

УДК 130.2
DOI: 10.21847/1728-9343.2018.3(155).139679

ФЕДЬ ВОЛОДИМИР,

доктор філософських наук, професор,
Донбаський державний педагогічний університет, м. Слов'янськ

СТРИБОК ВІРИ: ТРАНСЦЕНДЕНТНИЙ ДІАЛОГ РЕЛІГІЙНОЇ КУЛЬТУРИ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ТА ГЛОБАЛІЗАЦІЯ

У статті досліджено можливості виявлення конструктивних елементів Середньовіччя для розв'язання проблем сьогодення, висвітлено трансцендентний діалог, що гарантує майбуття Культури, виявлено найбільш актуальні умови входження України в глобалізаційний процес. Наукова новизна полягає у визнанні можливості використання середньовічних мистецьких та діалогічних форм у виробленні "християнської" моделі глобалізації з політичної та догматичної точки зору. Автор проводить аналогію між глобалізацією та середньовічним "стрибком віри" й показує, що сучасний "стрибок віри" стає можливим завдяки зміцненню віри в глобалізацію, що може проходити складний шлях від віри та прийняття глобалізації за єдиний можливий шлях розвитку (соціокультурний рівень) до віри в божественний промісел інтеграційних процесів, її сакралізації (релігійно-культурний рівень), а релігійно-догматичний рівень аналізу становить перспективу дослідження. Духовна атмосфера Середньовіччя культивувала терпимість до іншого та суворість до себе, що може стати одним з суттєвих елементів діалогізації глобального світу. Український контекст інтеграційних процесів має реалізовуватися, виходячи не з декларативно-ідеальної, лише світоглядної, а практичної діалогічної концепції. Вона може бути реалізована в культурній політиці держави, яка на законодавчому рівні забезпечує поліетнічність інтеграційних процесів та розвиває при цьому українську національну культуру.

Ключові слова: культура; культуротворчість; віра; епоха Середньовіччя; буття; діалог; глобалізація.

Постановка проблеми та стан її вивчення. Сучасна світова культура розвивається за логікою глобалізації, яка ані теоретично, ані (тим паче) онтологічно не є окресленою та визначеною. Елвін Тоффлер ще в 1970 р. обґрунтував "футурошок" як характерну ознаку сьогодення, завдяки якій майбутнє постає вже в теперішньому, тут і зараз, від чого людина переживає крайній ступінь духовно-емоційного конфлікту (шок). Претендуючи на побудову нових парадигмальних структур соціокультурної діяльності, глобалізація є принципово невизначуваним процесом через великий ступінь кореляції свідомості (теорії) та діяльності (практики) в часі та надзвичайну складність прогнозування. Вона скидається на стрибок віри (стрибок з височини на соломку), який застосовували в Середньовіччі, аби засвідчити відданість Христу. В екзистенціальному розумінні це - уникнення логічної послідовності та казуалістики, це віра в Бога як дарунок, який надає людині втрачений смисл та потребує навзаєм моральності та духовності. Глобалізаційний світогляд також передбачає стрибок віри, але через Дух часу (футурошок, ризоматичність, гіперреальність та ін.) цей стрибок об'єктивно на сьогодні не може бути гарантованим, тобто забезпеченим ані основою приземлення (землею, соломкою як символами матеріального), ані духовним гарантом (Богом та вірою). Сстрибок віри по суті є стрибком у нікуди, і виникають запитання: буде мир чи війна? (концепція зіткнення цивілізацій С. Гантінгтона); буде Культура чи дикунство? Адже за влучним висловом А. Ейнштейна, невідомо, якою буде Третя світова війна, але Четверта, напевно, вестиметься палицями й камінням. Для того,

щоб певним чином подолати цю невизначеність, необхідна трансцендентизація досвіду, яка неможлива без віри в майбутнє.

У доповіді ООН про креативну економіку "Розширення шляхів місцевого розвитку" [Creative Economy Report, 2013] розвиток культури розглядається як двигун і каталізатор процесів економічного, соціального та екологічного розвитку.

На діалогічній природі буття людини і культури наголошували зарубіжні (В. Біблер, М. Бубер, Л. Буєва, Ф. Ебнер, М. Каган, Д. Пітерс, Ф. Розенцвейг, О. Розеншток-Х'юссі) та сучасні вітчизняні (П. Герчанівська [2015], Т. Данилова [2016: 61], М. Гіршман, А. Єрмоленко, Л. Озадовська, Ю. Прилюк) дослідники. Серед авторитетних дослідників епохи Середньовіччя виділяються роботи Й. Гейзінги [1995] та А. Я. Гуревича [1984].

Київські філософи, естетики та мистецтвознавці досліджують історичне формування художнього способу культуротворчої діяльності (Ю. Афанасьєв), естетичне виховання як компонент культуротворчості (В. Бігаєв), проблеми генезису чуттєвої культури (А. Канарський), естетичні основи художньої (Л. Левчук, О. Оніщенко) та наукової (О. Поліщук) творчості, мистецтвознавчі аспекти української музичної культури (В. Шульгіна). Проте погляд на релігійно-мистецьку культуру Середньовіччя під кутом зору прориву до трансцендентного через діалог, актуальний для стрибка віри глобалізації, висвітлений недостатньо.

Мета дослідження. У цих умовах постає завдання звернення до духовного досвіду минулого з метою можливості (чи неможливості) виявлення конструктивних

інтенцій, або навіть елементів діяльності, актуальних у розв'язанні проблем сьогодення. Необхідно висвітлити духовний потенціал діалогу та діалогічності в ретроспективі Середньовіччя та її проєкції на сучасну культуру, осмислити діалог як необхідний елемент забезпечення майбуття світу Культури. Виходячи з названого, дослідити можливості виявлення конструктивних елементів Середньовіччя для розв'язання проблем сьогодення, трансцендентного діалогу як гаранта майбуття Культури, визначити найбільш актуальні умови входження України в глобалізаційний процес.

Виклад основного матеріалу. Автономізація видової специфіки мистецтва починає намічатися в античну епоху. Її продовжила розвивати епоха Середньовіччя, велетнів якої не називали титанами, хоча хто сказав, що патристи свого часу важили менше за титанів Відродження? Релігійна парадигма Середньовіччя визрівала, як відомо, у Стародавньому Римі. Зокрема, у світогляді епікуризму, що "зсередили" розхитав діалог зі світом на матеріальній основі та висвітлював духовно-трансцендентну специфіку моделювання культуротворчості.

Християнський світ не був єдиним, та власне християнство далеко не в повній мірі відображало дух епохи Середньовіччя (оскільки ще існувала культура карнавалу). Тим не менш саме християнська культура освячує сакральну канонізацію мистецтва і сприяє формуванню такого синтетичного виду мистецтва як архітектура.

Якщо в народній культурі різні мистецтва були синкретично злитими із самим повсякденним життям, то християнська традиція саме через архітектуру як образ "Граду Небесного" (Аврелій Августин) показує змістовне відділення божественного й духовного від світського й побутового.

Практичною формою відображення цього змісту стало відокремлення сакральної архітектури від тлінного життя, це свого роду подолання синкретизму й моделювання діалогу "людина - Бог", виходячи з позицій релігійної символіки, образності, догматичності мистецтва. І все це докорінно відрізняється від гріховного життя й усього земного буття.

За допомогою методу реконструкції можна провести логічний ланцюжок: знак-символ-образ та, навпаки, методом реконструкції редукувати образ до певного значення. За А. Гуревичем, середньовічний символ ніколи не буває етично нейтральним, а ієрархія символів - це ієрархія цінностей [Гуревич, 1984: 266]. У цьому відношенні архітектура вміщувала в собі цю ієрархію та стояла на вершині її матеріальної реалізації.

Діалог у мистецтві обумовлювався тим чинником, що християнство було домінантною ідеологією, але воно не було базовою основою культури з точки зору її внутрішнього змісту. І мистецтво християнського світу постійно вело боротьбу з народними культурними традиціями: карнавалом, фольклором, які, в принципі, домінували не з ідеологічної, а зі змістовної, іманентної точки зору. Отже, діалог у мистецтві успадкував це подвоєння та його символічну природу.

У сакральному мистецтві цей діалог протікав у модусі інтерпретації ідеального буття, опосередкованого через мистецькі форми, у бутті земному, що будується за його аналогією. Мистецтво секулярне передавало діалог уже не з ідеальним буттям, а з його опосередкованою формою земного буття й показувало символічне та образне протиставлення себе цьому буттю.

Власне, герменевтичний конструкт інтерпретації виявився конструктивним елементом пояснення специфіки інформаційно-знакової природи діалогу в мистецтві. Інтерпретація - це пошук істини й народження

нового смислу. Оскільки істина діалогічна і відкривається між людьми та в часовому вимірі має тенденцію до зникнення, чим і обумовлюється актуальність діалогу як постійного "уточнення", "нагадування", інтерпретації цієї істини, то мистецтво має вбирати в себе всі основні, так би мовити, "типові" символи прочитання цієї істини.

Мистецький символ спирається на знак та формує художній образ. Символ являє собою відображення того, що не можна побачити в бутті повсякденному, своєрідну модель ідеального буття в його авторській інтерпретації. При цьому сам образ може бути його запереченням.

Мистецька інтерпретація - це спроба (через колір, ритм, форму) укорінення вищого смислу в смислі земному. Важливим у ній є колективний досвід, або своєрідний "зразок" цього ціннісного символічного "прочитання" ідеального буття. Митець не прагне до суб'єктивного самовираження, а прагне до вираження через інтерпретацію прекрасного, що претендує на об'єктивність, художнє втілення істинності речей, що стає можливим завдяки традиції та канону.

Такий суттєвий ціннісний елемент культурних практик як канон відстоює автентичність художньої традиції та виконує функцію мистецької "матриці", що має різне втілення в матеріальних формах і змодельованих ними діалогах. Готика, наприклад, досягала ефекту піднесеності завдяки канонізації каркасної форми готичних соборів, використанню скульптур в екстер'єрі, вітражів тощо.

Готика моделює відокремлення масиву скульптури від стіни, це, власне, генерація середньовічного барельєфа в тривимірну скульптуру, естетична цінність якої стала предметом осмислення чи не всіх наступних епох.

Цікавою в цьому плані є позиція Й. Гейзінга, який зрілу готику називає "палаючою". "Це немов би заключний органний акорд, - розмірковує нідерландський філософ, - що триває нескінченно, вона розчинає всі форми в самоаналізі, а кожна деталь досконало проробляється, кожній лінії протиставляється контрлінія. Це невтримне проростання форми за межі ідеї, деталі, що стають візерунком, захоплюють всі поверхні й усі лінії. У цьому мистецтві панує той *horror vacui* [страх порожнечі], який може бути названий характерною ознакою духовних періодів, що наближаються до завершення" [Хейзінга, 1995: 251].

Усе це - спроба мистецького "конструювання" в навколишній реальності і, суб'єктивно, у самому собі розуміння Божественного начала як ідеальної моделі буття й намагання ведення діалогу з Богом через форму мистецького розуміння цієї ідеальної моделі. Іншими словами, готика - це намагання говорити з Богом через мистецьке уречевлення ідеального буття.

А у православ'ї "дематеріалізація" каменю, що створювала ефект безтілесності та піднесеності, досягалась завдяки канонізації купольної золотоносної форми, використанню ікон та мозаїк. І діалог тут інший. Персоналізація діалогу у візантійському мистецтві - це пряме спілкування людини з Божественним началом без опосередкованої фіксації в мистецтві.

В архітектурі як синтезі мистецтв символіка золота, світла та скла як носіїв Божественного начала набула смислового значення зв'язку з вищим світом, діалогу з ідеальною сферою буття. Православ'я канонізує, наприклад, таку форму втілення уречевленої божественної ясності у склі, як мозаїка (непрозоре скло), а західна церква через художній канон створює вітраж (прозоре скло).

Усупереч античному естетизму, в іконі "деміфологізується", а отже, оживає образ та зберігає при цьому всю свою символічну смислову "напруженість". Діалог

із Богом через ікони - це персоніфікований діалог у символі, що забезпечує прорив до трансцендентного. Значення якого - це відповідь Бога, це події, які відбуваються з людиною.

Ікона моделює в собі ідеальне буття в істині. Предметні форми втілення символу в іконі - це пласке, необ'ємне зображення та порушення узвичаєного смислового і просторового виміру, зокрема законів перспективи.

Тут мова йде про відображення у візантійській традиції Лику з великими очима - символ усебачення, малими вустами - символ придушеної чуттєвості. Христос-немовля художньо осмислюється за допомогою тих самих пропорцій, що й доросла людина, а зображення задніх ніжок Престолу (та інших об'єктів) майже досягає рівня передніх.

У середньовіччі буття мало духовні джерела і Боже-ственне походження (Аврелій Августин, Тома Аквінат). Ця думка продовжилась у творах зарубіжних (М. Лютер, М. Бердяєв, П. Флоренський) та вітчизняних (Г. Сковорода) дослідників.

Релігійна парадигма в європейській історії була домінуючим принципом моделювання культуротворчого буття [Федь, 2009] людини за середньовіччя. Київська Русь, як відомо, саме за цієї доби переймає християнські цінності в їх східному варіанті, проте язичницьке міфологічне минуле заважає нашим предкам зробити цю парадигму домінуючою, і виникає феномен "довіри". Отже, східна практика "недіяння", медитації в західній традиції могла осмислюватися в концепті "непротидії злу насиллям", чернецтві, як і у витоках української культури, для якої все-таки було характерним поєднання високої духовності "недіяння", "розумного роблення" ченців та розвиток монастирської системи в цілому з народною, міфологічною традицією, яка існувала не окремо, як на Заході у вигляді сміливої балаганної культури, а всередині цієї релігійної парадигми. І все ж, на нашу думку, існувало мірило, яке розмежовувало взаємозв'язок власне релігійної парадигми та міфолого-язичницьких світоглядних традицій усередині цієї парадигми. Це творчість, яка розглядалась суто як сила, дарована Богом (Аліпій).

Представники епохи Середньовіччя осмислювали діалектику взаємозв'язку людини і світу, на відміну від античних філософів (мікрокосм, макрокосм), в інших категоріях. Діалог піднімається над рівнем греко-римських ідей, які були спільними для іудеїв та християн.

Середньовічна модель культуротворчого буття людини ґрунтувалася на двох типах світогляду: з одного боку, християнському та світському, а з іншого, ірреальному та реальному, які виступали в єдності. Саме такий висновок можна зробити з праць А. Гуревича і М. Бахтіна. "Невеликий за розмірами та цілком осяжний світ, - відзначає А. Гуревич, - був надзвичайно насиченим. Поряд із земними істотами, предметами і явищами він містив у собі ще й інший світ, породжуваний релігійною свідомістю й марновірствами. Цей світ з нашої теперішньої точки зору можна було б назвати подвоєним, хоча для людей середніх віків він виступав як єдиний" [Гуревич, 1984: 62]. М. Бахтін також поділяє думку про "подвоєність" Середньовіччя і зосереджується на аналізі карнавальної культури як перевертання звичайних смислів і знаків "верху" і "низу". Карнавал, між іншим, є інтеграційною основою діалогу культур, адже сміх об'єднує поліетнічний соціум [Бахтін, 1990].

Говорячи про названі типи світогляду, які поставали в єдності, але імпліцитно були діалогічними, слід відзначити, що вектори діалогів "людина - людина" та "людина - світ" були трансформовані у вісь "людина - Бог". У

середні віки панувала "вертикальна" бінарна парадигма: буття земне - буття небесне, тлінне - вічне, земля - небо, пекло - рай, гріховне - священне. При цьому "низ" виступав тлінним та недостатнім для спасіння людини, а "верх" - ідеальною моделлю буття.

Отже, всі античні вектори діалогів існували, але вони були вписані у трансцендентний діалог. Люди спілкувались, а спілкувались вони про Бога, люди пізнавали світ та прекрасне в ньому й пізнавали як Творіння рук Його.

З іншого боку, християнська доктрина виступила тією інтеграційною моделлю мікро- і макрокосму, говорячи категоріями античності, яка була здатна на той час розв'язати проблеми поліетнічності. Ці проблеми виникли, починаючи від походів Олександра Македонського та римських полководців, коли кожна римська провінція мала своїх ідолів, традиції та релігію. Натомість християнство не було національною релігією, воно стояло "над" етнічним началом у культурі. Ісус Христос походив з іудеїв, але Він - знак-символ Бого-людини, знак-символ, що не належить до якоїсь конкретної нації. Християнська ідеологія набула національної забарвленості лише тоді, коли з'явилася православна традиція, а для католицизму не має значення, якої національності людина.

Згідно з церковними догматами, буття людини та світу можна розглядати як вертикальну бінарну парадигму. Вона пронизувала буття суцього в усіх його видах та іпостасях та будувалася у вигляді своєрідної симетричної структури, яка урівноважувала Добро і Зло. Абсолютотом добра виступає Бог, нижче йдуть апостоли, ангельські чини, на яких можна зупинитись, пам'ятаючи про те, що нескінченне число ангелів призводить до їх нескінченних чинів. За Діонісієм Ареопітом, головна тріада первосутності складається з Одного (Основи), Суцього (Буття та Форми) та Становлення (Дії). Ця тріада розподіляє ангелів на три чини, кожен з яких також розподіляється на три, у результаті виходить дев'ять: I. 1. Серафими. 2. Херувими. 3. Престоли. II. 1. Панування. 2. Сили. 3. Влади. III. 1. Начала. 2. Архангели. 3. Ангели.

На зменному рівні в цю ієрархію включаються спочатку Папа Римський, потім - кардинали, клірики, за ними - прості миряни. Ще далі від Бога розміщуються тварини, потім рослини, а потім - сама земля, повністю нежива. А нижче йде віддзеркалення верхньої, земної та небесної форми буття, але вже зі знаком "мінус", та в міру наближення до Сатани в підземному світі зростає зло. Якщо Бог - утілення Добра, Любові та Буття, то Сатана - утілення Зла, Ненависті та Небуття, оскільки людина народжується не нейтральною, а доброю, для неї Добро є Буттям.

Якщо в античному світі проблема вибору людини полягала в різних вимірах та могла синтезуватися в моральному виборі, то в середньовіччі цей моральний вибір між Добром і Злом був важливою структурною основою моделювання буття, без якого життя було позбавлене сенсу.

Платонівська модель "exitus - reditus" (лат. вихід - повернення), продовжена Проклом, знайшла своє відображення в теорії Томи Аквінського. Зокрема, у "Сумі теології" показано повернення до Бога, в якому закон (етика) є полем людської діяльності, тоді як Бог є Абсолютним Буттям. Він накладає зовнішні зобов'язання та лише в міру необхідності поблажливо ставиться до допомоги. Витвір виникає від Бога і повертається до Бога та Його прояву в різних аспектах людських вдач. Допомога надається за посередництва Христа та необхідна через немічність витвору, який повертається до Бога [Фома Аквінський, 2002].

Однак людина - це божественний витвір, який має свободу волі. Якщо людина обирала Добро та Бога, вона обирала Буття як за земного, так і за потойбічного життя, якщо Зло - то Небуття, смерть. При цьому вибір був складний та неоднозначний, людина мала свободу вибору та, гріховно падаючи, вона могла каятися, духовно підійматися.

Саме тому Суцце (Буття та Форма) має своє Становлення в Дії, а людина, згідно з догматами католицизму, не може сприймати Божественне Буття та Божественну Дію (промисел) через свою гріховність та віддаленість від Бога. Людина повинна відновити втрачений трансцендентний зв'язок із Богом, діалог із Ним, лише тоді людина стане Буттєвою, а це можливо за умови подолання гріховності та Зла.

Важливого значення для діалогу "людина - Бог" набували розписи церков, красномовство проповідників, хоровий спів. Художнє багатство гармонійної єдності змісту та форми чи то романського, чи то готичного, чи то візантійського, чи то давньоруського собору було доступно великій громаді мирян. Аристотелівський мотив гармонії набув значного поширення в теорії та практиці цієї епохи. Починаючи від багатокупольності староруських церков й завершуючи багатоголоссям хорового співу, гармонія втілювалася в різних видах середньовічного мистецтва, вона розумілася як єдність різноманітного, тотожність протилежностей і була важливою концептуальною основою діалогу, його внутрішньої структури.

Слід урахувати, що культура як західноєвропейського, так і східного варіантів християнства виробляє таку модель буття, у якій діалог, спираючись на ідею гармонії, змінює свою акцентуацію. Якщо в античному світі моделювання буття відбувалося з позицій пошуку гармонії земного і боги були вписані в цю гармонію, то середньовічна модель передбачала пошук гармонії небесної, відстороненої від земного буття, як свого роду ідеальної моделі буття. Як було видно зі спадку Томи Аквінського, це стосується і творчості, яка стає сферою Творця, а не людини.

На нашу думку, важливого значення для діалогічного розвитку мікро- та макрокосму за доби Середньовіччя мало положення про позазнаходженість ідеального буття, яке могло асоціюватися з Царством Небесним. За св. Томою, Ісус сказав: "Якщо ті, хто веде вас, говорять вам: Дивіться, царствіє в небі! - тоді птахи небесні випередять вас. Якщо вони говорять вам, що воно - в морі, тоді риби випередять вас. Але царствіє середині вас та поза вами" [Фома Аквінський, 2002]. Отже, при пошуку Царства як образу добра, істини, краси та ідеального буття не слід кореспондуватися до макрокосму, а шукати Царство в мікрокосмі (за античним принципом) та поза ним, минаючи макрокосм, вести трансцендентний діалог.

Достатньо поміркувати над біблійним описом початку Буття: "Спочатку було Слово, і Слово було у Бога, і Слово є Бог" [Ін. 1:1], щоб зрозуміти всю глибину світоглядних змін християнина. Зауважимо, що відбувається розгортання буття зі Слова, яке несе сакральний зміст. Саме тому слову приділяється багато уваги в християнстві як у світському, так і в сакральному значенні. У світському розумінні слово було засобом розв'язання життєвих проблем, досягнення згоди, засобом впливу проповідництва та місіонерства, засобом виховання й навчання, це діалог "людина - людина". А в сакральному значенні Слово було засобом зв'язку іменного й трансцендентного, виступало формою залучення до ідеального буття (вічного).

На нашу думку, Аврелій Августин у "Сповіді" показав

специфічну основу залучення людини до цього Слова, до світу ідеального буття, це - спокутливий активізм. Адже без усвідомлення своєї духовної ницості, без спокути первородного гріха та залучення до Христових страждань людина не може розраховувати на допомогу Христа, за Томою Аквінським, оскільки людина - лише "немічний витвір" що не може самостійно врятуватись. Людина повинна молити про спокуту, і, можливо, за католицькою традицією, Бог почує її. Тому для Августина твір "Сповідь" - це молитва про спокуту, це слово не до нас, нащадків, а Слово до Бога, трансцендентний діалог, сповнений психологізму, якого не знала антична думка. Пригадати минулі "мерзотності свої" стає можливим у діалозі, коли повністю відкривається душа та з'являється любов як вища форма ідеального буття: "Полюблю Тебе всіма силами" [Августин Св. Сповідь, 1996].

Практично це означає, що любов, за Августином, виступає тією змістовною основою вертикальної бінарної парадигми "людина - Бог", яка, експлікуючи головний принцип буття християнина, може мати різні форми прояву, наприклад допомогу, жертвовність, добротинність та ін. А за принципом функціонування любов - це завжди діалог. І навіть коли мова йде про людську любов, любов нещасливу та мовчазну, завжди відбувається діалог з Добром, апеляція до вищих сил справедливості. Любов набула онтологічного змісту ще в Емпедокла, а у філософії Платона ідея Еросу посідає найвідповідальніше місце, мова тут йде ще не про любов людини до людини, але про космічно-містичне устремління, і лише у християнській парадигмі постає та розкривається моральний зміст діалогу.

Отже, християнська традиція виробила діалогічну "програму", основою якої була ідея релігаре: діалог "людина - Бог" як відновлення втраченого зв'язку людини з Богом, де Бог виступає абсолютною універсальною цінністю, а культуротворчість орієнтується на цю цінність у моделюванні світоглядних та практичних основ буття. Натомість кодифікація ідеї релігаре по-різному втілюється в східних та західних культурних практиках середньовіччя. Діалог із Богом у західній християнській традиції був опосередкований через Папу Римського та найвищих церковних чинів, а у східній - був прямим. В обох варіантах діалог розкривається у досвіді самозаглиблення як моральної рефлексії, спокути та сповіді, любові та довготерпіння віруючої людини.

На відміну від античного варіанта самозаглиблення, середньовічне виступало необхідною умовою моделювання ідеального буття в реальному світі. Через звернення до своєї совісті, до своєї душі, до свого внутрішнього світу "Я" релігійна світоглядна традиція залучала особистість до розв'язання етичних проблем як необхідної умови очищення людини й залучення до світу ідеального.

Августинове "віруй, щоб зрозуміти" проголошує пріоритет віри над розумом та, з іншого боку, дає підстави до того, що буття Бога можна безпосередньо вивести із самопізнання людини, а буття речей - ні. Згодом цю тезу, з відповідними наслідками, переосмислив П. Абельяр у "розумію, щоб вірити". За Августином, будь-яке задоволення, що йде від тілесних почуттів, освітлене земним світлом, не варте порівняння та навіть згадування поряд із радістю небесного життя. Отже, задоволення від земного буття, яке несуть тілесні почуття, не може порівнюватися з радістю буття небесного. Це налаштувало автора на думку про світоглядне розмежування буття земного ("Граду земного") і буття небесного ("Граду Божого").

Були й світські культурні практики: література, театр, музика, які сприяли розвиткові творчого мислення

особистості. Однак, коли йдеться про обряд, ритуал, ікону, то тут не тільки мова, але й усі види мистецтва набувають трансцендентного змісту відтворення абстрактно-мисленнєвого та почуттєвого (стигмати) зв'язку сакрального та земного.

Розкіш художнього оздоблення внутрішнього простору храму особливо виразно культивує внутрішній діалог із Богом, налаштовує особистість на формування духовно-етичної моделі діалогу із ближнім. Інтер'єр підкреслює пріоритет внутрішнього перед зовнішнім. Не останню роль у розвитку діалогу відігравали різні мистецтва, зібрані під егідою архітектури задля вираження внутрішнього змісту релігійних догм і концепцій. Усі мистецтва (архітектура, живопис, скульптура, музика, елементи театралізації), заповнюючи простір собору, налаштовували людину на діалог із Богом, викликали суб'єктивне відчуття присутності в ірреальності, позачасовості, трансцендентності.

Боецій, як і Августин, окремо розподіляв небесне і земне, "горне" і "дольне" буття, між якими відбувається діалог. За Боецієм, людські душі більш вільні тоді, коли вони перебувають у спогляданні божественного розуму, та менше, коли вони возз'єднуються з тілом, і ще менше, коли вони виявляються пов'язаними земними членами. Найгірший вид рабства той, коли, віддавшись порокам, людські душі втрачають владу над власним розумом. Адже як тільки очі людей відсторонюються від світла вищої істини до похмурого "дольного" світу, їх огортає незнання, починають терзати згубні пристрасті, що підкоряють душі настільки, що люди неначе попадають у рабство, і відбувається це за їх власною волею. Отже, втрата діалогу з божественним розумом призводить до незнання і рабства від буття земного, "дольного" [Боецій, 1990].

Таким чином, вимога до самопізнання, звернення до внутрішнього світу мікрокосму та внутрішнього діалогу ставали необхідною умовою звернення до Бога через молитву, спокуту, сповідь, ікону, обряд, ритуал, церковну музику та інші культурні практики.

Фактично, це типові приклади зречення людини від тілесного начала та розвиток духовного, оскільки кореспондуватися до Бога можна лише душою. Саме тому при молитовному акті слово як одиниця мови, що являє собою звукове вираження (символ) поняття про предмет чи явище об'єктивного світу, набувало значення символіки іншого, ідеального буття. Середньовічне Слово несе той самий потужний трансцендентний зміст, що й античний Логос, проте воно, якщо можна так сказати, більш "відповідальне", вимагає етичного зростання віруючого, більш персоналістичне, та й напрямок його артикуляції вже інший - вертикальний.

Географічні відкриття епохи Відродження змінюють традиційну християнську модель світу та уявлення про його історію, тому діалектика мікро- і макрокосму також знає змін. Якщо в середньовіччі панувала "вертикальна" бінарна парадигма: буття земне - буття небесне, при цьому "низ" виступав недостатнім для спасіння, а "верх" був ідеальною моделлю буття, то Ренесанс утворював "горизонтальну" бінарну парадигму. Вона полягає в діалогічності буття індивідуального - буття соціального, життя - смерті, любові - ненависті, далекого - близького, справедливого - несправедливого. Усе це відтворює розподіл на "ліве - праве", між якими ведеться діалог, і цей діалог - "поцейбічний", а не трансцендентний, доступний для особистості, сприяє її самореалізації у світі.

У мистецтві цієї доби відбувалось накладання двох світоглядних принципів діалогу: античного "низ-низ" і середньовічного "низ-верх". На нашу думку це призведе-

ло до автономізації деяких видів мистецтв та розвитку їх жанрової специфіки.

Через те, що "верхом" став виступати античний естетизм як змістовне наповнення мистецтва, а "низом" - формальна наповненість (обрання тем, сюжету), яка в багатьох моментах зумовлювалась середньовічною тематикою. Іншими словами, у найбільш загальних рисах, зміст мистецтва Відродження - це тілесна людина, а форма відображення цього змісту - євангельські сюжети і тематика, близька до духовності в її релігійному вимірі. Цей змістовний принцип моделювання поряд з іншими факторами (секуляризацією, розвитком природничого знання та ін.) виступив в основі автономізації видової специфіки мистецтва, зміни форм художньої образності та виразності на основі яких утворювався діалог.

Наукова новизна. Епоха Середньовіччя створила візію глобалізованого християнського світу (включно з християнськими походами на Єрусалим), у якій мистецтво могло забезпечувати стрибок віри. Культура безпосередньо не зверталася до художнього образу, власне образ був частиною не художньої, а сакральної інтерпретації, тому, відділившись від світського буття, мистецтво потрапило в релігійний світ і не могло зазнати автономії. Художньо-догматична атмосфера середніх віків забезпечувала стрибок віри, слугувала моделюванню атмосфери ірреальності та цілком реальної присутності у цьому алогічному та нереальному світі завдяки вірі в цю присутність та вірі в прямий діалог із Богом, що забезпечувало прорив до трансцендентного, що є можливим у сьогоденні, відіграє вирішальну роль у виробленні "християнської" моделі глобалізації (яку не протиставляємо іншим релігійним концептам, а аналізуємо через близькість та актуальність для нас українського дискурсу), як найбільш вдалої моделі долучення України до глобалізаційного процесу.

Висновки

Сучасний стрибок віри стає можливим не завдяки зміцненню віри в глобалізацію як об'єктивність, менше - завдяки зміцненню віри в Бога (середньовіччя), а в подоланні дегуманізації, завдячуючи вірі в Добро, справедливості та християнські цінності в різних спектрах їх тлумачення - від релігійного до секуляризованого значення.

Отже, стрибок може здійснити як релігійна, так і світська людина. Для першої - це надія на Бога, коли з'являється віра в божественний промисел інтеграційних процесів, при чому не тільки в позитивному, а й у негативному аспекті. Мовляв, глобалізація радше за все гріхозна, вона нівелює духовні цінності, але вона об'єктивна, якщо вона є, то вона сакралізована Богом як даність, а шляхи Господні неосяжні. Для другої - світоглядне осмислення глобалізаційного процесу як об'єктивної даності й тотальності буття індивіда в соціокультурному середовищі, у якому добро сильніше від зла.

За такої умови глобалізація цілком логічно вписується у християнську парадигму, що визначає світоглядні цінності всієї європейської цивілізації. Отже, глобалізація може мати християнську форму й навіть зміст у масовій свідомості, а наскільки вона буде такою з позиції догматичного обґрунтування її світоглядних засад та нестворення есхатологічних настроїв - перспектива дослідження.

Духовна атмосфера епохи Середньовіччя культивувала терпимість до іншого та суворість до себе, спонукала до усвідомлення власної гріхovitності, що може стати одним із суттєвих елементів збагачення духовності сучасної людини, може виступити тим конструктивним

елементом побудови культуротворчої моделі буття людини глобалізації, яка забезпечить стрибок віри, що може виражатись у становленні діалогізації.

Український контекст інтеграційних процесів має реалізуватися, виходячи не з декларативно-ідеальної, лише світоглядної, а практичної діалогічної концепції. На нашу думку, вона може бути реалізована в культурній політиці держави, яка на законодавчому рівні забезпечує поліетнічність інтеграційних процесів та розвиває при цьому українську національну культуру.

ЛІТЕРАТУРА

1. Августин Св. Сповідь. Пер. з латини. Київ: Основи, 1996. 319 с.
2. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса (2-е изд.). Москва: Художественная литература, 1990. 543 с.
3. Бозэций. Утешение Философией и другие трактаты. Пер. В. И. Уколовой и М. Н. Цейтлина. Москва: "Наука", 1990. Кн. 5. URL: <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1466700500> (дата звернення 20.04.2018).
4. Герчанівська П. Е. Діалогізація як сучасна форма інтерна-

ціоналізації суспільного життя. *Міжнародний вісник: культурологія, філологія, музикознавство*. Київ: Міленіум, 2015. Вип. II (5). С. 3-9.

5. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. Москва: Искусство, 1984. 350 с.
6. Данилова Т. В. Теорія цивілізацій в контексті сучасної гуманітаристики. *Антропологічні виміри філософських досліджень*. 2016. Вип. 9. С. 55-62. URL: <http://ampr.diiit.edu.ua/article/view/72231/67500> (дата звернення 11.04.2018).
7. Федь В. А. Культуротворче буття. Слов'янськ: "Печатный двор", 2009. 288 с.
8. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. I. Вопросы 1-43. Киев: Эльга-Ника-центр; Москва: Элькор-МК, 2002. 560 с.
9. Хейзинга Й. Осень Средневековья. Соч. в 3-х тт. Т. 1. Пер. с нидерланд., вступ. ст. и общ. ред. Уколовой В. И. Москва: Издательская группа "Прогресс" - "Культура", 1995. 416 с.
10. Creative Economy Report 2013. Widening Local Development Pathways UNESCO & UNDP. 184 p.: URL: <http://www.unesco.org/culture/pdf/creative-economy-report-2013.pdf>. (дата звернення: 01.04.2018).
11. Peters J. D. Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication. University of Chicago Press Pages, 2001. 304 p.

Fed Volodymyr,

Doctor of Philosophy, Professor, Donbas State Pedagogical University, Slovyansk

THE LEAP OF FAITH: TRANSCENDENTAL DIALOGUE OF RELIGIOUS CULTURE OF THE MIDDLE AGES AND GLOBALIZATION

The purpose of the study is the identification of structural elements of the Middle Ages to solve current problems, highlighting the transcendental dialogue as a guarantor of the future of Culture, the most relevant conditions of Ukraine's entry into the globalization process. Methodology. The following methods were used: analytical, historical, philosophy of dialogue as the most effective method of studying the meanings of interaction and exchange of cultural traditions, content analysis and theoretical method. Scientific innovation is to recognize the possibility of using the medieval art and forms of dialogue in the formation of the "Christian" model of globalization from the political and dogmatic point of view. Conclusions. A modern leap of faith is possible owing to strengthening faith in globalization, which can go through a difficult path from the faith and acceptance of globalization as the only way of development (socio-cultural level) to the faith in divine work of integration processes, its sacralization (religious and cultural level), and religious and dogmatic level of analysis is the perspective of the study. The spiritual atmosphere of the Middle Ages cultivated tolerance to another and severity to oneself, which may be one of the essential elements of having dialogues of global world. Ukrainian context of integration processes must be implemented not from declarative and perfect, only ideological but from practical dialogue concept. It can be implemented in the cultural policy of the state, which provides Multiculturalism of the integration processes at the legislative level and develops the Ukrainian national culture as well.

Key words: culture; cultural mastery; faith; Middle Ages; life; dialogue; globalization.

REFERENCES

1. Saint Augustine. 1996. Confessions [translat.] Osnovy, Kyiv, 319 p. (ukr).
2. Bakhtin, M. M. 1990. Creativity Francois Rabelais and the folk culture of the Middle Ages and the Renaissance (2nd ed.). Khudozhestvennaya literatura, Moscow, 543 p. (rus).
3. Boethius. Ukolova, V.I. [translat.] and Tseitlin, M.N. [translat.] 1990. Consolation Philosophy and other treatises. Book 5. Naika. Moscow. URL: <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1466700500> (Accessed: 20.04.2018).
4. Gerchanovskaya, P. E. 2015. Dialogization as a modern form of internationalization of social life. *International Bulletin: Culturology, Philology, Musicology*. Kyiv: Millennium, II (5): 3-9 (ukr).
5. Gurevich, A. Ya. 1984. Categories of medieval culture. Iskusstvo. Moscow, 350 p. (rus).
6. Danylova, T. V. 2016. Theory of civilizations in the context of modern humanities. *Antropologichni vymiry filososfskykh doslidzhen*. Issue 9: 55-62. URL: <http://ampr.diiit.edu.ua/article/view/72231/67500> (Accessed: 11.04.2018).
7. Fed V.A. 2009. Cultivating Being. "Pechatnyy dvor", Slavyansk: 288 p. (ukr).
8. Thomas Aquinas. 2002. The sum of theology. Part I. Questions 1-43 [translat.]. Elga-Nika Center, Kyiv: Elkor-MK, Moscow, 560 p. (rus).
9. Heyzinga, J. & Ukolova, V.I. [translat.] 1995. Autumn of the Middle Ages. Op. in 3 vols. Vol. 1. Publishing group "Progress" - "Culture", 1 Moscow. 416 p. (rus).
10. Creative Economy Report 2013. Widening Local Development Pathways UNESCO & UNDP 184 p. URL: <http://www.unesco.org/culture/pdf/creative-economy-report-2013.pdf>. (Accessed: 01.04.2018).
11. Peters, J. D. 2001. Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication. University of Chicago Press Pages, 304 p.

© Fed Volodymyr

Надійшла до редакції 30.04.2018