

УДК 111.852

Катерина Вікторівна Сичова
аспірантка Чернігівського національного
педагогічного університету імені Т.Г. Шевченка

ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ЕСТЕТИЗАЦІЇ ОБРАЗУ ЛЮДИНИ В МИСТЕЦТВІ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

У статті крізь призму аналізу текстів і артефактів розглядаються філософсько-антропологічні засади естетизації образу людини в мистецтві Київської Русі, в умовах давньоруського "двокультур'я" як джерела української етнокультури.

Ключові слова: естетична думка, історія української естетики, мистецтво Київської Русі, естетична антропологія, філософсько-антропологічний дискурс, образ людини, етнокультура.

The article deals with the philosophical and aesthetic principles of formation of the image of a person in the culture of the Kyivan Rus, reveals the need for theoretical construction of the historical and aesthetic process in Ukraine particularly in terms of the unity of aesthetic and philosophical anthropology as assential features of the Ukrainian humanitarian discourse. The possibility of studying the peculiarities of ideological and anthropological background of the Kyivan Rus aesthetic thought formation is taken into consideration.

Keywords: aesthetic thought, history of Ukrainian aesthetics, Kievan Rus art, aesthetic anthropology, philosophical and anthropological thought.

Естетико-теоретична реконструкція філософсько-антропологічних аспектів осмислення емоційно-чуттєвої культури Київської Русі вимагає дослідження етнокультурних, зокрема мистецьких явищ у давньоруському духовному просторі. Ця проблематика з історико-естетичної точки зору тільки позначена в працях С.Бондар, І.Іваньо, Л.Левчук, Д.Лихачова, В.Личковаха. Більш широкі матеріали з історії давньоруської естетики представлені працями С.Аверинцева, С.Безклубої, В.Бичкова, Г.Вагнер, В.Горського, А.Залужної, Д.Кучерюка, Н.Наумової, Л.Ширяєвої, К.Шохіна, А.Царенка, Т.Целік та ін.

Мета статті – розкрити філософсько-антропологічні засади становлення протоестетики Київської Русі крізь призму аналізу художньо-естетичної кореляції ідеї людини у світогляді та образу людини в мистецтві в умовах давньоруського "двокультур'я" як джерела української етнокультури.

Давньоруська естетична думка постає не просто важливим щаблем у становленні духовної культури українського народу, вона є унікальним дискурсивним феноменом, досі не реконструйованим в його цілісності й мистецьких втіленнях. "Імпліцитна естетика" (В.Бичков) Київської Русі вирізняється своєрідним синтезом міфологічних і християнських мислеобразів, має різноманітні специфікації свого виразу як у вербально-артикульованих формах, так й засобами художньої образності. І це не випадково, адже естетичне начало через споглядання і творчість пронизувало усі сфери світовідношення тогочасної людини. Язичницькі джерела киеворуської естетичної думки сягають своїм корінням самотніх дохристиянських міфологічних і фольклорних традицій, що породжували культ природи, родового буття, моральних чеснот. Після прийняття християнства протоестетичні ідеї спираються на сукупність філософсько-антропологічних, соціальних, політичних, художніх уявлень і образів, які вміщені в літературних та релігійних пам'ятках X-XIII ст., у творах мистецтва й усної народної творчості.

Естетичні міркування зустрічаються у найрізноманітніших видах і жанрах давньоруської літератури – в агіографічній та канонічній, в літописах і повістях, у проповідях і "Словах". Йдеться про твори таких киеворуських мислителів, як Іларіон ("Слово про Закон і Благодать"), В.Мономах ("Повчання дітям"), К.Туровський ("Притча про людську душу і тіло", "Сказання про іноцький чин", "Повість про білоризця", "Слово в нову неділю по пасхе"), Д.Заточеник ("Моління"), К.Смолятич ("Повчання про любов"). Релігійно-естетичні ідеї присутні також у "Посланнях" Никифора, в перекладних трактатах, зокрема "Об образах" Г.Хировоська, в збірці "Пчела" (розділ "Про красу"), у "Хроніці" Г.Амартола, у флорилегіях, "Шестодневі" Іоана Екзарха та "Фізіологу" Козьми Індикоплава, у вітчизняних літературних пам'ятках – "Ізборнику Святослава 1073 року", в "Ізборнику 1076 року", в "Кієво-Печерському патерику, в анонімах тощо ("Житіє Ольги", "Сказання про святих князів Бориса і Гліба").

При зіставленні протоестетичних ідей з різних джерел Київської Русі стає очевидним, що при всій їхній тематичній різноспрямованості все ж таки можна виділити певні мотиви, які викликають до себе постійний інтерес, є дотичними філософсько-антропологічній проблематиці й духові своєї епохи. Це міркування про прекрасне в природі і людині; осмислення краси як виразу істинного й сутнього; естетична оцінка моральних якостей людини, краси її внутрішнього світу; утвердження радості духовної насолоди від книжної мудрості, залучення до християнського ідеалу "життя-в-істині". Зокрема, у "Повісті минулих літ" та "Житії Феодосія Печерського" Нестора, у "Слові про закон і благодать" митрополита Іларіона, в "Ізборниках" 1073 та 1076 рр., в "Слові про похід Ігорев", у збірнику "Пчела", в "Кієво-Печерському Патерику", у творах К.Туровського, Д.Заточеника, В.Мономаха, у "Київському літопису" тощо знаходимо світоглядно-естетичне осмислення християнської віри, тлумачення смислу складної системи символічних образів (на-

приклад, образ світла, як символ Божої благодаті, краси, святості, знання, посередника між Творцем і людиною, – і п'їтми, як "гріховних вожделеній плоти"). Так, твір "О образех" Георгія Хировоска є одним з ранніх джерел теоретичних відомостей у галузі поетики, риторики, а також естетики, оскільки в ньому розглядалися 27 "творчестих", тобто художніх образів, що тлумачилися не лише як поетичні й риторичні фігури, а й як своєрідні естетичні категорії, які згодом знайшли своє застосування в сучасній естетичній й філософській думці (наприклад, алегорія – іносказання, метафора – превод, притча тощо).

У "Слові про похід Ігорев" невідомого автора та в "Повчанні дітям" В.Мономаха поетичні образи тісно пов'язані з політичною й військовою термінологією, виділені такі феномени життєвих явищ, ситуацій, які визнаються естетично цінними. Зокрема, образ воїна та все, що з ним пов'язане (краса зброї воїна, краса княжого полювання, його бойового коня), постає в Давній Русі як естетично канонізоване уявлення про красу. Так, в "Слове некоего калугера о чьтении книг" відзначено: "Красота воину оружие и кораблю ветрила" [1, А.2 зв.]. Навіть тоді, коли треба підкреслити велич особистого внеску церковного подвижника в спільну справу, він найчастіше порівнюється зі світським ідеалом воїна – "воїна Христова".

Про значний розвиток художньо-естетичної свідомості в києворуській культурі свідчить культова забудова, що своєрідно поєднує візантійський канон з елементами давньоруського стилю та має складну символіку, в якій наявні язичницькі мотиви. До синкретизму "двокультур'я" належать, наприклад, релігійно-міфологічна символіка "світового дерева" та "райського саду", зображення рослинного й геометричного орнаменту на стінах і підлозі церков та на сторінках книжкових мініатюр; використання образів міфічних антропоморфних і зооморфних істот в архітектурних композиціях храмових споруд й на предметах повсякденного вжитку (зокрема, зображення Семаргла на порталі і капітелі Борисо-Глібського собору у Чернігові тощо).

Давньоруська культура являє собою деякий "гіпертекст", духовним стрижнем якого є східнохристиянське віровчення з його глибокою увагою до теми людини, котра є однією з центральних й наскрізних у філософсько-антропологічній спадщині вітчизняних любомудрів.

Відмітною рисою становлення естетичної думки Київської Русі є те, що проблематика осмислення феноменів краси й художньої діяльності специфічно, дотично до світоглядного теоцентризму переводиться у площину антропологічних проблем. У свою чергу, філософсько-антропологічні мотиви києворуського теоретизування утворюють мислительну канву, на основі якої відбувається становлення засад естетичного дискурсу. Чому антропологічна проблематика доповнювала теологічну і була імпліцитно присутня в ній? Справа в тім, що будь-яка сфера чи форма суспільної свідомості й етнокультури – релігія, наука, мистецтво, політика, мораль тощо – викликається до життя через людину і нею центрується (антропоцентризм). Співзвучним для вітчизняної традиції у зв'язку з цим є протагорівське трактування "людини як міри всім речам", адже феноменальний світ набуває свого ціннісного значення лише у людському світоставленні. Протоестетична думка на ранньому етапі свого зародження виявляла сутнісні родові сили людини, вибудовувала картину світу на засадах людиномірності художньої творчості й світовідношення в цілому, де основними антропологічними й естетичними "мірами" виступали "дух епохи", "чуття життя", "образ світу" [2].

Для становлення українського естетичного дискурсу важливо, що питання "сутності" чи "природи" людини ще з часів Київської Русі розумілися в аспекті істотності людської екзистенції, аналіз якої згодом утворював "метафізику антропології" і "антропологічну естетику", що знаходило свій вияв у творах мислителів України від києворуського періоду до сьогодення. Антропологізм імпліцитно властивий самій природі художньо-естетичного мислення, а мистецьке світоставлення завжди розкривало духовний характер людської почуттєвості, її художню феноменологію в культурі. Наприклад, в "Ізборнику Святослава 1073р." (стаття "Про лице") розтлумачуються питання природи та сутності існування людини. У статті "Василиево от того еже, вьнимаи себе" акцент робиться на аналізі індивідуального психологічного стану людини з метою обернення її на добродіяння і слідування Божим заповідям.

Привертають до себе увагу етичні настанови статті "Максимово от того еже к Пиру", де обстоюється ідея про те, що природно-соціальні, моральні задатки людини розвиваються у напруженій духовній діяльності [3, 61]. В "Палей Толковій" вміщені оповіді про створення людини та особливості її природного буття. У творах Іоана Мосхи "Луг духовний" та К.Смолятича "Повчання про любов", "Послання пресвітеру Фомі" йдеться про високоморальний спосіб життя священнослужителів, про подвиги ченців-подвижників, вміщені спостереження над людською природою та роздуми про сенс земного буття. Автор "Лествиці" Іоан Синайський демонструє обізнаність богословсько-філософського розуміння сутності людської душі, серця, розуму, волі і тіла, розкриває природу пристрастей, гріхів, людських вад і чеснот, закликає до самозречення заради воскресіння душі. В "Повчанні до братії" Лука Жидята дає настанови щодо моральності, благочестивої поведінки. У Несторівському "Житті Бориса і Гліба" обстоюється взірце справжньої християнської святості, а в "Житті Феодосія Печерського" вперше обґрунтовується ідеал страстотерпця, який пов'язаний з образом святості як "трудництва во Христі", подвижництва в ім'я людей і світу. У збірці "Пчела" (розділ "Про красу") розуміння цінності краси передусім пов'язане не зі зовнішнім прикрашуванням людини, а з внутрішньою добродією, духовністю і чистотою як ідеал фізичної й моральної досконалості, калокагатії, краси морального життя.

Філософсько-антропологічне тлумачення природи, сутності та образу буття людини знаходимо також у творах К.Туrowsького, В.Мономаха, в "Повчаннях" Г.Зарубського та Никифора тощо. Тут образ людини – її божественної суті, духовного життя, пошуків шляхів самореалізації у наслідуванні вищих християнських моральних і естетичних зразків, формуванні калокагатії ("благолепія") – виявляється

складним, синтетичним культурно-історичним феноменом. Успадковуючи греко-візантійські філософські ідеї й слов'янський світоглядний пантеїзм, давньоукраїнська філософсько-антропологічна й протоестетична думка набувала синкретичного характеру, фактично вступаючи в "діалог культур" Славії, Еллади та Візантії.

У світогляді та мистецтві давньоруський образ людини формувався під впливом багатьох культурних, релігійних, філософсько-естетичних чинників. У першу чергу, це старозавітна традиція з її відчуттям цілісності людини як духовно-тілесної істоти, що має "образ і подобу" Божу. Принцип людської богообразності і богоподібності, який є провідним у православної антропології, став вирішальним для подальшого розвитку естетичного образу людини в контексті спільнохристиянської європейської культури. Філософсько-антропологічна постановка проблеми про творення за "образом" і "подобом", де "образ" мислився як деякий ідеальний взірць (ейдос духовної чистоти), а "подібність" – як реалізація ідеала-ейдосу, в естетичному аспекті сприяла афірмації позитивної, світоглядно і художньо оптимістичної оцінки людської природи та її можливостей.

Новозавітна, євангельська антропологія, що вирішальним чином вплинула на становлення релігійно-естетичної думки Київської Русі, в повній мірі втілювались у творах капподакійців, Іоана Золотоустого, Іоана Дамаскіна, у Візантії синтезувала філософію, зокрема естетичні ідеї, з християнським віровченням. Візантійська патристика у зв'язку з цим прискіпливо визначала вибір тих елементів давньогрецької "філософії як естетики" (О.Лосев), що максимально відповідали релігійним уявленням і настановам християнської віри.

Відтак, не випадково киеворуською філософсько-естетичною думкою були органічно сприйняті як християнсько-антропологічні, так і деякі античні положення натурфілософії та поетики. Особливо важливим для становлення світоглядного і художнього образу людини було вчення про природу людини, засноване на синтезованому уявленні про античний паралелізм і християнську цілісність у розвитку духовних і тілесних складових людської природи. Все це заклало філософсько-естетичні основи художнього втілення образу людини в мистецтві Київської Русі.

Отже, вже з самого початку свого формування світоглядно-філософська та протоестетична думка в Київській Русі ставить акценти на антропологічних проблемах осмислення і мистецької реалізації образу людини. Насамперед на розумінні людини як богоствореної живої субстанції, на співвідношенні її тілесних і духовних властивостей, на цілісному пізнанні світу через єдність віри, розуму і чуття, що спиралося на вчення про Ісуса Христа як Боголюдину.

В аспекті релігійного світогляду одним з головних у християнській антропології постає питання про розмежування духовного і тілесного начал, співвідношення в людині душі й тіла, духа й плоті. Так, в уривку "Иустина Философа, о том еже о правей вере" "Ізборника 1073 р.", відзначено, що людина має два "естества" – тілесне і духовне, але це не слід розуміти так, нібито вона складається з двох незалежних частин. Людина – нерозривна сукупність "естеств", складається "від двою", а відтак, є цілісною, а тому має онтологічно досконалу, а сучасною мовою, – естетичну природу.

Треба відзначити, що душа у християнській антропології розуміється безсмертною, неподільною, недоступною чуттєвому сприйняттю, "умною" (як в ісихазмі), яка існує на екзистенціальному рівні і має життєвий смисл одночасно з тілом. Останнє тлумачиться фізично утвореним з чотирьох стихій, тобто матеріальним, тоді як душа уявляється утвореною із повітря, "Божого подиху", тобто "невидимого духу". Тіло, матеріально складене із землі, води, вогню, підлягає розпаду, та функціонує завдяки його єдності з нематеріальною душею – "повітрям". Суть "земного", природного існування людини полягає у життєвій взаємодії двох її конституюючих начал – душі й тіла. Інших "естеств", крім цих, людина не має, хіба що після фізичної смерті її душа набуває "небесного", духовного, сепаратного від тіла існування.

Якщо тварне, плотське начало характеризує "зовнішнє" в людині, то душа – "внутрішня" її суть. Проте "зовнішнє" не є індиферентним щодо "внутрішнього" в людині. Нерідко у пам'ятках давньоукраїнської літератури "кріпость" тіла і "краса" тілесна розглядаються як свідчення й "душевної" досконалості людини, єдності зовнішнього і внутрішнього естезису, тобто "благолепія" (калокагатії). Підтвердження цього знаходимо в анонімі "Житіє Ольги", де відзначається, що "мала вона обличчя гарне і мудріша всіх дівчат варязьких та руських, отже, не було їй рівної, а до того чистоту вельми любила (целомудріє)" [4, 185].

У "Сказанні про Бориса і Гліба" невідомий автор не задовольняється переліком "красот духовних", тобто моральних чеснот Бориса, його синовніх і християнських добродійностей ("блаженный ть правдив и щедр, тих, крѣтъкъ, съмерен, послушьливъ, хъръбрь, всех милуя и вся набыдья") [5, 55]. Ймовірно, під впливом давньоукраїнської народної традиції, він подає портрет князя, в якому підкреслюється тілесна краса юнака [5, 64]. Така естетико-антропологічна позиція не була вичерпною, їй суперечив відмінний теологічний підхід, згідно з яким досконала, "красна" плоть розцінюється як негативне тіло, на протиставленні якому яскравіше виявляється велич душі, що долає "спокуси" плоті й тим досягає досконалості ("естетика аскетизму" – В.Бичков). Для досягнення духовної чистоти й душевної досконалості запроваджувалась ісихастська молитва, що ґрунтується на духовній практиці ісихії – аскетичного, містико-мовчазного "умного ділання" (афонський досвід св.Антонія Печерського та його Лаврських послідовників) [6].

Ісихазм вплинув і на протоестетичну думку Київської Русі. Так, у деяких перекладних й оригінальних літературних пам'ятках тієї доби – "Ізборнику Святослава 1073 р.", "Бджолі", "Киево-

Печерському Патерику", "Житті Феодосія Печерського" – "мовчазна молитва" розумілась як вияв моральної доброчинності.

У площині світоглядно-релігійних орієнтацій імператив "мовчання" в києворуській духовній традиції співвідносився не стільки з невимовністю, непізнаваністю божественного першоначала (що було характерним для візантійської культури), скільки виявляв себе як певний взірець смиренності, морального залучення людини до співпричетності сприйняття сущого як прекрасного за своєю природою (суттю) божественного дару. В похвалі до Феодосія Печерського Нестор пише: "Радуйся, отче... молчаньем възвышаяся, смьреньем украшаяся, в словесьхъ книжныхъ веселуясь" [8, 224]. Про митрополіта Іоана відзначає, що був він "смерень же и кротокъ, молчаливъ, речистъ же, книгами святыми утешая печальныя..." [8, 218].

Ісихастська молитва індивідуального спілкування з Богом націлювала людину на досягнення її єднання з Творцем через синергію медитації, самозаглиблення у внутрішній духовний світ, сприяла висуванню на передній план духовних якостей і заслуг людей.

У своєму екзистенційному вимірі культ мовчання характеризує певну доміную християнського етосу й естезису, яку В.Малахов визначає як "внутрішню тишу, мовчання як ненаполегливість на власному об'єктивуючому голосі, власній відповіді Творцеві" [10, 324]. Тому києворуський естезис у єдності своїх антропологічних і теологічних вимірів спирається на світогляд і духовну практику ісихазму.

В цілому релігійно-антропологічний і художньо-естетичний образ людини в давньоруській культурі вимальовується складним і суперечливим, а філософські роздуми про людину вітчизняні "любомудри" найчастіше пов'язують з етичними настановами, що забарвлені біблійними мотивами. Багато літературних пам'яток підкреслює високе духовне призначення людини, виходячи із тих міркувань, що вона є продуктом Божого творіння – образом, подобою Господа. Людина "подражаєть творца, акі образ прьвобразное" [7, А.131]. Так, у шостому слові "Шестоднева" Іоана Екзарха "Сказание, како сотвори бог Адама" обстоюється розуміння людини як центру духовно-релігійного життя, "мікрокосму", "малого світу" у великому, сотвореного Богом на користь і для краси: "И създал Бог человека, ничьсо же не створи Бог без лепоты, нь и на потребование и на лепоту, яко же две очи имети на потребу и на лепоту" [11, 62]. Поетично-піднесено наголошує автор "Шестиднева" на великій силі людського духу, розуму, здатного облітати увесь світ й проникати у таємниці буття: "...въ коль мале теле толика мысль высока, обидуши всу землю и выше небес възидуши. Где ли есть привезан ум тъ..." [11, 61]. Ці міркування виявляються суголосними, співзвучними роздумам В. Мономаха про красу і гармонію світоустрою, в центрі якого знаходиться вінець Божого творіння – людина, що наділена розумом і почуттями. Водночас на сторінках мономахового "Повчання" знаходимо визнання самоцінності людського життя та глибоке усвідомлення цінності особистості загалом [12, 50]. У зв'язку з цим основне призначення людини вбачається у служінні Богові, завдяки чому вона може здобути благодать, спасіння і безсмертя душі у вічному блаженстві.

Місце і значення людини в світі визначалося й тим, що її природа уявлялася києворуським "книжникам" посередньою ланкою між трансцендентним і земним світом. Здатність мислення, "розумна душа" пов'язувала її з Богом, а тілесна оболонка душі – з матерією. Пов'язувала ці світи віра, що набувала в творчості релігійно-естетичних вимірів в образі святості. Єдність віри та естетичного почуття генерувала церковне мистецтво – візантійську і давньоруську архітектуру, іконографію, хорову музику, проповідь як літургійний ораторський жанр зі своєю "естетосферою" [13].

З точки зору релігійно-естетичних ідей свободи й творчості за людиною визнавалося право самостійно обирати життєвий шлях, спираючись на волю Богу. На сторінках "Ізборника" викладається ідея альтернативи життєвого вибору. Значна увага приділена проблемі символічного співвідношення "світлого – темного" як "доброго – злого" в морально-естетичному бутті людини. Звичайно, антропоцентризм у формі христоцентризму вимагав, щоб проблеми людини вирішувалися на основі Біблії, з урахуванням знань у галузі християнського вчення про людину, вже сформульованого Отцями церкви на той період. Це істотно розширювало започаткований міфологією "партиципований" погляд на людину через переосмислення його у контексті християнської антрополого-естетичної проблематики, що виходила на ідею "художності" людського буття. "Людина, – пишеться в Ізборнику, – єсть животне, яке словесне, смертне, уміюче художества приймать" [7]. Наголошуючи на тому, що людина здатна до "художества", "Ізборник" пророче поставив питання сучасної антропологічної естетики. З іншого боку, ідея "художества" як сутнісної риси "внутрішньої" людини підводила до утвердження гармонійного, співмірного ставлення до світу, підводила її на рівень ісихастської синергії з Богом – світовим Творцем і Художником. В цьому контексті постали протоестетичні проблеми цілісності людини, її ідеалу як "благолепія" – калокагатії, що визначало образ людини в мистецтві Київської Русі, зокрема краси Мудрості (софійності), людської думки, мислення, розуму.

Визнання краси софійного пізнання, естетичної цінності єдності розумового і кордоцентричного є виразною відмінністю середньовічної української парафілософії та протоестетики. Так, в "Молінні" Данила Заточеника знаходимо високу оцінку розуму й мудрості, які, на думку автора, укріплюють та прикрашають серце людини: "Вострубим яко во златокованые трубы в разум ума своего и начнем бити серебряные органы гордости своею мудростью" [14;с.77]. Власне, плекання розуму і серця та їх гідне моральне застосування набувають значення атрибутів прекрасного в естетичному світогляді Київської Русі.

Ідея краси "мисленого" з'являється у вітчизняній філософсько-антропологічній думці неодноразово. До неї можна віднести й оцінку Краси як вияву Божого духу, що досягається за допомогою ісихастського просвітлення думки, й ідею краси людського пізнання, "практичного" розуму, який долає всі труднощі на шляху вдосконалення людини, ідея діяльного творчого життя. Врешті, протоестетичне "мислене-прекрасне" набуває специфічного алегоричного значення краси сокровеного, найчастіше, з особливим патріотичним відбитком, почуття любові до Батьківщини, свого народу, рідної природи.

З естетичним розумінням мислено-прекрасного пов'язане питання, поставлене Кирило Туровським про душевну ясність й чистоту як необхідну запоруку моральної підготовки людини до сприйняття та розуміння краси земної. Давньоруський мисленник вважає, що "краса образу" відкривається тільки тій людині, яка знаходиться у спокійному, врівноваженому душевному стані. Збурення почуттів позбавляє її радощів, світла надії, смислу життя, можливості розумно й морально діяти в повсякденному житті. А нерозумність втягує людину в гріховний морок, в ниці "мысленные волны, в моря любостяжательства", де не існує правди, лише точаться "гнусные дела" [15, 206]. Душевні страждання, внутрішній неспокій підштовхують віруючу людину до "очищення", до боротьби із спокусами плоті, до пошуку гармонії в собі та зі світом, що рятує її від гріха (незнання), наповнюють смислом її існування. "Мислено прекрасне" наближує людину до морально-естетичного ідеалу "благолепія" як образу людської досконалості.

Відтак, з філософсько-антропологічної точки зору ясність розуму, моральна чистота, душевна врівноваженість є адекватним станом для розумної ("софійної") людини та духовною основою високих естетичних поривань. Духовні почуття спалахують лише тоді, коли вони запалюються вірою, софійністю, благочестям подібно до того, як фіміам починає "благоухать когда он растопится на огне" [15]. У зв'язку з цим треба наголосити на тому, що морально-етичний й естетичний аспекти самоідентифікації людини в киеворуському антропологічному дискурсі виявляють себе як у духовно-релігійній, пізнавально-раціональній, так і у ціннісно-емоційній (аксіологічній) площинах, які взаємно перетинають одна одну, складаючи синкретизм релігійно-філософсько-естетичної думки. Пізнання світу оцінюється не тільки як розумне – корисне ("душеполезныя помыслы"), а й як розумне – прекрасне ("софійне"). Радість та краса софійного і морального життя корелюють з переживанням краси природи і мистецтва, ісихастським "умним діланням".

Мислено-прекрасне виявляється в софійному прагненні людини до мудрості, у слідуванні християнським заповідям, у спілкуванні з мудрими людьми (старцями, "книжниками"), у читанні книг. На думку Данила Заточеника, людина, припадаючи до книжної мудрості, як бджола до квітів, збирає "сладость словесную и разум." Загалом книжні знання, Слово-Логос (софійність Слова) розглядаються джерелом і запорукою мудрості, відносяться до найвищих благодатних чеснот, як і потяг до книжної освіти, її почитання як святої справи нарівні з переписуванням Біблії. Як слушно зауважує дослідник давньоруського ідеалу святості В.Топоров, для вітчизняної духовної традиції є характерним розуміння мудрості як "смысловой наполненности миру, усвідомлення її причетності до світла, краси ("лепоте"), радості й художньої творчості, в тому числі й словесної" [16, 53].

У киеворуському образі людини в особливий естетико-антропологічний феномен виділена духовна краса ("паче сих духовная нам красота" – Кирило Туровський), яка є справжньою скарбницею чеснот, що розкривається в софійній життєдіяльності людини. Мудрість здебільшого розумілась не стільки як знання істини, скільки як "житіє в істині", не лише слово, а й дія-справа, а відтак, поставала найвищою формою істинного знання, пов'язаною з добром і красою. Мудра людина – та, хто здобувши істину шляхом богопізнання і нагромадження книжних знань, будувала своє життя у відповідності з християнськими принципами, хто на рівні земного буття входила у світ найвищих духовних цінностей в їх релігійному, моральному, естетичному виявленні через життєтворчість, особливо святість.

Філософсько-естетичні засади образу людини в Київській Русі цілісно визначалася не тільки її софійністю як розумністю, а й емоційністю – станом, який імпліцитно містить в собі аксіологічний аспект. В силу цього софійна людина ніколи не ставиться до предмета свого світовідношення, пізнання, творення "байдуже", "нейтрально", уніфіковано-одномірно. Філософсько-антропологічна думка Київської Русі та "імпліцитна естетика" того часу не має суто теоретичного, виключно дискурсивного характеру, а розчинена в культурі, звернена, відтак, безпосередньо до людини. Образ людини конституюється через його екзистенційні прояви в гетерогенному світі, й відкривається русичу, передусім, в єдності софійних та емоційно-чуттєвих вимірів, що реалізуються в мистецтві, де світ постає предметом здивування й художньо-образної естетизації своєю ладністю, співмірністю, довершеністю.

Вироблений на теренах Київської Русі тип "філософування у Христі" органічно поєднується з художньо-образним мисленням, втіленим у мистецтві. Ця єдність характеризується спільним релігійно-духовним спрямуванням: завдання пізнання й мистецтва вбачалося в тому, щоб осмислене думкою і виявлене мистецтвом як істинне, праведне, "благочестиве", піднесений мисленевий або естетичний зразок переводився у духовні установки, життєві дії. Мабуть, підсвідома мета релігійно-світоглядних міркувань полягала не стільки у пошуках Бога як абстрактного Абсолюта, скільки у пошуках конкретного втілення Його начала в людській душі ("О чем печалишься, душа моя"; треба мати "душу чистую и непорочную" – В.Мономах). Можливість утвердження Істини Божої премудрості, софійності в духовному просторі особистого людського життя врешті-решт задавало релігійно-світоглядні межі, філософсько-антропологічні горизонти людської індивідуальності. З іншого боку, екзистенціально схоплені, філософськи осмислені людиною події особистого й родового ("соборного") співбуття переводилися в

площину життєвих повчань у формі морально-естетичних оцінок і висновків, складали софійний зміст народної мудрості й афористичних суджень ("Нищий мудрый – что золото в грязном сосуде, а богатый разодетый да глупый – что шелковая подушка, соломой набитая", "Не смотри на внешность мою, но смотри какой я внутри. Хоть одеянием я скуден, но разумом обилен" [14, 83]).

Отже, специфікою киеворуської філософсько-антропологічної думки було те, що на перший план виступав не теоретичний, формально-логічний, а практичний, морально-естетичний аспект, орієнтація на внутрішній, духовний світ людини, її образ у мистецтві як естетичної неперевершеності.

Початок формування української естетико-антропологічної думки припадає на X-XIII століття і пов'язаний з утвердженням на теренах Київської Русі світогляду і культури східного християнства, а саме, філософії, естетики і мистецтва Візантії, під впливом Отців церкви. Образ людини втілював у собі ідеал одухотворення соціальних стосунків, упровадження в земне життя релігійних принципів софійності, справедливості, рівності (хоч тільки перед Богом), освяченої духовності, благочестивої моралі, добродійності, калокагатії (як єдності фізичної і моральної досконалості), ідеалу святості в гармонії людини і Бога, душі і тіла. Хоча ці релігійні ідеали мали умоглядний характер, вони були привнесені у культурне життя Київської Русі як софійний взірєць, як сакральна модель родового співбуття. Вони стали естетичним орієнтиром, на основі якого конститувалися земні засади співмірного, гармонійного, духовного світовідношення як "святотівідношення" (В.Личковах). У мистецтві це викликало відповідну естетизацію образу людини через перенесення філософсько-антропологічних ідей та світоглядних ідеалів у художню образність і стилістику архітектури, іконографії, хорової музики, літератури, церковного ораторства.

Калокагатійна ідея втілення єдності краси, мудрості, добра в образі людини виступає одним із найважливіших принципів давньоруської естетичної свідомості та художньої творчості. У фокус естетизації образу людини потрапляють питання про сутність і духовне значення мистецтв ("художеств", "хитростей"); про співвідношення героїчного та патріотичного в контексті єдності руської землі; про ідеали "святості" і "благолепія". Під впливом християнства витворювався художньо-естетичний образ, на перший план виступали релігійно-світоглядні та філософсько-антропологічні ідеї Боголюдини, ісихійї, кеносису, захоплення трагічною красою жертвовного подвигу Ісуса Христа, Богородиці, християнського святого, подвижника, великомученика, мученика, мучениці. Все це позначено сакральними сигнатурами Софії, Спаса, Богородиці, Миколи Чудотворця.

У цілому протоестетика Давньої Русі представлена у фрагментарній формі окремих ідей і положень, інкорпорованих у художніх і культурних текстах, що є характерним для всього філософського спадку вітчизняного середньовіччя, але суттєво ускладнює процес її реконструкції, а, можливо, і деконструкції, на рівні сучасної герменевтики. Головне, що філософсько-антропологічні засади світорозуміння й естетизації образу людини, які сформувалися в Київській Русі, стали своєрідною базовою матрицею для подальшого розвитку естетичної думки у староукраїнській культурі XIV–XVI ст., а далі у культурі українського Бароко, що завершило етап її донаукового становлення у світоглядно-ментальних, духовно-релігійних і художньо-рефлексивних формах. Сьогодні виникла нагальна потреба теоретичної реконструкції всього історико-естетичного процесу в Україні, зокрема в аспекті єдності естетики і філософської антропології як сутнісної риси українського гуманітарного дискурсу. Людиномірність естетичного світовідношення виступає базовою методологічною основою такого комплексного дослідження, починаючи з естетичної думки й образу людини в мистецтві Київської Русі.

Використані джерела

1. Изборник 1076 г./ Изд. подгот. В.С.Гольщенко, В.Ф.Дубровина, В.Г.Демьянов, Г.Нефедов; под. ред. С.И.Коткова. – М., 1965. – 1090 с.
2. Личковах В. Світ людини в мистецтві: (Світоглядно-антропологічні засади теорії естетичного виховання) / В. Личковах. – Чернігів, 2005. – 154 с.
3. Бондарь С.В. Философско-мировоззренческое содержание "Изборников" 1073 и 1076 гг. / С. Бондарь. – К.: Наук. думка, 1990. – 152 с.
4. Анонім. Житіє Ольги // Давня українська література. Хрестоматія / Упоряд. Сулима М.М. – К.: Радянська школа, 1991. – 576 с.
5. Сказание о Борисе и Глебе // Древняя русская литература. Хрестоматия/ Сост. Н.И.Прокофьев. – М.: Просвещение, 1980. – 399 с.
6. Личковах В. Синергія та людська креативність у релігійнознавчому та естетичному аспектах/ Людина. Культура. Освіта: Матер. II Всеукр. читань пам'яті доктора філософ. наук, проф. В.І.Шевченка (м. Чернігів, 17 лютого 2012 року) / Личковах В., Ширяєва Л. – Чернігів: ЧДІЕУ, 2012. – С.117–120.
7. Изборник Святослава 1073 г. Научный аппарат факсимильного издания. – М., 1983.
8. Нестор. Похвала Феодосию Печерскому//Древняя русская литература / Сост. Н.И.Прокофьев. – М.: Просвещение, 1980. – 399 с.
9. Киево-Печерский Патерик, или сказания о житии и подвигах Святых Угодников Киево-Печерской Лавры. – К.: Лыбидь, 1991. – 255 с.
10. Малахов В.Уязвимость любви /В. Малахов. – К.: Дух і літера, 2005. – 560с.
11. Громов М.Н. Русская философская мысль X–XVII веков / М.Н.Громов, Н.С.Козлов. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – 288 с.
12. Поучение Владимира Мономаха // Русская литература XI–XVIII вв. / ред. кол.: Г.Беленький, П.Николаев и др. – М.: Худож. лит., 1988. – 493 с.

13. Царенок А.В. Естетосфера риторичного мистецтва: (на прикладі православної проповіді в Україні): автореф. дис. ... канд. філ. наук / А. Царенок. – К., 2012. – 19 с.
14. Заточник Д. Слово Даниила Заточника, написанное им своему князю Ярославу Владимировичу// Русская литература XI–XVIII вв./ ред. кол.: Г.Беленький, П.Николаев и др. – М. : Худож. лит., 1988. – 493 с.
15. Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греческая культура: сб. науч. трудов /АН Украины. ред. кол. В.М.Ничик и др. – К. : Наук.думка, 1991. – 340 с.
16. Топоров В. Святость и святые в русской духовной культуре: Первый век христианства на Руси. Т.1 /В. Топоров.- М.: Гнозис, 1995. – 875 с.

УДК 130.2

Ольга Володимирівна Сухина
аспірантка Національної академії
керівних кадрів культури і мистецтв

ТРАНСГРЕСИВНІ ВИМІРИ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ БУТТЄВОСТІ: АПОЛОГІЯ МАСКИ

Стаття присвячена дослідженню трансгресивних вимірів соціокультурної буттєвості у контексті постмодерного філософського дискурсу, маніфестованого працями Р. Барта, Ж. Лакана, Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі, Р. Кайуа, Ж. Бодрійяра, Ж. Дерріди та ін., які створили довкола феномена маски своєрідне резонансне поле. У ньому маска постає способом реалізації трансгресії. У статті експлікується її амбівалентна сутність та способи функціонування у соціумі.

Ключові слова: *трансгресія, трансгресивний нігілізм, маска, маскарадність, видовище.*

To research transgressive sociocultural dimensions ness in the context of postmodern philosophical discourse zamanifestovanoho works of R. Barthes, Jacques Lacan, G. Deleuze and F. Guattari, R. Kayua, J. Bodryara, J. Derrida and others., Who created the phenomenon around mask peculiar resonance field. It appears mask way of transgression. The article makes explicit its ambivalent nature and ways of functioning in society.

Keywords: *transgression, transgressive, nihilism, mask, maskaradnist, sight.*

Сьогодні марно говорити про пошук єдиних чітко окреслених критеріїв, за допомогою яких вдалося б означити наявну соціокультурну буттєвість. Домінуюча постмодерна модель світу як хаосу пропонує різні парадигмально суперечливі проекти його освоєння: текстологічні, номадологічні, шизоаналітичні, комунікативні, симуляційні та ін., що знайшли своє відтворення у працях Ж. Дерріди, Р. Барта, М. Фуко, Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі, Ю. Кристевой. У них здійснено спробу прокреслити шлях до радикального плюралізму, деуніверсалізації, децентрації культурного світу, що формується в умовах інформаційного (Е.Масуда), або ж постіндустріального (Д.Белл), чи техногенного (З.Бжезинський) суспільства.

Не можна оминати увагою той факт, що постмодернізм аж ніяк не претендує на статус вивіреної філософської стратегії, а тому стверджувати про наявність певного концептуального каркасу можна тільки умовно. Зважимо на те, що постмодернізм відмовляється не тільки від традиційного понятійно-категоріального апарату, перенасиченого контекстами і значеннями, а й від конституювання онтології в статусі концептуальної моделі буття. Натомість він пропонує такий варіант постановки проблеми, відповідно до якого реальність конституюється як текст, у якого більше немає меж, так само немає нічого "зовнішнього" щодо нього. Причому до уваги беруться не тільки вербальні тексти, а й тексти живопису, архітектури, кінематографу, навіть довербальні структури. Прикметно, що тексти постмодерністів найчастіше актуалізують маргінальний, звичний, а то й заборонений матеріал. Філософія відтепер освоює межовий пограничний соціокультурний простір, актуалізуючи трансгресивний досвід, експлікований у площині постмодернізму, який і становить мету нашого дослідження.

Відтепер філософи не шукачі "вічних істин", не "пастухи буття", бо й, власне, мова перестала бути "домівкою буття". "Показово, – як зауважує М.А. Корецька, – що навіть поняття істини, якщо й зустрічається у постмодерністських текстах, то набуває при цьому доволі двозначного статусу "текстового ефекту", що стоїть на службі онтології, яка не позбавлена ідеологічного статусу" [1, 42-57]. У постмодерністському контексті будь-яка онтологія (а фундаментальна й поготові) сприймається як репресивна концепція, тому що вона нав'язує свої правила і відповідно підпорядковує собі усі залежні від неї площини. Оскільки донедавна філософія визначала себе через онтологію (маємо на увазі онтологічний поворот європейської філософії), то про подальше її існування, на думку теоретиків постмодернізму, говорити проблематично. Узавши за орієнтир концепт "актуального становлення", соціокультурна дійсність розпорошилася у мінливій мозаїці буднів. І цілком резонно ставить запитання М.А. Корецька про те, що ж залишиться від самої філософії і чи не втратить вона таким чином саму себе, намагаючись звільнитися від "метафізичних забобонів", адже розпочиналася вона із парменідівської тотожності буття і мислення