

## Міфологема «Схід–Захід» та український контекст: православна соборність і католицький персоналізм

Головне концептуальне положення пропонованої наукової розвідки – деконструкція модерної міфологеми «Схід–Захід» на ґрунті компаративного аналізу православної та католицької картин світу. Методом герменевтичної інтерпретації смислів східного й західного християнства створюються дві моделі міфологічного топосу: православна з притаманними для неї тенденціями до містицизму, соборності, комунітарних (соціалістичних) форм управління і католицька, якій властиві раціоналізм, персоналізм, ліберальна демократія, домінування особистісного чинника. Національну культуру розглянуто на засадах феноменології релігії як маргінальну міфологічно-географічну зону з відповідними типами регіональних ідентичностей Західної й Східної України, що постають у ролі подвійної іпостасі Чужого.

**Ключові слова:** Схід–Захід, топос, православ'я, католицизм, містицизм, раціоналізм, індивідуалізм, колективізм, соборність, регіональна ідентичність, Чужий.

**Постановка наукової проблеми та її значення.** Християнська картина світу – дуже неоднорідна. І якщо відмінності між православним та католицьким християнством традиційно досліджуються в богослов'ї й релігієзнавстві на рівні догматів, організації та культової практики, що, зрештою, доводить їх кількість до фантастичного рівня, дедалі подрібнюючи й диференціюючи канонічно-ритуальні тонкощі, то культурологію як філософську науку більше цікавить *ментальний аспект* цієї опозиції, що виражений і фіксований поняттям «картина світу» («культурний універсум»), що включає в себе взаємно погоджені онтологічну, антропологічну й гносеологічну моделі, синтезовані на основі смислів і цінностей культури (аксіосфера), об'єктивованих у знаки (семіосфера).

Картина світу постає як результат відображення навколишньої дійсності у свідомості людини, яка схильна наділяти простір свого існування смислами, піддавати його певній суб'єктивізації («олюдненню»). Як категорія, що означає світ у контексті його духовної значимості, картина світу наближається до таких понять, як «життєвий світ» (нім. *Lebenswelt*) Е. Гуссерля, «світ людини» К. Маркса та відбиває нерозривну єдність об'єкта й суб'єкта, зовнішнього середовища та внутрішнього світу, особливу «природно-соціально-духовну реальність, у якій відбувається діяльність людини» і яка передує «логіко-теоретичним [науковим – Є. Б.] схематизаціям природи, культури, життя» [1, с. 103] та, власне, визначає їх. Своєму перетворенню в особливий предмет дослідження життєвий світ завдячує так званій «*феноменологічній редуції*» (гр. *epoché*) Гуссерля – методологічній настанові, яка передбачала початок усвідомлення відмінності й неспівмірності між об'єктивною реальністю та суб'єктивними уявленнями про неї й, на думку німецького мислителя, попереджала неминучу кризу «фізікалізму» («натуралізму»), або «наївного об'єктивізму» західної науки [2].

Отже, картина світу являє собою концентрований прояв суспільного світогляду на рефлексивному та ментальному, індивідуальному й колективному рівнях. Будучи суб'єктивним утворенням людської свідомості, вона перетворюється в певну надособистісну реальність (трансцендентальний суб'єкт) й опредмечується в культурних текстах, у тому числі й в актах поведінки людини, що також можуть розглядатися як текст (символ). Власне, тісний зв'язок між теорією та практикою, між декларованими цінностями й повсякденним способом життя людей відповідно до цих цінностей фіксують різноманітні етико-релігійні приписи, що містить картина світу.

Тому саме на рівні картини світу закладаються глибинні історичні розходження між культурними традиціями та цивілізаційними топосами, зокрема *західнохристиянського й східнохристиянського світів*, що пов'язані із зіткненням двох альтернативних дискурсів буття: *комунітарного дискурсу общини православ'я з персоналістичним дискурсом суб'єкта в християнстві Заходу*. Наявність зазначених нами моделей у складі картини світу визначають системні відмінності в ментальних структурах, образах космосу, ідеалах людини, семантичних рядах мистецтва, поведінкових патернах і когнітивних способів засвоєння світу, обумовлені різними архетипічними та аксіологічними шкалами. Останні дають привід для політичних технологів, які моделюють *соціальні міфи «двох світів»*, поглиблюючи тим самим міжкультурні, міжрелігійні й міжетнічні сутички, у тому числі й в Україні. Компаративне

вивчення цих світоглядних відмінностей має ключове значення для пошуку спільної основи, наявність якої спричинила б *деконструкцію зазначеної міфологічної дихотомії* у бік *пошуку загального підґрунтя діалогу на засадах універсальї культури*.

**Аналіз досліджень цієї проблеми.** Базовими першоджерелами, які дають концептуалізовані уявлення про *православну картину світу*, вважаються праці представників релігійно-філософської парадигми Золотого й Срібного віку в російській культурі: *М. Бердяєва, В. Зеньківського, Л. Карсавіна, В. Розанова, В. Соловйова, П. Флоренського, С. Франка, О. Хомякова* та ін. Зазначена парадигма безпосередньо перед революцією 1917 р., в умовах розвитку капіталістичних відносин у Російській імперії, а також після 1917 р., у нових соціально-економічних умовах зародження й становлення радянської системи, репрезентувала реформаторську тенденцію в межах ідеології та філософії Російської православної церкви.

Своєрідним аналогом такого внутрішньоконфесійного інакомислення в російському православ'ї можна вважати відповідні зрушення в *католицькому богословському світобаченні* напередодні II Ватиканського собору 1962–1965 рр. (*Р. Гвардіні, Ж. Марітен, П. Т. де Шарден*). Загальнокультурним контекстом обох тенденцій, східної та західної, є духовна ситуація часу – перехідної доби на межі століть, яку названо *«кризою культури»* в Європі («Кінець Нового часу» за Р. Гвардіні, «присмерки Європи» за О. Шпенглером, «передсмертні думки Фауста» за М. Бердяєвим). Ідеться про філософсько-культурологічну рефлексію процесу зміни ціннісної парадигми з класичної на некласичну, що виявляється, зокрема, у мистецькому авангарді. На цьому тлі гостріше виявляється необхідність соціального оновлення світоглядно-духовних структур, вироблених у періоди античності, Середньовіччя й Нового часу.

Але, на відміну від інноваційних некласичних філософсько-художніх течій і рухів, православна ліберальна думка характеризувалася набагато більшим ступенем традиціоналізму, що виявилось в її виразному фундаменталістському тяжінні до своїх глибинних основ: євангельських пріоритетів, постанов перших семи Вселенських соборів, ідей патристики та традицій стародавньої практики церкви. Тому проблематика православної філософії включає в себе синтезовані досягнення філософської думки попередніх епох у поєднанні з некласичною світоглядною установкою на їх творче, діалогове, переосмислення.

Її історичне смислове ядро ґрунтується на здобутках *візантійської патристики* (Василій Великий, Григорій Ниський, Григорій Богослов, Іоанн Дамаскін, патріарх Фотій, патріарх Ігнатій, Костянтин Кирило Філософ, Афанасій Олександрійський, Симеон Новий Богослов, Михайло Пселл, Іоанн Італ, Михайло Гліка, Євстратій Нікейський, Сотіріх Пантевген, Іоанн Златоуст, Григорій Константинопольський), а також на досягненнях так званого *«київського християнства»* – своєрідного етнокультурного комплексу, що є різновидом східної гілки доктрини й церкви на світоглядному ґрунті Київської Русі (митрополити Іларіон, Климент Смолятич, Никифор, полемісти-богослови Кирило Туровський, Данило Заточеник, Лука Жидята, Нестор, Феодосій Печерський, Данило Паломник та ін.). Релігійно-філософська та освітня спадщина Київської Русі справила найбільший вплив на становлення світоглядних засад православної світоглядної культури. Давньоруські архетипи складають ту духовну константу, яка протягом століть у різних ракурсах інтерпретувалася теоретиками православного християнства.

Католицька картина світу, виходячи з пріоритетів Святого Письма й Святого Передання, до складу якого входять постанови всіх Вселенських соборів та енцикліки пап, знайшла своє вираження в концептуальних розробках апологетики, патристики та схоластики – від апології абсурду Квінта Тертуліана через поетичну модель суб'єкта як носія божественного в Августина Блаженного до релігійного раціоналізму Фоми Аквінського й представників неотомізму. Саме на ґрунті релігійної філософії середніх віків завдяки пошукам романтиків у XIX ст. відбувається становлення *реформаторського напрямку в католицизмі* (Й. Клойтген, А. Луазі, Й. Г. Мйолер), ідеї якого (діалог релігійної традиції із світською, культурно-історичний спосіб прочитання Біблії, диференціація євангелічних істин первісного християнства та вторинних церковно-догматичних нашарувань, обґрунтування акультурації й культурної адаптації до локальних картин світу як механізмів нової християнської місії тощо) прямо чи опосередковано склали основу гуманістичної програми II Ватиканського собору.

Серед *сучасних культурфілософських рефлексій* православної та католицької картини світу особливо слід відзначити літературознавчі й культурологічні праці С. С. Аверінцева із давньоруської

софіології (зокрема його ідею формули-сигнатури Софії-Логосу як коду слов'янської культурної диспозиції); екуменічні енцикліки папи Іоанна Павла II (створені під значним впливом ідей світової В. Соловйова та слова як еманції сакрального П. Флоренського); культурфілософські дослідження слов'янської і, зокрема, української ментальності школи В. С. Горського та М. В. Поповича й ін. Утім, якщо говорити власне про *компаративні дослідження образів світу православ'я та католицизму* на рівні культурних смислів, то для нашої культурологічної розробки величезне значення мала робота К. Г. Мяло з порівняльного аналізу даних космогонічних моделей, інтерпретованих як смислові утворення [10]. У сучасному гуманітарному знанні бракує розробок, які б на рівні неklasичної культурологічної методології (зокрема феноменолого-герменевтичного, семіотичного, діалогічного, екзистенційно-антропологічного, психоаналітичного й постструктуралістського підходів) розкривали семантичні відмінності між православною та католицькою картинами світу як глибинними мотивами вчинків представників обох життєсвітів.

Подібні розробки мають особливе теоретичне й прикладне значення для культурно-духовного поля України, зважаючи на складність її маргінального цивілізаційного топосу між Сходом і Заходом, із якого випливають відповідні міжетнічні та міжрелігійні конфлікти, соціальні міфи, геополітичні маніпуляції, громадянські протистояння на ґрунті несумісності національної й локальних ідентичностей тощо. Брак компаративних культурологічних розробок релігійних традицій як носіїв картин світу пояснюється недостатньою погодженістю методології культурології, що орієнтується на ендогенний семантичний аналіз культурних форм, та методології релігієзнавства, що тяжіє до екзогенного соціологічного опису інституцій. Зазначене й обумовило тему нашого дослідження як такого, що перебуває на межі культурологічної методології герменевтичної інтерпретації та релігієзнавчого матеріалу з проекцією на національну соціально-культурну ситуацію.

**Мета й завдання дослідження. Мета цієї роботи** полягає в здійсненні компаративного смислового аналізу картин світу західного та східного християнства як виявів, відповідно, комунітарного дискурсу (соборності) й персоналістичного дискурсу (суб'єктивності) на ґрунті деконструкції міфологеми «колективістський Схід–індивідуалістичний Захід».

**Завдання дослідження** конкретизують поставлену мету:

- розкрити культурні універсалії картини світу православного християнства крізь призму його вітчизняної версії;
- розкрити смислові структури католицького образу світу у зіставленні з православною космологією;
- довести, що православний дискурс *соборності* та католицький дискурс *Персони* можна частково співвіднести й погодити на основі базових універсальних євангельських настанов.

**Виклад основного матеріалу й обґрунтування отриманих результатів дослідження.** В основі картини світу православного християнства лежить ідея примату духовно-душевно-емоційно-чуттєвого, ірраціонального начала як засобу пізнання Бога та гаранту збереження внутрішнього ядра віри. Утвердження християнства в Київській Русі призвело до того, що ця ідея органічно доповнилась архетипами етнічної ментальності східних слов'ян із властивим для неї дбайливо-лагідним ставленням до людини, до морально-духовних («сердечних») аспектів її внутрішнього життя. Саме світоглядний синкретизм у формі релігійного дуалізму (двовір'я) у духовній культурі русичів визначив відповідні особливості православної картини світу.

На особливу увагу з погляду зміцнення зв'язків із латинськими традиціями заслуговує система уявлень, пов'язаних із культом Святого Климента Римського, яка відіграє роль своєрідного ідеологічного посередника між Ватиканом, Корсунем (Херсонесом), Києвом і кирило-мефодіївською традицією й тим самим забезпечує діалог між Заходом, Візантією та Руссю. Святий Климент Римський (I ст.) – четвертий римський папа, сподвижник апостола Петра, канонізований церквою як один із перших християнських мучеників. Образ святого Климента для Києва мав особливе значення. Відомо, що в 988 р. частину мощів святого в якості трофею вивезено з Корсуня Володимиром: ними урочисто освятили Десятинну церкву, яку Титмар Магдебурзький у своїй хроніці назвав «храмом Климента» [3, с. 32–33]. Про глибоке шанування на Русі цього папи свідчить «Слово на оновлення Десятинної церкви» (XI–XIII ст.), у якій Святий Климент постає як патрон, заступник усієї Руської землі [3, с. 33]. У сучасній літературі висловлюється думка про те, що ця пам'ятка за своїм ідейним звучанням попереджала славнозвісну теорію XVI ст. «Москва–Третій Рим», тому що обґрунтовувала

(у дусі тогочасної східнослов'янської публіцистики) тезу про «богообранність» Русі й руського народу як гідних спадкоємців великої християнської традиції в її просуванні від Риму до Константинополя та від Константинополя до Києва. Так звана концепція «Київ–третій Рим» як південно-руський прообраз московського прозелітизму являла собою регіональну модифікацію провіденціальної християнської історіософії. Тема духовного звеличення Русі за рахунок авторитету Святого Климента неминуче приводила до розуміння образу святого як символу незалежності Київської Русі від Візантії.

Київське християнство завдяки своїй яскраво вираженій діалогічності, успадкованій від кирило-мефодіївської спадщини й прадавніх общинних традицій східних слов'ян, зуміло поєднати в собі світоглядну установку на *інтелектуальність й особистість*, властиву для західного варіанта доктрини та церкви, із установкою на *духовність й соборність*, властиву для східного варіанта доктрини й церкви. Синтез латинських принципів раціоналізму та індивідуалізму з грецькими принципами містицизму й колективізму втілюється в системі уявлень, пов'язаних зі слов'янською софіологією.

Сутність православної картини світу, яка склалась у слов'янській інтерпретації, охоплюється багатогранною категорією *софійність* («Софія» – грец. Σοφία – *майстерність, знання, мудрість*), – формула, яка важко піддається класичному позитивному визначенню. У цьому образі-символі – понятті закладено ідею гармонії розуму й віри; погодження інтелектуального, емоційно-чуттєвого та практичного розвитку особистості. *Софійність* – цілісна інтегральна характеристика київського християнства, яка фіксує в релігійній картині світу православ'я момент *взаємопроникнення трансцендентного (небесного) й іманентного (земного) начала через органічно пов'язані процеси реалізації у світі Божої Премудрості та можливість її осягнення розумною, мислячою людиною*. У контексті концепції софійності відбувається своєрідне виправдання плоті, емпірії, «тварного» світу через усвідомлення дійсності як божественного блага. Важливим показником софійності світу (освяченості буття вищою Мудрістю) є Краса, яка знаходить своє метафізичне обґрунтування в Христі та сприймається, насамперед, не як естетична, а як морально-етична категорія (Климент Смолятич, наприклад, розмірковує про «великославний корабель світу», дарований Богом людині [4, с. 146]). Згодом подібне розуміння прекрасного в його гармонійній єдності з добрим стане основою естетичних пошуків С. Булгакова, В. Соловйова, П. Флоренського.

Інтелектуальне знання в контексті концепції софійності набуває яскравого морального та емоційно-духовного забарвлення й постає як «любомудріє», тобто набуває етичного значення й служить засобом пізнання Мудрості Бога. За своєю природою це знання не є чисто раціональним, оскільки не впливає з логічних умоглядних операцій. Водночас воно не є чисто чуттєвим переживанням, оскільки передбачає філософування з осмислення біблійних істин, закодованих у відповідних символах (про це свідчить творчість видатних східнослов'янських інтерпретаторів Святого Письма – митрополитів Іларіона, Климента Смолятича, – яка містить елементи екзегетики – традиції алегоричного прочитання біблійних текстів). Софійне знання, носієм якого й постає вільна, одухотворена особистість християнина-праведника, передбачає особливу гармонію безкінечного духовно-душевного, «любовного», прагнення до осягнення «істинної мудрості» (Бога) та глибинного «*буття в істині*», яка втілюється в практичних вчинках мудреця, підтверджується його життєвою поведінкою, репрезентуючи тим самим традицію єдності морально-етичної теорії й практики.

У цій традиції вбачаємо вплив *сократівської філософської культури* на християнську, зокрема православну, традицію. Новизна філософської творчості Сократа, яка склала її непересічне значення для історії людської думки взагалі, полягає у світоглядному переході від космосу до людини, яка віднині проголошується головною проблемою філософії, її першочерговим предметом і кінцевою метою. Сократ надає філософії практично-етичною змісту й мислить її як виключно практичну мораль. Однією з визначальних ознак істинної філософії та справжнього філософа, за Сократом, виступає, єдність знання й моралі, теорії та практики, думки й дії коли знання (слово) визначає цінність справи, а справа – цінність знання. На переконання Сократа, не можна назвати філософом того, хто, незважаючи на здобуті знання й мудрість, веде гріховний спосіб життя: «І будь-яке знання, відокремлене від справедливості та інших чеснот, видається хитрощами, а не мудрістю», – стверджує він у діалозі Платона «Менексен» [5, с. 56].

Філософ – це той, хто практично здійснює свою філософію: «Хто вивчає справи людські, має надію зробити те, чого навчиться, як собі, так і іншим», – відзначає Сократ у Ксенофонта [5, с. 55].

Суттєво, що Сократ не просто розмірковує про обов'язки філософа, а й, відповідно до своїх переконань, прагне втілити їх у життя. За словами видатного швейцарського дослідника античної цивілізації *Андре Боннара*, смерть Сократа, не менш героїчна, ніж його життя, виступає «фактичним свідомством тої правди, яку він проповідував» [6, с. 80]. Відтак, у православній культурології київського християнства знання не протиставляється моральності й вірі, а навпаки, зміцнює їх. Осередок внутрішньої моральності – «*серце*» як індивідуальна духовність (згодом цю думку на ґрунті православної традиції в Україні продовжить «філософ серця» Г. Сковорода).

На основі концепції софійності розвивається така універсалія східнохристиянського світобачення, як *соборність*. Під нею від часів Давньої Русі розуміли рівну участь у розв'язанні церковних справ усіх віруючих; заперечення візантійського релігійно-політичного принципу цезаропапізму; «симфонія» (союз) церкви і держави. Про «*соборноправність*» у київському християнстві свідчать такі факти давньоруського духовного життя: існування автономної сфери церковного права (компетенція в галузі сучасного цивільного права: питання сім'ї, шлюбу, спадку); публічні повчання священиками князів; виконання духовенством функцій радників; скликання народних віче, які очолював митрополит (наприклад, за часів перебування на митрополичій кафедрі у середині XII ст. русича Климента Смолятича).

Основоположним принципом православного соборного світобачення, із якого логічно випливають усі інші, вважають принцип *теоцентризму* (ідея особистісного Бога як трансцендентної сили, що визначає все сутнє й керує його розвитком). Давньоруський теоцентризм характеризується підкреслено *гуманістичним розумінням Абсолюту*: не як абстрактного Єдиного, а як милосердної живої субстанції, у категоріях любові до людини, властивих для Ареопагітик. У «Посланні пресвітеру Хомі» Климента Смолятича, зокрема, читаємо: «Ніщо не скривжене Господом, усе бачить його безсонне око, усім промишляє, над усім стоїть, подаючи усякому порятунок» [4, с. 146–147]. І далі: «І якщо Бог так турбується про безсловесних, то заради нас, створених за образом і подобою Божою, якого дива не зробить ...» [4, с. 147]. Митрополит Іларіон прямо звертається до Бога: «... високий і славний людолюбче ...» [7, с. 202].

У соборному теоцентризмі ідеалістичний відрив від матеріального буття, властивий для бінарної релігійної картини світу, поступово долається завдяки виробленню софійної за духом концепції про *двоїсту природу суцього*, що набула остаточного оформлення у творчості Іоанна Дамаскіна (сер. VII – I пол. VIII ст.) і певною мірою попереджала появу пантеїзму в душі Дж. Бруно й Б.Спінози. У III частині своєї славнозвісної, популярної на Русі праці «Джерело знань» («Точне пояснення православної віри») Дамаскін розподіляє божество на дві іпостасі – пізнавану та потаємну, видиму й невидиму, тобто на власне Творця та його творіння («твар»), у якому Він зберігає свою дієву присутність. «Бог охоплює в собі усе буття, як певна безкінечна й безмежна пучина сутності», – писав Іоанн Дамаскін [8, с. 624]. Із цього логічно випливає, що Бога можна пізнати не тільки (і не стільки) через віру, релігійне одкровення, а й через *розум* – у процесі дослідного вивчення речей природи. Остання, будучи «дзеркалом» Творця, піддається певній сакралізації: вона очищується, одухотворюється, набуває рис гармонійності, упорядкованості, розумної доцільності (*телеологізм*) і сприймається як знак (шифр) трансцендентного, як особлива «софійна» реальність, що середовищем реалізації Божої мудрості (*символізм*). Іоанн екзарх Болгарський, автор популярного на Русі «*Шестоднева*», розробляє своєрідний мотив захоплення довершеністю й майже художньою красою космосу (в античному сенсі слова «космос» як аполонівський осередок світової гармонії): «... І я дивуюся, як не скінчиться, не зменшиться повітряне єство, якщо стільки людей і стільки безсловесних тварин постійно дихають, стільки таких теплих променів крізь нього проходять, а при цьому те ж саме роблять місяць і зірки... Та не гоже нам дивуватися творінню божому... бо... у ці свої творіння він вкладає стільки сили, щоб існували вони аж доки він бажає» [4, с. 121].

Зазначені настрої розчулено-любовного ставлення до природи виявилися близькими язичницькому емпіризмові, розвинутій пантеїстичній свідомості східних слов'ян. До дружних стосунків із довкілля світом закликає ідейний послідовник Іоанна екзарха Болгарського Климент Смолятич у своїх міркуваннях про світ як про загадкове у своїй доцільній розумності божественне диво (порівн. з образом «Всесвіту – машини» в Новий час): «Роздумувати наш слід, дороги, і зрозуміти, як усе існує й управляється, й удосконалюється силою Божою» [4, с. 146]. Схожість космологічних схем язичників русів із софіологічними побудовами християнства створювала сприятливі передумови для

утвердження у вітчизняному світогляді демократичних ідей болгаро-візантійської книжності й призводила до формування високої *екологічної культури*, традиційної для національного виховання (пригадаймо природоохоронну проблематику в українському фольклорі та професійній літературі: «Лісова пісня» Лесі Українки, цикл «Зелена євангелія» Б. І. Антонича, «Собор» Олеся Гончара).

У суспільному вимірі космологічна Софія виявляє себе через образ соціуму як общини – колективної цілісності гармонійно погоджених індивідів, об'єднаних у сакральну структуру єдності, що переважає над одиничним. Тому концепція соборності визначила *общинний дискурс* православної комунітарності. У цьому дискурсі складається російська філософська думка, в основі якої лежить універсалія *Логосу* як першооснова буття, на противагу західним, латинським уявленням про *Рацію* (інтелектуальність, розум) як архе. У цьому – відмінність між *містицизмом православ'я* та *раціоналізмом католицизму*. Раціоналізм – основа індивідуалізму, автономності особистості; містицизм – основа російського православного колективізму. Соборність у контексті останнього – містична установка на «*єдиноцілісність*» людства, розуміння людини як «гілки» на загальнолюдському стовбурі. Суб'єктом соборності постає *Російська православна церква* як цілісний духовний організм (В. Зеньківський, І. Кіреєвський) та чинник формування нації.

Розгортання соборності в тріаду «*православ'я – самодержав'я – народність*» на ґрунті московської версії формує уявлення щодо *месіанської долі Росії й російського народу*. Месіанізм як ключова міфологема російської православної картини світу передбачає пристрасне очікування прийдешнього буття у формі здійснення Росією органічно притаманної їй уселенської інтегративної функції. Росія тлумачилася як «богообрана» держава, покликана поєднати країни й народи на релігійному ґрунті. При цьому така інтуїція мала безліч різноманітних інтерпретацій, які коливалися між двома культурно-смысловими полюсами: від продиктованих християнською етикою милосердя та любові, діалогічності, відкритості, толерантності щодо інших культур (пригадаймо слова Ф. Достоєвського про «всесвітню чутливість» О. Пушкіна) – до імперських амбіцій, успадкованих, зі свого боку, від картини світу, історично складеної на території Візантійській імперії, в умовах релігійно-політичного домінування інституту держави над інститутом церкви (цезаропапізм). Наявність цих полюсів соборності пов'язана з відмінністю між романтично-духовними цінностями російської культури як цінностями «першого» порядку (М. Бердяєв) та вторинними прагматичними цінностями державної політики Російської імперії.

«*Міф, що утворює імперію*» (рос. «*имперобразующий миф*») – термін російського культуролога та правозахисника І. Яковенко як одна з головних ідей православної, зокрема російської, релігійної культури та культурної рефлексії – це категорія, яка фіксує архетип «соціальної мегамашини» (термін американського культуролога Л. Мемфорда) у традиційній ментальності східних слов'ян – архетип, запозичений від цезаропапізму Візантійської імперії (А. Тойнбі). Як справедливо зауважує І. Яковенко, «імперська модель закарбована в культурний код росіян» [9, с. 122]. «Імперутворювальна» ідея використовує принцип утвердження вищих сакралізованих істин (у цьому випадку держава, якій підкоряється церква) у якості потужних надособистісних сил, що репресують кожен окрему індивідуальність. Монологічність й авторитарність візантійського абсолютизму (вираженого в концепції диякона Агапіта VI ст. щодо божественного походження влади імператора та теорії «Москва – III Рим» інока Філофея XV ст.) набули продовження в соціалістично-комуністичній догматиці, визначивши патерни політичної поведінки топосу СРСР та сучасної Росії за класичною історично-міфологічною схематикою «Русь – Російська імперія – СРСР – Російська Федерація».

За таких умов опозиція «колективне – індивідуальне» сприймається в контексті етичної дихотомії «моральне – неморальне»; автономність особистості постає як духовно недосконалий стан, джерело дисгармонії й хаосу. Російська релігійна філософія всеєдності на ґрунті універсалії соборності дає нам такі відомі ідеї, як, соціальна утопія «*Боголюдства*» В. С. Солойова; культурологічне вчення про «*над-культуру*» М. О. Бердяєва; історичну концепцію «*возз'єднання*» Л. П. Карсавіна; богословські ідеї щодо загального *синтезу культур* О. П. Флоренського, освітні *софіологічні побудови* В. В. Зеньківського, – усі вони акцентують увагу на розчиненні особистісного початку в органічному колективі, яким керує теократична структура. Механізм соборного єднання ґрунтується на реалізації суб'єкта через ціле й цілого через суб'єкта. Кожна окрема особа ідентифікує себе виключно через ціле, яке є транслятором її теургічних (божественно-творчих) потенцій. Індивідуальне волевиявлення засуджується як вияв гордині – у цьому відчутна архетипічна схожість

православного бачення з традиційною містикою Сходу та комуністичною риторикою, яка свідомо стилізувала свої позиції під світське християнство, засвоївши на імпліцитному рівні його основні архетипи (лінійного тексту історії, Золотого Віку загальної рівності, центрованого за структурою концентричних кіл простору, «універсальних своїх», Чужого та ксенофобії, гріхопадіння, обраної спільноти, мономіфу Вождя/Героя, есхатологічного майбутнього, а також ритуалів жертви, ініціації та свята). Якщо в ролі організуючого общину цілого постає не церква, а світська інституція держави, то це призводить до складання проекту імперіалізму у формі мімікрії під універсальні цінності людства (синдром так званих «загальних своїх» – за Б. Вальденфельсом).

Комунітарний дискурс Софії й соборності суттєво відрізняє православну картину світу від західної, католицької космології та есхатології. В останній напружене передчуття Кінця світу, приреченого на загибель у результаті боротьби праведників і грішників (Августин), реалізується через відчайдушне *поривання індивідуального розуму до Бога* (латин. *Libido*) і знаходить своє втілення у витончено-драматичних образах готики [10]. Зазначена відмінність яскраво проступає в «Хожденні ігумена Данила», де вимальовується образ духовного «паломництва» – сходження до Бога не через просторовий рух (Хрестові походи), а через внутрішнє психологічне зусилля, заглиблене самоспоглядання, занурення в глибини власного «серця» як у божественний осередок і водночас через практичну реалізацію «сердечності»: «... Може, хто-небудь, хто чув про місця ті святі, полине душею і думками до цих святих місць й рівну нагороду прийме від Бога з тими, кому вдається дійти до цих святих місць. Бо багато добрих людей, сидячи вдома, у своїх місцях, думкою своєю й милостиною до вбогих, добрими своїми ділами досягають святих цих місць, й більшу винагороду приймуть вони від Бога спаса нашого Ісуса Христа» [11, с.230]. Отже, якщо богопізнання в католицизмі є рухом вертикально-просторовим та інтравертно-особистісним, то в православ'ї – горизонтально-духовним й екстравертно-колективним. Відмінність форм сакрального досвіду позначається на відмінностях картин світу, моделей соціального устрою, ментальних патернів і зразків повсякденної поведінки.

Католицька напружена апокаліптика є частиною притаманного для західного світу *індивідуалізму – ідеї особистості*, що пізнає Бога через розум (*раціоналізм*) та виявляє здатність до раціонального пізнання й використання світу (*активізм і технократизм*). Персоналістичні мотиви в католицькому богослов'ї ґрунтуються на догматах про боговтілення та спокутування, згідно з якими втілення Бога в образі людини та жертва Бога за людину як еманация священної любові роблять людину богоподібною й скеровують її до вертикального шляху розвитку через екзистенцію, трансценденцію та свободу. Образ розуму, що пізнає, візуалізований у готичному шпилі та вербалізований у традиціях схоластики, виражений у ключових позиціях неотомізму як офіційної доктрини католицької церкви. Починаючи від Августина Блаженного, який говорив про людську душу як про вище творіння Бога, що є доказом існування Абсолюту, і закінчуючи ліберально-демократичними симпатіями папи Іоанна Павла II, із його прихильністю до соціалістичного руху як руху за гідність особистості, образ Персона невідмінно супроводжував католицьку культурну свідомість.

Утім, відмінності між західним та східним християнськими образами світу не можна вважати абсолютними. Деконструювати опозицію «Схід–Захід» як джерело соціально-міфологічних маніпуляцій і частково погодити католицький персоналізм із православним колективізмом можна, як би це утопічно не звучало, на ґрунті *християнської концепції любові*, від самого початку існування віри, викладеної в Євангелії. Справді, у стані любові людина, здійснюючи акт віддачі своєї самості Іншому та єднаючись із цілим, не лише не втрачає, але й набуває свою самість через чужість (Е. Фромм). Відтак дискурс суб'єкта можна поєднати з дискурсом колективу за допомогою концепції, яка б синтезувала ідею особистості з ідеєю громади на основі християнських пріоритетів. Саме такою програмою є, наприклад, доктрина «*інтегрального гуманізму*» Ж. Марітена [12], що спричинила оголошення діалогічної політики католицької церкви завдяки екзистенційному повороту до людини та зверненню до інших релігій. Інтегральний гуманізм, орієнтований на зняття крайнощів теоцентричного (середньовічного) й антропоцентричного (ренесансного) різновидів гуманізму, перегукується з ученням про «велику монаду» як ідеальний стан майбутньої єдності в Христі у вченні П. Тейяра де Шардена [13]. Елементи соборності містить учення про відродження «начала маси» в Р. Гвардіні, який футурологічно передбачає нове Середньовіччя майбутнього як відповідь на кризу диференційованої й спеціалізованої ризомної культури [14].

Зважаючи на інтегративні тенденції сучасного інформаційного суспільства, у якому формується проєкт *неомодерну* у формі ідей *транскультури*, *неоуніверсальності* та *номадизму*, – утопії вседності православного й католицького світу, доповненні принципом Персони, можуть стати позитивною альтернативою класичному глобальному модерному бінарному, з одного боку, і партикулярному мультикультурному постмодерну – з іншого. Для українського контексту це означає зняття міфологеми «Схід – Захід» (принаймні на релігійно-етнічному рівні) через настанову на пошук єдності в первісному християнстві, до якого тяжіла його київська (давньоруська) модифікація, розглянута нами вище.

**Висновки й перспективи подальших досліджень.** Компаративний аналіз картин світу православ'я та католицизму дав підставу постулювати наявність у християнстві двох дискурсів мислення й буття: *західного індивідуалістичного (персоналізм) та східного колективістського (соборність)*. Ця відмінність – основа культурно-історично обумовлених розходжень у подальшому становленні ментальності Сходу й Заходу та набуває характеру радикальної опозиції для соціальної міфології в українському контексті. Ментальний топос Західної України (міф «Львову») і міфологічна географія «Півдня» та «Донбасу» є частковими виявами дискурсів персони й Соборності, що функціонують, попри всі ліберальні заклики до «міжкультурної толерантності», за архетипічною опозицією «Ми–Вони». Якщо західний топос виходить із буржуазної раціональності, тяжіє до приватного підприємництва, недоторканості особистості та ліберальних свобод, набуваючи національного забарвлення, то східний топос схиляється до соціальної (общинної) ірраціональності, колективної власності, розчинення особистості в цілому, тоталітарних форм управління й класової рівності. Конфлікт локальних ідентичностей, що мають властивість домислювати себе, доводячи до абсолюту зазначені вище риси як спосіб самоствердження, набуває, відповідно, соціально-класового («капіталізм – комунізм»), «буржуазія – пролетаріат»), політичного («демократія – тоталітаризм»), мовно-національного («проросійське – проукраїнське») та символічно-міфологічного («бандерівець – бандит») змісту, символічні ряди якого можна продовжувати до безкінечності.

Звичайно, було б, як мінімум, наївно вважати, що релігійні мотивації в сучасному секулярному суспільстві здійснюють абсолютний вплив на глобальні геополітичні розломи й протистояння, – утім, ідучи вслід за Максом Вебером, можна стверджувати, що саме сакральні цінності та інтуїції, будучи неусвідомленими, глибоко закладеними в надра соціальної психіки структурами, на рівні ментальності інерціально продовжують впливати на взаємні ментальні установки й упередження Сходу та Заходу України, – навіть незалежно від свідомості їхніх носіїв.

Хоча б часткове зняття напруження в цій дихотомії можливе через пошук спільних витоків західної суб'єктивності та східної комунітарності, які слід шукати в *євангельському концепті любові*. Останній яскраво виражений у формулі-сигнатурі *Софії*, притаманної для *київського (ширше – слов'янського) варіанта доктрини*, завдяки якому досягається гармонія (симфонія) соціальності й духовності, раціональності та емоційності, теорії й практики в пізнанні й засвоєнні дійсності. За умов утримання софійності в традиційній символічній іпостасі соборності складаються сприятливі передумови для діалогу з католицькими концепціями інтегрального гуманізму, що становлять пріоритетний вектор реформ у сучасній католицькій доктрині. Здійснення такого діалогу мають узяти на себе об'єднані сили церкви та держави, культурна політика якої повинна ґрунтуватися на досягненнях сучасної теоретичної культурології, зокрема знання про релігійні механізми моделювання міфів, стереотипів, феноменології Чужого й досвіду спілкування з ним.

#### *Джерела та література*

1. Современная западная философия : словарь / сост. : В. С. Малахов, В. П. Филатов. – М. : Политиздат, 1981. – 414 с.
2. Гуссерль Е. Криза европейського людства і філософія / Едмунд Гуссерль // Філософська і соціологічна думка. – 1996. – № 7–8. – С. 35–68.
3. Введение християнства на Руси / отв. ред. А. Д. Сухов. – М. : Мысль, 1987. – 302 с.
4. Поньрко Н. В. Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII. Исследования, тексты, переводы / Наталья Владимировна Поньрко. – СПб. : Наука, 1992. – 216 с.
5. Кессиди Ф. Сократ / Феохарий Кессиди. – М. : Мысль, 1988. – 221 с.
6. Боннар А. Греческая цивилизация : в 2т. / Андре Боннар ; [пер. с франц.] – Ростов на/Д : Изд-во «Феникс», 1994. – Т. 2. – 448 с.



7. Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать / Іларіон Київський // Давня українська література : хрестоматія / М. М. Сулима (упоряд.). – К. : Освіта, 1998. – С. 188–206.
8. Антологія мирової філософії : в 4 т. / АН СРСР, Ін-т філософії, Філософ. насліддя. – М. : Мысль, 1969. – Т. 1 : Філософія древности и средневековья. – 936 с.
9. Яковенко І. Г. От імперії к національному государству (Попытка концептуалізації процесу) / Ігорь Григорьевич Яковенко // Поліс. – 1996. – № 6. – С. 117–128.
10. М'яло К. Г. Космогонічні образи світа: між Заходом і Востоком / К. Г. М'яло // Культура, людина і картина світа : зб. ст. // Ін-т філософії АН СРСР. – М. : Наука, 1987. – С. 227–262.
11. Слово Данила Заточника, що написав він князю своєму Ярославу Володимировичу // Історія філософії України. Хрестоматія : навч. посіб. / упоряд. М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, А. К. Бичко [та ін.]. – К. : Либідь, 1993. – 560 с.
12. Маритен Ж. Ответственность художника [Електронний ресурс] / Жак Маритен ; [пер с франц. Л. М. Степачева]. – Режим доступу : [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Mariten/index.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Mariten/index.php). – Вид с екрана.
13. Тейяр де Шарден П. Феномен людини [Електронний ресурс] / П'єр Тейяр де Шарден ; [пер. с франц. Н. А. Садовського]. – М. : Прогресс, 1967. – Режим доступу : <http://www.psylib.org.ua/books/shard01/> – Вид с екрана.
14. Гвардіні Р. Кінець Нового часу / Романо Гвардіні // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 127–164.

**Евгенія Бильченко. Мифологема «Восток–Запад» и украинский контекст: православная соборность и католический персонализм.** Главные концептуальные положения предлагаемой работы – деконструкция современной мифологеми «Восток–Запад» на основе компаративного анализа православной и католической картин мира. Путем герменевтической интерпретации смыслов восточного и западного христианства создаются две модели мифологического топоса: православная с присущими для нее тенденциями к мистицизму, соборности, коммунитарным (социалистическим) форм управления и католическая, которой свойственны рационализм, персонализм, либеральная демократия, доминирование личного фактора. Национальная культура рассматривается на основе феноменологии религии как маргинальная мифо-географическая зона с соответствующими типами региональных идентичностей Западной и Восточной Украины, предстающими в роли двойной ипостаси Чужого.

Условно типологизированная дихотомия персоналистического Запада и коллективистского Востока в христианском мире составляет основу культурно-исторически обусловленных различий в дальнейшем становлении ментальности католицизма и православия и приобретает характер радикальной оппозиции для социальной мифологии в украинском контексте. Ментальный топос Западной Украины (миф «Львова») и мифологическая география «Юга» и «Донбасса» являются частными проявлениями дискурсов персоны и Соборности, функционирующих, несмотря на все либеральные призывы к «межкультурной толерантности», по архетипическим оппозициям «Мы – Они». Если западный топос исходит из буржуазной рациональности, тяготеет к частному предпринимательству, неприкосновенности личности и либеральных свобод, приобретая национальную окраску, то восточный склоняется к социальной (общинной) иррациональности, коллективной собственности, растворения личности в целом, тоталитарным формам управления и скрытой под лозунгами классового равенства этнокультурной иерархии. Конфликт локальных идентичностей, обладающих свойством домысливать себя, доводя до абсолюта указанные выше черты как способ самоутверждения, приобретает, соответственно, социально-классовое («капитализм – коммунизм», «буржуазия–пролетариат»), политическое («демократия–железная рука»), культурно-национальное («пророссийское–проукраинское») и медиа-символическое («бандеровец–бандит») мифологизированное содержание, смысловые ряды которого возрастают при наличии условий виртуализации и симуляции в геометрической прогрессии ризомы.

Конечно, было бы, как минимум, наивно полагать, что религиозные мотивации в современном секулярном обществе осуществляют абсолютное влияние на глобальные геополитические разломы и противостояния. Тем не менее, следуя социологии культуры и религии Макса Вебера, можно утверждать, что именно сакральные ценности и интуиции, будучи неосознанными, глубоко заложенными в недра социальной психики структурами, на уровне ментальности инерциально продолжают влиять на взаимные ментальные установки и предубеждения Востока и Запада Украины – независимо от сознания их носителей.

Хотя бы частичное снятие напряжения в данной дихотомии возможно через поиск общих истоков западной субъективности и восточной коммунитарности, которые следует искать в евангельском концепте любви. Последний ярко выражен в формуле-сигнатуре Софии, характерной для киевского (шире – славянского) варианта доктрины, благодаря которому, достигается гармония (симфония) социальности и духовности, рациональности и эмоциональности, теории и практики в познании и усвоении действительности. Присутствие софийности в традиционной для православия символической ипостаси соборности создает благоприятные предпосылки для диалога с католическими концепциями интегрального гуманизма, составляющих приоритетное вектор реформ в современной католической доктрине. Осуществление данного диалога должны взять на себя объединенные силы церкви и государства, культурная политика которой должна основываться на

достижениях современной теоретической культурологии, в частности – на знаниях о религиозных механизмах моделирования мифов, стереотипов, феноменологии Чужого и опыта общения с ним.

**Ключевые слова:** Восток–Запад, топос, православие, католицизм, мистицизм, рационализм, индивидуализм, коллективизм, соборность, региональная идентичность, Чужой.

**Bilchenko Evgenia. The Myth «East–West» and Ukrainian context: Orthodox Unity is Catholic Personalism.** The main provisions of the proposed conceptual exploration - deconstruction of modern myth of «East – West» on the basis of comparative analysis of the Orthodox and Catholic world views. Through hermeneutic interpretation of meanings in Eastern and Western Christianity are created two models of mythological topos: Orthodox space with its tendencies to mysticism, collegiality, communitarian (socialist) forms of governance, and Catholic space, which is characteristic of rationalism, personalism, liberal democracy, the dominance of the personal factor. National culture is interpreted on the base of phenomenology of religion as a marginal mythological and geographical area of the two types of regional identities in Western and Eastern Ukraine, which appears as a double incarnation of Strange.

Comparative analysis of pictures of the world Orthodoxy and Catholicism allowed to postulate the presence of Christianity in the two discourses of thinking and being: Western individualistic (personalism) and Eastern collectivist (unity, collegiality). This difference is the basis of cultural and historically conditioned differences in the further development of the mentality of the East and the West, and assumes the character of radical opposition to social mythology in the Ukrainian context. Mental topos in Western Ukraine (the myth of «Lviv») and mythological geography of «South» and «Donbass» are partial manifestations of discourses Person and Union which function despite all the liberal calls for a «multicultural tolerance» by archetypal opposition «We–They». Western topos comes from bourgeois rationality and tends to private enterprise, individual integrity, liberal freedoms, national values. The eastern topos leans towards social (community) irrationality, collective ownership, dissolution of personality in general totalitarian forms of government and class equality. Conflict of local identities, that tend to rebuilt itself, bringing to the absolute their ethnocultural features with the aim self-clarification. Its content becomes: social and class («capitalism–communism», «bourgeoisie – proletariat»), political («democracy–totalitarianism»), linguistic and national («pro-Russian» – «Pro-Ukrainian») and symbolic and mythical («Bandera–Crime»). These symbolic lines can be continued indefinitely. Of course, it would at least be naive to believe that religious motivation in today's secular society has an absolute impact on the global geopolitical faults and confrontation. However, going after the M. Weber, one could argue that it is sacred values as unconscious, deeply embedded in the social psyche structures on the level of mentality inertially continue to influence mental setup and mutual prejudices between East and West Ukraine – even regardless of awareness of their speakers.

The partial removal of tension in this dichotomy is possible through finding common origins of western and eastern traditions, that should be sought in the evangelical concept of love. This concept was pronounced in the formula-signature of Sophia inherent to Kiev version of the doctrine. Sophia suggests the harmony (symphony) of sociality and spirituality, rationality and emotion, theory and practice. Sophia makes favorable conditions for dialogue of Orthodox Church with the Catholic concept of integral humanism. This is the priority vector of reforms of the Catholic doctrine. Implementation of this dialogue must take the combined forces of church and state. State cultural policy must be based on the achievements of modern theoretical cultural studies, in particular knowledge of the religious mechanisms of modeling of myths, stereotypes, phenomenology of Alien and experience with Stranger.

**Key words:** East – West, topos, Orthodoxy, Catholicism, mysticism, rationalism, individualism, collectivism, unity, regional identity, Stranger.

Стаття надійшла до редколегії  
02.03.2014 р.

УДК 130.2:304

**Максим Карповець**

### **Філософська рецепція геніальності як антропологічного феномену**

Здійснено філософську рецепцію геніальності як антропологічного феномену, що актуалізує діалектичне розуміння індивідуально-особистісного начала та універсальних вимірів людського буття. Геніальність осмислюється у двох основних аспектах: як внутрішня сутність геніальності в конкретному індивіді та експлікація феномену в смисловому горизонті культурі. Проаналізовано характер функціонування геніального