

2. Claiborne S. «The Emerging Church Brand: The Good, the Bad, and the Mess» / Shane Claiborne // *God's Politics*, April 13, 2010, available at: <http://sojo.net/blogs/2010/04/13/emerging-church-brand-good-bad-and-messy>.

3. Hurst M. S. «Anabaptism: The Beginning of a New Monasticism» / Mark S. Hurst // Paper presented at «Christian Mission in the Public Square», a conference of the Australian Association for Mission Studies (AAMS) and the Public and Contextual Theology Research Centre of Charles Sturt University, October 5, 2008.

4. MacIntyre A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2nd ed. / Alasdair MacIntyre. – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984. – 304 p.

5. Rutba H., ed. *Schools for Conversion: 12 Marks of a New Monasticism* / House Rutba. – Eugene: Cascade Books, 2005. – 190 p.

6. Wilson J. R. *Living Faithfully in a Fragmented World: Lessons for the Church from MacIntyre's After Virtue* / Jonathan R. Wilson. – Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1997. – 96 p.

7. Worthen M. «The Unexpected Monks» / Molly Worthen // *Boston Globe*, February 3, 2008, available at: http://www.prayerfoundation.org/dailyoffice/y_boston_globe_the_unexpected_monks.htm.

Solovii R. P., *Candidate of Historical Sciences (PhD), Senior Researcher of the Center for the Study of Religion of National Pedagogical Dragomanov University (Ukraine, Kyiv), romansolovii@e-aaa.info*

New monasticism in a post-Christian culture

Investigated that the emergence of new monasticism movement is caused by the advent of a post-Christian culture which acutely demands a new forms of responses of evangelical identity of Christian. Analyzed that the new post-Protestant communities imitate social, spiritual values of Anabaptism of 16th century and Catholic mystics Benedict of Nursia and Francis of Assisi. The article deals aspirations of the new monastic communities to experience a new mystery, a true Christian experience and everyday spirituality, preference of ecumenism, encouragement of women's leadership and appeal to social justice and environmental protection. It is noted that new monks seek to integrate basic Christian values in their lives as ordinary citizens, and what is their main difference from traditional monasticism

Keywords: New monasticism, mission, new friars, postmodernism, Emerging church.

Соловий Р. П., кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Центр исследования религии Национального педагогического университета им. М. П. Драгоманова (Украина, Киев), romansolovii@e-aaa.info

Новое монашество в постхристианской культуре

Исследовано, что возникновение движения нового монашества обусловлено наступлением эпохи постхристианской культуры, которая остро требует новых форм ответов евангельской идентичности христианина. Проанализировано, что новые постпротестантские сообщества следуют социальным, духовным ценностям анабаптизма XVI в. и католических мистиков Бенедикта Нурсийского и Франциска Ассизского. Освещено стремление сообществ нового монашества к новому переживанию тайны, настоящего христианского опыта и повседневной духовности, предоставление преимущества экюменизму, поощрение женского лидерства и обращение внимания на проблемы социальной справедливости и охраны окружающей среды. Отмечено, что новые монахи стремятся интегрировать основные христианские ценности в своей жизни как обычных граждан, в чем и заключается их основное отличие от традиционного монашества.

Ключевые слова: новое монашество, миссионерство, новые фряры, постмодернизм, Появляющаяся церковь.

УДК 111.852:27–877.2:7.03(47)

Усікова Л. С.,
аспірантка кафедри філософії та культурології,
Чернігівський національний педагогічний
університет ім. Т. Г. Шевченка
(Україна, Чернігів), mila-811@mail.ru

ІСИХАЗМ В ЕСТЕТОСФЕРІ МОНАСТІРСЬКОЇ КУЛЬТУРИ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

Стаття стосується проблем, пов'язаних з релігійно-світоглядними основами естетичної думки і культури Київської Русі. Розкривається духовно-естетична значущість ісихазму, який багато в чому визначив конфесійні, світоглядно-культурні особливості і подальший поступ «життєдайного» Києво-Руського Православ'я, зокрема його транспозицію в мистецтво

Київської Русі. Ісихастська аскетико-містична традиція та духовна практика, що сформувалася на основі чернечого життя, також вплинула на формування естетосфери монастирської культури. Транспозиція ідей ісихії на естетичні аспекти вітчизняної духовності, а також на українську культуру в цілому є малодослідженою проблемою як в естетиці, так і в релігієзнавстві.

Ключові слова: естетична думка Київської Русі, естетосфера, монастирська культура, чернецтво, аскетика, ісихазм, енергетика, «умна» молитва.

Актуальність заявленої теми пов'язана із сучасними дослідженнями становлення автентичного ісихазму, його впливу на морально-етичні та естетичні ідеали монашого життя в часи Київської Русі, що є вкрай важливим для відродження духовності народу, його етнокультури взагалі.

Ісихазм мав велике значення для транспозиції християнських ідей в культуру Київської Русі. Ісихастська духовна практика безперестанної сердечної, «умної» молитви прийшла на Русь разом з її християнізацією і монашеством, перш за все – афонським. Основи цього аскетико-містичного вчення і способу чернечого життя у контексті східного християнства були адекватно сприйняті русичами і органічно увійшли до аксіо– та естетосфери Київської Русі. Але вплив ідей, духовних цінностей і світогляду ісихазму на монастирську культуру і, в цілому, на моральні та естетичні аспекти вітчизняної духовності залишається малодослідженою проблемою в естетиці.

Проблеми, пов'язані з теоретичними основами православної думки і культури, отримали соціальну і наукову актуальність лише з набуттям незалежності України і у зв'язку з 1000-літтям хрещення Київської Русі. У 90-х роках XX ст. відбулися численні теоретичні конференції, де розглядалися актуальні питання духовної й культурної ролі Церкви, православної думки загалом, що дало поштовх і для розгляду ісихазму, як містико-духовної течії східного християнства.

Проблематика ісихазму якнайкраще розкрита у творах православних мислителів. У своїх книгах вітчизняні релігійні автори прослідковують православно-християнську містичну традицію, витоків якої вони вбачають у ранньому єгипетському чернецтві (II–III ст.), що вплинуло на становлення візантійської монастирської культури, починаючи з візантійських Отців Церкви та афонських старців. Зокрема, професору І. Мейндорфу належить чимало праць, присвячених дослідженню ісихазму як духовно-світоглядної основи візантійського богослов'я: «Візантійський ісихазм: історичні, богословські і соціальні проблеми», «Візантійське богослов'я» та інші. Відомим дослідником ісихастської складової православ'я є також отець Іван Огієнко, автор багатьох праць, присвячених історії Православної церкви на Україні.

В естетичній літературі праць із вказаної проблематики статті, фактично, немає. Існують нечисленні мистецтвознавчі роботи, що аналізують вплив ідей ісихазму на окремі види мистецтва: Д. Болгарський (протодиякон), А. Єрзаулова, О. Левко, В. Медушевський, Г. Сергеева, І. Хроненко, І. Язикова. Різноманітні виявлення традицій ісихазму в духовній культурі зазначають С. Абрамович, Ж. Ардауї, Л. Безукладова, В. Головей, М. Громов, І. Жиленко, І. Ісіченко (архієпископ Ігор), Т. Котлярєва, Л. Крупська, Г. Османкіна, О. Смолина, Л. Терещенко-Кайдан, В. Ченцова, В. Шелюто. Серед сучасних вітчизняних дослідників православного ісихазму, його суті, «енергетичної» природи духовної

культури та мистецької інкультурації треба відзначити наукові доробки Д. Арабаджі, С. Зайцевої, В. Личковаха, С. Надеяєвої, Г. Нені, С. Хоружого, Св. Шуміло та інших філософів, культурологів, філологів, релігієзнавців.

Але, не зважаючи на достатньо широку джерельну базу гуманітарних досліджень, присвячених висвітленню ісихазму, значне коло питань, пов'язаних з внутрішнім сенсом ісихазму в релігійних практиках і духовній культурі, зокрема в моралі та мистецтві, залишається поза увагою дослідників.

На нашу думку, важливим аспектом естетико–релігієзнавчих досліджень ісихазму є його вплив на естетосферу монастирської культури Київської Русі.

Монастирська тема зайшла своє місце в роботах вітчизняних істориків тільки з XIX ст. Загальний нарис історії монастирів, заснований на широкому залученні різноманітних джерел, в тому числі і неопублікованих, які вперше вводились у науковий обіг, подається в «Історії Руської Церкви» хронологічно опрацьованої до XVII ст. митрополита Макарія (Булгакова), який намагався точно встановити час створення перших киеворуських монастирів. Оpubлікована більше ста років тому, вона зберігає актуальність і для науки сьогоdnішнього дня, хоча з тих пір з'явилася значна кількість публікацій джерел і глибоких досліджень, присвячених окремим періодам, явищам, подіям історії православної Церкви, монастирів і чернецтва.

Не менше значення мають відповідні розділи «Історії Руської Церкви» академіка Є. Голубинського. Ця робота містить спеціальний розділ, присвячений історії монастирів, де автором порушені відмічені нами проблеми, що турбують в тій чи іншій мірі істориків релігії та церкви. Зокрема, Є. Голубинський вперше звернув увагу на форми духовного подвижництва, що мали місце на Русі, детально зупинився на устрої монастирів.

Колишня атеїстична епоха не так глибоко досліджувала релігійно–церковну тематику, але деяка увага приділялася джерелознавству, текстології: видані тоді джерела дозволяють тепер більш повно уявити історію вітчизняного монашества. Зокрема, багато уваги приділяє «поетиці» монастирської культури О. Смоліна у своїй монографії та докторській дисертації з теорії та історії культури [9].

Літописи залишаються основними джерелами, що містять відомості з історії монастирського життя в Київській Русі, але коло проблем, які розглянуть в них, є досить обмеженим. Тут наводяться конкретні відомості про внутрішній устрій обителів, будівництво в межах монастирських кордонів, уточнюються терміни настоятельства в них. Залежно від місця створення літописного звіду, містяться факти про життя в монастирях у різних регіонах Києво–Руської держави.

Особливе місце в історіографії монастирського життя посідає Києво–Печерський Патерик, що розповідає про ранню історію Лаври та її перших подвижників. Патерик формувався, починаючи з першої третини XIII ст., а його ядром послужило листування єпископа Володимирського і Суздальського Симона з печерським ченцем Полікарпом. Патерик містить кілька десятків оповідей про печерських подвижників, а описувані в ньому події відбувалися в середині XI–XII ст. Завдяки цьому джерелу, можна простежити поступове зростання культурної ролі монастиря, особливості його внутрішнього життя, види

чернечого подвижництва, розподіл обов'язків ченців, а також їхні відносини з князем і боярством. Патерик утверджував провідний для монастирської культури, православної етики та естетики ідеал святості. Але вплив ідей ісихії на естетосферу монастирської культури окремо не досліджувався, не рахуючи дисертації А. Царенка з естетосфери православної проповіді [10]. Чуттєві аспекти естетосфери розглядає в контексті теології естетики грецький православний філософ Д. Мануссакіс [4].

Мета статті. Отже, причина необхідності звернення до розробки заявленої теми обумовлюється естетичною значущістю духовного феномена ісихазму, який визначив конфесійні, світоглядно–культурні, морально–естетичні особливості і подальший поступ «життєдайного» Києво–Руського Православ'я, основу якого складало чернецтво. З огляду на це, уявляється доцільним розглянути сутність і роль містичного стану ісихії у формуванні естетосфери монастирської культури, зокрема ідеалу святості монашого подвигу, де утверджується християнська духовність, морально та естетично розвивається «благолепіє» людини.

Ісихазм – це аскетико–містична східно–християнська традиція, що сформувалася на основі чернечої духовності. Навіть термін «монах» походить від грецького слова monos, що в перекладі означає один, єдиний, а монах, відповідно, – це той, хто живе один. Так само у первинному значенні «монастир» – це келія–домівка або печера, де живе у постійній молитві самотник. Це була найперша форма монастирів, які згодом стали називатися анахоретськими [див. 6, с. 202].

Аскетична традиція ісихазму була поширена в Київській Русі перш за все преп. Антонієм, який повернувшись з Афону, заснував перші печерні монастирі (анакоретські), де збиралися його учні та послідовники, сприяючи розповсюдженню культу ісихії. Згодом наступники Антонія Печерського, послідовники ідей і духовної практики ісихії, розійшлися по всій Русі–Україні та оселилися у скитах і монастирях.

Ісихастська традиція є невід'ємною частиною монастирської культури і сягає корінням у апостольську і мученицьку духовність першохристиянської громади. Водночас ісихазм – не просто релігійно–містичне вчення, а певна форма світогляду і навіть етнокультури, яка охоплювала духовно–філософські, етико–моральні та художньо–естетичні уявлення. Його поширення серед освічених верств давньоукраїнського суспільства мало велике значення для засвоєння важливих філософських ідей того часу, зокрема неоплатонізму, в його візантійському варіанті святооцівської теології, етики та естетики.

Зречення від тварного світу для спасіння душі – вищий та найперший ідеал монастирської культури. Досягається відходом від звичайного повсякденного буття, життям анахоретом, одинцем у пустині, мало дбаючи про своє тіло й фізичне здоров'я. Цілий день (а часто і ніч) служити Богові плеканням Духа та ігноруванням тіла – це основне заняття кожного монаха. Служити радісно і самовіддано, у повному переконанні, що обрана дорога до Господа – найправдивіше свято.

Відтак домінування апофатичного богослов'я утверджувало містичний, духовно–синтетичний, а не раціональний, логіко–дискурсивний шлях осягнення Бога, тобто духовну практику ісихазму. Саме така практика і включена в контекст православної молитви. Усе життя

монашої спільноти, сутність монастирської культури були підпорядковані молитві. Молитовна синергія (злиття сакральних енергій) в житті кожного монаха відіграє надзвичайну роль і складає невід'ємну частину його шляху до Благодаті.

У монастирській культурі ісихазм є стрижнем східно-християнського чернецкого послугу, тобто головним шляхом Богошування й Богопізнання, яким упродовж століть проходило і нині проходить чернецтво Православної Церкви. Одним з перших сформулював ідею ісихії був преп. Григорій Синайський. У своєму повчанні до афонських подвижників до пустельників і ченців, що живуть в кіновіях, він закликав до збереження розуму, трезвення й «умної» молитви, заповідаючи: «Шукай Господа на дорозі, тобто в серці, шляхом виконання заповідей. Коли почувеш слова Іоанна Хрестителя, звеличувально кличучого всіх «приготувати дорогу і випрямити дорогу», то мається на увазі вказання на заповіді серця і діла. Неможливо шляхом заповідей і непогіршеного подвигу йти правильно без сердешної правоти. ... Під законом заповідей маю на увазі сердешно виявляючи безпосередню віру, тому що з неї струється всяка заповідь і утворюється просвітлення душ, в яких тоді з'являються наступні плоди істинної віри: стриманість, любов і нарешті, богодарована смиренність як початок і зміцнення любові» [7, с. 11, 15].

В результаті подвижницької діяльності преп. Антонія та його «київської печерної школи» скити-ісихастерії невдовзі охопили майже всю територію Київської Русі. Вони з'являються, окрім Києва, у таких культурно-політичних і духовних центрах, як Чернігів, Любеч, Новгород, Переяслав, Володимир-Волинський, Ярославль, Галич, Ростов, та багатьох інших [див. 3, с. 5–12].

Властиві Київській Русі спільножитні монастирі почали з'являтися тільки за Ярослава Мудрого. Літопис під 1037 р. подає: «За Ярослава «черньоризьци почаша множитися і монастиреве починаху бити» [2, с. 148–149]. Це одне з перших літописних оповідань про початок правдивих монастирів у Київській Русі. Щоправда, митрополит Іларіон Київський твердить, що Володимира «Манастьпревъ на горахъ сташа» [8, с. 45].

Говорячи про самобутню ісихастську традицію у киево-руській культурі, окрім преп. Антонія Печерського і митр. Іларіона Русина, слід відзначити таких і видатних подвижників, як преп. Феодосій Печерський, Іларіон, Варлаам, Стефан, Агапіт, Нестор, Яків Мніх, Ісаакій, Микита, Лаврентій та Єфрем Печерські, Ілля Муромець, Прохор Лободник, Іоан Багатостраждальний, Марк Гробокопач, Алімпій Іконник, Микола Святоша, Онісифор Прозорливець, Герасим Вологодський, Климент Смолятич, еп. Кирило Турівський, еп. Онуфрій Чернігівський, митр. Кипріан Цамблак та багато інших прибічників ісихії в духовному житті. Тільки в Києво-Печерській лаврі спочивають нелітні аж 120 преподобних старців – невмирущий посів старчествавання Антонія Печерського. Усі вони канонізовані Київським Собором у 1643 р., хоча лише близько 40 з поміж них мають життійне укладення в Києво-Печерському Патерику. Більшість з їхніх «житій» які відповідають XI–XII ст. [11, с. 113].

Відтак, киеворуські ченці були спадкоємцями первинного єгипетського і палестинського чернецтва, здійснили і явили в собі самих ідеали чернецкого християнського життя, аскетичну культуру святості, в

т.ч. ісихазму. Далекі монастирські прашури, подібно найдавнішим святым Сходу, свідомо обрали для себе аскетичний образ іншого, хоч і земного, життя («чернецтва»), – життя усамітненого і саможертвовного, прагнучи душею тільки до Бога, зокрема через «тиху радість» ісихастської синергії [див. 5, с. 10].

Ісихія з грецької дослівно означає мовчання, умиротворення, спокій, що досягається в аскетичних умовах існування, зокрема у затворництві, відлюдництві (наприклад, у печерах, підземних храмах, монастирях, келіях – від Афона до Києво-Печерської лаври і чернігівських «Антонієвих печер»).

Крім аскетичного способу життя, ісихія нерозривно пов'язана з *молитвами*, хоч вони різняться між за змістом і способом їх читання. Головний молитовний акт монаха – прослава Господа Бога, яка народжується з осягненням Божої величі та Його любові до людини. Крім цього, молитва прослави народжується з усвідомлення власної гідності як Божої дитини. Умна молитва – це молитва покаяння та навернення. Прощення гріхів відбувається тільки через молитовне сердешне каяття перед Господом. Така Ісусова молитва очищує серце у сповіді і через синергійне співдіяння людини з Богом відбувається трезвіння розуму, катарсисний стан душі, який виникає при її очищенні. Монаху відкривається гностичне знання у вигляді спостереження Фаворського Світла, тобто ченцю відкривається одкровення і на нього сходять Благодать Духа Святого.

Молитва Синергії, як злиття «енергій» людини і Бога для отримання божественного дару Благодаті – наймогутніший засіб для досягнення і набуття духовної сили заради спасіння душі. Завдяки синергії ісихастської молитви монах єднається з Господом, співаючи безсловесні гімни, промовляючи до Нього Серцем. Плодами синергійного спілкування з Богом є внутрішнє освячення монаха сакральною радістю, очищення від пристрастей та отримання духовної сили для боротьби з дияволом. Крім цього, спільна богослужбова молитва зміцнює в монастирській культурі «корпоративну» єдність монашої спільноти і спонукує до старанності й ревності у фізичній праці та інших богоугодних заняттях, якими наповнене повсякденне життя монахів. Монах-ісихаст отримує від Бога не тимчасові, тобто минулі блага, а блага духовні, що походять від Духа Святого й оживляють душу.

Відтак, релігійні стосунки з Господом на рівні ісихастської синергії є духовною співтворчістю, благодатною співпрацею у плані Спасіння. Людина – це образ і подоба Божа за архетипами Духа, Слова і Креації, а тому здатна до творчості, вільного і свідомого творення, за допомогою Божою, своєї душі, очищення серця, вигнанню із себе гріха і гріховних помислів. Але з точки зору креативності і життєстійкості людини тут доречно згадати і прислів'я: «на Бога сподівайся, але сам не підводь». Православна Церква приймає будь-яке вчення про благодать, яке не обмежує або пригнічує людську свободу, «добру волю», в т.ч. і в творчості (це, зокрема, обґрунтував Іоан Максимович у книзі «Ліотропіон»). Недаремно апостол Павло казав: «мы соработники (synergoi)» (1 Кор. 3, 9). Якщо ми прагнемо досягти повноти синергійного спілкування з Господом, то повинні не тільки уповати на Божу поміч, але й зробити свій духовний внесок шляхом душевного зусилля і добродійного напруження, кенозису, саможертвовності, «приреченості» себе на Добро.

Молитовне «умне» співдіння, духовна співтворчість ісихастського подвижництва через синергійність веде до «співпраці», енергейного злиття Божественної благодаті й свободної людської волі. У чернечій духовній практиці і монастирській культурі загалом релігійний зміст синергії має і *естетичні виміри*, свої художні форми, особливо, коли ісихія осмислюється як Божественне, або радісне «художество» Духа, що складає основу естетосфери монастирської культури.

Благодатна тиша служила ісихастам засобом досягнення концентрованого стану духу, його креативного потенціалу, що вів до осягнення мудрості Слова. Тільки в такому стані, згідно з ісихазмом, можна було наблизитися до духовної співтворчості, до синергії, до отримання благодаті, до креативу споглядання Першообразу. Сакральним мовчанням ченці–затворники досягали вищого ступеня духовної досконалості, осягання серцем та «умного» зору, коли людина здатна побачити нестворене Фаворське світло, і його енергійні відблиски можуть упасти на неї і надихнути на преображення, на духовну та художньо–естетичну креативність, як то було, наприклад, у киево–руського іконописця Аліпія.

Релігійний дух ісихії (культури мовчання) впливав і на естетичну свідомість давньоруської людини, яка була глибинно пройнята ісихастською ідеєю «Божественної енергей», про що свідчать численні згадки в літературних пам'ятках тієї доби. Вважається, наприклад, що *Божественна Енергейя має світлове, а тому й естетичне виявлення*. Крім того, «Світло» як світоглядно–ісихастська категорія корелює зі «світлом» та «святком», повсякденним і святим, складаючи естетосферу монастирської культури. Розуміння глибинного релігійно–естетичного зв'язку трансцендентного (нетварного) Фаворського світла із духовною красою надавало вагомий імпульс одухотворення, глибинної сакралізації мистецтва Київської Русі, що з особливою силою проявилось в киеворуській іконографії в кінці XI–XIII ст. Відтак, увага ісихастів до феномену Світла, а також «блиску» і «сяння» як естетичних форм Сходження Духа є важливим феноменом «естетики синергії».

Вестетосфері монастирської культури через *безгоміння, мовчазне споглядання, умиротворення, спокій* в їх естетичних транспозиціях досягалася синергійна гармонія як основа «естетики ісихазму» (В. Личковах). Тиша служила ісихастам умовою досягнення концентрованого стану духу, найближеного до синергії. Через мовчання і безмовну молитву монахи–ісихасти досягали вищого ступеня духовної досконалості й синергійної гармонії. В мистецтві ці ісихастські специфікації духовності набувають відповідних естетичних транспозицій через архітектоніку, композицію, мелодику, темпоритм, символіку і гармонію образів.

Висновок. У чому ж виявляється сакральний сенс, моральний і естетичний зміст ідей ісихазму в контексті монастирської культури? З точки зору «транспонування» культури ісихії в морально–естетичні цінності можливість формування естетосфери ісихазму обумовлювалась цілісним релігійно–мистецьким світоглядом і духовно–християнським контекстом монастирського культурного життя. Якщо не можна наблизитися до Бога раціональними земними помислами і діяннями, то залишається шлях містичного, позараціонального і понадчуттєвого, тобто духовно–естетичного устремління до Нього. Виникає

«естетика ісихазму», в якій сакральні сенси духовної практики ісихії набувають транспонування в мистецтво та естетосферу релігійного життя, його художньо–символічних, образно–евокативних форм.

Отже, ісихастська синергія мають креативний потенціал як у релігійному, так і в естетичному аспектах, а гносис та естезис ісихії виступають як джерело духовності, в т.ч. у мистецьких артефактах естетосфери монастирської культури. Спокій, тиша, гармонія, синергія, які супроводжують «умну», «мовчазну», «сердечну» молитву, увійшли до естетосфери Київської Русі як феномени ісихії, що сприяють зберіганню душевної чистоти, плеканню духу, гармонійної синергії, – цих транспозицій ісихазму в релігійно–естетичний ідеал людини.

Список використаних джерел

1. Бълхова М. И. Монастыри на XI – середине IV века / М. И. Бълхова // Монашество и монастыри в России. XI–XX века: Исторические очерки. – М.: Наука, 2002. – С.29–30.
2. Лаврентьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – Т. I. – М.: Изд. вост. лит., 1962. – 578 с.
3. Макар Н., прот. Актуальность исихастических исследований // Христианская мысль. – 2006. – №3. – С.5–12.
4. Мануссакис Д. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика / Джон Палентелеймон Мануссакис – К.: Дух і Літера, 2014. – 416 с.
5. Михайлова О. К. Тихая радость. Церковь Покрова Божией Матери деревни Озера: История и современность / Под общ. ред. Г. И. Трубицыной. – СПб., 2011. – 192 с.
6. Релігієзнавчий словник / За ред. професорів А. Колодного, Б. Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
7. Синаит Г., прп. Творения / прп. Григорий Синаит. – М.: Новоспаский монастырь, 1999. – 159 с.
8. Слово о законе и благодати митрополита Илариона / Подг. текста А. М. Молдована // Библиотека литературы Древней Руси. – СПб., 1997. – Т.1. – С.26–61.
9. Смолина О. О. Культура православного монашества: монография / Ольга Олеговна Смолина. – Луганск: Изд–во «Нолудж», 2014. – 220 с.
10. Царенок А. Художній вимір проповіді у православній гомілетичній традиції / А. Царенок // Мистецтвознавство України. – К., 2008. – Вип.9. – С.294–299.
11. Шуміло С. М. Таємниці Святої Русі / С. М. Шуміло – Львів: Пульсари, 2001. – 215 с.

References

1. Blhova M. I. Monastiri na XI – seredine IV veka / M. I. Blhova // Monashество i monastiri v Rossii. XI–XX veka: Istoricheskie ocherki. – M.: Nauka, 2002. – S.29–30.
2. Lavrentevskaya letopis // Polnoe sobranie russkih letopisey. – T. I. – M.: Izd. vost. lit., 1962. – 578 s.
3. Makar N., prot. Aktualnost isihasticheskikh issledovaniy // Hristianskaya myisl. – 2006. – №3. – S.5–12.
4. Manussakis D. P. Bog posle metafiziki. Bogoslovskaya estetika / Dzhon Palenteleymon Manussakis – K.: Duh i Litera, 2014. – 416 s.
5. Mihaylova O. K. Tihaya radost. Tserkov Pokrova Bozhiey Materi derevni Oзера: Istoriya i sovremennost / Pod obsch. red. G. I. Trubitsyinoy. – SPb., 2011. – 192 s.
6. Religieznavchiy slovník / Za red. profesoriv A. Kolodnogo, B. Lobovika. – K.: Chetverta hvilya, 1996.
7. Sinait G., prp. Tvorenija / prp. Grigoriy Sinait. – M.: Novospasskiy monastyr, 1999. – 159 s.
8. Slovo o zakone i blagodati mitropolita Ilariona / Podg. teksta A. M. Moldovana // Biblioteka literatury i Drevney Rusi. – SPb., 1997. – T.1. – S.26–61.
9. Smolina O. O. Kultura pravoslavnogo monashestva: monografiya / Olga Olegovna Smolina. – Lugansk: Izd–vo «Noulidzh», 2014. – 220 s.
10. Tsarenok A. Hudozhnii vimir propovidi u pravoslavniy gometichniy traditsiyi / A. Tsarenok // Mistetstvoznavstvo Ukraini. – K., 2008. – Vip.9. – S.294–299.
11. Shumilo S. M. Taemnitsi Svyatoyi Rusi / S. M. Shumilo – Lviv: Pulsari, 2001. – 215 s.

Usikova L. S., graduate student, Department of Philosophy and Cultural Studies, Chernihiv National Pedagogical University
Taras Shevchenko (Ukraine, Chernigov), mila-811@mail.ru

Isichasm aesthetes in the sphere of monastic culture of Kievan Rus

This article deals with problems related to religious and philosophical foundations of aesthetic thought and culture of Kievan Rus. It revealed spiritual and aesthetic significance of hesychasm, which is largely determined by religious, ideological and cultural features and further progress «life-givin» Kyiv Rus Orthodoxy, including its transposition into the art of Kyiv Rus. The hesychastic ascetic-mystical tradition and spiritual practice, which was formed on the basis of monastic life also influenced the formation of estetosfery monastic culture. Transposition hesychia ideas on aesthetic aspects of domestic spirituality, as well as Ukrainian culture as a whole has a little-studied problem both in aesthetics and in religious studies.

Keywords: aesthetic thought of the Kiev Rus, aesthetic sphere, monastic culture, monasticism, asceticism, hesychasm, enerheyya, «mind» prayer.

Усикова Л. С., аспірантка кафедри філософії та культурології,
Чернігівський національний педагогічний університет
ім. Т. Г. Шевченка (Україна, Чернігів), mila-811@mail.ru

Исихазм в эстетосферы монастырской культуры Киевской Руси

Статья касается проблем, связанных с религиозно-мировоззренческими основами эстетической мысли и культуры Киевской Руси. Раскрывается духовно-эстетическая значимость исихазма, который во многом определил конфессиональные, мировоззренчески-культурные особенности и дальнейшее продвижение «животворного» Киево-Русского Православия, в частности его транспозиции в искусство Киевской Руси. Исихастская аскетико-мистическая традиция и духовная практика, которая сформировалась на основе монашеской жизни, также повлияла на формирование эстетосферы монастырской культуры. Транспозиция идей исихии на эстетические аспекты отечественной духовности, а также на украинскую культуру в целом есть малоисследованной проблемой как в эстетике, так и в религиоведении.

Ключевые слова: эстетическая мысль Киевской Руси, эстетосфера, монастырская культура, монашество, аскетика, исихазм, энергея, «умна» молитва.

* * *

УДК 246:2-13(045)

Лещенко А. М.,
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри гуманітарних дисциплін,
Херсонська державна морська академія
(Україна, Херсон), alena020114@ukr.net

САКРАЛЬНИЙ ПРОСТІР ХРИСТІЯНСЬКОГО МИСТЕЦТВА

Аналізується поняття сакрального простору християнського мистецтва та доводиться його значення у процесі екстраполяції ідей християнського віровчення у свідомість віруючої людини. Доводиться, що механізм релігійного резонансу, який виникає та функціонує в сакральному просторі, у багатоформатній системі «автор християнського сакрального твору мистецтва – твір християнського сакрального мистецтва – людина-реципієнт – твір християнського сакрального мистецтва», забезпечує результативність означеного процесу.

Ключові слова: християнське сакральне мистецтво, сакральний простір, система, релігійний резонанс.

Вивчаючи та аналізуючи питання пов'язанні із мистецтвом, варто говорити про специфічні простори де воно діє та функціонує. Сакральне мистецтво є ще більш специфічним за своєю суттю та особливостями вияву. У цьому аспекті актуально говорити про відкрити та багатоформатну функціонуючу у просторі систему «автор християнського сакрального твору мистецтва – твір християнського сакрального мистецтва – людина-реципієнт – твір християнського сакрального мистецтва», що зумовлює інтерес до специфіки просторів та полів сакрального значення. Тож, мета дослідження полягає у висвітленні значення сакрального простору християнського мистецтва у процесі трансляції ідей християнського віровчення у свідомість віруючої людини. Відповідно, головним завданням є визначення механізму

релігійного резонансу, який і забезпечує результативність означеного процесу.

Вивченню сакрального мистецтва присвячено ряд робіт, так пояснення специфіки мистецтва взагалі, і сакрального зокрема, та процес сприйняття його творів людиною висвітлено у дослідженнях О. Лосева, В. Асмуса, С. Аверінцева, В. Бичкова, М. Ліфшица, Л. Виготського, Н. Яновського Ю. Лотмана, та ін. Крім того, сьогодні є ряд робіт присвячених певним закономірностям розвитку саме сакрального мистецтва: М. Єліаде, Р. Жерар, Т. Буркхардт, Ф. Шуон, Д. Угрінович, Є. Яковлев, С. Кримський, С. Абрамович, В. Головей, В. Шелото; особливості окремих видів сакрального мистецтва вивчалися А. Н. Терріном, Т. Моїсеєвою, Б. Раушенбахом, Е. Мірзояном, І. Ібрагімовим, І. Фельдом, П. Гречанівською, В. Лепакінім, Л. Мартиненко, та інші; спроби пояснити особливості та значення сакрального простору та його зв'язок із творами релігійного мистецтва робили В. Топоров, О. Лідов та інші.

Безумовно, сакральний простір є кардинально відмінним від простору профанного, адже кожний «священний простір передбачає яку-небудь ієрофанію, якесь вторгнення священного, у результаті чого з навколишнього космічного простору виділяється якась територія, якій надаються якісно нові властивості» [7, с. 25]. Аналізуючи безпосередньо сакральне поле, варто враховувати закономірності полів інших типів, зокрема їх специфіку та специфіку співіснування.

В. Топоров, аналізуючи специфіку сакральних просторів, акцентує увагу на психологічній готовності вірян бути у ньому. Ця готовність має сприяти повноцінному процесу сприйняття віруючими суті тих чи інших сакральних образів творів християнського мистецтва. В. Топоров підкреслює, що «творці сакральних просторів, безсумнівно, враховували фактор підготовленого сприйняття, в якому повинні були з'єднатися всі емоційні і смислові нитки задуманого образу. Можливо, саме тому сторонній глядач зазвичай не сприймає візантійську просторову образність, – в кращому випадку захоплюється декоративною красою «плоских» ікон» [5, с. 23]. Але, автор, на жаль, як і інші вчені, не пояснює механізми, що сприяють забезпеченню сприйняття творів сакрального мистецтва.

Цікавою є ідея ієротропного простору висунута О. Лідовим. Він виходить з об'єктивної позиції щодо існування сакрального простору як реального явища. Але, вважає, що такий простір є позаматеріальною субстанцією, яка охоплює світ різних предметів культового призначення у поєднанні з сукупністю звуків, кольорів, ароматів тощо. Так, О. Лідов зазначає, що «ієротропія – це створення сакральних просторів, розглянуте як особливий вид творчості, а також як спеціальна область історичних досліджень, в якій виявляються і аналізуються конкретні приклади даної творчості» [4, с. 9]. До створення сакрального простору, за автором, треба підходити творчо та цілеспрямовано і він має містити у собі сукупність відповідних сакральних образів, зокрема «образ-парадигму» та «образ-ілюстрацію». Суть ієротропного поля, за задумкою автора, зумовлюється органічною єдністю та взаємодією ієрофанії як містичного, та ієротопії як результату цілеспрямованої творчої діяльності. При цьому «саме по собі божественне одкровення знаходиться поза людської творчості, що включає, тим