

УДК 241.13

Г. М. Кулагіна-Стадніченко, канд. філос. наук

СВЯТІСТЬ ТА АСКЕТИЗМ У СТРУКТУРІ РЕЛІГІЙНИХ ІДЕАЛІВ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ВІРУЮЧОГО

У статті розкрито специфіку православної інтерпретації понять "святість", "аскетизм" як способу життя вірянина, зазначені особливості їх функціонування на рівні індивідуальної релігійності в етнічному контексті Києвоцентричного християнства, вказані тенденції переосмислення феномену святості за сучасних умов.

Ключові слова: святість, юродство, гріх, соціальний гріх, особисте освячення, старчество, старці-кобзарі, святість щоденного життя, святість як ідеологема, сакралізація світської влади, інтеріоризація святості, "нові святі".

Суголосно екзистенціалам свободи та любові, святість визначає джерело людського розуміння буття, онтологічну структуру людини, смислові обрії індивідуальної онтології. При зміні релігійної парадигми, святість якісно іншим чином пояснює особистісну сутність, задає "новий тип тілесності" у категоріях присутності у світі, інтенційності (спрямованості назовні), володіння собою, подолання амбівалентності власного існування.

Богослови наполягають, що індивідуальна свобода православного віруючого починається з аскетизму, під-

порядкування своєї волі благодаті, – а, відтак, – із щоденної святості. Для української Церкви святість постає аспектом звичайного християнського життя, чим проголошується універсальне покликання до святості кожного вірянина. Це означає практичне втілення в особистому бутті православного віруючого, дієвість, вчинковість цього феномену, вказує на боротьбу із страстями, позбавлення гріховних прагнень, постає чинником "духовної любові", яка сприймається православними більше в онтологічному, ніж моральному, контексті.

В українській традиції святість вважається альтернативою повсякденності, оскільки створює індивідуальний сакралізований простір, постає суголосним терміну "свято", має позитивний емоційний фон, єднає з надприродним, ідеальним, внутрішньо перетворює індивіда. Український святий позбавлений рис юродства, він доступний для розуміння навколишніх, "осяяний світлом" більш довершеного сприйняття та втілення прописних істин, що властиві їй іншим, але, можливо, знівельовані їх побутовими пристрастями. Для православного віруючого свято (а, відтак, – і "святість") являє ідеал естетичного прагнення досконалості, що реалізується через відвідування Церкви, тиху молитву, узгодженість із власним внутрішнім світом, родинні та сімейні традиції. Тоді як релігійний подвиг юродства полягає у послідовному відкиданні мирських турбот – про дім, сім'ю, працю, правила громадської поведінки, взаємини з владою. Життя юродивого уявляється свідомим запереченням краси, культом потворного, в якому "естетичний момент поглинається етичним" [1]. Тут напрошуються паралелі між кинизмом Давньої Греції та юродством у ранньохристиянській традиції: обидва прагнули досягти духовної свободи, задля чого повставали проти загальноприйнятих норм поведінки. Однак головним мотивом кинизму було епатування, навіть – шокування, публіки, а юродиві викликали відчуття провини шляхом докору, експлуатуючи, таким чином, людські почуття.

У релігієзнавстві переважає точка зору щодо сприйняття юродства суто російським культурним феноменом, не властивим представникам українських земель. Здебільшого, слід погодитись з цією думкою. Так, відомий дослідник агіологічної спадщини Г. П. Федотов у своїй однойменній монографії зазначає, що з початку XIV століття юродство стало новим чином мирянської святості, його поява у російській Церкві співпадає із згаданим подвижництвом уславлених соціальним служінням князів давньої Русі, на відміну від яких новий злет "торжества православ'я" визначався нехтуванням юродивими звичайними побутовими нормами [2, с. 199–209].

Відмінність умов суспільно-політичного життя Київської Русі та Московського царства викликало протилежні форми національного служіння. Святі князі сприяли становленню держави, прагнули до здійснення у ній правди. Московські князі вже побудували міцне, тоталітарне утворення, що існувало силою примусу, обов'язком служби і не вимагала святої жертвності. Церква повністю передала цареві справу опікування державою. Проте домінування неправди вимагає "корективу християнською совістю. І ця совість судить тим більше вільно та авторитетно, чим менше вона пов'язана із світом, чим радикальніше заперечує світ" [2, с. 208]. Юродиві та князі ввійшли до Церкви оригінальними сповідниками Христової правди у соціальному житті.

У XVI ст. пророцьке служіння юродивих набуває соціально-політичного сенсу. Осифлянська ієрархія втрачає авторитет того, хто опікується гнаними, опозиціонерами, викриває неправду. У цій ситуації юродиві беруть на себе функції служіння давніх святителів та подвижників, однак у надто своєрідний спосіб.

За зовнішніми ознаками, юродивим властиве свідоме плюндрування "нормальної" людської природи в її раціональній та моральній формах, своєрідна "афектація імморалізму", аскетичне придушення власного марнославства шляхом введення ближнього у спокусу та гріх засудження своєю жорстокою поведінкою. Приміром, св. Андрій царгородський молив Бога про прощення людей, яких сам він збурих до його переслідування. Парадоксальність цієї "героїки спасіння" вбачається у відтворенні людської вдячності, поваги некоректними з

огляду на етичні норми, методами, нівелюванні аскетичного сенсу юродства, коли життя юродивого стає постійним балансуванням між актами морального спасіння та аморального знуцання над ними.

Г. П. Федотов відмічає канонізацію шістьох юродивих Грецькою Церквою, двоє з яких, – св. Симеон (VI ст.) та св. Андрій (IX ст.), – надто шануються давніми русичами. Останній вважався ними слов'янином, чиї есхатологічні одкровення започаткували одне з найповажніших свят українців – Покрову. Однак цей факт є поодиноким, нетиповим і аж ніяк не вказує на поширення юродства за межі Російського царства. До того ж, посеред усіх канонізованих православною Церквою юродивих, лише єдиний з них, преподобний Ісаакій Печерський, належав до Київських земель. Більше того, у преподобних відсутні класичні риси юродства, існує лише віддалене наближення до них: юродство преподобних не є особливою формою служіння, а постає привідним моментом аскези.

Під час розквіту юродства у XV–XVI ст. православний Схід, Україна, Білорусь уже не знали цього феномену. Тим більше, він залишався чужим для римо-католицтва, представники якого з подивуванням писали про нього, згадуючи свої подорожі. Все це уможливило дослідникам називати юродство російським національним явищем, невластивим для Київської Русі. Зокрема, Г. П. Федотов пише: "Необычное обилие "Христа ради юродивых", или "блаженных" в святцах Русской Церкви и высокое на родное почитание юродства до последнего времени, действительно, придает этой форме християнського подвижництва национальный характер. Юродивый так же необходим для Русской Церкви, как секуляризованное его отражение, Иван-дурак – для русской сказки. Иван-дурак, несомненно, отражает влияние святого юродивого, как Иван-царевич – святого князя" [2, с. 199].

У православній традиції святість вважається необхідною властивістю Бога, що передається Ним тваринному світу, людям та предметам, виокремлюючи їх, тим самим, із усієї решти звичайного побутування. Семітське коріння цього терміну (від "кодеш" – священний предмет, святість) підкреслює значення окремишнього від мирського, профанного, вказує на дотримання необхідної, благоговійної дистанції між світським та божественним. Християнський імператив образу буття означає уподібнення Христу чистотою життя, свободу від зла, вищий моральний стан людини. Богослови засвідчують, що створена "за образом і подобою Бога" людина насправді має досягти Богоуподібнення власним життям, стати "співприсамником за благодаттю", а, відтак, – святою. У цьому полягає її призначення, сенс буття, відповідна православна місієність [3, с. 448].

Проблема святості виступає однією з головних релігійних тем. Н. Зьодерблом надає їй пріоритетного значення, вважає важливішою, ніж поняття "Бог". Частіше за все святість протиставляється профанному, межі між якими не лише контрастні, а й рухливі, динамічні, перетинаються, постають певними взаємовідносинами, взаємопереходами. Подеколи святість вважають частиною профанного. Водночас існує точка зору щодо неможливості остаточного формулювання уявлення про святість, що відповідатиме доктринам різних релігійних систем, до того ж, буде в усьому враховувати біблійні тексти. Відтак, не слід шукати хоч би якогось визначення поняття "профанного": не існує такої профанної області, яка може протиставлятися сакральній [4, с. 452]. Зазначимо принагідно, що українськими релігієзнавцями вживається альтернативний термін "буденне", відповідно до якого розглядаються проблеми релігійної сві-

домості, релігійного світогляду, релігійного мислення. Це пов'язане з надто виразною синкретичністю православної традиції в Україні, специфікою українського православ'я, що знайшло відображення у працях професорів В. Лобовика, А. Колодного, О. Сагана, Є. Харьковщанка та інших.

З іншого боку, протиставляється не сакральне профанному, а святе – не святому, гріховному. Гріх постає екзистенційним запереченням Бога, Євангелія, викривляє відносини грішника та світу, до того ж "не відмінє тварності": "людина переходить з області спасіння до загибелі", "промакується повз себе", порушує відносини з ближніми, оточуючим світом [4, с. 452].

У широкому розумінні, "гріх" виступає іудео-християнським поняттям, що не має еквівалентів в інших релігіях, за винятком ісламу. Це слово втрачає своє смислове наповнення у натуралістично-атеїстичному світогляді, оскільки його витлумачення засвідчує людську нездатність до повної самореалізації.

Православною антропологією поняття "гріх" розглядається у кількох значеннях, а саме: 1) зло взагалі та конкретне, що стосується людини. У побутовій мові останнє виявляється через невдачу, помилку, недобрый вчинок, злочин, хворобу, тощо; 2) здійснений гріховний вчинок, справа, що відбулася; 3) схильність, намір, пристрасне прагнення, рух до гріховного вчинку та злу у цілому; 4) гріх як порок, розпуста, пристрасть. Тут під злом розуміють вільне, свідоме спрямування енергії добра до руйнування, загибелі існуючого. Тоді як гріх означає викривлене буттям людини зло. Богослови наголошують на відсутності джерела гріха у людській природі. Тіло, плоть, душа, розум, воля, природні нахили людини вкладені Творцем, а відтак позбавлені гріховності. На схильність до гріха та зла впливає досвід існування, внаслідок чого природа людини псується: "Цей наслідок не є причиною, оскільки людина сама зробила себе грішною" [5, с. 210]. Богословське вчення про зло полягає у тому, що останнє виступає явищем, а не сутністю, зло не вважається антитезою добру, знаходиться з ним на різних онтологічних рівнях, перетворює "дар свободи" на самолюбство, полягає у порушенні заповіді Божих, морального закону людської совісті.

Середньовічна схоластика відрізняла гріхи, у яких деформувалася створений Богом життєвий порядок та ті, де "відсутня пам'ять про граничні речі, любов", здійснюється проступок проти любові [6, с. 216]. Перші з них отримали назву таких, що прощаються. В останніх – "смертних гріхах", – грішник відвертається від Бога, втрачає спасіння. З часом, список "смертних гріхів" зазнавав змін, варіювався. Під гріхом стали розуміти певний вчинок. Уявлення про гріх як про надіндивідуальну силу, що домінує над людиною та історією, відходить на задній план. Гріх вже означав заперечення доброї, "благої" Божої волі, спротив грішника власній меті, а відтак, – проступок проти Бога, ближнього, оточуючого світу та самого себе.

Сьогодні догматичне поняття гріха важко сприймається суспільством, окремими віруючими, церковною спільнотою. Особливо це стосується першородного гріха. За цих умов християнською апологетикою пропонується розрізняти "соціальний гріх", відомий також під назвою "структурного гріха" [6, с. 220]. Термін виникає з огляду на те, що факт пригнічення людини людиною, її експлуатація, приниження спричинюється не конкретними вчинками суб'єкта, а надіндивідуальними, суспільними організаціями. Глобалізований світ не дозволяє відстежити взаємозалежність причини і наслідку. Значні комплекси подій виходять за межі особистості і впливають не лише на конкретних людей, а й на групи, народи, людство загалом. Постаючи перед діючим тут

механізмом, людина відчуває себе безсилою, навіть усвідомлюючи власну причетність системі. Така непрозорість призводить не лише до відчуття власної безпомічності, а й до самовиправдання та звинувачення "усіх інших". Відтак вчення про першородний гріх переосмислюється. У ньому акцентується на беззаперечності соціальних наслідків гріха, які відображаються на суб'єкті, його оточенні, мають суспільний контекст. Соціальний гріх виходить за межі конкретних вчинків, впливає на суспільні структури, однак корелює з індивідуальною хибою конкретної людини, призводить до нових гріховних подій. Осмислений таким чином першородний гріх не є незворотним, фатальним для людини, не відповідає Божественним намірам, які слід терпіти. Частіше за все, він ототожнюється з несправедливістю, обов'язком людини щодо її викорінення, подолання. При цьому розрізняють соціальний гріх та колективну провину, коли відповідальність несе все суспільство. Тут індивідуальна відповідальність залишається за лаштунками.

Концептуальне переосмислення гріха з огляду на сучасні реалії посідає помітне місце у "теології звільнення". Натомість православна етика відповідальності, у цілому, скоріше декларативна, ніж прикладна. Це засвідчує, приміром, "Проект документу Всеправославного Собору схвалений Зібранням Предстоятелів Помісних Православних Церков в Шамбезі, 21–28 січня 2016 року", що опублікований відповідно до рішення Зібрання Предстоятелів [7]. Водночас маємо спроби Церков Київської традиції осмислити концепт індивідуальної святості як венець у побудову справедливого миру на землі та, зокрема, – в Україні, із врахуванням соціальних реалій. Про це свідчить, приміром, компромісний варіант Ювілейної декларації УПЦ, який претендує на оригінальний варіант православного соціального вчення, побудований на православній етиці відповідальності [8].

Слід відзначити специфічне відображення поняття справедливості в індивідуальній релігійності православного віруючого, коли нормативний ідеал повсякденної діяльності визначається її розумінням як божественної правди. Поняття "правда-справедливість" має витoki у міфологічних уявленнях стародавніх слов'ян з властивим протиставленням двох протилежних начал – Правди і Кривди. Етимологічний зміст старослов'янського слова "правъ" – "правда" не називає певне явище, а лише вказує належність певного стану, який повинен бути. Віднесення правди до сфери належного, а не сущого, відображено у побутовій звичаєвості вірянина, де Правда знаходиться "на небесах", а Кривда залишається "на землі", має відповідники у настановах Нового Завіту шукати "найперш Царства Божого і правди Його" (Мт. 6:33) з протиставленням повсякденного буття та вищого (істинного, правдивого) світу. Орієнтація на правду дозволяє православному толерувати реальну несправедливість задля винагороди у Царстві небесному, що уможливорюється, зокрема, через громаду віруючих – Церкву. Це церковне суспільство представляється якоюсь "тоталітарною колективністю", в якій не існує права окремих осіб, але водночас кожний член цього тіла є його ж мета і не може розглядатись як засіб. Відтак, на відміну від розуміння цього концепту правовою свідомістю античної філософії, справедливість, як правда, спрямована тут на порятунок, а не на рівність [9].

Тривалий час ментальність східнослов'янського суспільства визначала не єдність, пов'язана з формально-правовою справедливістю, а спільністю громади на основі "внутрішньої правди". Протистояння народного права положенням позитивного права залишається досі неподоланим в українському суспільстві, є основою православного світогляду, вказує на те, що справедли-

вість має свої межі, оскільки принципи відчуженої рівності долаються принципом милосердя, любові. Засновані на еквівалентності та обміні соціальні відносини в індивідуальній релігійності православного віруючого трансформуються на взаємостосунки з яскраво вираженим емоційним чинником (любов, віра, досвід причетності до спільного, загального, божественного) [9].

У сучасному богослов'ї існує думка щодо "виправдання вірою". Більш радикальні, консервативні погляди взагалі спростовують релігійно-моральні зусилля віруючого, наголошуючи на благодаті, яка "дарується Богом", уможлиблюється лише внаслідок Божої допомоги [3, с. 199–202]. Оскільки поняття святості "постає найточнішим описом сутності Бога", то вважаємо не випадковим побутування думки щодо неможливості суміщення святого та світського у життєвих реаліях. Завданням віруючого тут постає збереження дарованої святості від гріха, свідченням про неї всім своїм життям згідно з Євангелієм, через постійну комунікацію, "реальні взаємовідносини" між Богом та суб'єктом, "тварною величиною, якій Він відкривається" [4, с. 445].

Православний феномен святості має свою специфіку. Тут святими виступають мученики за віру, преподобні (аскети), або ж – святителі (єпископи). Історично склалось так, що в агіографії "праведні" миряни зустрічаються надто рідко, у свідомості пересічного віруючого їх приклади відсутні, побутує думка про розрізнення "просто християнина" та святого, оскільки стан останнього недосяжний під час земного життя. Історія християнства подеколи ототожнюється з історією мучеників, страждальців, які не жили багато та розкішно, були гнані, злидарювали, жорстоко вбиті. З точки зору герменевтики, це уможлиблює розглядати святість у православній традиції як символічний тип, умотивований вмінням страждати (афектувати) [10]. На відміну від античності, коли у жертву приносилася "нижча" істота, тварина, для християнства важлива особиста жертва Бога, коли Він розпинає себе на хресті. В якості святого людина постає жертвою і спасінням водночас, символізує собою абсолютне смирення, знаходиться "на межі двох світів": фізичного та трансцендентного, мислимого, уявного, ідеального.

Розуміння святості як здатності долати страждання, афектувати, дозволяє виокремити два її типи, аскетичний і тілесний. Життя святого у православній традиції описано через символи, що об'єднують афекти і каналізують їх у містичний, або ж соціальний тип святості. На аскетичний (містичний) тип святості вказує, приміром, феномен ісихазму, оскільки дозволяє людині перетворювати афекти у якісно інші стани, концентрувати, підпорядковувати почуття розуму, передбачає "втечу від світу", практику мовчання задля стримання пристрасної частини душі, надання їй "найкращого стану" – любові. Натомість, соціальний тип святості передбачає життя у світі, боротьбу з тілесними прагненнями, подолання афектів розпусти, скупості, честолюбства, пияцтва, обжерливості, а також – постійну комунікацію з іншими особами задля здійснення місійної функції православного виховання. Внаслідок своєї діалогічності, цей тип святості відображає ментальні характеристики певного етносу, реконструкція культурної традиції якого дозволяє вивчити відповідну символіку прочитання певних православних ідеалів [10].

На можливість прочитання людського досвіду через символи вказував О. Мень, який зазначав, що у православній традиції особистість святого прихована від загалу: "Життя, як ікона, було символічним" [11, с. 45–46]. Прерогатива у розпізнанні святості належить Церкві, засвідчується відтворенням життями святих окремих подій-символів християнського міфу, на що вказує присутність певних дарів: прозорливості, чудотворення, міркування.

З іншого боку, святість як життєстверджуючий принцип (вміння жити), знайшла відображення у феномені народного типу святості, виникнення якого відносять до XVII–XIX століть, пов'язують з активним процесом десакралізації усіх сфер життя, нівелюванням ролі священника, від якого вже не вимагають морального вчителювання, виховних настанов, а, лишень, – хрестити, вінчати, ховати, служити молебні. Авторитет живої особистісної духовності і духовної сили відтоді покладається на старців.

В українській традиції феномен старчества мав оригінальне прочитання, відрізнявся від чернецтва, усамітненої містики ісихазму, набув виявів народного типу святості, означав "духовний дар релігійно розмовляти з народом" [12]. Йдеться про мирянський рух "мандрівно-старчества", де провідну роль відігравали козацькі старці-співці (кобзарі, бандуристи, лірники та псаломпівці), що зародився в Україні у XVI–XVII ст. під впливом монастирського ісихастського та січового старчества. На думку дослідника Сергія Шумила, феномен мандрівних старців-співців сягає часів Київської Русі, де був відомий під назвою "каліки-перехожі", є спільним майже для всіх слов'ян, має грецько-візантійське православне коріння. Під впливом народної культури християнської Візантії формувались вокально-інструментальні твори ("теретісми"), які разом з православ'ям поступово поширились на Русі, у Сербії та Болгарії, синкретизувались з місцевими традиціями, набули самобутніх рис. Сергій Шумило відзначає схожість українського руху мандрівних старців-співців з пізнішим мандрівним рухом суфіїв-дервішів у Туреччині, Кримському ханстві та інших ісламських країнах, підкреслює релігійну спрямованість діяльності "вохресної братії", їх посередницьку роль між Церквою і народом, оскільки вони перекладали на народну мову те, що найбільш вражало у візантійсько-руському книжковому фонді православ'я, засвідчує високий рівень моральних якостей та духовних знань "народних духовних проповідників", досконале оволодіння ними православним віровченням, Святим Писанням, життями святих, церковними акафістами, псалмами, кантами, молитвами: "Спів та гра для старців були не метою, а лише засобом досягнення мети – служіння Богові... Під час національно-визвольної боротьби 1648-1658 рр. манера виконання духовних співів під акомпанемент кобзи й бандури стає характерною рисою самобутньої української церковної традиції", яка, зокрема, "...створила своєрідні форми спілкування з народом, поєднуючи елементи обрядів Православної Церкви та спів у супроводі музичних інструментів" [12].

В Україні старці-кобзарі уособлювали екстравертований тип православного віруючого, що не замикається власною келією чернечого життя, прагне до активної перетворювальної життєвої позиції, сприймає святість як життєстверджуючий принцип, який, на противагу "вмінню страждати" при доланні людиною різних афективних станів, демонструє протилежне їй вміння – жити.

Сучасні богослови все частіше кажуть про необхідність позитивного, оптимістичного сприйняття навколишньої дійсності з метою виконання індивідуальної місії православним віруючим, пов'язують здійснення цієї місії з набуттям особливого стану святості, адже час потребує, тих хто живе зараз задля відтворення у повсякденному житті образу справжньої християнської святості, "світського аскетизму", "реалізації християнства у соціальній проекції". Богослови наголошують, що у Західній Європі така позиція надто впливала на розвиток особистості, однак зазначають факт існування подвижництва у східному християнстві протягом усієї його історії, артикулюють ідею "святості щоденного життя", коли православний віруючий сак-

ралізує несакралізований простір своїми вчинками, відповідним світоставленням, поведінкою. Тут святість означає жити з вірою серед щоденності, яка сама по собі є місцем зустрічі з Богом, не тікати від побутових справ, які раніше зневажливо називали справами "цього світу". Такий підхід до проявів індивідуальної релігійності православного віруючого отримав назву "копернікянського перевороту" [13].

Дійсно, традиційно має місце відокремлення релігійного аспекту життя від світського. Однак все частіше лунають думки щодо відсутності сфер світських за своєю сутністю: "Усе життя стає відкритим на сакрум" [13]. З'являється "богослов'я земних реалій", що засвідчує сакралізацію світських справ, або ж – їх освячення, а відтак – долає розірваність між святим та світським, постулює тезу про необхідність свідомої віри, яка любить світ.

Ідея про благодать щоденності та "містицизм" щоденного життя як сутність християнства належить Карлу Ранеру. Сучасні богослови помітили щонайменше три способи християнського переживання щоденності, а саме: втечу від неї, сакралізацію та прийняття. Третій з-поміж них, "шлях духовності", нині вважається найоптимальнішим та найбільш затребуваним, оскільки світ не повинен бути перешкодою для віруючої людини, земні справи не є поганими, їх можна переживати похристиянськи, а відтак долається поділ "сакрум-профанум", щоденність потенційно виявляється сповненою Божою благодаттю. Тепер процес сакралізації (від лат. – *Sacer* – священний) уявляється включенням до релігійної сфери різних видів діяльності, поведінки людей, соціальних відносин, інституцій.

Суспільство завжди потребувало святості як окремої ідеологеми. Історії відомі непоодинокі випадки, коли святість поставала певним суспільно-політичним конструктом, сприяла процесові легітимації влади, а феномен "світської святості" перероджувався на чиновшанування за принципом ментальної доцільності. Так, О. М. Кудіна вважає, що ідея богообраної священної влади виникла під впливом монотеїзму, сакралізація релігійного центру передувала сакралізації політичного осереддя, схематизувалась тезою: "Бог єдиний, і цар єдиний" [10]. Їй суперечить точка зору відомого дослідника Б. П. Вишеславцева, на думку якого, "Царство Боже" у жодному випадку не може підкріплювати тезу влади, оскільки свідатка влада антиномічна, розкладається на тезу та антитезу, на твердження та заперечення. Натомість Царство Боже, навпаки, покликане вирішити вказану вище антиномію, адже у ньому відсутній примус "силою меча": "Ми припустилися б значної помилки, запроваджуючи у доведення тези влади її аналогію з владою Істини і "Царства Божого", – пише Б. П. Вишеславцев. Трагедія історії полягає у "дивній властивості", що найбільше зло з необхідністю набуває форму влади; водночас найзнаменніше добро ніколи не виступає у вигляді влади. Земне царство розглядається у Біблії як гріх, постає відпадинням від Царства Божого, а відтак "слід назавжди залишити прагнення санкціонувати та виправдати земну владу тим, що Бог називається небесним Царем". Ігнорування біблійним, пророчим, християнським, апокаліптичним антиетатизмом та анархізмом призводить до отождолення влади земного царя із Божественним, сприйняття абсолютної монархії як намісництва Бога на землі із привілеєм милувати та карати на свій розсуд, коли земна тиранія ніби відображає тиранію небесну [14]. Насправді, становлення Царства Божого на небі й на землі передбачає повне скасування земної влади: "А потому кінець, коли Він передасть царство Богові й Отцеві, коли Він зруйнує всякий уряд, і владу всяку та силу" (1 Кор. 15:24).

Сакралізація світської влади невласлива індивідуальної релігійності православного українця, який відкидає візантійську теократію, опирається на першоджерело християнства – Євангелії, вважає універсальний характер християнської віри шляхом до спасіння всіх людей, вживає слово "християнин" для спільного означення східних та західних християн. Світоглядні особливості віруючого Києвоцентричної традиції були помічені українськими вченими, представниками російської діаспори, богословами.

Зокрема, наголошується на несприйнятті візантійського церковного ритуалізму в Україні, тоді як він глибоко укорінився у життя московської релігійності, виявляючись, насамперед, у "підрядному становищі", тобто – вибудові жорсткої ієрархії, коли Церква йде "на послуги держави"; в упередженні до чужинців та ворожості до інакодумців. Відсутність шовінізму серед українців пояснюється вірою у те, що перед Богом всі народи є однакові. Таке вчення відрізняється від візантійської претензії на "другий Рим" та більш пізнішого московського домагання бути наступницею Візантії, утворивши "третій Рим", після якого вже не буде іншого. Патріотизм Київського християнства виявлявся через обов'язок кожного індивіда дбати про всебічний добробут свого народу та вимоги власної незалежності в управлінні Церквою, що впливало з настанови особистісної відповідальності за це перед Богом. Обов'язковою нормою вважалось будувати все християнське життя на євангельських принципах, соціальної справедливості, милосердній доброзичливості, покладатись у знегодах долі на милосердя Бога та Його допомогу, до Якого не було страху, оскільки Бог уявлявся Отцем небесним, а Пречиста Діва – Матір'ю Українського краю. Найвиразніше у християнстві Київської традиції зреалізувався принцип "Богу – Богу, а кесарю – кесарево", коли розмежовувались обов'язки світської держави та церковної влади, однак остання мала перевагу у вирішенні моральних справ, оскільки дбала про "добро душ" вірних свого народу [15, с. 511].

Сьогодні апологети християнства занепокоєні перенесенням тоталітарного мислення на цінності віри, категорично заперечують шлях обрядово-дисциплінарного обов'язку у пошуку божественної істини, відмовляють Церкві у праві визначати святість через терміни влади, правосуддя, воздаяння, спираючись лише на літургійні дії. Нідерландський професор Антон Хаутелен стверджує, що у такому разі християнська релігія залишатиметься сумнівним вченням, незважаючи на кращу обґрунтованість за решту віроповчальних систем. Вчений відрізняє святість від сакрального та ритуального, проте зауважує втрату святістю власних позицій, авторитетності, поглинення новими формами мислення, помічає її приналежність до комунікативних практик та теорії консенсусу, вказує на втрату нормативного контексту для реалізації святості, який загалом формувався релігійною міфологією. Нині релігійний міф вже не є стримуючим чинником вільних досліджень, свободи совісті та волі, виправданням влади, засобом підтримки патріархального порядку. З-під влади сакрального вивільняється простір для комунікації: той, для кого єдиним аргументом було ім'я Бога, тепер вимушений переконувати інших з допомогою аргументів. Аксиологія святості утилізується: її справжність тепер не залежить від моральних заборон чи повчального прагнення досконалості, знаходиться у площині базисної довіри, людської радості, сприйнятті блага як душевного та тілесного здоров'я. Перевага такого смислового поля у розумінні святості може призводити до повного виключення із релігійної сфери "мінорного", негативного душевного досвіду у вигляді переживання афективних станів болі,

смерті, скорботи. З іншого боку, в умовах загальної "культури недовір'я", лицемірства, підозри, розпусти, віра може набувати форми своєрідної "релігії потреб", коли прагнення індивіда до справжнього, святого, вимагає "утаємниченого потойбічності" ритуалу, що перетворює звичайні речі на значущі, виступає альтернативою повсякденному, пересічному людському життю. Святий Бог виявляється тут через недоторканну особистість "страждаючого іншого", демонструє власну могутність у знедоленому та беззахисному, а також – у різних символах життя: святах, паломництві, заповіті любові і довіри, прощенні гріхів, тощо. Таким чином, таємниця святості, Бога, віднаходиться у тому, що має "абсолютну гідність бути предметом прагнення, надається вільно, недоторканно, визначає межі людського. Саме там виникає вище, вічне, святе" [16, с. 170–191].

Сучасна культура наполегливо демонструє "зсув" смислової парадигми сфери уявного, що передбачає відмову від розуміння святості у контексті деякої матеріалізованої субстанції, її інтеріоризацію, перенесення до людської душі. Французький дослідник А. Ферготе вважає, що тут приховане дещо більше, ніж етичний вибір. Відбувається переосмислення парадигми божественної святості недосяжного, могутнього Творця, набуття Ним глибинного виміру Того, хто існує у "внутрішньому "я" людини" [16, с. 191–196]. З'являється місце для досвіду "нової святості", яка полягає в відчутті та усвідомленні інших, ніж біблійні, недозволених для порушення, меж, благоговіння перед якими не лише аргументується, а й оформлюється у суспільні настанови та домовленості, відіграє роль базових правил поведінки для всього людства і у цьому розумінні стає універсальним принципом його життєдіяльності.

Список використаних джерел:

1. Юродство как феномен русской культуры. [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: http://studopedia.ru/10_271606_yurodstvo-kak-fenomen-russkoy-kulturi.html.
2. Федотов Г. П. Святые древней Руси. / Г. П. Федотов. – М., 1991. – 269 с.

3. *Барицкий Сергей, священник.* Святость (правосл.) // Богословская антропология. Под науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. – М., 2013. – С. 448.

4. *Ротенверер Герхард.* Священность / Святость (католич.) // Богословская антропология. Под науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. – М., 2013. – С. 452.

5. *Лораус Андрей, священник, Максимов Георгий, диакон.* Грех (правосл.) // Богословская антропология. Под науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. – М., 2013. – С. 210.

6. *Нойнер Петер.* Грех / Первородный грех (католич.) // Богословская антропология. Под науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б. Штубенрауха. – М., 2013. – С. 216–220.

7. Місія Православної Церкви у сучасному світі. Внесок Православної Церкви у досягнення миру, справедливості, свободи, братерства і любові поміж народами і усунення расової та інших дискримінацій [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: <http://news.church.ua/2016/02/02/misiya-pravoslavnoji-cerkvi-v-suchasnomu-sviti/>

8. Українська Православна Церква та виклики сучасності [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: http://theology.in.ua/ua/bp/theological_library/theological_doc/confessional_doc/47505/

9. *Кірюхін Денис.* Концепт справедливості в православ'ї та ісламі [Електронний ресурс] / Д. Кірюхін. // Наукові записки. – С. 199 – 205. – Режим доступу до ресурсу: http://www.nbuv.gov.ua/old_jrn/Soc_Gum/Nznuoa/filosofiya/2010_7/20.pdf.

10. *Кудина О. М.* Феномен святості в православній традиції: к проблеме типологии святости [Електронний ресурс]. Режим доступу до ресурсу: <http://cyberleninka.ru/article/n/fenomen-svyatosti-v-pravoslavnoy-traditsii-k-probleme-tipologii-svyatosti>

11. *Мень А.* Первые апостолы. / А. Мень. – М., 2009. – 304 с.

12. *Шумило Сергій.* "Мирянське старчество" в духовній традиції українського кобзарства [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.religion.in.ua/main/history/23860-miryanske-starchestvo-v-duhovnij-tradiciji-ukrayinskogo-kobzarstva.html>

13. У чому полягає святість щоденного життя [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: <http://shansnazustrich.net/teologija-tila-ioana-pavla-ii/tajinstvo-podruzzhzha-i-seksualnii-akt/u-chomu-poljagajesvjatist-shchodennogo-zhittja/>

14. *Вышеславцев Б. П.* Вечное в русской философии [Електронний ресурс]. – М. – Нью-Йорк, 1955. – С. 98. – Режим доступу до ресурсу: <https://books.google.com.ua/books?id=441AwAAQBAJ&pg=PA97&lpg=PA97&dq=святость+власти&source=bl&ots=BzNGgFAhQ&sig=b3r4sTEfxTtCGLdG3E0AYsJO9U&hl=ru&sa=X&ved=0ahUKEwjI-IDE1L7PAhXHkSwKHQFI0sQ6AEINTAF#v=onepage&q&f=false>.

15. *Отец Иван Ортинский.* Христианство в його виявах і сьогочасних проблемах. Вибрані твори / Упорядник, науковий редактор і автор вступної статті проф. Анатолій Колодний / Серія "Мислителі української діаспори". – К., 2014. – С. 711.

16. *Хаутелен Антон.* Бог: открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры. / А. Хаутелен. – М., 2008. – С. 170–196.

Надійшла до редколегії 10.11.16

Кулагіна-Стадніченко Г. М.

СВЯТОСТЬ И АСКЕТИЗМ В СТРУКТУРЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ИДЕАЛОВ УКРАИНСКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ВЕРУЮЩЕГО

Раскрыта специфика православной интерпретации понятий "святость", "аскетизм" как образа жизни верующего, указаны особенности их функционирования на уровне индивидуальной религиозности в этническом контексте Киевского христианства, обозначены тенденции переосмысления феномена святости в современных условиях.

Ключевые слова: святость, юродство, грех, социальный грех, личное освящение, старчество, старцы-кобзари, святость как преодоление аффектов, святость повседневной жизни, святость как идеологема, сакрализация светской власти, интериоризация святости, "новые святые".

Kulagina-Stadnichenko G. M.

HOLINESS AND ASKETICISM IN THE STRUCTURE OF RELIGIOUS IDEALS OF UKRAINIAN ORTHODOX BELIEVER

This article talks about the orthodox interpretation of the concepts of "holiness", "asceticism" as a ways of the life of the believer, about the peculiarities of their functioning at the level of individual religiosity in the context of the Kievskogo Christianity, and about tendencies to rethink of the sanctity as a phenomenon in the modern world.

Keywords: holiness, craziness, sin, social sin, personal sanctification of life, eldership, elder-kobzar, holiness as overcoming the passions, the sanctity of everyday life, the holiness as a one of the ideologems, sanctification of secular power, internalization of sanctity, "the new saints".