлення М. О. Дмитрієва до російського масонства початку ХІХ ст.

досить суб'єктивне, засноване, переважно, на добрих стосунках із самим О.Ф. Лабзіним.

Історик російської літератури О.Д. Галахов в статті "Обзор мистической литературы в царствование Александра I", опублікованій на сторінках періодичного видання "Журнал Министерства народного просвещения" [3], намагався критично підійти до проблеми масонського містицизму і зробив спробу відокремити філософське вчення "вільних каменярів" від їхнього організаційного компоненту. Дослідник слушно відмітив, що масонство не можна трактувати як суто містичне вчення. "Як масон може в той час бути містиком, так і містик може бути в той же час масоном", але, не дивлячись на це, релігійна містика і масонство, самі по собі, – явища особливі і самостійні [3, 87]. Із таким слушним зауваженням неможливо не погодитись, адже містицизмом масонство почало захоплюватися саме з новіковських "релігійних пошуків", нав'язаних останньому професором І.Г. Шварцем.

Історик російської літератури, порівнюючи європейський містицизм з російським, відмітив, що причини проникнення релігійного містицизму у суспільне життя Росії суттєво відрізняються від європейських. Виходячи з позицій гегельянства, О.Д. Галахов приписує виникнення пошуків таємних знань підйомом народного духу після перемоги Росії у протистоянні з Наполеоном. Навіть сам імператор Олександр I вдавався до містичних пошуків, що сприяло поглибленню суспільного інтересу до теософських знань та збільшенню кількості лож. У Європі цей же інтерес виник, навпаки, в період кризи суспільної свідомості [3, 88–90].

Дещо з іншого ракурсу поглянув на масонський містицизм педагог, літератор та суспільний діяч Є.М. Гаршин [4]. До самого Ордену, як до суто європейського, а, отже чужорідного для Росії явища, автор ставився негативно. Єдине позитивне значення масонства він вбачає у ролі цього феномену як об'єднавчого фактору, що згуртував освічених представників суспільства. Але автор висловлює певне розчарування з приводу того, що плідна діяльність найкращих російських інтелектуалів розгорнулася в межах товариств, яких приваблювали таємні знання.

Православна Церква також не залишалася осторонь обговорення феномену "королівського мистецтва". Проте активність духовенства у цьому напрямі відрізнялася від їхніх спроб протистояти популярності теософських вчень у першій чверті XIX ст.: із закриттям лож цікавість представників духовенства дещо згасла. Усе ж Церква висловлювала занепокоєння щодо поширення масонських релігійно-містичних праць, але на цьому вона, як правило, обмежувала свої відгуки щодо братства "вільних каменярів" [8, 178].

У 60-х рр. XIX ст. на сторінках журналу "Вестник Европы" розгорнулася гаряча дискусія між літературознавцем О.М. Пипінін [9, 10] та істориком П. К. Щербальським [12, 13]. Опонент О.М. Пипіна критикував дослідника масонства за те, що він вішає ярлики "лібералізму" або "консерватизму" на будь-яке суспільне явище. Такий підхід, на думку П. К. Щербальського, знижував наукову значимість праць О. М. Пипіна.

Проте О.М. Пипінін підкреслив, що запозичення, які проявилися в російському масонстві, виявились не зовсім вдалимими, оскільки його кращі прояви не могли бути досягнуті та сприйняті через низький рівень освіченості

суспільства. Дослідник відмітив, що містицизм був невід'ємною складовою масонського руху як в російському суспільстві, так і в європейському. Проте головна відмінність між ними полягала в тому, що "людина російського суспільства була ще беззахисною проти містичного туману" [9, 85]. До того ж навіть "сильний розум" не зміг би протистояти масі і суворому уряду, що зовсім не вітав вільнодумства. Кількість освічених людей була дуже маленькою для того, щоб сформувати впливову громадську думку. У той же час автор відзначав і позитивне історичне значення руху, на його думку, "масонський рух цікавий, як один з перших самостійних проявів суспільства в сенсі етичної тенденції" [9, 174].

Після революції 1905–1907 рр. відбулася ескалація негативних оцінок феномену масонства. У 1909 р. на сторінках одного з найбільш популярних чорносотенних видань Російської імперії, а саме журналу "Мирный труд", була опублікована стаття російського публіциста Г. О. Шечкова на тему проблеми політичного масонства [11]. Автор прирівняв масонство свого часу до єврейства. Це й не дивно, адже Г. О. Шечков був чорносотенним публіцистом, тому антисемітизм став невід'ємною рисою його твору. Все революційне пов'язувалося з єврейством, а після революції 1905–1907 рр. страх монархістів щодо посилення лівих сил значно зріс, що в свою чергу відображалося в їхніх ідейних переконаннях, висвітлених на сторінках видань правого спектру.

Ще один активний учасник монархічного руху, філософ та публіцист М. Ф. Таубе (М. Вашутін) [2] також висловлювався щодо російського масонства, називаючи його то релігійною сектою всесвітнього значення й всесторонньої віротерпимості, то таємним філософським, майже науковим, вченням, а інколи навіть кодексом загальної моралі.

Таким чином, інтелектуальна спільнота Російської імперії після поразки у Кримській війні розпочала пошуки особливостей історичного розвитку країни крізь призму взаємодії із західноєвропейською спільнотою. Звернення до масонської тематики збагатило їхні пошуки та роздуми категоріями просвітництва, моралі та прогресу. Утім, сам феномен масонства отримав неоднозначні оцінки у середовищі російської еліти. Загалом, не зважаючи на досить вузький спектр досліджень, а також його переважно фактологічний характер, в зазначений період відбулися спроби вирватися з рамок суто літературно-філософського визначення масонства і започаткувати його вивчення в річищі соціальної історії.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аксаков С. Т. Встреча с мартинистами. Воспоминания из петербургской жизни / С. Т. Аксаков // Полн. собр. соч. – СПб., 1909. Т. 2. – С. 101–136; СПб., 1914. – Т. 2. – С. 702–736.
2. Вашутин М. [Таубе М.Ф.] Политическое масонство и его участие в крамоле России / М. Вашутин. – Харьков, 1914. – 8 с.
3. Галахов А. Д. Обзор мистической литературы в царствование Александра I / А. Д. Галахов // Журнал Министерства народного просвещения. – 1875. – №11 – Т. 182 – С. 87–93.

4. Гаршин Е. М. Мартинист и филантроп прошлого века / Е. М. Гаршин // Исторический вестник. – 1878. – XXIX. – С. 629–639.
5. Дмитриев М. А. Воспоминания о Лабзине / М. А. Дмитриев // Русский архив. – 1866. – № 3. – Т.55. – С. 837–855.
6. Дубровин Н. Ф. Наши мистики-сектанты. А. Ф. Лабзин и его журнал "Сионский Вестник" / Н. Ф. Дубровин // Русская старина. – 1894. – № 9 – 12. – С. 136–158.
7. Зотов В. Калиостро. Его жизнь и пребывание в России / В. Зотов // Русская старина. – 1875. – Т. 22. – С. 46–72.
8. Корсак А. П. Петр Алексеев, протоирей Московского Архангельского собора, 1727–1801 / А. П. Корсак // Русский архив. – 1880. – Кн. 2. – С. 153–210.
9. Пыпин А. Н. Материалы для истории масонских лож / А. Н. Пыпин // Вестник Европы. – 1872. – Т.1. – Кн. 1 – 2. – С. 174–288.
10. Пыпин А. Н. Русское масонство до Новикова / А. Н. Пыпин // Вестник Европы. – 1868. – Кн. 6 (июнь). – С. 548–587.
11. Щечков Г.А. Масоны и Государственная Дума / Г. А. Щечков // Мирный труд. –1909. – №4. – С.120–151.
12. Щебальский П. К. М. Н. Лонгинов, Новиков и московские мартинисты / П. К. Щебальский // Русский вестник. – 1867. – LXIX. – № 5. – С. 389 – 407.
18. Щебальский П. К. Один из многих. Ответ г. Пыпину / П. К. Щебальский // Русский вестник. – 1871. – XCV. – С. 320–328.

**ПСЕВДО-ХРИСТИЯНСЬКА АКСІОЛОГІЯ
РОМАНУ ДЕНА БРАУНА "КОД ДА ВІНЧІ":
ДО ПОСТАНОВКИ ПИТАННЯ**

Ден Браун – один з найбільш успішних письменників сьогодення. Його романи перекладені більше ніж на 50 мов, а їхній загальний тираж вже перевищив 200 мільйонів екземплярів. Втім, перші три книги письменника – "Цифрова фортеця" (1998), "Янголи та демони" (2000), "Точка обману" (2000), не зважаючи на захопливі сюжети та велику кількість загадок і таємниць, не мали помітного успіху в читачів. Ситуацію змінив вихід в світ роману "Код да Вінчі", що посів найвищу сходинку у списку бестселерів журналу "Нью-Йорк Таймс" та став першим екранізованим твором Дена Брауна, перетворивши до цього мало відомого письменника на "знаменитість" у царині літератури.

Що ж саме спричинило надзвичайну популярність "Коду да Вінчі"?

Як нам здається, такою причиною, нажаль, став відверто антихристиянський сенс ключових ідей роману. В авторській версії євангельських подій Ісус Христос був одружений з Марією Магдалиною, яка незабаром після смерті Ісуса Христа народила від нього дитину. Також Д.Браун вважає, що Біблія – це витвір людини, а не Бога. Зокрема Новий Заповіт складався на основі понад 80 різноманітних Євангелій.

Звичайно, що подібні заяви, з одного боку, викликали обурення релігійного світу, а з іншого – привернули увагу науковців та пересічних людей до твору. Зокрема з релігієзнавчої точки зору "Код да Вінчі" аналізували такі дослідники, як А. Буровський, С. Строков, П. Калоша, К. Саймон та Д. Холдінг. Їхні оцінки ми взяли до уваги, працюючи над темою.

Насправді, історія, яку розповів читачам Браун – не що інше, як міф. Не існує жодних історичних свідчень про те, що Ісус був одружений з Марією Магдалиною. У Біблії подібної інформації також немає. Натомість Книга книг пропонує явний доказ протилежного – зображуючи останні епізоди життя Ісуса перед розп'яттям, Біблія стверджує, що він доручив подбати про свою матір одному з учнів (Ів. 19:25–27). Очевидно, що якби в Ісуса була дружина чи діти, то не Іван Богослов, а вони мали піклуватися про Матір Ісуса. Також зрозуміло, що і Він обов'язково попклувався б про їхню долю так само, як про долю Матері [2].

У "Коді да Вінчі" Браун, намагаючись довести свою гіпотезу про наявність дружини у Христа, посилається на "Євангелія" від Філіппа і від Марії Магдалини. Проте навіть ці джерела не містять свідчень, що саме Марія Магдалина була обраницею Ісуса. Головний "доказ" Брауна – цитата з Євангелія від Філіпа: "А супутниця Спасителя – Марія Магдалина". Слово "супутниця" Браун у романі інтерпретує як "дружина", оскільки, у часи, коли жив Христос, воно у перекладі з арамейської мало саме це значення (розділ 58). Однак, Євангеліє від Філіпа було написане не арамейською, а грецькою мовою [1]. Грецьке ж слово *κωκονος*, про яке йдеться, означає "друг, соратник" [5]. Відтак, Марія Магдалина була однією з найближчих соратниць Христа, але в жодному разі не його дружиною.

Що ж до намагань Брауна дискредитувати Біблію як достовірне джерело інформації про життя Ісуса Христа, варто зазначити, що імператор Костянтин не обирав Євангелія від Матвія, Марка, Луки та Іоанна з інших Євангелій і не укладав канонічну Біблію. Немає підстав говорити також про існування 80 інших Євангелій. Про це (на основі аналізу документальних матеріалів) пише у своїй статті Д. Холдінг. Якщо максимально розширити поняття історичних Євангелій і включити у це число всі відомі апокрифи, то на сьогодні відомо лише 31 новозавітний апокриф. При цьому жанр деяких з них – досі невизначений [4]. Крім того відомо, що питання про відбір Євангелій взагалі не було включено у порядок денний Собору в Нікеї. Це питання розглядалося на третьому Вселенському соборі в Карфагені 397 р. н. е. Тоді рішенням Собору лише кодифікувалися Євангелія, які вже тривалий час практикувалися християнськими громадами [3].

Таким чином, можемо зробити висновок, що роман Дена Брауна "Код да Вінчі" не ставить на меті і не вирішує наукові завдання. Навпаки. Автор намагається у будь-який спосіб досягти популярності і робить це за рахунок брехливих свідчень про життя Ісуса Христа та створення Нового Завіту. Але при цьому Браун намагається за допомогою певних псевдонаукових прийомів видати свій твір за результат наукового дискурсу. Він прекрасно розуміє, що в умовах існування чисельних симулякрів науковості, зробити це не дуже важко. Інформаційне поле сьогодні є практично безмежним. І тому дуже велика кількість профанів не здатна відібрати якісну інформацію та відрізнити правду від брехні. Втім, хоча роман і не має ніякої духовної цінності, але він є показовим зразком постмодерністського твору.

ЛІТЕРАТУРА

1. Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии / Редкол.: А. Ф. Окулов и др. / А.Ф. Окулов. – М.: Мысль, 1989. – С. 263 – 296.
2. Біблійні запитання. [Електронний ресурс] Режим доступу: <http://www.jw.org/uk>
3. "Код да Винчи". Тряска по основаниям христианства? // Християнський журнал "Свет для последних дней". – 2005. – №4. [Електронний ресурс] Режим доступу: <http://www.scienceandapologetics.org/text/249.htm>
4. Dan Brown's The Da Vinci Code: A Critique. [Електронний ресурс] Режим доступу: <http://www.tektonics.org/davincicrude.htm>
5. Top 10 "Conspiracy Theories". [Електронний ресурс] Режим доступу: <http://arsip-artikel-online.blogspot.com/2009/12/top-10-theories.html>

ДОБІВКА ПРО АВТОРІВ

Амвросія (Гуцол) – монахиня Чернігівського Свято-Успенського монастиря.

Бобир Світлана Леонідівна – к. пед. н., доц., зав. кафедри педагогіки та методики викладання іноземних мов ЧНПУ.

Богун Микола Олександрович – к. філос. н., доц. кафедри філософії та культурології ЧНПУ.

Богун Ксенія Миколаївна – асп. кафедри філософії та культурології ЧНПУ.

Борисов Олексій Олександрович – к. філол. н., доц. кафедри германської філології ЧНПУ.

Вайло Надія – студ. IV курсу філологічного ф-ту ЧНПУ. (наук. керівник: доц. Каранда М.В.).

Валентій Людмила Василівна – к. пед. н., доц. кафедри мов і методики їх викладання ЧНПУ.

Величко Олена Борисівна – к. філос. н., доц., НМУ ім. О.О. Богомольця (Київ).

Вусатюк Аліса Олегівна – асп. ЦГО НАН України (Київ).

Гайдучик Дарина Володимирівна – студ. III курсу історико-теоретичного ф-ту Національної музичної академії України імені П.І. Чайковського (наук. керівник: доц. Путятницька О.В.).

Железнова Надія Олександрівна – студ. IV курсу філологічного ф-ту ЧНПУ (наук. керівник: доц. Ольховик М.В.).

Житнік Людмила Олександрівна – асп. кафедри всесвітньої історії ЧНПУ.

Загорулько Марія Анатоліївна – к. філос. н., викл., ЧБМК Чернігівської обласної ради.

Каранда Марина Василівна – к. філос. н., доц. кафедри філософії та культурології ЧНПУ.

Кислий Анатолій Олександрович – к. філос. н., доц. кафедри філософії та культурології ЧНПУ.

Колесник Олена Сергіївна – доктор культурології, проф. кафедри філософії та культурології ЧНПУ.

Левченко Наталія Микитівна – к. філол. н., доц. кафедри української та світової літератури Харківського національного педагогічного університету ім. Г. С. Сковороди.

Лашук Наталія Василівна – асп. кафедри всесвітньої історії ЧНПУ.

Личковах Володимир Анатолійович – д. філос. н., проф. кафедри теорії, історії культури та музикознавства Національної академії КККіМ України.

Мамчич Олена Борисівна – к. пед. н., доц., зав. кафедри мов і методики їх викладання ЧНПУ.

Маслюк Людмила Іванівна – пошукувач кафедри філософії та культурології ЧНПУ.

Матушек Олена Юріївна – д. філол. н., доц., проф. кафедри історії української літератури Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна.

Пролеєв Сергій Вікторович – д. філос. н., проф., провідний науковий співробітник Інституту філософії НАН України.

Пуліна Вікторія Іванівна – к. філос. н., доц. кафедри філософії та культурології ЧНПУ.

Пескова Анастасія – студ. IV курсу ф-ту початкового навчання ЧНПУ (наук. керівник: проф. Столяр М.Б.).

Рибка Олена Петрівна – заступник директора з наукової роботи ОКЗ "Національного літературно-меморіального музею Г.С. Сковороди" (Харків).

Столяр Марина Борисівна – д. філос. н., проф., зав. кафедри філософії та культурології ЧНПУ.

Стокалич Ігор – асп. ЦГО НАН України (Київ).

Суходуб Тетяна Дмитрівна – к. філос. н., проф. ЦГО НАН України (Київ).

Співак Володимир Васильович – к. філос. н., викл. Чернігівського юридичного коледжу ДПтС України).

Струтинська Олена – студ. IV ф-ту початкового навчання ЧНПУ (наук. керівник: проф. Столяр М.Б.).

Травкіна Ольга Іванівна – к. іст. н., заввідділом музейної та науково-фондової діяльності Національного архітектурно-історичного заповідника "Чернігів Стародавній".

Третяк Олена Станіславівна – д. пед. н., проф. кафедри педагогіки та методики викладання історії та суспільних дисциплін ЧНПУ.

Тютюнник Артем – студ. II курсу технологічного ф-ту ЧНПУ (наук. керівник: доц. Кислий А. О.).

Царенок Андрій Вікторович – к. філос. н., доц. кафедри філософії та культурології ЧНПУ.

Чабак Людмила Анатоліївна – к. філос. н., учений секретар Чернігівського центру перепідготовки та підвищення кваліфікації працівників органів державної влади, органів місцевого самоврядування, державних підприємств, установ і організацій.

Чорна Лариса Сергіївна – к. філос. н., доц. кафедри філософії та культурології ЧНПУ.

Чорний Олександр Олександрович – к. філос. н., доц. кафедри філософії та культурології ЧНПУ.

Шамрай Вікторія Вікторівна – к. філос. н. Інститут філософії НАН України.

Шевченко-Савчинська Людмила Григорівна – к. філол. н., доц. каф. іноземних мов Київського медичного університету УАНМ.

Шинкаренко Олена – студ. V курсу філологічного ф-ту ЧНПУ (наук. керівник: доц. Ольховик М.В.).

Яковенко Ірина Василівна – к. філол. н., доц. кафедри германської філології ЧНПУ.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
------------	---

СЕКЦІЯ І.

ЖИТТЯ І ТВОРЧІСТЬ СВЯТИТЕЛЯ ІОАННА ТОБОЛЬСЬКОГО (МАКСИМОВИЧА) КРІЗЬ ПРИЗМУ ФІЛОСОФІЇ, ФІЛОЛОГІЇ, ІСТОРІЇ, КУЛЬТУРОЛОГІЇ ТА МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА

Личковах В.А.

ПІД СИГНАТУРОЮ ІОАННА (МАКСИМОВИЧА). ХРИСТИЯНСЬКА ФІЛОСОФІЯ ІМЕНІ ТА ЕНІОЕСТЕТИКА І ПОЕТИКА АКРОВІРША	9
---	---

Матушек О.Ю.

БОГОРОДИЧНИЙ ДИСКУРС ДИМИТРІЯ ТУПТАЛА ТА ІОАНА МАКСИМОВИЧА.....	17
--	----

Суходуб Т.Д.

КУЛЬТУРА СОБОРНОГО МИСЛЕННЯ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ.....	24
---	----

Богун Н.А.

ПАТРОЛОГИЯ КАК ОСНОВА ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКОЙ КУЛЬТУРЫ.....	30
--	----

Монахиня Амвросия (Гуцол)

ПУТЬ СВЯТОСТИ КАК ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ЖИЗНИ МИТРОПОЛИТА ИОАННА ТОБОЛЬСКОГО	37
---	----

Маслюк Л.І.

ПОСТАТЬ МИТРОПОЛИТА ІОАННА ТОБОЛЬСЬКОГО В КОНТЕКСТІ ФЕНОМЕНУ ПАРАДОКСІВ ПРАВОСЛАВНОЇ СВЯТОСТІ.....	42
--	----

Левченко Н.М.

БІБЛІЙНА ГЕРМЕНЕВТИКА ІВАНА МАКСИМОВИЧА.....	51
--	----

Загорулько М.А.

ПОЕТИКА УКРАЇНСЬКОГО БАРОКО У ПРОПОВІДІ ІОАННА МАКСИМОВИЧА "СЛОВО УНЕДІЛЮ ПРО СТРАШНИЙ СУД"	57
--	----

Царенок А. В.

ОСМИСЛЕННЯ ОРАТОРСЬКОГО МИСТЕЦТВА В КОНТЕКСТІ ТЕОЛОГІЧНОЇ ЕСТЕТИКИ СВ. ГРИГОРІЯ НІССЬКОГО.....	60
---	----

Шевченко-Савчинська Л.Г.

ВЗАЄМОПРОНИКНІСТЬ КУЛЬТУРНИХ ЕПОХ БАРОКО І ПРОСВІТНИЦТВА В "ANNALIUM URBIS LEOPOLIENSIS..." ЯНА ЮЗЕФОВИЧА	63
---	----

Снівак В. В. ДО ПИТАННЯ ПРО МОРАЛЬНО-ЕТИЧНИЙ ОБРАЗ "ХРИСТИЯНСЬКОГО ВОЇНА" В УКРАЇНСЬКІЙ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ ЕПОХИ БАРОКО (НА ПРИКЛАДІ ПРОПОВІДЕЙ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО).....	68
Богун К. М. ТЕМА СТРАХУ В ТЕКСТІ "ПОВЧАННЯ ДІТЯМ" ВОЛОДИМИРА МОНОМАХА	72
Гайдучик Д. В. "ЛІТУРГІЯ СВЯТОГО ІОАННА ЗЛАТОУСТОГО" У ТВОРЧОСТІ Я. ЯЦИНЕВИЧА ТА К. СТЕЦЕНКА: СПІЛЬНІ ТА ВІДМІННІ РИСИ	76
Пескова А. А., Струтинська О. В. ЧЕРНІГІВСЬКА ЛЕГЕНДА ПРО СВЯТИТЕЛЯ ІОАННА (МАКСИМОВИЧА) В КОНТЕКСТІ ТВОРЧОСТІ РАНЬОГО М. ГОГОЛЯ.....	88
Чорний О. О. БАРОКОВИЙ ДИСКУРС УКРАЇНСЬКИХ МИСЛИТЕЛІВ XVII ст. (ФІЛОСОФСЬКО-ОСВІТНІЙ АСПЕКТ).....	92
Величко О.Б. ДО ПИТАННЯ ПРО ІДЕНТИФІКАЦІЮ УКРАЇНЦЯ XVII ст. АБО ЧОМУ ЧЛЕНИ ГУРТКА "ЧЕРНІГІВСЬКІ АФІНИ" БУЛИ ТРИМОВНИМИ?	98
Травкіна О.І. ПРО ВИКЛАДАННЯ ФІЛОСОФІЇ У ЧЕРНІГІВСЬКОМУ КОЛЕГІУМІ...	105
Чорна Л.С. ТВОРЧИЙ ВНЕСОК МИСЛИТЕЛІВ ЧЕРНІГІВСЬКОГО ЛІТЕРАТУРНО-ФІЛОСОФСЬКОГО КОЛА У РОЗВИТОК МЕДІА-ФІЛОСОФСЬКИХ ІДЕЙ В УКРАЇНІ.....	110
Житник Л.О. ОНТОЛОГІЧНІ ОСНОВИ СТАРООБРЯДНИЦТВА ТА ЇХ ЗВ'ЯЗОК З РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКИМИ ІДЕЯМИ XVII-XVIII ст.	117
Каранда М.В. КАТЕГОРИЯ "СВЕТ" В СОВРЕМЕННОМ ХУДОЖЕСТВЕННОМ КИНО	121
Столяр М. Б. АГИОГРАФИЯ КАК ПРОТЕКСТ ЦИТАТ И АЛЛЮЗИЙ СОВЕТСКОЙ СМЕХОВОЙ КУЛЬТУРЫ.....	127

СЕКЦІЯ II.
СУЧАСНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ, ФІЛОЛОГІЇ,
ПЕДАГОГІКИ ТА МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА

<i>Пролеєв С.В.</i> КРИЗА ІДЕНТИЧНОСТЕЙ В ГЛОБАЛЬНОМУ СВІТІ	134
<i>Чабак Л. А.</i> ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ	142
<i>Шамрай В. В.</i> СОЦІАЛЬНА ЄДНІСТЬ СУСПІЛЬСТВА: КОМУНІКАТИВНА ПАРАДИГМА	145
<i>Стокалич І.С.</i> СУСПІЛЬНИЙ ІДЕАЛ І СУСПІЛЬНА КРИЗА: АНАЛІЗ ПРОБЛЕМАТИКИ У ФІЛОСОФІЇ ХХ ст.	153
<i>Кислий А.О.</i> СУСПІЛЬНИЙ ІДЕАЛ ЯК ПРЕДМЕТ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ	157
<i>Пуліна В.І.</i> ДЕЯКІ ОСОБЛИВОСТІ ТВОРЧОЇ СПАДЩИНИ П.КУЛІША: "БУТТЯ-ПІД-ПОГЛЯДОМ"	164
<i>Валентій Л. В.</i> НЕВІДОМИЙ УКРАЇНСЬКИЙ БІБЛІОГРАФ СТЕПАН ІВАНОВИЧ ПОНОМАРЬОВ	168
<i>Шинкаренко О. І.</i> НЕОМІФОЛОГІЯ ЯК НОВА КОНЦЕПЦІЯ РОЗВИТКУ ЛІТЕРАТУРИ КІНЦЯ ХХ-ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТЬ.....	171
<i>Железнова Н. О.</i> ДЕЗИСТЕНЦІЯ СУБ'ЄКТА – РЕАЛЬНІСТЬ ЧИ ВИГАДКА	173
<i>Третьяк О.С.</i> МОДЕЛЮВАННЯ ПЕДАГОГІЧНОЇ СИСТЕМИ ПІДГОТОВКИ МАЙБУТНІХ УЧИТЕЛІВ НА ЗАСАДАХ ФІЛОСОФІЇ ВИЩОЇ ОСВІТИ.....	181
<i>Мамчиц О.Б.</i> СТРАТЕГІЯ КОМУНІКАЦІЇ МАЙБУТНЬОГО ПЕДАГОГА.....	184
<i>Бобир С. Л.</i> ЗМІНА ПАРАДИГМИ ІНШОМОВНОЇ ОСВІТИ В ЕПОХУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ	187
<i>Колесник О.С.</i> ІНТЕРПРЕТАЦІЯ МІФОПОЕТИКИ В "КОРОЛІ ЛІРІ" В. ШЕКСПІРА ТА В "СЛОВІ О ПОЛКУ ІГОРЕВІМ"	192

Борисов О. О.	
КОМУНІКАТИВНИЙ ВПЛИВ В АНАЛОГОВІЙ КОМУНІКАЦІЇ (НА ПРИКЛАДІ БРИТАНСЬКОЇ ТА УКРАЇНСЬКОЇ ЛІНГВОКУЛЬТУР)	198
Яковенко І. В.	
ФЕМІНІСТИЧНИЙ ДИСКУРС ПОЕЗІЇ РУХУ ЧОРНОГО МИСТЕЦТВА.....	203
Вусатюк А. О.	
РОЗВИТОК ОСОБИСТОСТІ У МІФОЛОГІЗОВАНОМУ ГЛОБАЛЬНОМУ СУСПІЛЬСТВІ	211
Тютюнник А. А.	
КРЕАЦІОНІЗМ КАК НАУЧНАЯ ПАРАДИГМА.....	215
Лашук Н. В.	
РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКЕ ТЛУМАЧЕННЯ МАСОНСТВА В ПЕРІОДИЧНІЙ ПРЕСІ РОСІЙСЬКОЇ ІМПЕРІЇ СЕРЕДИНИ XIX – ПОЧАТКУ XX СТ.	219
Вайло Надія	
ПСЕВДО-ХРИСТІЯНСЬКА АКСІОЛОГІЯ РОМАНУ ДЕНА БРАУНА "КОД ДА ВІНЧІ": ДО ПОСТАНОВКИ ПИТАННЯ.....	223

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Друкується за рішенням вченої ради
Чернігівського національного педагогічного університету
імені Т.Г.Шевченка

Релігія. Філософія. Культура: матеріали Міждисципл. всеукр.
наук.-теорет. конф. (м. Чернігів, 29 жовтня 2015 р.). – Чернігів : ЧНПУ,
2016. – 232 с.

Технічний редактор
Комп'ютерна верстка

О.Клімова
О. Клімова, Л. Маслюк

*Свідоцтво про державну реєстрацію
друкованого засобу масової інформації
серія КВ № 17500-6250 ПР від 16.11.2010 р.*

Підписано до друку 18.02.16. Формат 60x84 1/16.
Друк на різнографі. Папір офсетний.
Ум. друк. арк. 13,48. Обл.-вид. арк. 16,44. Наклад 50 прим. Зам. № 797.
Редакційно-видавничий відділ ЧНПУ імені Т.Г. Шевченка
14013, м.Чернігів, вул. Гетьмана Полуботка, 53.
Тел. 65-17-99