

УДК 1:792(495)

УНІВЕРСАЛІЯ ХРИСТІЯНСТВА ТА DIFFERENCIA SPECIFICA ЇЇ БУТТЯ В ІСТОРІЇ

Частина п'ята -

МОСКОВСЬКІ БАРВИ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ІДЕЇ: ОПТИМІСТИЧНА ТРАГЕДІЯ ТА ПЕСИМІСТИЧНИЙ ТРИУМФ*

ІГОР ПАСЬКО,

кандидат філософських наук, професор,

голова Донецького відділення Центру гуманітарної освіти НАН України

Стаття присвячена осмисленню проблеми християнства як духовної універсалії та специфіці її об'єктивації в історичному процесі. У заключній частині розвідки увага зосереджується на кардинальних проблемах співвідношення матеріального і духовного, сакрального і профанного, етатичного та еклезіологічного в цивілізаційній парадигмі московської ортодоксії.

Ключові слова: архетип, міф, церква, держава, народ, сакральне, профанне, християнська ідея, православна ідея, російська ідея.

Певним чином можемо констатувати, що Росія була, є, і, мабуть, буде, країною слів. Слів як вартісних, так і здевальвованих. Слів як щирих, так і невідвертих. Але саме із цих слів під сигнатурою Правди і Справедливості будується величний повітряний Храм російської ідеї, російської культури й російської утопії. Такий собі "Град Кітеж". У розбудові цього метафізичного храму бере посильну участь незліченне військо "титанів слова і пігмеїв діла".

А десь там долі, на землі, животіє фізично-чуттєве відображення цього маєстату. Сакральне фаворське світло "Святої Русі" віддзеркалюється тут уже не в кришталеві чистих душах російських православних, не у венеціанському свідчіді рафінованої російської культури, а в миготливо-каламутній багнюці російського побуту, де сакральні ідеї дуже часто обертаються профанними злиднями, тлумом жебруючих, мерзенністю запустіння, казармою та бараком.

Разом із тим, це зовсім не трагедія. По-перше, для російської парадигми характерним є платонівське трактування профанного світу як світу плинного, другорядного, а головне - неістинного. Його функціональне призначення обмежується задоволенням вітальних потреб людей. Та й то лише в тому разі, якщо це не суперечить імперативам високої ідеї. Усе це обумовило досить толерантне ставлення православних мирян до перманентного обмеження в історії їхніх матеріальних потреб мінімально інваріантним набором.

По-друге, профанний світ виступає певним компенсатором або демпфером, що пом'якшує вимоги до тої пересічної людини, якій буквально не силу тримати себе постійно в сакральному сяйві. Зануруючись у профанне, православна людина ніби ви-

слизає з-під ригористичних обіймів сакральних імперативів і може дозволити собі Тут усе, що Там не є дозволеним, натомість у тій же хвилі, залишаючи собі ілюзорну можливість повсякчасного повернення до істинної, Горньої громади, зберігаючи вірність їй у своєму серці і постійно плутаючи спотворену кривими дзеркалами профанну колективну безвідповідальність земного з абсолютною відповідальністю небесного. Головним і досить приємним є те, що тут можна постійно грішити. Необхідно тільки так само постійно каятися. Такою є певна версія ортодоксального способу життя. Ця імперативна спокута, може, і не здатна зробити людину вільною, натомість вона здатна зробити людиною праведною.

Це вам не мусульманська умма й не протестантська корпорація, де не тільки не визнається, але й постійно долається прірва між земним і небесним, між належним і дійсним. Натомість у московській ортодоксії належне й суще, сакральне й профанне ніколи не збігаються, бо є паралельним світами, інваріантно й константно відокремленими хтонічним проваллям несумісності між світом зашкарублої, низької матерії і світом високого сакрального духу. Саме в російській ментальності простежується сталий іманентний потяг до того горнього онтичного світу, світу найдосконалішої справедливості й найвищої правди. У тому, мабуть, слід вбачати найвищу чесноту московського православного типу. Ця риса зовсім не властива католицтву, не притаманна вона й протестантизму. Не віднайдемо її навіть у візантійській ортодоксії.

Відомо, що західне християнство ототожнює справедливість із правом і законом, а правду ідентифікує з раціонально чи емпірично обґрунтованою істиною (veritas). Що ж стосується візантійського

* Закінчення. Початок статті вміщений у №№ 3 (117), 4 (118), 5 (119), 6 (120) за 2012 р.

православ'я, то тут, як і в комуністичному догматизмі, найвища справедливість та висока істина були зведені до безпосередньо земної реалії - симфонії держави та церкви. В усіх трьох варіаціях християнства спостерігається поступовий, плавний перехід від сакрального до профанного, від горішніх до долішніх реалій. Між ними відсутнє не тільки метафізичне провалля, навпаки, вони доповнюють й обумовлюють одне одного. Перехід людини від одного світу до іншого тут майже ніколи не є ані високою, ані низькою трагедією. Тут немає місця для контрарної диз'юнкції, радше маємо звичайну кон'юнкцію аристотелівського стибу, кон'юнкцію матерії та форми.

Із цього приводу доцільно згадати думку Августина Аврелія про те, що межа між *civitas Dei* et *civitas terrena* пролягає не деінде, а саме через серця людей, тобто співвідношення між Божою і земною громадою - це співвідношення ідеального й матеріального в межах самого соціуму [1]. Натомість зовсім інша думка властива московській християнській парадигмі. Тут *civitas Dei* жорстко протиставляється *civitas terrena* як принципово різні, несумісні світи - світ Бога і світ Диявола. Різнця, як бачимо, не просто суттєва - вона засаднича.

Мусимо констатувати певну унікальність російської християнської парадигми. На її підмурках постає народ, котрий животіє в смердючому багні мирського долішнього повсякдення, але поєднує своє ество з надвисокою духовною потенцією, із надзвичайною духовною жагою до справедливості, гармонії та правди, із постійно невтоленою спрагою до вербального або ісіхативного дискурсу сакральної ідеї. Звичайно, що слов'янофільська дефініція російського народу як народу-богоносця не є коректною, але суб'єктивно цей народ завше вважає себе готовим до такої високої місії.

Високе іманентне ваблення російського архетипу до горніх онтичних реалій, на жаль, не супроводжується раціональною візією чи навіть відчуттям тої небезпеки, що інваріантно постає в кожному акті переходу з онтологічного до онтичного стану. І вже зовсім безпорадною стає ситуація перед безоднею хтонічного Ніщо, котра пролягла між високим і низьким, належним і суцям. Як то не дивно, але російський архетип саме тут залишає людину напризволяще, зовсім не озброюючи її тією оптикою, що дозволяла б їй хоча б відчутти подих провалля під власними ногами.

Стан речей, безумовно, трагічний. Немає вибору. Немає свободи. Попереду невідоме. Залишається тільки імператив останнього кроку. Ім'ям цього імперативу є страх. Несвідомий страх метафізичної безодні і свідомий страх зрадити себе. Страх того, що, не зробивши цього останнього кроку, ти не осягнеш свого високого життєвого призначення, призначення перед історією і людством. Кожен, хто дійшов до межі провалля, уже не може бути зупинений, ніким і нічим. Тепер йому дарується найвище право висловити своє власне слово, свій вселенський біль, чи хоч зойк, що за своєю гуманістичною та історичною напругою може бути не нижче, ніж папське "urbi et orbi". Але це високе право обов'язково обертається принциповим запереченням будь-яких профанних обов'язків, запереченням профанного світу. А це, як відомо, уже є ні що інше, як низька гординя або пижа, котра є найвищим гріхом, як із точки зору церкви, так і суспільства.

Тому всякий, хто спрямовує свій власний зір на

ідеальну парадигму, котрою інкрустовано склепіння світу високого, потенційно стає ізгоєм світу низького. У такий спосіб маємо парадокс: духовне й тілесне, сакральне й мирське в російській рескрипції не тільки ніколи не збігаються, але й принципово не можуть поєднатися. Між ними прірва диз'юнкції. Вони заперечують одне одного. Понад те, високий дух не може співіснувати навіть зі здоровим тілом. Він утілюється тільки в ту особистість, котра заради нього готова зректися власного тіла. Навіть більше: зречення тіла є передумовою феноменології духу. То тільки для античних римлян слушною є максима "mens sana in corpore sano". У російській дійсності все навпаки. Тут зовсім інший камертон.

Усю цю трагедійну велич російського *non concordance Sacrum et Profanum* безжалісно оголює Іван Тургенєв в одному зі своїх *Senilia*:

Я вижу громадное здание.

В передней стене узкая дверь раскрыта настежь; за дверью - угрюмая мгла. Перед высоким порогом стоит девушка... Русская девушка. Морозом дышит та непроглядная мгла; и вместе с ледящей струей выносятся из глубины здания медлительный, глухой голос:

- О ты, что желаешь переступить этот порог, - знаешь ли ты, что тебя ожидает?

- Знаю, - отвечает девушка

- Холод, голод, ненависть, насмешка, презрение, обида, тюрьма, болезнь и самая смерть?

- Знаю.

- Отчуждение полное, одиночество?

- Знаю. Я готова. Я перенесу все страдания, все удары.

- Не только от врагов - но и от родных, от друзей?

- Да... и от них.

- Хорошо. Ты готова на жертву?

- Да.

- На безымянную жертву? Ты погибнешь - и никто... никто не будет даже знать, чью память почтить!

- Мне не нужно ни благодарности, ни сожаления. Мне не нужно имени.

- Готова ли ты на преступление?

Девушка потупила голову.

- И на преступление готова. Голос не тотчас возобновил свои вопросы.

- Знаешь ли ты, - заговорил он наконец, - что ты можешь разувериться в том, чему веришь теперь, можешь понять, что обманулась и даром погубила свою молодую жизнь? - Знаю и это. И все-таки я хочу войти.

- Войди!

Девушка перешагнула порог - и тяжелая завеса упала за нею.

- Дура! - проскрежетал кто-то сзади.

- Святая! - принеслось откуда-то в ответ [2].

Торкаючись сенсу цієї блискучої прозової поезії мусимо зауважити, що за жанром це радше метафоричний поетичний есей, де йдеться не про модус долі відомої російської терористки Софії Перовської чи навіть російського тероризму взагалі. Йдеться про загальну формулу російського культурно-історичного типу, формулу взаємодії високого духу правди й справедливості належного з позбавленим справжньої духовності суцям. Урешті-решт, у практичній площині ця специфічна формула неминуче обертається високою трагедією всієї російської історії.

Раніше вже підкреслювалося, що російська православна культурно-історична ідентичність є за своєю сутністю ідентичною, де духовні вартості значно вивищуються над вартостями матеріальними. Цей культурно-історичний тип характеризується гіпертрофованим відчуттям несправедливості й не-

правди земного буття і таким самим гіпертрофованим прагненням до ескапізму, до втечі від цього несправедливого земного світу до горнього царства досконалої справедливості. Саме тому російська ідея постає не як духовне знаряддя усвідомлення земного буття та місця Росії в практичній історії, а як грандіозна утопія розбудови царства небесного. Цей надзвичайний потяг до духовної досконалості повинен був би тішити самих росіян, якби не деякий його інфернальний присмак.

Між земним і небесним, горнім і дольним лежить лиховісне провалля хтонічного Ніщо. Це кінцевий пункт для більшості тих, хто долає шлях до досвітніх вогнів Святої Русі. Але до них доторують лише ті, хто знайшов у собі здатність повністю позбавитись зловісних кайданів заяложеного профану і необтяжені матерією, як на сакральних крилах, злетіти до горнього світу Досконалості і Абсолюту. Решта - знайде свій вічний притулок десь там, у прірві. Вони не спромоглися розірвати пута сумнівів, скинути вериги розчарувань і захиститися від бледних фантомів *fata morgana*, що виблискували в калюжах банальної повсякденності. Ім'я їм леґіон. Від М. Гоголя та Ф. Достоєвського до нескінченної вервиці безіменних в'ястських, тверських, рязанських чи петербурзьких поетів за призначенням божим, шукачів правди й справедливості за покликом сумління, камертон душі котрих аж ніяк не знаходив резонансу в повсякденному побуті, були зіштовхнуті в те інфернальне провалля за реєстрами департаменту падших ангелів або демонів.

Їх обов'язково згадають. Майже всіх поіменно. Їм нададуть статус серафимів або херувимів, блаженних або святих. Рукописи їхні, як і повинно бути, не згорять. Згадають й осудять також тих, хто їх розпинав і підштовхував до урвища над рікою забуття. Але це буде потім, значно пізніше, коли земні умови зміняться настільки, що старі ідеї стануть уже не суголосними новим реаліям і зовсім не загрожуватимуть їм. Нарешті, коли підуть у земне небуття не тільки закатовані, а й самі кати.

Із цього боку святоруська цивілізація постає в настільки неочікуваний та оригінальний спосіб, що можна бути певним - аналогів їй в усіх інших християнських патернах ми не знайдемо. За своєю *differencia specifica* в московському модусі християнства маємо надзвичайно потужну духовну складову, нестримну моральну силу, дух, котрий, переконавшись у своїй принциповій неспроможності змінити щось на краще в земних умовах і відмовившись від земної громади як від позбавленої істини тлінності, весь зосередився на нетлінному, шукаючи й розбудовуючи утопії справедливості у сфері чистого духу.

Парадоксально, але до диспозиції постає жахливий нонсенс. Ціла цивілізація, принаймні її ліпша й морально чистіша частина, фатально тяжіє до трансцендентного, аж до розірвання останньої ланки того брутального ланцюга, що ще якось утримує її в земних умовах. У такий неочікуваний спосіб оптимістична духовна жертвовність російського культурно-історичного типу врешті-решт обертається трагічним комплексом магічної схильності до земного суїциду. Особливо яскраво цей синдром виявляє себе в колах інтелектуальних та маргінальних прошарків російського суспільства. І взагалі, в емблематиці російської культури, за шляхетним фасадом високої жертвовної духовності обов'язково ховають-

ся убогі задвірки рудиментів інстинкту земного самозбереження, іноді атрофовані десь аж за межами можливого елементарного фізичного виживання.

Виявляється, що таке суспільство майже позбавлене іманентного соціального імунітету. Російський народний дух не має ані прагнення, ані здатності хоч якось зачепитися за земний ареал буття свого народу чи вкоренитися рафінованими ідеальними формами в його матеріальний субстрат. Натомість маємо сталий синдром ескапізму, або втечі й відриву духу від матерії, чи то в модусі його сублімату в емпіреї трансцендентного, чи то, відповідно, у модусі конденсату в якусь фантомну рідину, що, вкриваючи поверхню московського *civitas terrena*, зовсім не зрошуючи й не зволожуючи її, кривавими краплями стікає в інфернальне провалля.

Мусимо визнати, що російська цивілізація дає взірць не тільки оригінальної, але й високодуховної платонівської утопії-мрії, розбудованої на ідеях добра, справедливості, рівності та свободи. Вона суттєво відрізняється від цивілізації поганської Русі, принципово різниться від цивілізації візантійського християнства, Вона вища й жертвовніша від них. Нею можна тільки пишатися. Але в чистому вигляді вона є повністю нежиттєздатною. Для затвердження свого дійсного буття вона мусить бути вкорінена в буття земне.

Тому й постає московська парадигма не в сакральному царстві чистого духу й високого слова Святої Русі, як то мало бути, а в профанному московському царстві, етатичні абрис якої були від початку запозичені з політичної практики варязького конунга Рюрика й візантійського імператора Костянтина та під омофором ортодоксальної християнської церкви врешті-решт імплементовані в реальність. Саме держава й церква стали тими запобіжниками, котрі забезпечили земне функціонування нової цивілізації, стали тією системою стримувань і противаг, що специфічно гармонізувала стосунки між народом, церквою й державою.

Відтак становлення Царства Духу збіглося не тільки в часі, але й у просторі зі становленням держави й церкви. У такий спосіб буття російського духу було чітко локалізоване мурами симбіотичних будов клерикальної догматики та етатистської табуїстики, котрі отримали ніжний та евфемістичний бренд "симфонії церкви і влади". У такій констеляції речей "Свята Русь" обертається звичайною земною православною імперією, світом ніби реальної справедливості, свободи й досконалості, що мусить постійно захищатися від агресивного неправедного зовнішнього світу й нести туди фаворське світло правди. Саме тут, на земних підмурках держави, розташовуються пишні декорації небесного з розписними ликами вищих ієрархів церкви та воїнства, держави та партії з рідкими вкрапленнями образів протих подвижників моління, ратоборіння та орання.

Для всіх тих, хто раніше не торкався дійсного горнього світу, а таких є переважна більшість, весь цей маєстат чудово створював магію візії того, що це і є найвищий корелят *civitas Dei*, ілюзію того, що симбіоз російської держави та православної церкви утворює найліпший і найправедніший з усіх можливих світів. У тому й полягає специфіка російської теодицеї.

Із цього принципового положення постають деякі засадничі наслідки. По-перше, саме в абсолютизації церкви й держави знаходить своє втілення й підтвер-

дження теза про абсолютно реалістичну платонівську світоглядну парадигму російського православ'я, на що першим справедливо звернув увагу ще Микола Костомаров [3]. І це не є простим відтворенням чи навіть модернізацією візантійського архетипу, як то видається на позір. У візантійстві слід вбачати хіба що історичне коріння російської цивілізації, як слушно зазначає патріарх московський Кірілл. Сама російська цивілізація стрімко й суттєво еволюціонує від стадії, де домінує ідея імперії, до стадії, де ідея церкви вивисується над ідеєю держави, а від неї до стадії ідеї примату самої ідеї як найвищої телеологічної детермінанти суспільного буття. Ідеї істинної, інваріантної та етерної, ідеї руського світу.

Формулу цієї цивілізації досить адекватно артикулює патріарх Кірілл, підкреслюючи, що "Руська Церква найбільш активно приймала участь у фундації Руського Світу та його розвитку, Вона також є джерелом його життєвої енергії". Але це тільки початок. "Наступним кроком розвитку духовної традиції може стати формування цивілізаційної традиції, яка вже переходить кордони одного народу й генерує форми духовного й матеріального життя, що об'єднують в одне суспільство людей різних етносів і релігій. Це є найвищий, вселюдський рівень суспільного буття, котрий є можливим у рамках грішного світу. Він може бути породженим тільки вселенською вірою, якою і є Святе Православ'я" [4, с. 14-15].

Таким чином, маємо чітку й сталу ієрархію ідей: ідею імперії, ідею православної церкви та ідею ідей, або російську ідею, що вивисує й детермінує всю піраміду. Вірність і відданість російській ідеї гарантують істинність церкви й справедливість державі. З одного боку, проблема свободи тут розчиняється в проблемі необхідності, з іншого - необхідність збігається зі свободою. Російський модус свободи постає майже за спінозівською візією її як усвідомленої необхідності, із тією лише принциповою різницею, що усвідомлення необхідності, за Спінозою, здійснюється через рацію, натомість у російському варіанті - через віру.

Масова, пересічна російська людина свято вірить, що вона, на відміну від неросіян, яким вона може навіть співчувати, перебуває у світі свободи. То, мабуть, так і є. Прикро, але саме окцидентальна аксіоматика та властивий їй дискурс не дозволяють засадниче іншій цивілізації збагнути, як то можна існувати під суцільним диктатом монопольних ідей та інституцій, у яких вони об'єктивовані, натомість відчувати себе в стані свободи. Але ж російська свобода має свою специфіку, зовсім не зрозумілу для інших. Гайдегерівська формула несвободи, символізована диктатом у суспільстві безособового "das Man", майже не має стосунку до російської дійсності [5]. У західних умовах подолання примусу квазісуб'єкта "das Man" зовсім не вимагає обов'язкового конфлікту з усією цивілізаційною системою. Тут, власне, стежка до свободи в кожного своя і пролягає через свідомий вибір власної дії.

У російській дійсності все навпаки. У важливіших сферах суспільної екзистенції, як і в російському синтаксисі, жодне "man" зовсім не є потрібним, а тому й відсутнє. Натомість наявна диктатура російської ідеї, але російська ідея є невід'ємною від російської людини, то є її власна ідея, її власна суб'єктність, її власний вибір. Хіба що з радістю делегований державі й церкві. Переважна більшість російського народу являє собою історично пасивну

масу. З маніакальною впертістю вона самоусувається з публічної сфери, задовольняючись профанно-приватним буттям із його максимально заниженими морально-звичаєвими імперативами. Натомість не високий рівень етичних норм відчужує її від публічного. Відчужує інше: відчуття не тільки марності зусиль, але й відчуття непотрібності будь-якої метаморфози свого суспільного організму та бажання сховатись від публічного сьогодення в минулому та приватному бутті.

Здається, дуже влучно цю ситуацію схарактеризував сучасний російський письменник Дмитрій Биков, зазначивши, що "населення Росії справді бере дуже малу участь у вирішенні своєї історичної долі. Воно береже себе для речей кращих, ніж голосування й політичні дебати. Ми вільні від участі в десятках дурниць і неподобств. Сильна рука бере на себе всю злочинність, усю мерзотність, весь бруд - дозволяючи нам мріяти, працювати й підсміюватися. До іншого ми не здатні, але те, до чого здатні, і те, що нам дозволене, - це ж і є найкращі справи" [6].

Таким чином, стає очевидним, що проблема свободи не є актуальною для російської людини. Вона імпліцитна російській екзистенції, бо російська людина, на відміну від людини окцидентальної, не тільки народжується, але й живе та вмирає в тенетах свободи. Звісно, що російська свобода не дефілює на авансцені вистави з приватного життя пересічної людини. Тут вирують пристрасті соціальної рівності. Але вона й не за лаштунками. Вона є загальним тлом, на якому розміщені декорації російської буттєвості. То є питомий спосіб російського екзистування, який майже не піддається якомусь суттєвому історичному варіюванню. Код російської свободи зовсім не збігається з європейським, а європейський дискурс, яким змушені користуватись російські політики в спілкуванні з європейським світом, як завжди, породжує наративи, що сприймаються західною людиною як відверто нещирі, а російською - як незрозумілі. Від того непорозуміння тільки зростає.

Російська дослідниця В. Г. Федотова якось зауважила, що "вартість ідеї рівності в російському народі має метафізичний характер, у той же час як вартість свободи - ситуаційний" [7]. Метафізична схильність російського народу до ідеалу рівності відома всім і не викликає жодних сумнівів. Але все ж такі співвідношення між свободою й рівністю в російському дискурсі має більш складний характер.

Солодке чи гірке слово свобода іманентне кожній європейській мові. Російській також. Натомість російський сенс цього слова мало збігається з конотаціями романо-германських мов. На це, як не прикро, мало звертають увагу. З доби раннього Середньовіччя до епохи пізнього Модерну європейський світогляд пройшов еволюцію від абсолютного реалізму до реалізму поміркованого, а від нього до номіналізму та концептуалізму. Сучасне окцидентальне світосприйняття являє собою візію соціуму крізь призму одиничного та особливого, партикулярного та корпоративного. Саме тому проблема свободи тут розглядається як проблема можливості вибору практичної дії стану, корпорації і, врешті-решт, особистості. Causa finalis практичної філософії свободи в окцидентальній інтерпретації - це свобода людини, що інваріантно репрезентує сферу метафізики свободи та приватної власності.

Зовсім по-іншому розкривається значення поняття свободи в оптиці російського світу. Тут домінує абсолютна реалістична візія. Тому свобода трактується зовсім не як концепт чи номен. Свобода - це найвища універсалія буття. Це - закон буття російського світу. Після Божого тестаменту - це найвищий закон. Його не можна скасувати, поліпшити чи вдосконалити. Він є етерним та інваріантним до решти світу. Російська свобода не є якоюсь політичною чи соціальною свободою, вона є свободою сакральною, тобто російською ідеєю, котра, втілюючись у політичні та еклезійні інституції, являє себе народові в іпостасі соборності. Уся російська цивілізація міцно тримається не на нестямній любові росіян до своєї державності та їхньому кондовому патріотизмі, не на канонічному православ'ї, бо заміна Священного Синоду на Ідеологічний відділ ЦК КПРС у свій час була масово підтримана посполитими руської землі й нічого суттєвого не порушила в її парадигмальній конфігурації. Вона тримається на міцній реліктовій тектонічній базальтовій платформі російської ідеї - ідеї російського трактування свободи, справедливості, істини й правди.

І доки непохитною залишається російська ідея, російська цивілізація незламна. Натомість, як тільки у росіян виникають сумніви в істинності власної ідеї, обов'язково спостерігається деконструкція архітектонічного задуму історії. Постає руїна. Прикладами цих явищ можуть бути лютнева 1917 року революція чи "перебудова" кінця XX сторіччя. І тільки навернення до старої, хоч і в новому модусі, ідеї, котра вже пройшла неодноразово апробацію в історії, було би здатне запобігти цивілізаційній катастрофі.

Взагалі мусимо зауважити, що російській ідеї, як то не дивно, у російській історії не знаходиться альтернативи. Натомість є тільки постійна небезпека спотворення цієї ідеї державою, церквою та історичними пройдисвітами, що ховають свої хижі ікла та божевільні очі за ніби шляхетною машкарою народу-богоносця.

Висновки

Ця розвідка є завершальною публікацією низки праць під загальною назвою *PROBLEM OF UNIVERSALS OF CHRISTIANITIES AND DIFFERENTIA SPECIFICA OF ITS LIFE ARE IN HISTORY*. Аналізується специфіка московського ортодоксального християнства. Показано, що тут сакральне й профанне ніколи не збігаються, бо є паралельними світами. Простежується іманентний потяг до онтичного світу. Підкреслюється, що ця риса не є властивою католицтву, протестантизму та візантійській ортодоксії.

Показано, що для московського культурно-істо-

ричного типу є характерним гіпертрофоване відчуття несправедливості земного буття й гіпертрофований ескапізм від неправедного профанного світу до світу сакральної справедливості. Доводиться, що російська ідея є грандіозною утопією розбудови царства небесного. Оптимістична духовна жертвність цього типу обертається трагічним комплексом магічної схильності до земного суїциду. Виявляється, що таке суспільство позбавлене іманентного соціального імунітету, тому тільки держава й церква можуть забезпечити земне функціонування цієї цивілізації.

Сучасне окцидентальне світосприйняття соціуму являє собою концептуалізм. В оптиці російського світу домінує абсолютна реалістична візія. Російська свобода не є політичною чи соціальною свободою, вона є свободою сакральною. Уся російська цивілізація тримається на російській ідеї - ідеї реалістичного трактування свободи, справедливості, істини й правди. І поки непохитною залишається російська ідея, російська цивілізація незламна.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аврелий Августин. О граде божьем / Августин Аврелий. - М. : Харвест, АСТ, 2000. - 1296 с.
2. Тургенев И. С. Полн. собр. соч. : в 30 т. / И. С. Тургенев. - М. : Наука, 1982. - Т. 10. - 500 с.
3. Костомаров Н. И. Две русские народности / Н. И. Костомаров. - К. - Харків : Основи, 1991. - 324 с.
4. Кирилл, Патриарх Московский. О смыслах и ценностях русского мира. Выступление Святейшего патриарха Кирилла на открытии IV Ассамблеи Русского мира (3 ноября 2010 г.) / Кирилл, Патриарх Московский // Донбасс в гуманитарном пространстве Русского мира. - 2011. - С. 14-15.
5. Хайдеггер Мартин. Бытие и время / Мартин Хайдеггер ; [пер. В. В. Бибихина]. - М. : Ad Marginem, 1997. - 452 с.
6. Быков Дмитрий. Интервью / Дмитрий Быков // Итоги. - 2009. - № 53. - 28 декабря.
7. Федотова В. Г. Свобода или равенство? / В. Г. Федотова // Философские науки. - 1990. - № 4. - С. 16-34.
8. Heidegger Martin. Sein und Zeit / Martin Heidegger. - Frankfurt am Main, 1927.

REFERENCES

1. Avreliy Avgustin (2000), *O grade bozhem*, Kharvest, AST, Moscow, 1296 p.
2. Turgenev I. S. (1982), *Polnoye sobraniye sochineniy*, Nauka, Moscow, Tom 10, 500 p.
3. Kostomarov N. I. (1991), *Dve russkiye narodnosti*, Osnovy, Kyiv, Kharkiv, 324 p.
4. Kirill, Patriarkh Moskovskiy (2011), *Donbass v gumanitarnom prostranstve Russkogo mira*, pp. 14-15.
5. Khaydegger Martin (1997), *Bytiye i vremya*, Ad Marginem, Moscow, 452 p.
6. Bykov Dmitriy (2009), *Itogi*, No. 53, December 28.
7. Fedotova V. G. (1990), *Filosofskiye nauki*, No. 4, pp. 16-34.
8. Heidegger Martin (1927), *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main.

Ihor Pasko

PROBLEM OF UNIVERSALS OF CHRISTIANITIES AND DIFFERENTIA SPECIFICA OF ITS LIFE ARE IN HISTORY (PART V - MUSCOVY'S DIMENSIONS OF CHRISTIAN IDEA: THE OPTIMISTIC TRAGEDY AND THE TRIUMPH OF PESSIMISM)

The paper is finish publication of common researches under the common title the *PROBLEM OF UNIVERSALS OF CHRISTIANITIES AND DIFFERENTIA SPECIFICA OF ITS LIFE ARE IN HISTORY*. The analysis is centering around original features of Moscow Orthodox Christianity. The paper emphasizes that profane and sacral foundations are separated in this historical context. The incite moving of this version of Christianity more oriented to Antiquity is explored. We can observe the unequal Christian tendency that is focused on serous contradictions to Catholicism, Protestantism and Visantic's version of Orthodoxy. The paper focuses on the problems of injustice regarding these discourse as well as the evolution forms of profane world to the world of sacral justice. The paper aims at determination of a Russian idea by the grandiose utopias of the shaping intention of sacral rein. The optimistic spirits intention of Russian

№ 1 (121) січень-лютий 2013 р.

Orthodoxy leads to tragically circumstances and its orientation to profane suicides. Such society actualizes the tendency of rejection human norms and annihilation of social immunity. That's why only state and church can arrange the social order for peoples as well as the civilization functioning on any level.

Evidently that the eastern perception of the social life represents the paradigm of conceptualism. In the concept of Russian World we can observe the domination of realistic vision. Russian freedom is not the political or social freedom but rather the sacral freedom. The Russian civilization based on Russian idea that is rootness in realistically interpretation of freedom, justice and truth. This version of orthodoxy has to succeed in promoting the normative foundations of this framework.

Key words: archetype, myth, church, state, nation, ontological, Christian idea, the idea of Orthodox, Russian idea.

© I. Пасько

Надійшла до редакції 28.01.2013

УДК 291.3

АРТИКУЛЯЦІЯ САКРАЛЬНОГО СТАВЛЕННЯ ДО ПРИРОДИ

ВАЛЕНТИНА ПАТЕРИКІНА,

*кандидат філософських наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін
Донбаського державного технічного університету, м. Алчевськ*

У статті розглядається сакральне ставлення до природи, яке притаманне всім без винятку народам. Проведено диференціацію понять "релігійне", "священне", "святе", "сакральне". Акцентується увага на тому, що до об'єктів поклоніння природного походження більш коректно вживати поняття "сакральний", яке охоплює всю повноту буття.

Ключові слова: природа, сакральне, профанне, священне, релігійне, святе, вотивні речі.

Постановка проблеми. Сакральне ставлення до природи наповнює культуру всіх народів, бо вони діють у ній, наділяючи її особливими властивостями. В умовах доби постмодерну відбувається розмивання сталих норм, які тримали суспільство, у сферах релігії, моралі, у ставленні до навколишнього середовища. Останній процес, на нашу думку, відбувається найбільш динамічно й має непередбачувані наслідки, оскільки, з одного боку, людина та людство завжди існували за рахунок природи і сакральне ставлення до неї є запорукою подальшого покращення добробуту, з іншого - децентралізація, іронія, плюралізм, ризомність, які становлять сутність сучасності, спричинили зміну ставлення людини до ойкумени та перенесли постмодерністську характеристику сакрального в площину взаємодії "людина - природа".

Для розв'язання цієї проблеми важливим є сама диференціація сакрального від, на перший погляд, ідентичних понять "священного", "релігійного", "святого". У контексті вищезначеної метапроблеми актуалізується питання виокремлення поняття сакрального, що знаходить у науковій літературі неоднотайне рішення. У науковій літературі поняття "сакральний", "священний", "релігійний", "святий" розподіляються й мають різне змістовне навантаження.

Огляд й аналіз досліджень і публікацій з проблеми. Усеохопний характер сакрального досліджували А. де Бенуа [1], П. Труссон [2], Р. Кайуа [3], М. Еліаде [4], В. К. Суханцева [5]. У їхніх роботах показана значущість сакрального в бутті людини та відмінність понять "релігійне", "сакральне", "священ-

не, "святе", вони дистанціюють одну від одної ці дефініції. На противагу цим дослідженням, В. Л. Огудін [6] вважає синонімічними поняття "сакральний" та "релігійний", переносючи їх на природні об'єкти поклоніння.

У роботі "Шлях до сакрального" А. де Бенуа відрізняє поняття "духовність", "сакральність", "релігія" і вважає, що не обов'язково, щоб вони зближувались одне з одним. Сакральність дистанціюється від поняття святості, яке спирається на радикальну відстороненість від світу [1]. Інший дослідник П. Труссон погоджується з тим, що сакральне й релігійне, божественне є різними поняттями. У науковій праці "Сакральне й міф" філософ, посилаючись на М. Мосса, Ж.-Ж. Вуненбургера, дає аналіз сакрального та релігійного [2]. На антисинонімічності понять "сакральне", "священне", "релігійне" акцентує увагу вітчизняна дослідниця В. К. Суханцева [5].

У контексті цієї теми невирішеним залишилось питання, пов'язане з аплікацією цих понять на характеристики незвичайних місць природи.

Мета дослідження - проаналізувати характер сакрального ставлення до природи, яке людство плече від самоусвідомлення себе та виходу з природи до сучасного стану постмодерну. Обшир теми вимагає зосередження лише на деяких аспектах сакрального ставлення до природних стихій, об'єктів поклоніння.

Виклад основного матеріалу. Для висвітлення означеної мети дослідження, перш за все, треба з'ясувати поняття сакрального, яке в культурологічній, філософській, релігієзнавчій артикуляція

№ 1 (121) січень-лютий 2013 р.