

society sense», he/she is responsible to «others» for adequacy of his/her life to offered models that had been defined for a person and is external, imposed. The authorship of person is completely absent in such models, and he/she is deprived of the authenticity of being.

To be authentic, to be true, a person should make a decisive choice for his/her own liberation from social conventions and unauthentic ways of being, free one's-self for his/her own processes and self-determination. In terms of modern reality this liberation came true. The society has influence to personality, but this influence is not significant. Now the main task is creation of own situation and responsibility for it, which fully depends upon a person. In this way, the loss of metaphysical basis of person's existence determines the responsibility in its ontological sense.

The creation of authentic way of existence in situation of own responsibility – that is the adequate way of existence in terms of modern reality, which is characterized by fluidity, «the end of social», individualization, pluralization of life-styles.

УДК 796.01

С. В. Могилева

Харьковский национальный университет внутренних дел

СПОРТ КАК ПРЕДЕЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА: ГОРИЗОНТ РАЗМЫКАНИЯ ЧЕЛОВЕКА В СПОРТИВНОМ АГОНЕ

В обращении к оригинальной концепции С. Хоружего автором предлагается новый ракурс философской рефлексии о феномене «большого спорта». Аргументируется, что при рассмотрении спортивного агона как предельной антропологической практики, он может быть соотношен с практиками духовного восхождения. В этом качестве он принимает на себя функции светской духовной практики.

Ключевые слова: агон, спорт высших достижений, Антропологическая Граница, размыкание, аскетика.

Актуальность заявленной темы обусловлена диспропорцией между возрастающей значимостью спортивной агонистики как социально-культурного феномена и степенью ее философского осмысления. Философия спорта, являясь достаточно молодым междисциплинарным направлением, представлена интересным спектром исследований: от фундаментальных работ Х. Ортеги-и-Гассета и Й. Хейзинги до более поздних попыток дать точные концептуальные определения данного вида деятельности (Ф. Д'Агостино, Н. Визитей, О. Леман, Дж. Макалун и др.) и проблематизации отношений между спортом и игрой (Р. Кретчмер, К. Мейер и др.). Среди наиболее разработанных направлений в этой области следует отметить работы этической и эстетической направленности, исследования, посвященные гуманизации спортивного соперничества, гендерным проблемам и др.. На базе социологических исследований философское осмысление проблем спорта представлено работами Т. Алкемайера, П. Бурдые, Л. Вакана, Х. Эйхберга, Н. Элиаса. Социально-коммуникативные аспекты раскрываются преимущественно в контексте медийности и зрелищности спортивного состязания (С. Гуськов, Т. Даунинг, В. Зверева, Ф. Кидане, Д. Освальд, В. Платонов и др.). Тем не менее, несмотря на разнообразие подходов, на сегодняшний день не существует сколько-нибудь убедительной концепции, обосновывающей растущую востребованность спортивной агонистики в современном пространстве культуры. Преобладающей точкой зрения на спорт в социально-гуманитарном дискурсе остается позиционирование его как общественно приемлемого канала для отведения агрессивных устремлений человека. Наиболее полно эта позиция представлена Ф. Фукуямой, который видит спорт как «бессмысленную» деятельность, призванную «вытряхнуть» участника из комфорта буржуазного существования» (Fukujama 2004, p. 478) [11, с. 478] и удовлетворить неустрашимую

Keywords: responsibility, authenticity.

References

- Hajdegger, M 2003, *Bytie i vremja* [Being and Time], Folio publ, Kharkiv.
 Hjubner, B 2006, *Smysl v bessmyslennoe vremja: metafizicheskie raschjoty, proschjoty i svedenie itogov* [The meaning of a meaningless time metaphysical calculations, mistakes and mixed up], Ehkonopress publ, Moskov.
 Sartr, Zh-P 2004, *Bytie i nichto: opyt fenomenologicheskoy ontologii* [Being and Nothingness: the experience of phenomenological ontology], Respublika publ, Moskov.
 Sartr, Zh-P 1999, *Dorogi svobody* [Freedom Road], Folio publ, Kharkiv.
 Tejlor, Ch 2002, *Etika avtenticnosti* [Ethics of Authenticity], Duh i Litera publ, Kyiv.

Надійшла до редколегії 15.05.2013 р.

жажду неравного признания: «Для большей части постисторической Европы Кубок мира заменил военную конкуренцию в качестве главной отдушины для националистического стремления стать первыми» (Fukujama 2004, p. 478) [11, с. 478]. Принимая тезис Фукуямы о неискоренимости жажды неравного признания, можно согласиться с тем, что спорт является одной из наиболее удобных арен для ее реализации, но с тезисом «бессмысленности» согласиться трудно. Автор отстаивает позицию, согласно которой спортивный агон имеет мощное трансисторическое содержание экзистенциального характера, раскрытию которого и его трансформациям посвящено диссертационное исследование (Mogileva 2008) [7]. Материал, представленный в данной статье, является частью этого исследования и ориентирован помочь в высветлении тех смыслов спортивного агона, которые до сих пор остаются невычитанными. При этом мы отталкиваемся от двух тезисов. Первый: поскольку спорт высших достижений требует максимальной вовлеченности всего человеческого организма в его психофизической целостности, постольку это позволяет рассматривать его как предельную антропологическую практику. Второй: учитывая укорененность спортивной агонистики в аскезе, эта предельность позволяет его сравнивать с другими практиками аскетического характера. Целью статьи является рассмотрение спортивной агонистики как предельной антропологической практики в обращении к оригинальной концепции С. Хоружего.

Постановка проблемы. С. Хоружий, определяя современную антропологическую ситуацию как кризисную, предлагает рассматривать человека не как центр (поскольку в условиях децентрации, «плывущего центра» это уже невозможно), а как границу. По его мнению, подобная переориентация от сущностного центра (классической философии) к Границе Человека диктуется не только логикой (согласно которой

определение предмета состоит в указании его иного, что влечет за собой проведение между ними четкой демаркационной линии), но и современным опытом (Норужий (а)) [15]. Определяющей чертой большинства современных практик, в том числе телесных, он называет стремление к пределу, к различного рода трансгрессиям. При этом он подчеркивает, что «существенна лишь чистая антропологическая суть, сама трансгрессия, эффект преступления человеком любой проведенной пред ним черты, будь то заповедь, закон, граница смертельной опасности, поверхность кожи другого существа...» (Норужий (б), р. 15) [12, с. 15]. Предлагая свое понимание Антропологической Границы, Хоружий определяет ее как полную совокупность предельных проявлений человека (Норужий (а)) [15]. В отличие от эссенциализма классической философии, где человек понимается как сущность (субстанция, «предмет»), в рамках энергийной парадигмы в диаде Человек и его Иное, человек выступает как горизонт существования, характеризуемый определенным набором основных признаков, предикатов (обладание сознанием, конечность...). Иное, в свою очередь, определяется по отношению к этому набору (Норужий (а)) [15]. В грамматическом дискурсе эссенциалистскому пониманию человека соответствует «имя», энергийному – «глагол». В «дискурсе, определяемом «именем», то есть какою-либо из сущностей, это имя, опознаваясь при онтологическом рассмотрении как имя бытия, говорит нам о том, какое именно сбывается, свершается бытие». Глагольное же высказывание «говорит не о том, *какое*, а о том, *каким образом* свершается бытие» (Норужий 1997, р. 58) [14, с. 58, курсив автора].

Хоружий полагает, что онтологически Человек – определенный род или горизонт бытия (примеры: «бытие-присутствие» в философии Хайдеггера или бытие сотворенное – «тварь», «микрокосм» в христианстве). В таком прочтении Иное Человека – иной горизонт бытия (Sein – у Хайдеггера, Бог как Пресвятая Троица в христианстве). Тогда, в онтологическом дискурсе, Граница (как энергийное Третье, промежуточное для этой диады) есть «совокупность таких проявлений Человека, в которых совершается его претворение в Иноебытие – онтологическое трансцендирование, означающее актуальное изменение, преодоление, трансформацию именно онтологических характеристик Человека, то есть, прежде всего, фундаментальных предикатов конечности и смертности» (Норужий (а)) [15].

Поскольку Граница – это граница между человеком и его Иным, то феномены Границы рассматриваются не только как проявления Человека, но и как проявления его Иного и также описываются в энергийном дискурсе (Норужий (а)) [15]. Таким образом, феномены Границы определяются как явления особого рода, в которых принадлежащие человеку энергии встречаются и взаимодействуют с некоторыми другими энергиями, «энергиями Иного». Определяющее свойство энергий Иного в том, что их источник не может быть идентифицирован нигде в пределах горизонта человеческого существования (Норужий (а)) [15] и этот источник определяется Хоружим как Внеположный исток.

Горизонт человеческого существования – разнородная, многомерная и многоаспектная реальность, потому и Иное Человека также многообразно. Различные роды Иного конституируются по отношению к различным (определяющим) предикатам человеческого существования. Соответственно и каждый род Иного

Человеку конституирует и определенный род Границы – ареал, топику Границы. Хоружий выделяет три таких топики как возможности размыкания себя как Человека, антропологически, в предельных проявлениях: онтологическую топику, топику бессознательного и топику виртуальности. Две последние он относит к онтическим ареалам Границы. Граница Человека, по мнению Хоружего, исчерпывается тремя этими ареалами.

Именно отношения с Границей конституируют (само)идентичность человека. В каждой топике радикально различны базовые предикаты человеческого существования. В каждой из них свой тип темпоральности: онтологической топике, которую составляют, по мнению Хоружего, духовные практики, соответствует стрела времени, топике бессознательного – циклическое время, виртуальной топике – «недо-время», недосформировавшаяся темпоральность, не имеющая некоторых конститутивных элементов непрерывной длительности (Норужий (а)) [15]. Каждой топике соответствует своя икономия смерти (от греч. *οικονομία* – устройство дома, дел): в топике духовных практик находит свою реализацию «первоимпульс неприятия смерти», для топики бессознательного характерно влечение к смерти, в топике виртуальности возникает икономия экзотанасии, имплицитного согласия на приятную смерть со скрываем от сознания ее приближением (Норужий (а)) [15].

Принадлежность антропологической Границе проявлений человека понимается как выход за рамки горизонта «обычного», «нормального», наличного человеческого существования (Норужий (а)) [15]. Мы рассматриваем человека в практике спорта высших достижений как обладающего «авторской» телесностью. Она отличается от обычной тем, что является местом синтеза духовных, душевных, ментальных и физических сил человека и возникает, во-первых, в процессе и в ситуации спортивного состязания и, во-вторых, на достаточно высоком уровне спортивного совершенствования. Достижение такого уровня, также как и сама практика постоянного участия в состязаниях не может рассматриваться как «обычное» состояние человека. По уровню физических и психологических нагрузок спорт высших достижений является предельной и часто экстремальной практикой. При сравнении его с занятиями спортом как «практиками себя» становится очевидно, что последние имеют отношение к эссенциалистскому дискурсу: от занятий спортом два раза в неделю в секции «для здоровья» и заканчивая упорным «накачиванием массы» шесть раз в неделю в тренажерном зале. Тогда как ситуация спортивного состязания может быть описана только в энергийном дискурсе: тренировка «отдельных частей» тела и обучение отдельным навыкам позы, и на передний план выходят неименные, «глагольные» характеристики – действие, акт, деятельность, движение, энергия, интенция. Именно эти характеристики позволяют определить спортивную агонистику в терминах не именного, а глагольного дискурса: *каким образом* человек использует свои возможности, *как* он осуществляет себя. Это позволяет отнести его проявления к «размыкающим» горизонт наличного человеческого существования и тогда главным становится вопрос: к какому ареалу границы принадлежит эта практика?

Достаточно очевидно, что размыкание человека в спорте происходит не в топике бессознательного. Хоружий относит к явлениям, порождаемым бессознательным «феномены безумия» (комплексы, перверсии, фобии,

неврозы, мании и т. п.). Рассматривая эти феномены как феномены Границы Человека, он выделяет заложенный в них механизм «выхода на Границу» – механизм их возникновения и формирования (Hoguzhij (a)) [15]. Несмотря на то, что феномены бессознательного имеют собственную характерную структуру (разнообразные циклические паттерны сознания и поведения), они возникают незаметно, непреднамеренно, не по воле самого человека и без осознания сути происходящего. То есть «в топике бессознательного попадают бессознательно» (Hoguzhij (a)) [15]. В связи с этим, несмотря на свою холистичность (и разум и сознание участвуют в них, выполняя свои функции), феномены безумия не являются стратегиями, а только паттернами, «фигурами бессознательного». Поскольку спорт – абсолютно сознательная практика, уже постольку она не может принадлежать к данной топике. Также не позволяют отнести спорт к топике бессознательного характер его темпоральности (в спорте она задается направленностью на результат, это «стрела времени» в отличие от цикличности бессознательного) и икономия смерти: трудно представить более далекую от влечения к смерти картину, чем борьба атлетов.

Не менее очевидно, что спорт как антропологическая практика не принадлежит и к топике виртуальности. Главнейшим признаком виртуального явления Хоружий называет его привативность по отношению к «реальному» эмпирическому явлению: оно характеризуется недостатком, отсутствием тех или иных определяющих черт (каких-то измерений, структурных элементов, базовых предикатов) явлений обычной эмпирической реальности, так что ему присуще своего рода частичное, недоовещенное (в световой метафоре – «мерцающее») существование (Hoguzhij (a)) [15]. Хоружий классифицирует виртуальную реальность как недород бытия, в котором нет собственных аутентичных форм, и не может происходить их творчества. В топике виртуальности иное «возникновение» события: здесь нет полноты причин, в частности, отсутствуют целевая и формальная причина (Hoguzhij 1997, p. 66) [14, с. 66]. Временность виртуальной реальности характеризуется отсутствием активно деятельностных, сознательно-творческих и целостно-связывающих компонентов, отсутствием более сложных активностей, предполагающих развитую интенциональность (Hoguzhij 1997, p. 66) [14, с. 66]. Спортивное же событие возникает во всей полноте причин, его темпоральность полноценно сформирована указанными компонентами, причем интенциональность как стремление победить является не только развитой, но и определяющей характеристикой спортивного события. Событие состязания – это всегда актуализированные интенции, выведение в актуализацию в отличие от недоовещенности виртуальных событий. Феномены спортивной практики демонстрируют и обширное многообразие собственных форм (состязаний, видов спорта, достижения победы и т. д.), и творчество новых (видов спорта, развитие техники и тактики и т. п.). Одной из самых характерных черт творчества в спортивной актуализации является принятие на себя ответственности в отличие от «виртуального творчества», которое Хоружий определяет как «творчество без притязаний на истинность, полу понарошку, для прикола» (Hoguzhij 1997, p. 67) [14, с. 67], как творчество без ответственности, постулирующее, что все – виртуальность.

Таким образом, спорт, рассматриваемый как

антропологическая практика, не принадлежит к виртуальному ареалу и ареалу бессознательного Границы человека. Оставшуюся – онтологическую топикю, согласно Хоружему, составляют духовные практики (Hoguzhij (a)) [15], с которыми спортивная агонистика обнаруживает немалое сходство по основным характеристикам. Поэтому вопрос о возможной принадлежности спорта (в рассматриваемом качестве) к онтологической топике Границы требует более подробного рассмотрения.

Спорт в онтологической топике антропологической границы.

Стремление к онтологической трансформации, осуществляемое в этой топике, коренится в ощущении фундаментального неблагополучия в ситуации человека и неискоренимого стремления к возможной Альтернативе (Hoguzhij (d)) [16]. Основополагающую роль здесь играет осознание человеком собственной конечности и осознание наличия в себе Первоимпульса неприятия смерти. Интенция на этот Первоимпульс помогает его экспликации как имеющего свой источник вне горизонта «здешнего» бытия – как импульс Внеположного Истока. Поскольку Первоимпульс действует в сознании, то сознание становится единственным непосредственным его агентом. Осознаваясь, он носит характер Зова Внеположного Истока. Исполнение Первоимпульса неприятия смерти означает онтологическую трансформацию, следовательно, сознание становится агентом такой трансформации, что, в свою очередь, возможно лишь при всецелой ориентации на Первоимпульс (ответ на Зов) и всецелой отдаче сознания его исполнению (Hoguzhij (a)) [15]. Суммарный вывод Хоружий формулирует так: в репертуаре человеческих проявлений существуют определенные проявления, которые коренятся в отношениях человека со смертью и представляют собой холистическую антропологическую стратегию, ориентированную к онтологической Границе Человека (Hoguzhij (a)) [15]. Он полагает, что эта стратегия может быть только стратегией Духовной практики, так как именно она выступает как наиболее прямая и последовательная реализация альтернативной антропологической стратегии, и ее конститутивные признаки могут рассматриваться как необходимые элементы такой стратегии (Hoguzhij (d)) [16]. Первым признаком Хоружий называет связь с аскезой. «Альтернативность» реализуется в аскезе прямолинейно и буквально, путем выхода из всего круга обыденного эмпирического существования. Далее Хоружий развивает мысль следующим образом: поскольку цель Духовной практики является мета-целью (телосом), лежит в Инобытии (финальное состояние данной стратегии не является и не может никогда стать данностью в горизонте эмпирического опыта), то путь к этой цели обеспечивается энергией Внеположного Истока. Главная задача человека – войти с ней в общение (Богообщение). Поэтому важным элементом Духовной Практики является молитва, она помогает выполнению поставленной задачи: «выстроить» энергии человека в соответствии с энергиями Внеположного Истока – осуществить синергию. Это последовательное и всецелое энергийное переустройство человеческого существа и есть содержание Духовной Практики. Оно представляет собой ступенчатый процесс, в котором каждая ступень – особый образ организации всего множества человеческих энергий, не осуществимый в обычных, неальтернативных стратегиях. Осуществление такой энергийной аутотрансформации человека имеет, согласно

Хоружему, две тесно связанные особенности. Во-первых, оно подчинено целому канону правил организации и интерпретации осуществляемого опыта: поскольку энергии человека разнородны, подвижны, необходимые для достижения цели конфигурации их отсутствуют в обычном опыте человека (Ногузхи́й (d)) [16]. Во-вторых, «хотя сама Практика есть индивидуальный процесс, однако создание ее канона, его хранение, пополнение, трансляция – общий, сверхиндивидуальный труд, свершаемый соборным и историческим организмом *Духовной Традиции*» (Ногузхи́й (d)) [16, курсив автора]. Таким образом, осуществление Практики возможно лишь внутри Духовной Традиции.

Множество различных духовных практик обладают существенной универсальной чертой. Анализ, проведенный Хоружим, показывает, что процесс осуществляемого восхождения к онтологической трансформации можно разбить на три основных блока, которые он характеризует с позиций теории систем (по их роли в динамике восхождения): блок отрыва – блок (онто) движителя – блок телоса (Ногузхи́й (b), p. 8) [12, с. 8]. К первому блоку относятся практики, осуществляющие альтернативность обычному порядку существования, позволяющие оторваться от него. Центральный блок практики должен обеспечить саму возможность восхождения к онтологической трансформации человека. Поскольку претворение (трансформация) онтологично, то есть меняет образ бытия человека, постольку оно не может быть осуществлено собственными энергиями человека, а только энергиями Внеположного Истока, но которые действуют в антропологической реальности. Это является ключевой чертой онтологической динамики Духовной Практики (Ногузхи́й (b), p. 9) [12, с. 9]. Этот Внеположный Исток совершающей энергии онтологического претворения отождествляется с телосом данной практики. Задача же человека, пишет Хоружий – предоставить энергиям Внеположного Истока возможность действовать в себе, то есть сделать антропологическую реальность (онтологически) разомкнутой, открытой для этих энергий и действовать сообразно с ними, в синергии. Таким образом, блок онтодвижителя выполняет задачу онтологического размыкания человека и это размыкание холистично: в него вовлекается все многообразие энергий человека – телесных, психических, духовных (Ногузхи́й (b), p. 9) [12, с. 9]. В стадии заключительного блока человек входит в область антропологической границы, и каждая ступень несет уже определяющее влияние инобытийного телоса. Это влияние сказывается в начинающемся претворении самих фундаментальных предикатов способа человеческого существования. В частности, в исихастской практике, это перемены перцептивных возможностей человека (Ногузхи́й (b), p. 11) [12, с. 11]. Но в целом, духовная практика не снимает фундаментальный предикат телесности человека, прямо связанный с фундаментальным предикатом конечности человеческого бытия, что позволило Хоружему охарактеризовать тело как «трагический инструмент» (Ногузхи́й (b), p. 12) [12, с. 12].

Уже при первичном сравнительном анализе характеристик духовных практик и характеристик спорта (высших достижений) как антропологической практики становится очевидным их значительное сходство. Трансформация человека из начинающего в спортсмена высокого уровня также подчинена строгому канону правил не только вида спорта, но и организации

и интерпретации его двигательного, соревновательного, психологического опыта. Каким бы ни был одаренным спортсмен, его способности и потенции требуют развития, обработки, «огранки» с целью достижения их необходимой конфигурации и эти конфигурации не могут быть достигнуты в обычной жизни человека, его повседневном опыте. Работа со спортсменом высокого уровня также является индивидуальной (в сборных командах страны или профессиональных спортивных клубах тренер работает максимум с двумя-тремя спортсменами персонально), однако обучение, трансляция опыта и знаний технико-тактического и психологического характера, их пополнение и интерпретация совершаются в рамках традиций не только вида спорта, но и отдельных школ. И, таким образом, спортивная практика, как и духовная, не существует вне традиции. Также практика спорта больших достижений может быть охарактеризована как холистичная практика, в которую вовлекается все многообразие человеческих энергий. Достижение высокого спортивного результата требует не только полной отдачи времени и усилий спортсмена, перестройки всего его бытия, но и полного его вовлечения: его разума, воли, психических и соматических сил в их комплексном взаимодействии.

Более показательна общая укорененность духовных и спортивных практик в аскетизме. Отметим основные моменты. Известно, что само слово «аскетизм» ведет свое происхождение от греческого слова *aske* (упражняющийся в чем-либо), и его первоначальное значение – подготовка атлетов к состязаниям (тренировка) (*Filosofskij jenciklopedicheski slovar* 2003, p. 29) [10, с. 29]. Греческое же *askesis* имеет дополнительное значение – искусная и старательная обработка грубого материала. Закаливанием и тренировкой («обработкой») тела путем постоянных гимнастических упражнений и воздержанного образа жизни занимались, прежде всего, греческие атлеты, которые первоначально и назывались аскетами. Участник атлетических соревнований античности не воспринимался как обычный человек. Согласно известному олимпийскому правилу атлет должен был под присмотром специального наставника «тренироваться» девять месяцев перед играми, соблюдая определенный распорядок дня, определенную диету – то есть фактически вести образ жизни аскета, «посвященного» богу. Нарушители режима к участию в играх не допускались. Последний месяц должен был проходить непосредственно в Олимпии, на глазах у специальных жрецов, ответственных за состязания (Mihajlin 2004) [6]. Такая тренировка, предполагавшая способствовать обретению добродетели, избранности, соответствует сущности аскетизма в строгом смысле – дисциплина, имеющая духовную цель (Lagionova 2003, p. 92) [5, с. 92]. Но в истории смешиваются две различные концепции. Одна из них сохраняет оригинальное значение этого слова как дисциплины тела ради каких-либо наивысших целей; другая же совершенно «не доверяет телу», и аскетизм тогда становится не тренировкой, а разрушением тела или полным отрицанием его значимости (Lagionova 2003, p. 92) [5, с. 92]. Влияние последней тенденции прослеживается во многих религиозных системах, но наиболее ярко выражено в христианстве. Т. Холл отмечает, что сама «регулярность настолько фундаментальна для развития духовности, что религия всегда настаивала на периодически повторяющихся религиозных упражнениях – отсюда воскресенья, часы молитв и т. п.; и этическая ценность подобной регулярности была

настолько очевидной, что во всех развитых религиозных системах дисциплинарный аскетизм занимал более или менее явное место» (Larionova 2003, p. 93) [5, с. 93]. Регулярность тренировок в занятиях спортом, конечно, не является достаточным признаком наличия духовности, но спорт как антропологическая практика предоставляет телу возможности, которых оно не имело и не имеет ни в какой другой: право «авторского» голоса и возможности субъективации. Хоружий, истолковывая телесность в духовных практиках, опирается, прежде всего, на практику восточнохристианской аскезы – исихазма. Он подчеркивает, что это одна из немногих духовных практик, следующих парадигме восхождения, которая не отрицает значимости тела и вовлекает его в процесс трансформации, а не отсечения (Horuzhij (b), p. 8) [12, с. 8]. Однако тело даже в этой практике занимает подчиненное положение, оно – по-прежнему «инструмент» и в эпитете «трагический» слышен отголосок (в лучшем случае) общехристианского неприятия тела как средоточия материального, тварности, источника зла. Хоружий называет фундаментальным предикатом телесности косность, инертность, обладание структурами жесткости, неподвластность тела разуму и сознанию (Horuzhij (b), p. 3) [12, с. 3]. Он сетует на «неудобопременчивость» тела, и в конечном итоге именно тело становится виновным в невозможности осуществить полное претворение бытия. Тело по-прежнему – в положении «снизу» (у меня есть тело) и с ним надо что-то делать, как-то поступать, чтобы не мешало в достижении цели. В процессе же спортивного состязания тело обретает с психикой, волей, разумом равные права и даже больше, поскольку является местом синтеза их проявлений (более подробно см.: (Mogileva 2008) [8]).

Аскетичку можно рассматривать и как вспомогательное средство индивидуации, если воспринимать индивидуацию как свою жизненную задачу. Аскетизм осуществляется на протяжении всей практики (духовной и спортивной), но именно на первой стадии (блок отрыва), он играет основную роль по выполнению задачи перехода в альтернативный обычному бытию режим существования.

Выявленное до сих пор сходство между духовными и спортивными практиками становится не столь очевидным при переходе к рассмотрению второй стадии из трех, выделенных Хоружим как неперемные для духовных практик. На этой стадии (блок онтодвижителя) выполняется задача онтологического размыкания, чтобы сделать реальность человека способной воспринять энергии Внеположного истока, за счет которых и осуществляется трансформация бытия из наличного в инобытийное, то есть собственно онтологическая трансформация. Для ответа на вопрос, можно ли (до какой степени) отнести спорт как антропологическую практику к духовным практикам и, следовательно, к онтологическому ареалу Границы человека, необходимо ответить на два главных вопроса. Первый: вступает ли спортсмен в процессе спортивного состязания во взаимодействие с энергиями Внеположного Истока и если да, то второй вопрос: как человек взаимодействует с этими энергиями, поскольку в духовных практиках главная задача – достижение синергии и основное средство ее достижения – молитва.

Энергии Внеположного Истока Хоружий описывает как энергии трансцендирования. Человек как бытие-присутствие, способное к онто-онтологическому различению осознает энергии

трансцендирования как независящие от него, от его воли, но действующие в нем. Это осознание приводит к опознанию этих энергий как энергий внеположных по отношению к человеку и полагаанию Внеположного Истока (акт обращения, по Хоружему) (Horuzhij 1997, p. 64) [14, с. 64]. Действие этих энергий в сознании вносит определенное смысловое содержание: оно воспринимается как сообщение, зов Внеположного Истока к сознанию. С откликом человека на этот зов в измерении бытия-действия человека формируется диалогическая ситуация (Horuzhij 1997, p. 65) [14, с. 65]. Это диалогическое взаимодействие энергий человека с энергиями трансцендирования Хоружий определяет как онтодиалог и любой межчеловеческий диалог обладает содержанием, «событием» в хайдеггеровском смысле только в том случае, если для каждого из участников существует свой онтодиалог (Horuzhij 1997, p. 65) [14, с. 65]. Событийный диалог разворачивается, согласно Хоружему, в таком событийном горизонте, который полагается из онтодиалога, из отношения каждого из участников к Внеположному Истоку. То есть, горизонт всякого событийного диалога полагается онтодиалогом. Онтодиалог не является самоподдерживающейся коммуникацией, его поддержание и связность возможны лишь при условии устремленности, открытости человека для энергий трансцендирования. Хоружий называет это условие синергией (Horuzhij 1997, p. 65) [14, с. 65].

События трансцендирования не возможны вне присутствия человека и включают акты сознания и рефлексии, энергии же трансцендирования направлены на фундаментальные предикаты наличного бытия и названы Хоружим энергиями неприятия этих предикатов, отталкивания от них, стремления к их изменению (Horuzhij 1997, p. 62) [14, с. 62]. Таким образом, энергии трансцендирования характеризуются как импульсы отрыва, «выступления из» (а не «выступления к»), а трансцендирование – как действие онтологического исхода (Horuzhij 1997, p. 62) [14, с. 62].

Возвращаясь к соотношению практики спортивного состязания с духовными практиками, можно увидеть, что фундированность спортивного диалога онтодиалогом вполне может быть описана в терминах экзистенциальной философии. А именно – как вовлеченность и (собственно) трансцендирование. Представитель позднего, позитивного экзистенциализма Н. Аббаньяно отмечает, что «человек может отказаться от вовлеченности, но он не может не чувствовать зова к ней» (Abban'jano 1998, p. 41) [1, с. 41]. А также: «Индивид формируется только в экзистенциальном акте трансценденции, являющейся абсолютной открытостью» (Abban'jano 1998, p. 45) [1, с. 45]. Это экзистенциалистское описание зова Внеположного Истока и устремленности, открытости человека по отношению к нему. В диссертационном исследовании (Mogileva 2008) [7] подробно показано, что только при условии полной вовлеченности и отдачи спортсмена ситуации состязания возможно трансцендирование как выход за пределы той суммы наличных возможностей, какой он является на данный момент. В спортивной среде такой отдаче соответствует слово «выложиться», которое содержит в себе соответствующие трансцендированию коннотации отрыва от наличного бытия: выход, выступление, выбор, а также коннотации открытости: выложить себя – то есть предоставить.

Хоружий упрекает экзистенциализм в (только) констатации факта вброшенности человека в ситуацию.

Он считает, что в противоположность духовной практике, где присутствует основополагающее решение изменить (онтологическую) ситуацию, сделать свой собственный способ бытия, в экзистенциализме разворачивается дискурс «обреченного прития» этой ситуации (Horuzhij (c)) [13]. Сравнение философии (для которой рефлексия на ситуацию – нормальное состояние, а задача – в создании концепта) и практики (даже духовной) представляется не вполне корректным. Кроме того, энергии трансцендирования (как энергии Внеположного истока) не зависят от воли человека, а онтологического претворения (даже частичного – в виде «обожения» в исихазме), насколько известно, не происходит со всеми (только с некоторыми) адептами. Сравняя исторически сложившиеся формы стратегий бытийной трансформации, Хоружий отдает предпочтение максималистской, радикальной и экстремальной, предельно индивидуальной стратегии – духовным практикам перед массовой стратегией – Религией Спасения (Horuzhij (d)) [16]. Но, полагая, что именно духовная практика выступает как наиболее прямая и последовательная, «эталонная» реализация альтернативной антропологической стратегии, он в какой-то мере отказывает не только массовым, но и другим формам таких стратегий: например – публичным, в сообществе. Притом, что утверждается «необходимость размыкания индивидуальности во всечеловечность», которое «прозревает твою фундаментальную общность с Другим», где «осуществляя премену себя – осуществить премену всего» (Horuzhij (d)) [16], не рассматривается механизм этого осуществления. Скорее указанное «размыкание во всечеловечность» является переложением внятной формулировки Сартра: «выбрать себя так или иначе означает одновременно утверждать ценность того, что мы выбираем» и в этом плане «выбирая себя, я выбираю человека вообще» (Sartre 1990, p. 324) [9, с. 324]. В этом смысле монах, осуществляющий практику индивидуального восхождения, утверждает ценность устремленности к Богу, ценность богообщения. Но, в то же время, он избегает ответственности не только перед миром, но и перед собой, поскольку, как артикулирует позитивный экзистенциализм: «человек может быть самим собой только при условии, что он выходит за рамки самого себя к тройной трансцендентности Я, мира и сообщества» (Abban'jano 1998, 45) [1, с. 45]. Экзистенциализм постулирует неповторимость индивида как высшую ценность, а неповторимость осознается и обретается во взаимодействии с миром (который есть сообщество разных других), а не только с Богом, который является абсолютным, но универсальным другим для каждого человека. То же отмечает М. Бубер: «Встреча с Богом дается человеку не ради того, чтобы он был занят только Богом, но ради того, чтобы он подтвердил смысл в мире» (Buber 1995, p. 81) [2, с. 81].

Достоинство духовных практик, в которых задействована соматика человека (исихазм, йога, даосизм, дзэн-буддизм и др.) в том, что в них телесность (которая всегда социальна) «перекодируется» в соответствии с «божественным дискурсом». Но в них отсутствует индивидуальность человека, его авторский голос, поскольку авторство возможно только в незамкнутом пространстве сообщества, пространстве культуры. Спорт высших достижений, рассматриваемый как предельная антропологическая практика, обнаруживает с духовными практиками большое сходство не только в структуре, но и по существу: спортивный диалог

при условии подлинной вовлеченности спортсмена фундирован онтодиалогом. Вовлеченность в агон – это открытость энергиям трансцендирования, размыкание себя навстречу Иному как переопределение себя во взаимодействии и устремленности к еще недостигнутому. Античный атлет знал, что в нем побеждает божественная сущность: «Атлет сбрасывает свое старое бытие, он должен потерять себя, чтобы себя обрести. Бог и герой входят в голое тело, которое освободил человек» (Hjubner 1996, p. 106) [17, с. 106]. Незамкнутость телесности современного спортсмена, открытость к динамичному переоформлению, интенция на превосходение себя и другого – та же открытость энергиям трансцендирования и при условии, что каждый участник состязания действительно вовлечен, такое взаимодействие поддержано онтодиалогом. В таком прочтении можно утверждать, что спорт выполняет в социуме своеобразную роль духовной практики. В противоположность обыденной точке зрения понимания духовности как альтернативы телесности (и соответствующего пренебрежительного отношения к спорту как наиболее телесной практике), следует привести слова С. Крымского: «... духовность противоположна не плоти, а хаосу возбужденных инстинктов, ... не телу, но иллюзиям и суррогатам чувственности ... Духовность – это не альтернатива телесности, а опосредствующее начало между интеллектом и инстинктом. Это всегда полнота бытия, противоположная любой абсолютизации какой-либо его подсистемы» (Krumskij 1992, p. 24) [4, с. 24]. Спорт, как аскетическая практика субъективации, интегрирует избыток жизненных сил в соответствии с интенциональной устремленностью и именно в этом плане следует понимать слова Бурдые: ««Упражнения духа» суть телесные упражнения, а многочисленные современные тренировки суть форма доступа к вечности» (Burd'e 1994, p. 275) [3, с. 275]. Таким образом, можно утверждать, что человек в спорте размыкает себя именно в пространстве онтологического ареала антропологической границы. Однако, характер взаимодействия с этими энергиями иной, чем в религиозных духовных практиках.

Концепция С. Хоружего обладает богатейшим содержанием и потенциальностью, которые позволяют существенно расширить горизонт рассмотрения и интерпретации различных антропологических проявлений, в том числе, и практик спорта. Но, как большинство новых авторских концепций, она не лишена жесткости и радикальности. Это стремление к радикальности прослеживается в уже отмеченном выделении обособленности духовных практик (институт монашества – радикальное отделение от мира), в акцентировании «разрывного» преодоления границ, где данность «отменяется» (Horuzhij 1997, p. 60) [14, с. 60] радикальной же «премной», в «инструментальном» рассмотрении тела, где оно по-прежнему занимает подчиненно-объектное положение.

Выводы. Незамкнутость спортивной телесности и предельность человеческих проявлений в спортивной деятельности позволяет рассматривать спорт высших достижений как предельную антропологическую практику. Рассматриваемый в этом качестве, он обнаруживает значительное сходство с духовными практиками восхождения, которые задействуют соматику, и в структуре и по существу. Спорт, как и духовные практики, начинается и продолжается в аскетике. Но если аскеза в монашестве монолична, без соотнесения

себя, без возможности выверения себя (здешним) другим, то в спорте человек себя ограничивает, проектирует, делает, утверждает и подтверждает во взаимодействии. При этом спортивный диалог при условии подлинной вовлеченности спортсмена фундирован онтодиалогом, поскольку вовлеченность в агон – это открытость энергиям трансцендирования, размыкание себя навстречу Иному. Поэтому, рассматриваемый с точки зрения энергийной парадигмы, спорт как предельная антропологическая практика, не обладая характеристиками топики виртуальности и топики бессознательного, принадлежит к онтологическому ареалу антропологической границы. В пользу этого вывода говорят также вид темпоральности в спорте («стрела времени») и икономия смерти (неприятие). Но, в отличие от духовных практик, где тело занимает подчиненно-инструментальное положение и не имеет «права голоса», спортивная телесность, как обретаемая в коммуникации и предельно раскрывающая индивидуальные потенции, является истинно авторским голосом в многообразии человеческих проявлений. Человек погружен в отдельность, обособленность своего организма для того, чтобы иметь возможность окрасить бытие в свой собственный цвет, обогатить всеобщее индивидуально-субъективным опытом. Спорт как социокультурная практика предоставляет такие возможности для осуществления авторства своей судьбы в целом и психофизической целостности своего организма в частности, тогда как монашеский аскетизм духовных практик – это только наиболее прямой, надежный, выверенный (хотя и не гарантированный) путь к воссоединению с трансцендентным. При этом в спорте человек как субъект не только обогащается всем разнообразием «путевых впечатлений» индивидуально найденного пути, но и принимает на себя всю полноту ответственности за выбор этого пути – перед собой и за способы его реализации (этические, прежде всего) – перед миром. Если духовно-монашеские практики своего рода бегство от мира, то спортивная агонистика – одна из форм принятия мира. И в таком прочтении можно утверждать, что спорт выполняет в социуме своеобразную роль «светской» духовной практики. В пользу этого вывода говорят и факты взаимозаменяемости периодов расцвета спорта и духовно-монашеского аскетизма в истории западной цивилизации.

Библиографические ссылки

1. Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм / Н. Аббаньяно // Введение в экзистенциализм / Н. Аббаньяно; [пер. с итал.]. – СПб.: Алетей, 1998. – С. 77-288.
2. Бубер М. Я и Ты / Мартин Бубер // Два образа веры / Мартин Бубер; [пер. с нем.]. – М.: Республика, 1995. – С. 15-92.
3. Бурдьё П. Программа для социологии спорта / Пьер Бурдьё // Начала / Пьер Бурдьё; [пер. с фр. Н. А. Шматко]. – М.: Socio-Logos, 1994. – С. 257-275.
4. Крымский С. Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации / С. Б. Крымский // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 21-28.
5. Ларионова М. Г. Дисциплинарный аскетизм как культурно-историческое явление / М. Г. Ларионова // Образ рая: от мифа к утопии. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – Вып. 31: сер. «Symposium». – С. 90-95.
6. Михайлин В. Аполлоновы лярвы: состязательный спорт в древнегреческой и новейшей культурных традициях [Электронный ресурс] / В. Михайлин // Неприкосновенный запас. – 2004. – № 3. – Режим доступа к журн.: <http://magazines.russ.ru/nz/2004/35/mih23.html>
7. Могилева С. В. Современный спорт в экзистенциальном

и социально-коммуникативном измерениях: дисс. на соискание уч. степени канд. филос. наук: спец. 09.00.03 «социальная философия и философия истории» / С. В. Могилева. – Харьков, 2008. – 221 с.

8. Могилева С. Спорт как разновидность телесных практик субъективации: агон – диалог – экзистенция / С. Могилева // Філософські перипетії. Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – 2008. – № 792. – С. 217-227.

9. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. / Жан-Поль Сартр // Сумерки богов. – М.: Издательство политической литературы, 1990. – С. 319-344.

10. Философский энциклопедический словарь / [Ред.-составители: Е. Ф. Губский, Г. В. Короблева, В. А. Лутченко]. – М.: ИНФРА-М, 2003. – 576 с.

11. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма; [пер. с англ. М.Б. Левина]. – М.: ООО Изд-во АСТ: ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 588 с.

12. Хоружий С. С. Герменевтика телесности в духовных традициях и современных практиках себя [Электронный ресурс] / С. С. Хоружий. – Режим доступа: http://www.synergia-isa.ru/lib/download/lib/004_Horuzhy_Germenevtika_Telesnosti.doc

13. Хоружий С. С. Духовная практика и духовная традиция: концепт [Электронный ресурс] / С. С. Хоружий. – Режим доступа: <http://intelros.org/lib/statyi/horuzjy3.htm>

14. Хоружий С. С. Род или недород? / С. С. Хоружий // Вопросы философии. – 1997. – № 6. – С. 53-68.

15. Хоружий С. С. Человек: сущее, трояко размыкающее себя [Электронный ресурс] / С. С. Хоружий. – Режим доступа: <http://www.antropolog.ru/doc/persons/Horujy/Horujy2>

16. Хоружий С. С. Шесть интенций на бытийную альтернативу [Электронный ресурс] / С. С. Хоружий. – Режим доступа: http://www.synergia-isa.ru/lib/download/lib/010_Horuzhy_6_Intency.doc

17. Хьюбнер К. Истина мифа / Курт Хьюбнер; [пер. с нем.]. – М.: Республика, 1996. – 448 с.

Могілова С. В. Спорт як гранична антропологічна практика: горизонт розмикання людини у спортивному агоні

У зверненні до оригінальної концепції С. Хоружого автором пропонується новий ракурс філософської рефлексії про феномен «великого спорту». Аргументується, що розглянутий як гранична антропологічна практика спортивний агон може бути співвіднесений з практиками духовного сходження і як такий в певній мірі приймає на себе функції світської духовної практики.

Ключові слова: агон, спорт вищих досягнень, Антропологічна Границя, розмикання, аскетика.

Mogileva S.V. Sport as an irreducible anthropological practice: horizon of person breaking in sport agon

The author of this article offers a new perspective of philosophic conceptualization of the phenomenon of «great sport» in reference to original concept of S. Khoruzhy. Irreducibility of human manifestations in sport allows consider sport of higher achievements as an irreducible anthropological practice. In this quality the author finds it similar to spiritual practices of ascension, which activates somatics (Hesychasm, yoga etc.). Sport along with spiritual practices begins and continues in ascetics. It is noted that if ascetic is monologic in regular clergy, without reference of oneself to (local) other, then the person projects himself in sport, approves and confirms in cooperation. At the same time, the sport dialogue provided real involvement of participants is founded with ontological dialogue as the involvement in the agon – is the openness to transcending energies. From the point of view of energetic paradigm, sport belongs to ontological areal of anthropological boarded as an irreducible anthropological practice. But, in contrast to the spiritual practices, where the body takes a subordinate and instrumental position, athletic physicality reveals individual potencies maximally and is a true author's voice in the variety of human manifestations.

Sport as a sociocultural practice gives the possibility for fulfillment of authorship of own destiny and psychological and physical oneness of the organism, while the monastic asceticism of spiritual practices is only the most adjusted (non-guaranteed) way to reunite with the transcendent. At the same time the person as the subject in sport takes full responsibility for the choice of the way – for oneself and for the methods of its implementation (ethical, first of all) - for the world. If spiritual and monk practices are the escape from the world, the sport agonistics – is a form of acceptance of the world. In this way, it can be concluded that the sport undertakes a unique role of «secular» spiritual practice in society.

Keywords: agon, «great sport», anthropological boarder, person breaking, ascetics.

References

- Abban'jano, N 1998, *Vvedenie v ehkzistencializm* [Introduction to ekzistentsializm], Aletejja publ, St Petersburg.
- Buber, M 1995, 'Ja i Ty', *Dva obraza very* [Me and You, Two Visions of Faith], Respublika publ, Moskov.
- Burd'e, P 1994, 'Programma dlja sociologii sporta' [The program for the sociology of sport], *Nachala* [Beginnings], Socio Logos publ, Moskov.
- Filosofskij ehnciklopedicheskij slovar' [Encyclopedic Dictionary of Philosophy], 2003, INFRA-M, Moskov.
- Fukujama, F 2004, *Konec istorii i poslednij chelovek* [The End of History and the Last Man], OOO Izd vo AST: ZAO NPP «Ermak» publ, Moskov.
- Hjubner, K 1996, *Istina mifa* [The Truth of the myth], Respublika publ, Moskov.
- Horuzhij, SS (a) n.d., *Chelovek: sushhee, trojako razmykajushhee sebja* [People: being, disconnecting itself in three ways] – viewed May, 30: <<http://www.antropolog.ru/doc/persons/Horujy/Horujy2>>
- Horuzhij, SS (b) n.d., *Germenevtika telesnosti v duhovnyh tradicijah i sovremennyh praktikah sebja* [Hermeneutics of physicality in spiritual traditions and modern practices themselves] – viewed May, 30: <[http://www.synergia-isa.ru/lib/download/УДК 141.319.8:271.2\(477.82\)»18/19](http://www.synergia-isa.ru/lib/download/УДК 141.319.8:271.2(477.82)»18/19)>

lib/004_Horuzhy_Germenevtika_Telesnosti.doc>

Horuzhij, SS (c) n.d., *Duhovnaja praktika i duhovnaja tradicija: concept* [spiritual practice and spiritual tradition: concept] – viewed May, 30: <<http://intelros.org/lib/statyi/horuzjy3.htm>>

Horuzhij, SS (d) n.d., *Shest' intencij na bytijnuju al'ternativu* [Six intentions on existential alternative] – viewed May, 30: <http://www.synergia-isa.ru/lib/download/lib/010_Horuzhy_6_Intencij.doc>

Horuzhij, SS 1997, *Rod ili nedorod?* [Rhode or crop failure?], *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], № 6, pp. 53–68.

Krymskij, SB 1992, *Kontury duhovnosti: novye konteksty identifikacii* [Outlines of spirituality, new contexts identification], *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], № 12, pp. 21–28.

Larionova, MG 2003, 'Disciplinarnyj asketizm kak kul'turno-istoricheskoe javlenie' [The Disciplinary asceticism as a cultural and historical phenomenon], *Obraz raja: ot mifa k utopii* [Image of paradise: from myth to utopia], Sankt Peterburgskoe filosofskoe obshhestvo publ, Vyp. 31: ser. «Symposium». St Petersburg.

Mihajlin, V 2004, 'Apollonovy ljarvy: sostjazatel'nyj sport v drevnegrecheskoj i novejshej kul'turnykh tradicijah' [Apollo Larvae: the controversial sport in ancient and modern cultural traditions], *Neprikosnovennyj zapas* [Emergency ration], №3,

Mogileva, S 2008, 'Sport kak raznovidnost' telesnyh praktik sub#ektivacii: agon – dialog – jekzistencija, Filososf'ski peripetii' [Sport as a kind of bodily practices of subjectivation: agon – a dialogue – existential, Filososf'ski peripetii]. *Visnik Harkivs'kogo nacional'nogo universitetu imeni V. N. Karazina* [Bulletin of Kharkiv National University V. N. Karazina], № 792, pp. 217–227.

Mogileva, SV 2008, 'Sovremennyj sport v ehkzistencial'nom i social'no-kommunikativnom izmerenijah', autoreferat of dissertation, kandidat nauk, [Modern Sport in the existential, social and communicative dimensions: diss], Har'kov

Sartre, Zh.-P 1990, 'Ehkzistencializm – ehto gumanizm' [Existentialism - is humanism], *Sumerki bogov* [Twilight of the Gods], Izdatel'stvo politicheskoy literatury, Moskov.

Надійшла до редколегії 14.05.2013 р.

О. В. Мороз

Житомирський державний університет імені Івана Франка

АНТРОПОЛОГІЧНО-ГУМАНІСТИЧНА СУТНІСТЬ ПОГЛЯДІВ ЦЕРКОВНИХ ДІЯЧІВ ВОЛИНИ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТЬ

Здійснюється аналіз антропологічно-гуманістичних пріоритетів у релігійно-філософських поглядах церковних діячів Волині кінця ХІХ – початку ХХ століття. Встановлено, що осмислення сутності та призначення людини в гуманістичній спадщині Н. Теодоровича, А. Хойнацького, А. Сендульського апелює до засадничих положень релігійної антропології, гуманістично-антропологічних особливостей розвитку української філософської думки. Автор акцентує на провідних аспектах християнської антропології, визначальних рисах українського світоглядного менталітету, які детермінують особливості гуманістично-релігійних поглядів церковних діячів Волині кінця ХІХ – початку ХХ століття.

Ключові слова: антропологічно-гуманістичні пріоритети, релігійна антропологія, український світоглядний менталітет, містицизм, православ'я, Бог, людина.

Постановка проблеми. Згідно з християнською традицією людина розглядається у триєдиному статусі, який апелює до індивідуального, соціального та трансцендентального її начал. Православне вчення як течія християнства розглядає цілісність людини, яка обумовлена єдністю фізичної, духовної істоти, а також як найдосконаліше Боже творіння (Божий задум). Із зазначеного вище можемо стверджувати, що православне вчення носить гуманістичний характер, оскільки потрактує не тільки власне сутність людини, але й розкриває її духовний потенціал у зв'язку із сакральним. У цьому контексті релігійно-філософські погляди православних церковних діячів Волині кінця ХІХ – початку ХХ століття викликають особливий інтерес, оскільки становлять гуманістичну парадигму обґрунтувань сутності людини, основних проявів

її буття, єдність з Божественним, зв'язок ціннісних морально-етичних модусів та поведінки у контексті православного світогляду.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Відзначено, що інтерес до християнсько-моральних цінностей православного світу зростає, про що свідчать численні публікації Є. Дулумана, М. Стадника, А. Чернія та ін., які розглядаються основні риси християнських ціннісних орієнтацій. Однак особливості антропологічно-гуманістичних пріоритетів у гуманістичній спадщині філософської думки України минулого століття залишається недостатньою дослідженою у межах православного світогляду.

Джерела, на які спирається дослідження, аналізуються за кількома основними концептуальними напрямками. Перший представлений працями