

МІНІСТЕРСТВО КУЛЬТУРИ ТА ІНФОРМАЦІЙНОЇ ПОЛІТИКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ КЕРІВНИХ КАДРІВ
КУЛЬТУРИ І МИСТЕЦТВ

Кафедра культурології та міжкультурних комунікацій

На правах рукопису

КВАЛІФІКАЦІЙНА РОБОТА

на здобуття освітнього ступеня магістр на тему :

ІСИХАЗМ І ДУХОВНА КУЛЬТУРА ПРАВОСЛАВ'Я В РУСІ-УКРАЇНІ

Виконала студентка 2 курсу

Групи МКР-31-20з

Спеціальності: 034 Культурологія

Сапожнік Ольга Василівна

Керівник: доктор культурології, професор

Герчанівська Поліна Евальдівна

Рецензент: кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри богослів'я та
релігієзнавства НПУ ім. М. Драгоманова

Русakov Сергій Сергійович

Допустити до захисту

Протокол засідання кафедри

від «__»____-20_p. No ____

Завідувач кафедри _____

(_____)_____

Київ-2021

ПЛАН

ВСТУП -----	2
РОЗДІЛ I. ТЕОРЕТИЧНІ ТА ІСТОРІОГРАФІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ	
1.1. Духовна культура православ'я як основа національної ідентичності в історії Русі-України -----	13
1.2. Ісихазм як релігійний світогляд, духовна практика і філософсько-містичне вчення у православ'ї -----	23
1.3. Дослідження ісихазму в культурологічній та філософській літературі -----	35
ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ I -----	42
РОЗДІЛ II. КУЛЬТУРНІ ТРАНСПОЗИЦІЇ ІДЕЙ ІСИХАЗМУ В РУСІ-УКРАЇНІ	
2.1. Ідеї ісихазму в духовному просторі українського православ'я -----	44
2.2. Ісихастські традиції в духовних піснеспівах Київської Русі -----	57
ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ II -----	73
ВИСНОВКИ -----	75
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ -----	78

Анотація.

У магістерській роботі розкрито сутність і основні модуси ідентичності нації, взаємозв'язок духовної культури з культурною ідентичністю, виявлено роль ісихазму в духовних процесах Русі-України. Окреслено значення української православної традиції у етнокультурному поступі та формуванні національній ідентичності. Виокремлено домінуючу роль релігійного мистецтва у становленні самосвідомості українців та утвердженні культурної ідентичності нації. Означено вирішальний вплив православ'я, зокрема духовної практики ісихазму на формування культурних контентів національної ідентичності.

У зв'язку з цим розглянуто ідею транспозиції ідей ісихазму у світоглядну і художню культуру православ'я Київської Русі; окреслено спільність культур Візантії та Русі-України в царині християнського культурного контексту й релігійно-мистецького світогляду. Означено сакральні сенси транспонування духовної практики ісихії в мистецтво та естетосферу православ'я, зокрема, їх прояв у художньо-символічних та образно-евокативних формах, в тому числі й церковних музичних практиках. Уперше досліджено вкорінення релігійного світогляду та естетики ісихазму в архетипи і метаобрази етнокультурної ідентифікації українців.

Окреслено вплив ісихастських традицій православної духовної культури на церковні піснеспіви Візантії та Київської Русі в їх культурно-історичній спадковості й самобутності. Визначено, що за допомогою церковних піснеспівів українська музична культура стала уособленням релігійно-естетичних ідеалів та ментально-світоглядних установок східного християнства в його давньоруській формі. Ісихастські традиції вплинули на процеси культурної ідентифікації та наклали характерний світоглядно-естетичний відбиток на етнонаціональну ментальність та духовну культуру Русі-України упродовж віків.

Ключові слова: духовна культура, ісихазм, українське православ'я, духовні піснеспіви, національна ідентичність, культурна ідентичність, Русь-Україна.

ВСТУП.

Актуальність теми дослідження. Утвердження національно-культурної ідентичності України вимагає осмислення актуальності її духовних, у т.ч. релігійних традицій. Як відомо, в основі духовності української культури лежить східнохристиянське віровчення, яке прийшло до Київської Русі з Візантії і має свої особливості, зокрема в аскетично-містичному світогляді ісихазму, який глибинно втілювався в печерній практиці православного чернецтва, а згодом вплинув на духовну культуру українського православ'я.

Візантійський ісихазм та печерний аскетизм Київської Русі належать до єдиного греко-православного світогляду, що на основі Східного християнства успадкував деякі традиції античної, елліністичної, іудейської культур, в тому числі і музично-літургійні. Православна Церква, що називається Східною, вважає себе Вселенською, тому не обмежується сферою однієї певної культурної традиції, скажімо, духовним спадком елліністичної чи будь-якої іншої цивілізації, або певними формами, характерними лише для культури древнього Сходу. Відтак спільним між Візантійським еллінізмом та культурою Київської Русі є те, що православ'я об'єднало багато різних етнокультур, давши їм єдину християнську віру, святоотцівське вчення, богословську літературу і церковне мистецтво, а також ідею ісихії («мовчання») у Богопізнанні та Богоспілкуванні. Ісихазм як релігійно-аскетичний світогляд просякає всю духовну культуру православ'я.

Разом з тим, досліджуючи етапи становлення містичної філософії і духовної практики ісихастів у Східній Церкві, варто акцентувати на самотності чернечого самотництва Давньої Русі, що продовжило традиції Афону в нових етнокультурних умовах. Від свв. Антонія і Феодосія чернецтво уособлює духовні пошуки особистості у контексті східної містики, намагання “пізнати самого себе” через єднання з Богом у глибокій аскезі, печерній тиші і самозреченості. Впродовж історії православної Церкви змінюється розуміння людської природи та її духовних можливостей, зокрема на шляху свого освячення, обоження: утверджується ідея про божественну суть людини, адже Бог став людиною для того, щоб людина могла

уподібнитись Богу. Ці ідеї вельми важливі для вирішення актуальних проблем самоідентифікації сучасної людини у ХХІ століття у сфері духовної культури.

Варто зауважити, що сучасні дослідження історії та суті ісихазму ведуться, в основному, у філософському, релігієзнавчому, теологічному, історичному, культурологічному, мистецтвознавчому і літературознавчому аспектах, як правило, в їх окремих напрямках. Однак комплексних культурологічних та філософсько-естетичних досліджень духовної культури ісихазму на даний час бракує, чим і обумовлюється вибір теми дослідження, її актуальність і наукова доцільність.

Аналіз досліджень і публікацій. Серед сучасних дослідників, хто аналізує ісихастську проблематику в контексті єдності культурології, естетики та релігієзнавства, треба назвати С. Аверинцева, В. Бичкова, В. Личковаха, В. Малахова, Д. Мануссакіса, С. Хоружого, Т. Целік, Т. Чайку та ін. Феномен зв'язку печерного подвижництва з візантійським ісихазмом досі є дискусійним питанням медієвістики в історії релігії, філософії і культури. Серед зарубіжних дослідників вагомими тут є праці прот. Мейєндорфа, арх. Василя Кривошеїна, проф. В. Лосського, архімандрита Кіпріяна Керна. Давньоруську печерну аскезу вивчають науковці Т. Бобровський, І. Гарат, С. Горський, Ф. Замалєєв, В. Зоц, Є. Кабанець, О. Смоліна, Н. Тодоров, Л. Усікова, С. Шумило та інші.

У філософсько-релігієзнавчому аспекті вивчають ісихазм Т. Берсенєва, О. Блуд, М. Богун і М. Столяр, Т. Борозенець, О. Величко, С. Зайцева, О. Кужинський, М. Кульмінська, В. Малахов, Є. Сидоріна, В. Туренко, А. Царенко, С. Хоружий, Ю. Чорноморець.

Різноманітні виявлення традицій ісихазму в духовній культурі досліджують С. Абрамович, С. Аверинцев, Ж. Ардауї, Л. Безукладова, В. Бичков, В. Головей, М. Громов, І. Жиленко, Т. Котлярова, Л. Крупська, В. Личковах, Г. Османкіна, О. Смоліна, Л. Терещенко-Кайдан, В. Ченцова, В. Шелюто, Світлана Шумило, Сергій Шумило та ін. З проблематики ісихазму в богословському аспекті є відомими роботи Д. Арабаджі, Паїсія Величковського, митр. Іларіона (Алфєєва), І. Ісіченка, А.

Кураєва, І. Огієнка, архієп. Антонія (Голинського-Михайловського), архімандр. Іустина (Поповича).

В контексті вивчення впливу візантійського ісихазму на церковне мистецтво православної України в різний період тисячолітньої історії працюють мистецтвознавці та культурологи В. Воскобойнікова, М. Качмар, Н. Лазарович, І. Сахно, Н. Сиротинська, В. Снитіна, Л. Терещенко-Кайдан, Л. Усікова, А. Царенок та інші.

В естетичній літературі праць із вказаної проблематики небагато. Існують мистецтвознавчі роботи, що аналізують вплив ідей ісихазму на окремі види мистецтва, таких науковців: Д. Болгарський, А. Єрзаулова, О. Левко, В. Медушевський, Є. Наделяєва, Г. Неня, Г. Сергєєва, І. Хроненко, Світлана Шумило, І. Язикова. Розгляду релігійного світогляду й естетичного контенту духовної культури Київської Русі приділяли увагу С. Аверинцев, В. Бичков, В. Герасимчук, Т. Голіченко, А. Замалєєв, І. Іваньо, І. Кузьмічов, Д. Кучерюк, Л. Левчук, В. Лимонченко, Л. Любомиров, М. Попович, Т. Суходуб, серед молодих дослідників - Р. Демчук, М. Загорулько, Л. Чабак та ін.

Феномен ісихазму включається у коло духовної проблематики візантійської естетики. Зокрема, український дослідник візантійського аскетизму А. Царенок констатує існування у Візантії єдиної в її сутнісних основах релігійно-естетичної доктрини, яку правомірно ідентифікувати як патристичну, або як аскетичну естетику. Автор зауважує про наявність анагогічного, що духовно підносить людину, характеру аскетико-естетичної традиції християнського Сходу. «Чуттєве пізнання людиною світу, споглядання нею краси навколишньої дійсності може значно сприяти піднесенню свідомості особистості до Горішньої Наддійсності» [100, 117]. За А. Царенком, аскетизм, у певному сенсі, являє собою власне саме духовне вдосконалення, особливу культуру посиленого або хоча б посильного, втім, таки активного, діяльного, наполегливого прагнення до Абсолютного, Вседосконалого, Сакрального – культуру, глибинною сутністю якої постає якомога успішніше подолання профанного в його різноманітних проявах і “прорив” до

Sacrum'у. Причому, цей прорив має не лише онтологічний, гносеологічний та етичний, але й естетичний характер [100, 113]. Інакше кажучи, аскетична практика ісихазму сприяє одухотворенню, культуротворенню людини, що потребує *культурологічного* осмислення і *комплексного* підходу.

Проте, слід зауважити про недостатність міждисциплінарних культурологічних та релігійно-естетичних досліджень, особливо з точки зору взаємовпливу візантійських та киеворуських ісихастських традицій на музичне мистецтво, естетосферу і світогляд православного українця; транспонування еліністичної та прадавньої української церковної музичної практики у архетипи та метаобрази етнонаціональної ідентичності; аналізу церковного мистецтва, окремих явищ духовної культури чернечого самітництва (аскетизм, молитовна практика, культ ісихії тощо). Все це засвідчує актуальність і доцільність нашого дослідження.

Мета дослідження полягає у здійсненні комплексного культурологічного аналізу ідейно-естетичних транспозицій релігійно-духовних засад ісихазму, що вплинуло на світоглядно-культурні особливості вияву східного християнства у православній свідомості й мистецтві Русі-України. Це дозволить визначити присутність ісихастської традиції у становленні світоглядного змісту та естетосфери української духовної культури.

Серед **основних завдань** нашого дослідження:

-окреслити аскетико-містичний сенс «ісихії», витоки і становлення ідей ісихазму в духовній культурі православ'я;

-означити основні концепції та методології дослідження ісихазму в культурологічній та філософсько-естетичній літературі;

-розкрити взаємозв'язок ідей Візантійського ісихазму та печерного аскетизму Київської Русі в духовній культурі православ'я;

-розглянути ідейно-естетичні транспозиції духовних атрибутів «ісихії» в семіотиці окремих видів і жанрів сакрального мистецтва, зокрема церковній музиці;

-дослідити вплив традицій ісихазму на духовні піснеспіви Київської Русі;

-охарактеризувати культурно-історичну присутність ідей ісихазму в духовному просторі православної культури України.

Об'єкт дослідження – ісихазм, його культурно-історична та світоглядно-релігійна сутність, форми і способи транспозиції у культурний простір становлення національної ідентичності.

Предмет дослідження – ісихастські традиції Візантії та Київської Русі в духовній культурі українського православ'я.

Теоретичною основою дослідження світоглядно-релігійної та культурно-історичної суті ісихазму виступають відповідні роботи В. Бичкова, Д. Степовика, І. Сторожевої, Ф. Троттер, Д. Угриновича, І. Федя, Є. Яковлева, Л. Янченка. Серед сучасних дослідників, хто аналізує цю проблематику в культурологічній парадигмі єдності естетики та релігієзнавства, треба назвати С. Аверинцева, В. Бичкова, В. Личковаха, В. Малахова, Д. Мануссакіса, О. Смоліну, С. Шумила, С. Хоружого, А. Царенка, Т. Целік, Т. Чайку та ін. Але в цілому слід наголосити на недостатності міждисциплінарних культурологічних досліджень, особливо з точки зору аналізу духовної культури православ'я, зокрема церковного мистецтва.

Важливим методологічним принципом дослідження ісихії в православному контексті духовної культури Київської Русі є «діалогово-культурологічний» підхід до розуміння історичних і конфесійних особливостей ісихазму як форми світогляду й молитовної практики. Передовсім, мається на увазі діалог культур Візантія - Київська Русь, духовний вплив афонської традиції, феномен «двокультур'я» в Київській Русі тощо. Діалого-культурологічна методологія гуманітарних досліджень розроблена у працях М. Бахтіна, Г. Батіщева, В. Біблера, Є. Більченко, Ю. Легенького, В. Личковаха, В. Малахова, І. Сюдюкова, Л. Терещенко-Кайдан, К. Хара, П. Шевчук, Ю. Юхимик. У свою чергу, діалого-культурологічний метод доповнює міждисциплінарний підхід, бо виходить на

взаємодію культурології та релігієзнавства, естетики й мистецтвознавства в контексті духовної культури православ'я.

Методологія дослідження також полягає у застосуванні культурологічного підходу до вивчення феномену ідентичності, у використанні діалектичних методів аналізу, синтезу, зіставлення, узагальнення у розгляді взаємозв'язку модусів ідентичності з духовною культурою нації. У викладі матеріалу також поєднано культурологічний та мистецтвознавчий підходи до вивчення ідей ісихазму та їх інкультурації в духовний простір українського православ'я.

Для розв'язання окреслених завдань застосовано **методи**: *аналітичний* – для аналізу історіографії та джерельної бази, осмислення подій, фактів, традицій та ін.; *системний* – для відтворення цілісної системи релігійного світогляду як чинника формування національної ідентичності; *історико-хронологічний* – для проведення дослідження в хронологічній послідовності з урахуванням історичного контексту, відтворення цілісної картини функціонування різних форм і способів існування ісихазму в Русі-Україні у заявлений хронологічний період; *мистецтвознавчого аналізу* – для виявлення особливостей прояву художньо-естетичного змісту в ісихазмі; *теоретичного узагальнення* – для уточнення термінологічного апарату дослідження, формулювання висновків; *психосоматичного* - розуміння ісихазму не лише як форми творіння молитви Ісусової, не лише відлюдництва, а й певної школи життя, що проявляється як у монашому, так і у світському середовищі; *систематизації* основних способів становлення етнокультурної ідентичності через впровадження ісихастських традицій в духовні піснеспіви Русі-України.

Наукова новизна полягає у дослідженні впливу ісихазму на духовну культуру українського православ'я. Це вимагало: виокремлення культурологічного статусу поняття ідентичності, зокрема духовності в актах самоідентифікації; розгляду ісихазму як феномена православної культури; звернення до культурних трнспозицій ідей ісихазму; у застосуванні основних понять православної протоестетики, пов'язаних з ісихазмом (світло, слово, еманация, анагогіка, синергія) до аналізу духовних піснеспівів Русі-України. Уперше проведений

культурологічний аналіз музичних транспозицій релігійно-духовних засад ісихазму, що вплинуло на світоглядно-естетичні особливості вияву вітчизняного східного християнства у православній культурі Київської Русі. Це дозволило визначити присутність ісихастської традиції у становленні світоглядного змісту та естетосфери української музичної культури, зокрема церковного пісенспіву.

Теоретична значущість дослідження виявляється у філософсько-світоглядному, культурологічному, морально-виховному та художньо-естетичному аспектах вивчення впливу ісихазму на духовну культуру України. Зокрема, духовно-моральний та естетичний зміст ідей ісихазму важливий для сучасної культурології з точки зору розуміння процесів «транспонування» ідей ісихії у світоглядну і художню культуру Православ'я. Крім того, аналіз культурного діалогу Візантії та Київській Русі пояснює єдиний релігійно-мистецький світогляд та спільний християнський духовний контекст в історії Русі-України.

Практичне значення отриманих результатів полягає в тому, що вони можуть бути використані при розробці стратегій формування духовного світогляду в контексті національної ідентичності; для доповнення навчальних курсів з «Художньої культури», «Історії української духовної музики», «Історії української культури», «Релігієзнавства», у підготовці навчальних спецкурсів, для розробки методичних посібників і підручників для студентів закладів вищої освіти культурно-мистецького профілю.

Апробація результатів магістерського дослідження здійснювалась шляхом доповідей за тематикою роботи на Міжнародних та Всеукраїнських наукових конференціях, а саме: 1) Круглий стіл на IV Міжнар. наук. конф. Молодих вчених, аспірантів та магістрів (3-4 лист. 2020, НАКККІМ) *Культура і мистецтво: сучасний науковий вимір*; 2) Чотирнадцятої Міжнарод. наук.-творчої дистанц. конф., (м. Київ, 23 жовтня 2020 р. НАКККіМ) *Культурно-мистецьке середовище: творчість та технології*; 3) на XVI міжнародній науково-практичній конференції (до 50-річчя заснування кафедри культурології та музеєзнавства РДГУ) *Україна першого двадцятиліття XXI століття: культурно-мистецький вимір* (м. Рівне 17-18

листопада 2020 року); 4) на V міжнар. наук. конф. молодих вчених, аспірантів та магістрів, (4 лист. 2021, НАКККІМ): *Культура і мистецтво: сучасний науковий вимір*.

Публікації. Основні положення та результати магістерського дослідження упродовж останніх двох років висвітлені в 3 одноосібних наукових працях автора, 2 з яких опубліковано у наукових фахових виданнях за напрямком «культурологія», 1 із яких опубліковано у наукових фахових виданнях за напрямком «мистецтвознавство», в тому числі 2 статті у науковому періодичному виданні іншої держави за напрямком «культурологія»; усі видані статті у наукових періодичних виданнях України та іншої держави індексуються у міжнародних наукометричних базах даних, а саме:

1. Сапожник О.В. Ісихастські традиції в духовних піснеспівах Київської Русі. The scientific heritage. Culturology. No 48 (2020) Vol. (P) 4. Budapest, Kossuth Lajos utca 84,1204, Hungary. 70 P. P. 6-11.
2. Сапожник О. В. Бароковість у літургійній музиці України XVII-XVIII століття. Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку (напрям: Мистецтвознавство): наук. зб. Том 34. Вип. 34 (2020) / упоряд. і наук. ред. В. Г. Виткалов; редкол.: Ю. П. Богуцький, В. Г. Виткалов, С. М. Волков та ін.; наук.-бібліогр. редагування наукової бібліотеки РДГУ. Рівне: РДГУ, 2020. 271с. С. 50-56.
3. Сапожник О. В. Ментально-естетичні особливості церковного співу православ'я у контексті історії української музики// The scientific heritage. Culturology. VOL 3, No 54 (54) (2020). Budapest, Kossuth Lajos utca 84,1204, Hungary. 73 P. P. 10-15.

Також 4 публікації у збірниках матеріалів конференцій, що засвідчують апробацію матеріалів магістерської роботи, зокрема:

1. Сапожник О. Художньо-естетичні особливості церковної музики доби українського бароко: культурологічний погляд. *Культура і мистецтво: сучасний науковий вимір: матеріали IV міжнар. наук. конф. молодих*

вчених, аспірантів та магістрів, 3-4 лист. 2020 р. М-во культ. України; Нац. акад. кер. кадрів культ. і мистец. Київ: НАКККіМ, 2020. 166 с. С 51-52.

2. Сапожнік О. В. Способи виконання богослужбових піснеспівів у музиці українського бароко // *Культурно-мистецьке середовище: творчість та технології: Матеріали Чотирнадцятої Міжнарод. наук.-творчої дистанц. конф., Київ, 23 жовтня 2020 р.* Київ: НАКККіМ, 2020. 224 с. С. 185-187. URL: <https://nakkkim.edu.ua/science/vidannyaakademiji>.

3. Сапожнік О.В. Партесність церковної музики українського Відродження. Європейський і національний вектори розвитку // *Україна першого двадцятиліття ХХІ століття: культурно-мистецький вимір. ХVІ міжнародна науково-практична конференція 17-18 листопада 2020 року (до 50-річчя заснування кафедри культурології та музеєзнавства РДГУ. Рівне. 2020. 225 с.*

4. Сапожнік О.В. *Ідеї ісихазму в церковних піснеспівах українського православ'я // Культура і мистецтво: сучасний науковий вимір: матеріали V міжнар. наук. конф. Молодих вчених, аспірантів та магістрів, 4 лист. 2021 р.* М-во культ. України; Нац. акад. кер. кадрів культ. і мистец. Київ: НАКККіМ, 2021. 166 с.

Структура роботи обумовлена логікою наукового пошуку і складається зі вступу, двох розділів (п'яти підрозділів), висновків, списку використаної літератури. Загальний обсяг – 87 сторінок.

РОЗДІЛ I. ТЕОРЕТИЧНІ ТА ІСТОРІОГРАФІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Духовна культура православ'я як основа національної ідентичності в історії Русі-України.

Однією з найважливіших складових духовної культури українського народу виступає його прихильність до православної традиції. Вітчизняне православ'я впродовж століть виступало стрижнем етнонаціональної ідентифікації для українців. Однак і донині залишається актуальною й до кінця не вирішеною проблема з'ясування ролі й значення православної традиції, зокрема церковної музики, у становленні самосвідомості української нації, її взаємозв'язку з релігійними та естетичними формами духовності.

З методологічної точки зору в парадигмі філософсько-культурологічного знання православна традиція є системою духовних та віросповідальних детермінант, що визначають специфіку світовідношення та соціальну орієнтацію індивіда у світоглядних та конфесійних координатах. За допомоги релігійної ідентифікації людина самовизначається як у сакральному просторі, так і в системі соціальних оцінок та взаємодій. У наш час, коли релігійність набуває все більш приватного характеру, персональна ідентичність може мати свій вияв як у простій констатації належності до певної культурної традиції, так і виникати внаслідок особистих духовних пошуків.

Крім того, процеси глобалізації, зворотнім боком яких є намагання націй збереження власної ідентичності, призводять до того, що релігію знов розглядають як джерело відновлення культурної пам'яті й духовної консолідації народу. Будь-яка релігійна конфесія створює певну ідентифікаційну матрицю, що складається з історико-культурних символів, міфів і стереотипів світосприйняття та поведінки, що формують сферу духовності.

Філософія культури показує, що світська духовність пов'язана з внутрішнім життям людини, її моральним та естетичним світом. Але «духовність» часто має відтінки сакральної оціночної категорії та пов'язується з аксіологією віри,

з релігією. Щодо визначення поняття духовності у науковців немає одностайної думки. Поняття «духовність» завжди мало у філософії культури важливе значення, відіграючи провідну роль у ключових проблемах філософсько-світоглядного дискурсу: людина, її місце й призначення у світі, зміст її буття, культура, суспільне життя, мораль, мистецтво тощо. Українські філософи Г. Сковорода, П. Юркевич вважали, що термін «духовність» є похідним від слова «дух» (лат. spirit), що в античності означало рухливе повітря, повівання, дихання як носій життя.

З точки зору теології у християнському богослів'ї Трипостасний Бог є Дух. Його третя іпостась теж іменується Духом Святим, тим самим засвідчуючи людській свідомості про її особливі властивості в порівнянні з іншими іпостасями Трійці. Людина, перебуваючи від акту створення в Божій подобі, відображає в собі апофатичний образ Бога. Вона у своїй Божій подобі також має три «іпостасі»: розум, слово, дух. Часто «духом» називають моральну силу людини, зміст якої обумовлюється розумом, і, перш за все, розумінням кінцевої, вищої мети життя. Цією метою може бути Бог і вічне життя в Ньому; але в декого – це багатство, влада, слава, плотські насолоди та вульгарні інтереси. Однак, яка життєва мета людини, така і її духовність або бездуховність.

Справжня духовність в актах самоідентифікації виявляється як творча спрямованість, наснага людини; одухотворений тип світовідношення через триєдність ставлення до Абсолюту, до світу - природи, суспільства, інших людей, до самого себе. Виходити з розуміння людини як духовної істоти означає, що ми визнаємо за нею безумовне право на духовне самостановлення, на ідентифікацію з Божим творінням.

З релігійної точки зору духовна культура у своїй суті є пробудженням внутрішньої дійсності нашого створіння, нашої душі, внутрішнє прагнення пізнати, відчуті і ототожнити себе з Духом, і як наслідок - перетворити всю нашу істоту на нову людину, в нову особистість, в «нового Адама». Духовність у релігійному модусі ідентифікації не зводиться до інтелектуальності, естетичної ідеальності, звернення розуму до етики, чистої моралі, навіть до аскетизму. У культурній

ідентифікації духовність не є й чиста релігійність, чи пристрасно емоційне піднесення духу або розумова довіра і урегульованість поведінки на цих засадах. У контексті синергетики духовною в культурі є будь-яка діяльність, яка розвиває людину у синергії всіх форм внутрішнього життя: емоційного, раціонального, інтуїтивного, естетичного.

Релігійна та національна ідентичності взаємопов'язані з духовною культурою нації. Ці зв'язки забезпечуються світоглядом, картиною світу, ментальністю, мовою, релігійними установками, міфопоетикою, мистецтвом тощо. Духовна культура в цілому визначає екзистенціальні й індикатори нації та особи, визначає суть і зміст ідентифікаційних процесів у ситуації їх цивілізаційного вибору і самоутвердження. Методологічно це екстраполюється і на музичну культуру, зокрема на церковну музику українського православ'я.

У сучасних умовах розвитку нашої країни, коли відбувається утвердження Україною своєї національної і державної ідентичності, постає питання про духовно-історичні корені української культурно-цивілізаційної належності, теоретична рефлексія якої не втратила своєї актуальності дотепер. Проте, осмислення власної національної ідентичності для України пов'язане з певними труднощами, але без її рефлексування у формі національної ідеї стає досить складним та проблематичним процесом самого державотворення. Труднощі пов'язані із низкою проблем у площині внутрішньо-українських колізій, складнощів із визначенням власне національної традиції, а також з проблемами російсько-українських відносин (зокрема, різним баченням ключових історичних подій).

Одним з найважливіших чинників духовно-культурного самоусвідомлення для українського суспільства виступає належність більшості його громадян до православної традиції. Православ'я упродовж тисячолітнього існування на теренах України виступало релігійним стрижнем становлення етнонаціональної ідентичності українців, їх духовної культури. Але як саме українське православ'я впливало на ідентифікаційні процеси, які духовно-культурні ідентифікатори визначають

особливості світовідношення, світогляду, ментальності, самосвідомості, культурної пам'яті народу – ця проблематика залишається невирішеною, а відтак – актуальною.

Проблеми ідентичності у всіх її різновидах (модусах), є чи не найпопулярнішими у сучасних соціально-філософських, психологічних, соціологічних, політологічних та культурологічних студіях. Визначення ідентичності та її аналіз як самостійної філософсько-культурологічної проблеми пов'язані з викликами глобалізаційних процесів і водночас з ускладненням структури соціальних інтеракцій, коли у комунікацію вступають різні типи суб'єктивності.

Проблема самовизначення і самототожності людини становить стрижень європейської філософії з часів Аристотеля. Своє нове осмислення вона набуває у філософії Нового часу. Р. Декарт, Дж. Локк, Д. Г'юм розглядають її, насамперед, у контексті проблем самосвідомості. Найбільш завершеної форми у класичній філософії вона набула у працях Г. Гегеля, І. Канта, Ф. Шеллінга, Г. Фіхте.

Некласичну інтерпретацію проблема ідентичності отримує у гуманітарному дискурсі ХХ сторіччя. Вона посідає центральне місце у психоаналізі З. Фрейда, Е. Еріксона та їх послідовників, символічному інтеракціонізмі Дж. Міда, конструктивізмі П. Бергера та Т. Лукмана, психології мікроспільнот Д. Тернера та Г. Теджфела, концепції «зіткнення цивілізацій» С. Гантінгтона, соціологічних концепціях Р. Баумайстера та Е. Гідденса. В рамках феноменологічного підходу (Е. Гуссерль, Б. Вальденфельс, Ю. Кристева) сформувалося розуміння діалогічної сутності ідентифікаційного процесу. Цю традицію продовжили розвивати М. Бубер, М. Бахтін, Г. Гадамер, які наголошували на принциповій діалогічності процесу ідентифікації. Великий вплив на розробку сучасних концепцій національної ідентичності зробили праці Б. Андерсона, К. Гірца, Е. Гелнера та Е. Сміта.

Питання національної ідентичності, яка включає в себе і культурну самосвідомість нації, виокремлені у розвідках українських науковців, серед яких: С. Андрусів, Т. Воропай, І. Лисий, Р. Демчук, М. Розумний, Г. Файзулліна, Д. Шевчук, О. Яковлев, Т. Ящук та ін. Під національною ідентичністю розуміється процес

«ототожнення, уподібнення себе з певною нацією», в процесі чого «з'являється відчуття належності до певної національної спільноти», прийняття її групових цінностей, норм, ідеалів, - таку позицію висловлює Е. Гелнер у праці «Нації і націоналізм» [17, 54]. Характеризуючи проблему національної ідентичності, вчений вказує на те, що це процес ототожнення, вживання, належності до певної національної спільноти, прийняття її групових норм, ідеалів, цінностей, тобто культурних форм існування людини в суспільстві.

Визначаючи історичні передумови ідентифікаційних моделей українства, відомий дослідник І. Крип'якевич наголошує на таких атрибутивних характеристиках як пошана до рідної землі та готовність її захищати: «Войовник і господар – це тип давнього українця. Осередком, у якому розвивався цей військово-господарський світогляд, був рід... Рід творив невелику, але дуже суцільну групу, з'єднану зв'язками крові і спільними інтересами; за своїх членів солідарне заступався, обороняв їх, мстився за їх кривду» [55, 139–160]. Історично, до початку урбанізації понад 90% українського населення мешкало в селах і було зайнято в сільському господарстві, тому специфікою української ментальності є «антеїзм» – емоційно-шанобливе ставлення до землі як годувальниці, обоження її, прийняття в себе Бога, що створив Небо і Землю.

Проблематика культурної ідентифікації знайшла своє відображення у працях зарубіжних теоретиків: Х. Абельса, Т. Адорно, Б. Андерсена, Е. Гелнера, М. Гібернау, Е. Еріксона, Ж. Лакана, Г. Маркузе, Е. Юнгера; ближнього зарубіжжя: В. Бичкова, В. Бібіхіна, П. Гуревича та ін.

З вітчизняних дослідників дану проблему активно досліджують: Є. Бистрицький, П. Герчанівська, Ж. Денисюк, В. Личковах, Л. Нагорна, О. Ніколаєнко, В. Полікарпова, Ю. Рижова, В. Розіна, В. Табачковський, О. Титар, Г. Фесенко, К. Шелупахіна, О. Шульган. Зокрема, філософ-культуролог О. Ніколаєнко використовує термін «культурно-національна ідентичність», що характеризується як складний психологічний «комплекс уявлень людини про своє «я» відносно до культурної традиції певної нації, з якою вона себе ототожнює» [76, 15]. Культуролог

Ж. Денисюк виокремлює міфологію масової культури як простір конструювання національно-культурної ідентичності.

Проблеми етнокультури та етнокультурної ідентичності знайшли своє висвітлення у працях С. Виткалова, Л. Донченко, В. Євтуха, М. Зайцева, С. Йосипенка, І. Кресіної, В. Личковаха, О. Ляшенко, М. Обушного, М. Оксютювича, О. Русула, М. Степики, Г. Файзулліної. Докторська дисертація і наукові розвідки П. Герчанівської присвячені культурологічно-релігійнознавчим вимірам української народної культури. З цієї позиції досліджував етнокультуру й обґрунтував її концептуальні засади І. Лисий. Як впливає із згаданих досліджень, етнічна ідентичність являє собою самоусвідомлення людини як представника певного етносу, ототожнення себе з цим етносом та відрізнення від інших. Культурними ознаками ідентифікації себе з певним етносом є: мова, спільність походження, релігія, моральні та ціннісні орієнтації, міфопоетика, історична пам'ять, спільність території та родового коріння, традиції предків тощо.

Отже, концепт ідентичності досить ґрунтовно розроблений у відповідних працях згаданих українських та зарубіжних дослідників. Але серед чисельних модусів та ідентифікаторів самоусвідомлення і самовизначення нації ще, на наш погляд, недостатньо вивчена культурна складова ідентифікаційних процесів, зокрема роль духовної культури, в тому числі релігійного мистецтва у становленні самосвідомості та етнонаціональних способів самоутвердження у світі, природі, історії, цивілізаційному поступі.

Розкриваючи суть процесів національної ідентифікації, С. Йосипенко схиляється до думки, що ідентичність виступає об'єктивацією ментальності. Ментальність більше стосується самоусвідомлення (менталітет – способу самовираження), а ідентичність – переконання, що ґрунтується на співвіднесенні з раніше усвідомленими образами [43, 68]. Менталітет виявляється через національний характер, що архетипізується у національній культурі як виразнику етнічної своєрідності нації й об'єктивує риси національної психології: характеру та системи цінностей. Детермінантою соціокультурного буття виступає духовність, яка

безпосередньо пов'язана з релігійними та естетичними пріоритетами національної культури.

Специфіка національного характеру українців, проблема складу української душі, української культурної ідентичності розкривається через дослідження національного типу світогляду, ментальності, духовної культури, в тому числі й релігії. Дані питання першими досліджували вітчизняні вчені М. Костомаров, І. Нечуй-Левицький, Д. Чижевський, І. Мірчук, Є. Маланюк, О. Кульчицький, В. Янів та ін. Одне з найдавніших спостережень за способом життя українців залишив візантієць Маврикій (IV ст.). За його описом, праукраїнців у давнину вирізняло управління громадою, нестача авторитарної влади, емоційність, гостинність, волелюбність, відсутність рабства, жіноча чесність та вірність. Серед негативних якостей етнічного характеру Маврикій називав лише моральні вади, зокрема: несталість характеру, незгода між собою, невміння приймати спільні рішення, багато князів (за Енциклопедією українознавства) [34].

Перше історико-культурне дослідження характерного типу світогляду українців належить «братчику» М. Костомарову. У праці «Дві руські народності» [53, 33] автор порівнює духовні світи українців та росіян, акцентуючи їх відмінність і подібність до поляків та білорусів (Західної та Східної моделі слов'янських культур). На думку М. Костомарова, українці є народом, що живе радше почуттями, народом мрійливим і мало практичним, на противагу психологічно твердому, практичному, чітко зорганізованому та дисциплінованому духу росіян. Типологічними рисами духовної вдачі, тобто ментальності українців називає естетизм, ідеалізм, м'якість душевної організації, поетичність. За типом етнокультурної ідентичності українці, за М. Костомаровим, ближчі до поляків (Заходу), а росіяни – до білорусів (Сходу).

Д. Чижевський, досліджуючи проблеми українського національного характеру, світогляду і особливостей української ідентичності, виокремив провідні риси психологічної вдачі українців та спроектував їх у площину духовності, національної самосвідомості, культури. До типологічних рис української соціальної

(народної) психіки автор відносить: *емоційність*, що найповніше проявляється у естетизмі світовідношення та «філософії серця»; *індивідуалізм*, що виявляється в етиці плюралізму; *інтровертизм* (самозаглиблення, душевне усамітнення, акцент на внутрішній досконалості людини); *неспокій та рухливість духу*, що продукують еволюційність поглядів, потребу пізнання і самовираження. Проте, ця риса має й негативні соціальні наслідки: тенденції до взаємної боротьби, руйнування власних і чужих сталих життєвих форм [102, с. 18-23].

Природно, що емоційно-чуттєва домінанта національного характеру духовності українців виявляє себе у кордоцентризмі, культурі серця, визначаючи і специфіку духовного освоєння світу. Це не стільки теоретичний шлях науки, раціональності, логіки й абстрактної теорії, скільки процес історичного накопичення досвідного знання, тобто внутрішнього, пережитого. Звідси й провідні локації в українській духовності – релігія, мораль, мистецтво. Отже, духовні практики і культурні форми, спрямовані на вдосконалення самої людини, її душі, а не на технологічну зміну оточуючого світу. Цей психотип і визначає особливості культурної ідентифікації української нації.

За твердженнями більшості українських істориків, етнографів, культурологів, серед яких М. Грушевський, І. Марчук, Д. Чижевський, В. Янів, українська ідентичність позиціонується як східно-європейська модель самосвідомості нації, за культурно-історичним типом - екзистенційно-барокова, внутрішньо-суперечлива і психологічно-напружена, де своєрідно переплелись риси Західної й Східної духовної культури.

Відтак національна ідентичність є надзвичайно багатогранною й різноплановою, важливою складовою якої виступає *культурна ідентичність*. Сутністю модусу культурної ідентичності є усвідомлене віднесення людиною себе до певної культури, прийняття її норм, цінностей, моделей поведінки, способу життя та інших культурних характеристик, прийнятних в даній культурі. Залежно від культурного самовизначення індивіда формується його внутрішній духовний світ і світогляд. Генеза кожної культури (як і її носіїв – етносів та націй) проходить у

конкретно-історичних середовищах, втілюючи специфічні ознаки і риси певної доби, географічного і соціального простору. Тому набуття людиною власної культурної ідентичності здійснюється в процесі соціалізації особистості.

На основі міжособистісного емоційного зв'язку, а також переймання у свій внутрішній світ суспільних зразків, норм, цінностей та переживання їх як власних, індивід зіставляє й ототожнює себе з іншими. Всі ці та багато інших компонентів культури тісно переплетені між собою, взаємодіють з процесами ідентифікації. За умов усталеного соціуму і міжособистісних комунікацій набуття культурної ідентичності сприймається як природна даність, коли в процесі соціальної адаптації спрацьовують підсвідомі механізми Я-визначеності, зумовлені культурним розвитком суспільства, етносу, нації.

Отже, *культурна ідентичність* - це відчуття приналежності людини до тієї чи іншої культури, способу світовідношення. Кожна людина має потребу в певній регламентації своєї життєдіяльності, яку вона може знайти тільки в співтоваристві інших людей в соціумі чи мікроспільноті, що і визначають процес культурної ідентифікації. Суть культурної ідентичності полягає в тому, що людина усвідомлено, а подекуди і позасвідомо приймає відповідні культурні норми і зразки поведінки, ціннісні орієнтації, способи мислення, почування і мову.

Тому важливим культурним ідентифікатором, який є актуальним на теренах сучасної України, є *мовна ідентичність*. Я. Радевич-Винницький вважає, що мовна ідентичність є однією із первинних ідентичностей. Оскільки буття індивіда і спільноти неможливі без мови, то вона неодмінно входить до ідентифікувальних та диференціювальних ознак їхньої ідентичності [82, 13].

Особливе місце у самовизначенні людини в умовах сучасного розвитку України належить *релігійній ідентичності*, яка є одним з найважливіших елементів її ототожнення з духовними засадами індивідуального і суспільного буття. Релігійна ідентичність – співвіднесення себе з тією або іншою релігією й

сповідування тієї чи іншої віри, що впливає на світоглядні переконання і життєвий вибір людини.

Проблема сутності релігійного модусу ідентичності у західній гуманітаристиці побічно розглядається Е. Еріксоном, М. Еліаде, К. Гірцом, Е. Смітом, С. Гантінгтоном. Певну увагу приділяють цьому феномену й українські дослідники, такі як П. Герчанівська, А. Колодний, Л. Нагорна, А. Орішко, В. Попов, С. Рижова, А. Ручка, Л. Рязанова, О. Саган, Л. Филипович та інші релігієзнавці та культурологи.

З точки зору філософсько-культурологічного знання релігійна ідентичність є системою духовних та віросповідальних детермінант, що визначають специфіку світовідношення та соціальну орієнтацію індивіда у світоглядних та конфесійних координатах. За допомоги релігійної ідентифікації людина самовизначається як у сакральному просторі, так і в системі соціальних оцінок та взаємодій. Саме це обумовлює бінарність цього феномена, що знаходить своє відображення у результатах соціологічних досліджень.

У наш час, коли релігійність набуває все більш приватного характеру, релігійна ідентичність може мати свій вияв як у простій констатації належності до певної культурної традиції, так і виникати внаслідок особистих духовних пошуків. Крім того, процеси глобалізації, зворотнім боком яких є намагання збереження власної ідентичності, призводять до того, що релігію знов розглядають як джерело відновлення культурної пам'яті й духовної консолідації нації. Будь-яка релігійна конфесія створює певну ідентифікаційну матрицю, що складається з історико-культурних символів, міфів і стереотипів світосприйняття та поведінки, що формують сферу духовності.

З точки зору взаємозв'язку православ'я і духовної культури нації українці упродовж століть були глибоко віруючими, непохитними у православній вірі, завжди «духом» і «тілом» з Церквою. Будучи рабами Божими, вони почувалися правдиво свобідними, вільними «твердими русинами» (за І.Огієнком), молячись про

чистоту душі живих і померлих незалежно від віросповідання. «Православ'є – це корінь України: відітніть його – Україна – всохне... Всохне душа її...» [70, 67].

1.2. Ісихазм як релігійний світогляд, духовна практика і філософсько-містичне вчення у православ'ї

Ісихазм - одне з унікальних явищ в духовно-релігійній, культурній історії людства. На думку відомого теолога прот. Іоана Мейєндорфа, термін «ісихазм» може вживатись принаймні в чотирьох різних значеннях. В стародавній християнській літературі він використовується для позначення відлюдництва, тобто специфічної форми автономного чернецтва, відмінної від співжиття у великих монастирях. У XIII–XIV ст. ісихазм був тісно пов'язаним із психосоматичними методами творіння молитви Ісусової, що вказує вже не на відлюдництво власне, а на певну школу духовного життя, що може проявлятися і в монастирях, і у світському житті. У сучасній літературі ісихазм часто визначається як вчення про «нестворені» енергії св. Григорія Палами. Нарешті, поняття «ісихазм» застосовується в більш широкому сенсі як характеристика всього руху ревнителів Православ'я, які в другій половині XIV ст. поширювали свій вплив на всю Східну Європу [65, 163].

Відтак ісихазм - це надзвичайно багатостороннє, багатовимірне явище, яке відноситься до складних феноменів людської культури і духовного життя. Ісихастський подвиг, у православному варіанті, – це, перш за все, певний релігійно-духовний і антропоцентричний процес, ключову особливість якого становить його поступовий висхідний, анагогічний характер підйому до Абсолюту. Шлях ісихазму виражається поняттям Духовної або ж Райської Ліствиці, за назвою класичного трактату преп. Іоанна Ліствичника Синайського – «Ліствиця». Це особливого роду досвід Богоспількування, синергійний діалог Бога і людини. Сутність і основа ісихазму – мовчазна молитва серцем, а вона, як сказано у прп. Іоана Ліствичника, «є спількування» [56, 51]. Ісихастський досвід – це досвід обоження як наближення до

Бога, Богоспівкування в молитві і всього життя в Бозі; метаантропологічний і метаемпіричний фінал духовного висхідного процесу людини.

Впродовж історії православної Церкви змінюється розуміння людської природи та її духовних можливостей, зокрема на шляху свого освячення, обоження: утверджується ідея про божественну суть людини, адже Бог став людиною для того, щоб людина могла уподібнитись Богу.

«Гесіхазм» (від гр. *hesychia* - внутрішній спокій, тиша, відреченість) – філософська, містична та суспільно-політична течія у Візантії, основні положення якої були теоретично обґрунтовані у XIV ст. Григорієм Синаїтом, Григорієм Паламою, Миколаєм Кавасілою [Григ Палама, 332]. Але, як духовна практика, вона виникла в часи раннього християнства у єгипетських пустельників, а згодом у середовищі афонських монахів. Самозаглиблена молитва сформувалась спочатку в Єгипті у III - початку IV століття, розроблялась упродовж IV-VII століть синайськими та єгипетськими аскетами: Макарієм Єгипетським, Євгарієм, Іоаном Ліствичником. Релігійний дослідник Порфирій Успенський у творі «Схід християнський» зазначає, що монашество на Афоні було ще у V-VI ст., проте, було знищене нападами арабів у 670-776 роках. Саме після варварських спустошень імператором Костянтином було віддано Афон для ісихастської чернечої молитви. Першим анахоретом Афону був св. Петро, проте, офіційно перший монастир там було засновано у 963 році за благословенною Грамотою імператора Василя Македонського. Засновником чернечого ісихастського життя та законодавцем стає свт. Афанасій у 1000 році (за Порфирієм Успенським) [60, 37].

Святитель Василій Великий у IV столітті окреслив правила істинно чернечого життя, так звані «Киновіальні порядки», що лягли в основу майбутніх монастирських статутів Східної Церкви. Метою було піднести чернече життя до високого ідеалу християнського подвижництва. «Киновією» вважалось спільне місце проживання, гуртожиток, в якому спільна власність майна, «вигнана протилежність налаштувань одне до одного, з корінням винищені всякі суперечки, сум'яття, сварки», все спільне: і душа, і настрій, і тілесні сили, ...один Бог, одне

спасіння, що увінчалось загальними подвизаннями, спільною працею, спільними вінцями, ...один, але не єдиний, у множині» [60, 351]. Святитель Василій Великий окреслив одну мету подвижницького життя, що полягала у спасінні душі [60, 360].

Ідею киновії продовжив у своїх теоретичних поглядах на релігійно-моральну складову християнського подвижництва монах Феодор Студит. Він упровадив правила киновії у Студійській обителі у VIII ст. у Візантії. Для Феодора Студита метою християнського життя було спасіння душі через моральну досконалість, а така «досконалість полягала в придбанні загально-християнських чеснот. Царство Боже всередині вас є» [98, 303]. Засоби досягнення цієї мети у чернецтві інші, серед них головними є зречення світу та пов'язані з ним чернечі обітницькі безшлюбності, некористолюбності, слухняності, також відречення від власної волі.

На початку XI ст. Афон став одним з найвідоміших монашеських пунктів. Так в 1044 році на нього знову нападають араби, після чого півострів заселяють мирські люди. Афонські подвижники, шукаючи заступництва, звернулись по допомогу до імператора Константина Мономаха, який відправив до них монаха Косьму Цинцулука. Той вигнав з Афону мирян і дав Афону новий Устав, який було схвалено Константином Мономахом у 1046 році. У XIV-XVI ст. афонські монастирі переживали період найвищої слави і служили взірцем ісихастських традицій для православного слов'янського світу.

Києворуські ченці через афонський досвід були спадкоємцями первинного єгипетського і палестинського чернецтва, вони здійснили і проявили в собі ідеали чернечого християнського життя, культуру святості. Наші монастирські пращури, подібно найдавнішим святим Сходу, брали на себе образ усамітненого і саможертвовного життя, прагнучи досягнути Бога [3; 77, 10].

Вчення про сутність і енергії було викладене в Маніфесті афонського чернецтва - «Святогорському томосі», де стверджувалось і пропагувалось вчення про нетварні енергії, вказувалось, що «світло Преображення не можна назвати просто тварним, бо в ньому відкрився сам Господь [22; 4; 5; 7, 341]. Енергія Божого

освяння розумілася не тільки вічною – створені небесні сили й ангели теж вічні, - а й нетварною, тобто Самим Богом» [84, 343].

Ідеї ісихазму вплинули і на розуміння духовної культури людини, зокрема музики. На початку існування християнської Церкви святі Отці, будучи видатними знавцями людської природи, просвітлені Божою благодаттю, особливу увагу приділяли людській душі, її бажанню славити Бога, зокрема, реалізовувати власні релігійні й світоглядно-естетичні потреби засобами музики. «Увесь світ - це музична гармонія, Творцем котрої є Бог. Точно так само й людина за своєю природою є малим світом, в якому відображається вся музична гармонія світу» (святитель Григорій Ніський) [Мейєндорф, Жизнь и труды Палами, 107]. Серед святих отців Церкви є чимало авторів чудових за формою і змістом церковних гимнів, зокрема: Єфрем Сирін, Роман Солодкоспівець, Іоан Дамаскін, Іоан Златоуст, патріарх Ізидор. На києворуських землях прославились власною гимнографією печерські святі: митрополит Переяславський Єфрем, митрополит Макарій, печерський книжник Григорій, творець канонів тощо.

Окремої уваги потребує питання естетичної трансформації релігійного стану душі засобами православної музики у вченнях ісихастів. На думку християнських подвижників, Творчість – це не тільки прояв Бога, це його абсолютна природа. У початковому слові Біблії сказано: «Бог створив небо і землю» (Бут 1: 1), і тому Бог є «Творцем всього видимого і невидимого». Екзистенційну природу людини як образу і подоби Господа становить потреба у творчості, діяльна здатність до світоперебудови, формування сфери вищих духовних цінностей. Натхненне прагнення до творчості, здатність бачити і створювати щось принципово нове, закладені в кожній особистості. Це відголоски або навіть, можна сказати, відображення Божественної суті Його «енергій».

Святитель Григорій Палама надавав даній ідеї виняткового значення. Творчий талант, на думку подвижника, робить людину унікальною, подібною до Великого Творця. Саме здатність людини до творіння архієпископ Солунський вважає проявом Образу Божого. Процес людської творчості також є творінням, сказати б, з

«нічого», тобто створенням чогось принципово нового, неіснуючого до теперішнього часу в природі або суспільстві.

Але те, що для Бога є природним і самочинним, у людини вимагає найчастіше найвищої віддачі духовних і фізичних сил. Покликаний Богом до творчості, митець не в змозі самотійно, без допомоги Божої, зробити творчий подвиг, який би мав надвищу цінність і ціль. Адже Бог відводить кожному з нас своє призначення, і найгеніальніші твори створюються з натхнення, за допомогою Духа Святого. Часом неймовірні зусилля і непосильна праця не приносять належного результату, а твір, народжений в пориві натхнення, стає геніальним шедевром для людства.

Аскеза, з цієї точки зору, – це теж творчість, але творчість найвищого онтологічного порядку, як найбільш глибоке проникнення Духу і Образу Божого в живий духовний досвід людини. Така співтворчість несе у світ і людську душу як позитивну перетворюючу енергію. Особливість містико-аскетичної творчості як естетики Богоспілкування полягає в тому, що її суб'єкт і об'єкт збігаються. Тому уподібнення Богові відбувається тут найбільш повно. Ці ідеї аскетизму і безпристрасності знайшли своє втілення і в богослужінні.

Духовним стрижнем давньоруської культури, що має греко-візантійські конотації, є східнохристиянське віровчення з його глибокою увагою до теми людини, котра є однією з центральних й наскрізних у філософсько-антропологічній думці України-Русі. Образ людини – її божественної суті, духовного становлення, пошуків шляхів самореалізації у наслідуванні вищих моральних і естетичних зразків, формуванні калокагатії («благолепія») – виявляється складним, синтетичним культурно-історичним феноменом. Успадковуючи греко-візантійські ідеї й традиції, давньоукраїнська церковна музична культура виявляє синкретичний характер, вступаючи в «діалог культур»: античність – Візантія – Київська Русь.

Феномен печерного подвижництва та візантійського ісихазму досі є дискусійним питанням історичної медієвістики, філософії і культурології. На IV ст. припадає зародження ісихазму як духовної практики. Це, насамперед, час занепаду

морального ідеалу в житті Церкви. Причини цього занепаду парадоксально полягали в зовнішній зміні стану християнської релігії з часу Костянтина Великого, яка стала визнаною і прийнятою державою. З припиненням гонінь, в житті віруючих помічається деяка розслабленість та безтурботність; християни стали менше піклуватися про спасіння своїх душ. Св. Іоанн Златоуст помічає спустіння храмів, збайдужіння, навіть при прийнятті Святого Причастя. Блаж. Ієронім відзначає, що Церква після віку мучеників стала могутньою та багатою, але бідною на добродіяння. В Церкву деякі йшли з недобрими намірами, точилася внутрішньорелігійна боротьба. Більше того, язичницькі традиції ще були досить відчутними і значно гальмували запровадження християнських начал.

Ісихазм сягає корінням у апостольську і мученицьку духовність ранньохристиянської громади. Водночас, це не просто релігійно-містичне вчення, а певна форма світогляду і навіть етнокультури, яка охоплювала духовно-філософські, етико-моральні та художньо-естетичні уявлення. Його поширення в Русі-Україні серед освічених верств давньоукраїнського суспільства мало велике значення для засвоєння деяких важливих історико-філософських ідей того часу, зокрема неоплатонізму, в його візантійському варіанті святоотцівської теології, етики та естетики, що докладно дослідив у докторській дисертації А. Царенок [99; 101].

Вчення, світогляд і духовна практика ісихазму суттєво вплинули на візантійське чернецтво, а головним осередком цього духовно-релігійного руху став Афон – Свята Гора. В умовах краху Візантійської імперії ця «чернеча республіка» стала ніби законсервованим уламком колись могутньої православної держави.

Від Костянтина Великого до Василя Великого, засновника Македонської династії, від єпископа Кастіна до Фотія, релігійні будинки та монастирі у Візантії активно примножувались. В 430 році прийшов у Константинополь Авва Александр і запровадив тут акіматенство. Акіматени поставили собі за мету безперервно служити Богу – молитися вдень та вночі. В 460 році римський консуларій Студій

заснував монастир акіматенів «Студіон». Вже з середини IX ст. Афон активно заселяється відлюдниками, там починають з'являтися Лаври.

Із Візантії ісихазм дуже швидко поширився до Болгарії. Після того, як давньоруські землі з кінця XIII ст. перестали відігравати провідну роль у розвитку православно-слов'янської культурної та релігійно-філософської традиції, у XIV ст. цю роль перебрала Болгарія, яка звільнилася від візантійської залежності, і де спостерігалось нове культурне піднесення. Важливу роль тут відіграла книжна реформа патріарха Євтимія Тирновського. Вона стосувалася основних засад перекладу грецьких текстів, реформи старослов'янської мови, її правопису й графіки. Великого значення цей болгарський книжник надавав кожному формальному явищу в письмі та мові. Він дотримувався думки, ніби будь-яка неточність у тексті може породити ересь. Звідси прагнення до уніфікації мови й письма.

Ці реформи так чи інакше були пов'язані з ісихастськими впливами. «Безмовність», на якій акцентували увагу адепти цього вчення, пов'язана з усвідомленням таємничої сили слова й необхідності точного вираження в слові суті явища. Наприклад, ісихасти в імені Божому бачили самого Бога. Тому православні письменники XIV-XV ст. вдосконалювали мистецтво слова, особлива увага приділялася перекладам, переписуванню, «шліфуванню» біблійних текстів, в тому числі богослужбових піснеспівів. Болгарські книжники почали звертати увагу і на точність біблійних перекладів, їх тлумачення. Адже від цього, на їхню думку, залежало те, чи пізнаємо ми істину. У Болгарії з'явилися нові переклади – і не лише біблійних книг, а й творів богословського, богослужбового характеру, зокрема, окремих текстів Служби Божої Іоана Дамаскіна.

Також з ісихазмом пов'язана поява й поширення т. зв. «плетіння словес». Письменники, що застосовували цей стиль, намагалися відшукати в матеріальному нематеріальне, божественні вияви у різних сферах життя. Крім того, в умовах турецького завоювання Візантії та Болгарії ісихазм став достатньо дієвим у політичному вимірі. Адепти цього вчення, завдячуючи своєму релігійному

консерватизму, стояли на твердих патріотичних позиціях. У Болгарії, а також у деяких інших слов'янських землях, вони стали хранителями православних традицій, що сприяло етнічному самозбереженню й культурній самоідентифікації цих народів.

У монастирській культурі ісихазм є стрижнем східно-християнського чернечого послуху, тобто головним шляхом Богошування й Богопізнання, яким упродовж століть проходить чернецтво Православної Церкви. Одним з перших сформулював аскетичну ідею ісихії прп. Григорій Синайський, загально визнаний вчитель ісихазму, що прийшов на святий Афон зі святої Синайської гори. У повчанні до афонських подвижників, пустельників та ченців він закликав до збереження розуму й «умної» молитви, заповідав, щоб шукали Господа на дорозі, тобто в серці, шляхом виконання заповідей. Під законом заповідей мав на увазі сердечно виявляючу безпосередню віру, тому що «з неї струїться всяка заповідь і утворюється просвітлення душ, в яких тоді з'являються наступні плоди істинної віри: стриманість, любов і нарешті, богодарована смиренність як початок і зміцнення любові» [44, с. 11- 15].

Аскетична традиція ісихазму була поширена, зокрема, і в Київській Русі перш за все прп. Антонієм, який заснував перші печерні монастирі (анахоретські), де збиралися його учні та послідовники, сприяючи розповсюдженню культу ісихії. Згодом наступники Антонія Печерського, послідовники ідей і духовної практики ісихії, розійшлися по всій Русі-Україні та оселилися у скитах і монастирях. Так, монастирськими центрами розвитку самобутньої древньої київської культури, мистецтва, освіти і письменства, завдяки подвижницькій діяльності преп. Антонія та його «Київської печерної школи», стали, окрім Києва, монастирі у Чернігові, Любечі, Новгороді, Переяславі, Пскові, Володимир-Волинському, Ярославлі, Галичі, Ростові, Суздалі, Турові та багатьох інших містах Давньої Русі [10; 44; 70; 77, 5 – 12].

Дослідженням історичних духовно-культурних зв'язків України і Афону та діяльності українських духовних осередків на Афоні як у середньовіччі, так і ранньомодерні часи займається відомий український історик-візантиніст С.

Шумило. На думку вченого, зародження та розвиток українсько-афонських духовно-культурних зв'язків, їхній вплив на відродження православного руху в Україні та подальші церковні, культурні і політичні процеси в Україні протягом XVII – XVIII ст. сприяли заснуванню та діяльності від середньовіччя до раннього модерну чотирьох українських чернечих осередків на Афоні, зосереджених у скитах Чорний Вир та пророка Іллі, Костянтинівській обителі та в монастирі Симонопетра [105, 65]. Вчений документально обгрунтовує взаємозв'язки Афонських монастирів та українських на горі Афон, відвідування цих ісихастських монастирів з ціллю монашого послуху українським козацтвом та чернецтвом, участі Запорозької та Задунайської Січі у ктиторській підтримці цих обителей тощо. З посиланням на архівні документи Святогіського акту 1016 року, що зберігається у Великій Лаврі прп. Феодосія, дослідником констатується, що давньоруська обитель на Афоні активно функціонувала уже з XI ст. під назвами «обитель Росів» та «Ксилургу».

Формування чернечої аскези XI-XII ст. мало київське середовище. Тому маємо безліч згадок про печерні монастирі в Києві: Києво-Печерський, Гнилецький (кінець XI-XV ст. - скит Києво-Печерської лаври), Видубецький (друга половина XI-XVIII ст. – аж до заборони відлюдницької практики через грабунки кримських татар), Звіринецький (XII-XVII ст.), Кирилівський (XI-XIV ст.), Микільський (XIII-XV ст.), Щекавицький (засновано у XIII ст.), Межигірський (XV-XVIII ст.), Китаївський (XVI-XVIII ст.) та багато інших. Цілий ряд київських печерних комплексів – Сирецький, Смординський, Юрківський, Солом'янський, Голосіївський, Феофанівський, Пирогівський та ін. – за браком історико-археологічних даних можуть бути лише умовно віднесені до печерних монастирів.

Київські ченці через афонський досвід були спадкоємцями первинного єгипетського і палестинського чернецтва, вони здійснили і проявили в собі ідеали чернечого християнського життя, культуру святості. Наші монастирські пращури, подібно найдавнішим святам Сходу, брали на себе образ усамітненого і саможертвовного життя, прагнучи досягнути Бога [77, 10].

Домінування апофатичного богослов'я утверджувало містичний, духовно-синтетичний, а не раціональний шлях осягнення Бога, тобто духовну практику ісихазму. Саме така практика і включена в контекст православної молитви як синергії. Усе життя монашої спільноти, сутність монастирської культури були підпорядковані молитві – головній формі Богоспількування. Молитовна синергія (злиття сакральних енергій) в житті кожного монаха відіграє надзвичайну роль і складає невід'ємну частину його шляху до Благодаті.

Ісихія, що з грецької дослівно означає «мовчання, умиротворення, спокій», досягається в аскетичних умовах існування, зокрема у затворництві, відлюдництві (наприклад, у печерах, підземних храмах, монастирях, келіях – від Афона до Києво-Печерської лаври і чернігівських Антонієвих печер). Благодатна тиша служила ісихастам засобом досягнення концентрованого стану духу, його креативного потенціалу, що вів до осягнення мудрості Слова. Тільки в такому стані, згідно з ісихазмом, можна було наблизитися до духовної співтворчості, до синергії, до отримання благодаті, до креативу споглядання Першообразу, що створювало духовні підвалини життестійкості. Мовчанням ченці-затворники досягали вищого ступеня духовної досконалості, осяяння серцем та «умного» зору, коли людина здатна побачити нестворене Фаворське світло, і його енергійні відблиски можуть упасти на неї і надихнути на преображення, на духовну та художньо-естетичну креативність.

Релігійний дух ісихії (культури мовчання) впливав і на свідомість давньоруської людини, яка була глибинно пройнята ісихастською ідеєю «Божественної енергії», про що свідчать численні згадки в літературних пам'ятках тієї доби. Прп. Іоанн Дамаскін, праці якого перекладалися старослов'янською мовою, енергію розумів як вроджену силу кожної суті. Саме цим він пояснює спорідненість світових сутностей, бо «одна енергія». Енергія несе у собі потенцію буття і є прообразом суцього. Крім цього, енергія є природною, і завжди перебуває в русі, породжуючи силу «умної душі», тобто її розум, що теж є енергією. Вчення про Божественну енергію є догматичним обґрунтуванням ісихазму, націленого на

відтворення прямого зв'язку людини з Богом через синергію [7; 99, 13]. Молитовне «умне» співдіяння, духовна співтворчість ісихастського подвижництва через синергійність веде до «співпраці», енергейного злиття Божественної благодаті й свободної людської волі. У чернечій духовній практиці і монастирській культурі загалом релігійний зміст синергії має і естетичні виміри, свої художні форми, особливо, коли ісихія осмислюється як Божественне, або радісне «художество» Духа, що складає основу «естетики аскетизму» (В. Бичков, А. Царенок). Відтак, релігійні стосунки з Господом на рівні ісихастської синергії є духовною співтворчістю, благодатною співпрацею у плані Спасіння. Людина - це образ і подоба Божа за архетипами Духа, Слова і Креації, а тому здатна до творчості, вільного і свідомого творення, за допомогою Божою, своєї душі, очищення серця, вигнанню із себе гріха і гріховних помислів.

Духовність і благочестя притаманні усім християнським церквам, проте, в українській православній практиці виокремлено кілька показових сегментів, серед яких: «сердечна молитва», шанування ікон, святість преподобних отців, таїнства, церковний Устав, церковний календар. Більша частина православного благочестя визначається обрядовістю, де характерним є «христоцентризм» (обряди освячення, молебні та поховальні обряди).

Візантійські праці, пов'язані з благочестям, представлені в книзі «Добротолубіє» або «Філокалія» - любов до прекрасного, піднесеного, доброго. Мається на увазі не естетична краса, а етичні чесноти. Це тисячолітня збірка богомудрих святоотцівських настанов про Ісусову молитву, або «сердечну молитву». Афонські ченці-ісихасти мали досвід містичної молитви, богоспоглядання, під час якої, за їх твердженням, вони бачили Фаворське світло – тобто Христове Преображення, видимої присутність Ісуса Христа; інші ченці заперечували таку можливість, бо «Бога людям неможливо бачити».

Г. Палама вирішив цю дилему в діалозі з грецьким філософом Валаамом та Акиндимом на Священному Соборі 1343 року, представивши три книги «Тріади» на захист священно-безмовних. Як стверджував Григорій Палама, молитва, що

твориться наодинці, у себе вдома, спонукає до молитви, яка звершується в церкві подібно до того, як молитва всередині, в роздумах, спонукає до молитви на устах [85. с. 332]. З цього тлумачення бачимо, що суть нового Візантійського ісихазму XIV ст. була не стільки в молитовному заглибленні, скільки в пошуку згоди між особистісним одкровенням і життям світу. За вченням Г.Палами про молитву і духовність, для ісихазму характерні ентузіазм віри, глибока молитовність, суворість життєвих правил. Попри те, візантійський ісихазм не обмежувався безмовністю та молитвою серцем, а вів до розквіту богослів'я й іконопису, реформування монастирів, літургійної творчості, до широких рухів цивільного й політичного відновлення.

Священно-безмовні, як за часів Г. Палами, так і досьогодні, поєднували аскетичне усамітнення, зосередження з активною духовною боротьбою у вимірах зовнішнього світу, що в результаті духовного нагромадження переводило на вищий щабель світогляд, збагачувало культуру. Від немислимої величі, до якої піднімається людське серце у спілкуванні з Богом, приходять одкровення про світ, відповідальність за нього, богословське й мирське дерзання [85, 334].

Православна Церква приймає будь-яке вчення про благодать, яке не обмежує або пригнічує людську свободу, «добру волю», в т.ч. і в творчості (це, зокрема, обґрунтував Іоан Максимович у книзі «Іліотропіон»). Недаремно апостол Павло казав: «ми співпрацівники (synergoi)» (1 Кор. 3, 9). Якщо ми прагнемо досягти повноти синергійного спілкування з Господом, то повинні не тільки уповати на Божу поміч, але й зробити свій духовний внесок шляхом душевного зусилля і добродійного напруження, кенозису, саможертвності, «приреченості» себе на Добро.

На синергійній та креативній ідеї духовного співдіяння закладені основи «естетики ісихазму» (В. Личковах) як духовної практики безперестанної сердешної, «умної», Ісусової молитви. Ісихастське вчення ставило за мету вдосконалення релігійної душі особистості, збагачення морального і духовного життя через відмову від говоріння і занурення у софійну тишу, спокій, світло Слова як Божої Істини.

Отже, гармонія синергії, зауважує український естетик В.А. Личковах, що досягається у мовчазній молитві серцем, породжує гармонію душі, Слова, музики та інших естетичних форм “артикуляції” безмовності, як внутрішньої умови літургійної тиші. Український дослідник зазначає, що в ісихазмі “внутрішнє діяннє” (“умне діланнє”) і є справжнє мистецтво, «художество». Саме воно, що плекалося в таємній храміні душі як невидима “духовна броня”, як приховані від зовнішнього світу чернечі подвиги, – створювало в культурі Київської Русі духовну славу монастиря і живило естетичні глибини давньоруської літератури, іконопису, храмовбудування та церковного знаменного розспіву [57, 47]. Хто придбав слово Ісусове, той істинно може чути і Його безмовність, щоб бути гармонійним, досконалим, щоб і словом діяти, і в мовчанні відкриватися.

Відтак ісихазм прищепив представникам нашої культурної еліти не лише войовничу пасивність, консерватизм, закритість, а й зосередження на самовияві, самоідентифікації, збереженні культурного гену нації. Священно-безмовні і донині поєднують аскетичне самозречення з активною боротьбою із зовнішніми проявами зла, що в результаті духовного нагромадження переводить на вищий рівень світовідношення, збагачує нашу духовну культуру.

Аскетична чернеча духовність, дух таємничого пастирства, є рушієм для православного українського суспільства, даючи розуміння необхідності для кожної людини всіма силами своєї душі, не умертвляючи в ній нічого природного, діяльно прагнути до Бога. «Бога не можна бачити і не можна долучитися до його сутності, але ж ми тільки Богом живемо; отже, єдиний і нероздільний Бог у якійсь Своїй мірі недоступний, а в якійсь іншій Своїй мірі доступний, причому Бога, в міру його доступності чи у міру Його дії на нас, теж треба вважати Богом вічним і нествореним» [7, 343].

1.3. Дослідження ісихазму в культурологічній та філософській літературі

Осмислення феномену ісихазму, перші тексти про його суть і значення з'явилися у Візантії в IV ст. н.е. Четверте століття стало періодом розквіту

Візантійської церкви, що вийшла з катакомб та підземель, і отримала можливість вільно жити і діяти у культурному просторі. В цьому столітті з'явилась плеяда світильників православної віри, на яких лягла відповідальність домобудівництва Божого. Подвиги богословів та ісихастів з часів перших християн представлені у «Творіннях» Василя Великого, Феодора Студита, Григорія Богослова, Єфрема Сиріна (Східна церква), зокрема: «Про безмовність під час посту», «Повчальні слова до єгипетських ченців». Аскетизм, безмовність у чернецтві в Західній церкві пропагували Амвросій Медіоланський та Августин Аврелій (Італія, IV ст.).

У IV ст. свт. Василій Великий створив і впровадив «Киновіальні порядки», ставлячи собі за мету піднести чернече життя до високого ідеалу християнського подвижництва. Метою подвижницького ісихастського життя, як стверджував теолог-практик, було спасіння людської душі [80, 360].

Важливою для історіографії ісихазму є праця з історії Афону, написана тонким знавцем історії Православ'я єпископом Порфирієм (Успенським). Він доводить, що ісихазм є дуже давнім явищем і сягає витоків монашества; практика мовчальників так би і залишилась, на думку Порфирія, таємницею, якби її не виявив калабрійський монах Варлаам.

Цінним джерелом як з історії візантійської Церкви, так і з історії ісихазму є «Синодик в Неділю Православ'я». Цей документ з'явився завдяки Федору Івановичу Успенському. Висновки цього видатного візантиніста важливі для маловивчених сторін ісихастських дискусій, але в них є дещо спрощений схематизм та внутрішні протиріччя, Загалом, Ф.І.Успенський став продовжувачем традицій неадекватного розуміння візантійських ісихастів.

Доцільно буде згадати також працю О. Лосєва «Описи античного символізму та міфології», в якій він розглядає антитетику Православ'я та католицизму. Автор розглядає акти Константинопольського собору 1351 року проти Варлаама та Акіндина; він вважає, що в основі цих актів лежить типовий візантійський світогляд. Досліджуючи типологію даного «візантійського світогляду», вчений робить такий

висновок: “омоусіанство, дифізистство, іконопочитання, ісихазм та ім’яслав’я – єдине символічне православно-східне, містико-символічне вчення та досвід. Аріанство, монофізитство та монофелітство, іконоборство, варлаамітство та ім’яборство – безбожництво, якому тричі анафема” [60].

На Заході також були дослідники, які вивчали візантійський ісихазм. Це прот. Мейєндорф, архієпископ В. Кривошеїн, проф. В. Лосський, архімандрит К. Керн.

Важливим джерелом для дослідження давньоруської печерної аскези є Києво-Печерський патерик, агіографічна література, праці таких дослідників, як Т. Бобровський, В. Горський, А. Замалеєв та В. Зоц, Є. Кабанець, інші.

Згодом відомий дослідник ісихазму ігумен Модест Стрельбицький виокремлює свт. Григорія Паламу як одного з великих подвижників благочестя християнського, як вчителя та захисника Грецької церкви у боротьбі з римським папізмом за православ’я та самостійність Східної церкви. Ця робота була поштовхом для подальшого вивчення філософської творчості та богослов’я свт. Григорія Палами та інших ісихастів.

Вчення ісихазму про шляхи до єднання людини з Богом через «очищення серця» сльозами і самозаглибленням проповідувало усамітнення, приглушення всіх пристрастей і сприяло зростанню індивідуалістичного начала в мистецтві. Під впливом ісихастських ідей, спираючись на ідеологію ченців-самітників, утверджується суворий, відчужений від усього мирського, аскетичний образ візантійського святого.

Як стверджував Григорій Палама, молитва, що твориться наодинці, у себе вдома, спонукає до молитви, яка звершується в церкві подібно до того, як молитва всередині, в роздумах, спонукає до молитви на устах [85, 232]. З цього тлумачення бачимо, що суть нового Візантійського ісихазму XIV ст була не стільки в молитовному заглибленні, скільки в пошуку згоди між особистісним одкровенням і життям світу. За вченням Г.Палами про молитву і духовність, для ісихазму характерні ентузіазм віри, глибока молитовність, суворість життєвих правил. Попри

те, візантійський ісихазм не обмежувався безмовністю та молитвою, а вів до розквіту богослів'я й іконопису, реформування монастирів, літургійної творчості, до широких рухів цивільного й політичного відновлення.

Григорій Палама вважав неможливим пізнати Бога за допомоги людського розуму. Однак це не означало неможливості спілкування з Ним. Божественна енергія, вважав цей теолог, розлита в усьому світі, вона присутня і в людях. Якщо ж люди її не мають, то це наслідок нечистоти, нездатності до сприйняття. Поєднання з Богом відбувається завдяки «стяганню богоподібних чеснот» у «стяганні Духа Святого» і «богоспілкувальній молитві» [24, 300].

Велику увагу вчення ісихазму Г. Палами приділяло людині. Теолог ставив її в центр світу, бо вона є завершенням, підсумком усього, створеного Богом. Людина може стати навіть вище за ангелів. Останні є лише відображенням божественного світла, а людина, духовно очистившись і вдосконалившись, може злитися з Богом.

Ісихаст-практик і теоретик Григорій Палама, посилаючись на Євангеліє від Луки, підкреслював, що «Царство Боже всередині нас». Звідси вчення про «внутрішню людину», яка має божественне походження й глибоко схована в душі. Питання в тому, щоб з допомогою благочестивого життя, молитви віднайти її і наблизитися до Бога. Людина, підкреслював теолог, створена вільною, вона може вибирати між добром і злом. У цьому виборі Бог не допоможе, адже людина це повинна зробити сама.

Святитель Г. Палама не заперечував проти створеного світу й матеріального начала в людині. Тіло для нього «храм Божий». Не воно, а душа винна у поганих учинках, причиною яких є «гріховні стремління». Тіло як таке не є грішним і має право на насолоду. Саме завдяки тілу душа пізнає матеріальний світ. Потребу такого пізнання Палама теж не заперечував. Це пізнання, вважав він, є троїстим, складається із «словесної», розумової та чуттєвої здатності. Людина, пізнаючи світ, здатна його змінювати. У своїй творчій діяльності вона уподібнюється Богові. Творіннями людськими, зокрема, є різні науки, мистецтва. Таким чином, людина в усій своїй повноті виступає істотою божественною.

Згідно із представленими тут поглядами, людина має двоїсту природу: матеріальну й нематеріальну, видиму й невидиму. Душа, невидима частина тіла, виявляє себе лише в діяльності, а можливість діяти дає їй тіло. Тіло ж – знаряддя душі, його слуга. За гріхи, здійснені тілом, відповідальність несе душа. (До речі, подібні погляди на відносини душі й тіла відображені в українському фольклорі (казках), також у церковній великопостовій відправі – у Каноні Андрія Критського на перший тиждень Великого посту, зокрема кондаку «Душе моя, душе моя, устань, чого спиш, кінець наближається і ти засмутишся, пробудися, щоб помилував Христос Бог, що всюди є і все наповняє»). Ні один твір, що входив до складу давньоруської лектури, не давав такого знання про людину, як «Діоптра» [81, 43].

Григорій Палама надавав даній проблемі виняткового значення. Творчий талант, на думку святителя, робить людину унікальною, подібною до Великого Творця. Саме здатність людини до творіння Солунський архієпископ вважає проявом Образа Божого. Процес людської творчості є творінням з «нічого», створенням чогось принципово нового, неіснуючого до теперішнього часу в природі. Але те, що для Бога є природним і самочинним, у людини вимагає найчастіше найвищого напруження духовних і фізичних сил. Покликаний Богом до творчості, митець не в змозі самотійно, без допомоги Божої, зробити творчий подвиг, який би мав надвищу цінність і ціль. Адже Бог відводить кожному з нас свою роль, і найгеніальніші твори створюються з натхнення, за допомогою Духа святого. Часом неймовірні зусилля і непосильна праця не приносять належного результату, а твір, народжений в пориві натхнення, стає геніальним шедевром для людства.

Острозькі книжники також апелювали до творів неоплатонічного характеру, що цілком відповідало давньоруській культурній традиції. Г.Смотрицький у «Ключі царства небесного» (1587 р.) закликав прислухатися до «світільників великих» і «стовпів церковних, учителів грецьких» Василя Великого, Григорія Богослова, Іоана Золотоустого, Афанасія, Кирила, Іоана Дамаскіна та інших, підкреслюючи, що саме від грецьких богословів увесь світ має мудрість, без якої Рим нічого не знає.

Широко використовував твори візантійських Отців церкви і твори ранньохристиянських авторів Василь Суразький у «Книзі про єдину істинну православну віру», опублікованій у 1598 році.

Першою друкованою книгою Острозького культурного осередку вважається «Азбука» (1578 р.). До неї додавалася пам'ятка давньоболгарської писемності «Сказання, як склав святий Кирило Філософ азбуку слов'янською мовою та переклав книги з мови грецької на слов'янську». Вказаний твір висловлював думку про сакральність слов'янської мови, яка з часом поширилася серед українських книжників-ісихастів.

Острозькі книжники підготували до друку й видали фундаментальні твори візантійських богословів – «Книгу про піст» Василя Великого (1595 р.), збірник проповідей Іоана Золотоустого «Маргарит» (1596 р.). У 1605 р. Кипріян переклав «Бесіди на Євангеліє від Йоана Златоустого», а в 1612 р. – «Бесіди на 14 послань апостола Павла» цього ж автора (даний твір видрукував у Києво-Печерській лаврі Захарія Копистенський на початку 20-их рр. XVII ст.). Звернення до візантійської богословської спадщини простежується в творах Даміана Наливайка. У виданій ним книзі «Ліки на оспалий умисл чоловічий» (1607 р.) використовувалися «Слова» Іоана Золотоустого і «Тестамент... Василя, царя грецького... до свого сина... Лева Філософа».

Елементи містичного вчення ісихазму зустрічаємо у І. Вишенського, інших представників консервативного крила в українській суспільній думці кінця XVI – початку XVII ст. Про зацікавленість ісихазмом свідчить поява в Острозі перекладу Кипріяна «Бесід та житія преподобного та богоносного отця нашого Макарія Єгипетського... про розумне мовчання чи про божественне бачення...» (1610 р.). Ісихастське вчення знаходило вияв у створенні представниками «острозького кола» відомих монастирських обителів – Скиту Манявського, Межигірського монастиря, в оновленні Дерманського монастиря І.Борисовичем. Однак, незважаючи на консерватизм, відбувався процес адаптації острозькими книжниками західної філософської традиції до українських реалій. Визначальним у цьому плані є

переклад Кипріаном трактату Гавріїла Севера «Синтагматіон...» (1603 р.) Вказаний твір використовував філософські методи й логічні побудови латинської теології. Адаптації культурних надбань Заходу на українському ґрунті сприяло й те, що при дворі К. Острозького панувала атмосфера культурної й релігійної толерантності.

В цілому про культурне, духовно-релігійне значення українських православних монастирів владика Іларіон (Огієнко) писав: «У всякому разі, вісім віків, X–XVII, монастирі в Україні були головними центрами, які ширили народну освіту, які були центрами нашої культури... Заслуга монастирів у творенні української духовної культури безконечно велика – це вони, скромні українські монахи й монашки, Божі бджоли, створили нам усе те, що маємо найкращого в нашій духовній культурі і чим ми пишаємось й тепер» [77, 159].

Досить специфічно склався побут київських печерних скитів XV–XVIII ст. (різновид довільного але тимчасового печерного затвірництва), які утворювались при великих монастирях і були місцями «заслань» схильної до відлюдництва й придатної до спільного життя чернечої братії. Пустельництво тут було умовним, але все ж в основі всіх напрямків його була філософія аскетизму. Щоправда київські печерники у молитовній зосередженості намагались обійтись без допоміжних фізичних вправ.

Православні відлюдники, що не завжди були висвяченими в монахи, у XI–XVII ст. також намагались реалізувати себе у печерництві. Найдавніші київські монастирі, що виникали в XI–XII ст., були пов'язані, на думку Т. Бобровського, із загальним процесом християнізації, носили місіонерський характер. Поява печерних осередків на території України у XIV–XV ст. – це поширення у середньому Подніпров'ї оновленого Візантійського ісихазму в тлумаченні болгарського чернецтва. Нарешті, третя хвиля київського печерництва XVII–XVIII ст. – це ідея про «безкорисність» Ніла Сорського, адаптована до потреб скитового чернецтва [10, 47].

Засилля апофатичного богослов'я утверджувало містичний, гностично-синтетичний, а не раціональний шлях осягнення Бога, тобто духовну практику

ісихазму. Саме така практика і складає контекст православної Ісусової молитви. Усе життя монастирської спільноти, сутність чернечої культури були підпорядковані культу безперестанної молитви серцем. Молитовна синергія (злиття сакральних енергій) в житті кожного монаха відіграє надзвичайну роль і складає невід'ємну частину його шляху до Благодаті.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ I

1. Процес становлення української національної ідентичності ускладнювався довготривалими спробами викорінення національних цінностей та ідей, пригніченням національної свідомості та нищенням історичної пам'яті національних здобутків шляхом створення монолітної «радянської» ідентичності. Відтак, як пише О. Пахльовська [78], ми маємо справу з культурою та суспільством, котре впродовж принаймні трьох століть проіснувало фактично в режимі постійного геноциду, етноциду і лінгвоциду, – суспільством, у якому відтак були поруйновані етичні основи внутрішньої та зовнішньої комунікації.

Але історично модуси ідентичності взаємопов'язані з духовною культурою нації. Ці зв'язки забезпечуються світоглядом, картиною світу, ментальністю, мовою, релігійними установками, міфопоетикою, мистецтвом тощо. Духовна культура в цілому визначає екзистенціали й індикатори нації та особи, визначає суть і зміст ідентифікаційних процесів у ситуації їх цивілізаційного вибору і самоутвердження.

Отже, глибинні субстанційно-духовні надбання й етнонаціональні традиційні виміри становлять основу національного буття України та самобутнього життєбачення українського народу. Тому, втрата смислотворчих іманентно-бутійних етнонаціональних цінностей породжує сурогат духовного життя українського народу, посилює процеси соціальної маргіналізації та манкуртизації. Проте, усвідомлення ролі етнонаціональних детермінант національної ідентичності постає основою духовної генези українського суспільства.

2. В культурологічному контексті проблему ісихазму як релігійно-містичного світогляду і духовної практики висвітлено у працях С. Аверинцева, В. Бичкова, В.

Личковаха, В. Малахова, Д. Мануссакіса, Л. Усікової, С. Хоружого, А. Цапенка, Т. Целік, Т. Чайки та ін. Серед західних дослідників - прот. Мейендорф, арх. Василій Кривошеїн, проф. В. Лосський, архімандрит Кіпріян Керн. Давньоруську печерну аскезу вивчають Т. Бобровський, І. Гарат, В. Горський, Ф. Замалеев, В. Зоц, Є. Кабанець, О. Смоліна, Н. Тодоров та ін.

3. Релігійний дух ісихії (культури мовчання) впливав на світогляд і свідомість давньоруської людини, яка через духовну практику тихої, безперестанної Ісусової молитви була глибинно пройнята ісихастською ідеєю «Божественної енергії», про що свідчать численні згадки в Київоруських літературних пам'ятках тієї доби. Прп. Іоан Дамаскін, праці якого перекладалися старослов'янською мовою, «енергію» розумів як вроджену силу кожної суті. Саме цим він пояснює спорідненість світових сутностей, бо «одна енергія». Енергія несе у собі потенцію буття і є прообразом суцього. Крім цього, енергія є природною і завжди перебуває в русі, сила «умної душі», тобто її розум, теж є енергією. Вчення про Божественну енергію вт православ'ї є догматичним обґрунтуванням ісихазму, націленого на відтворення прямого зв'язку людини з Богом через синергію.

4. Моральний і естетичний зміст ідей ісихазму важливий з точки зору «транспонування» культу ісихії в морально-естетичну культуру Київської Русі. Можливість такої транспозиції обумовлювалась єдиним з Візантією релігійно-мистецьким світоглядом і спільним християнським культурним контекстом. Якщо не можна наблизитися до Бога раціональними земними помислами і діяннями, то залишається шлях містичного, позараціонального і понадчуттєвого, тобто духовно-естетичного устремління до Нього. Виникає «естетика ісихазму», в якій сакральні сенси духовної практики ісихії набувають транспонування у світоглядні змісти та естетосферу релігійного життя, його художньо-символічних, образно-евокативних форм у православній культурі.

5. Отже, теоретичні а історіографічні засади нашої роботи обумовлені дослідженнями духовної культури православ'я, зокрема ісихазму як релігійного світогляду, духовної практики і філософсько-містичного вчення.

РОЗДІЛ II. КУЛЬТУРНІ ТРАНСПОЗИЦІЇ ІДЕЙ ІСИХАЗМУ В РУСІ-УКРАЇНІ

2.1. Ідеї ісихазму в духовному просторі українського православ'я

Характеризуючи взаємозв'язок візантійської та української православної традиції, митрополит і вчений І.Огієнко зазначає, що православна культура увібрала в себе все те, що становить архетипічні риси українства, відтак стала духовним фундаментом, на якому розвинулась національно-культурна ідентичність українців, сформувалась національна ідея, національна пам'ять, духовна культура нації в цілому. Відносно швидке запровадження візантійської (грецької) православної віри зумовлене зрілістю релігійної свідомості русичів, а її майже безболісна асиміляція - толерантним ставленням східного християнства до культурних традицій українського народу, завдяки чому православ'я швидко засвоювалось основним прошарком українців [70; 77, 11].

Оскільки, за І. Огієнком, візантійська православна Церква майже 15 століть була центром духовної культури православного світу, то «візантинізм» так чи так присутній у всіх сферах нашого духовного життя. З такої методології випливає, що, взаємодіючи з прадавньою українською церковною традицією, «візантійське перетворювалось на своє рідне українське, тому «українець» і «православний» в Україні злилися в одне розуміння» [6; 36]. Візантійський вплив охопив Києворуську духовність усебічно, був прийнятий «душею і тілом», став ідентифікатором української культури, незалежно навіть від особливостей віросповідання (Храмові празники, Свят-вечір, православні імена тощо). Українська православна Церква, функціонуючи в той час автономно у складі Константинопольського патріархату, набула характерних ознак: соборноправності, апостольськості, відокремлення від світської влади, учительності, толерантності, протонаціонального характеру - українське православ'я.

Поширенню вчення ісихазму на українських землях сприяли також контакти українського духовенства з духовенством болгарським та афонським чернецтвом. Зокрема, з Афоном здавна був пов'язаний Києво-Печерський монастир. Про ісихастські практики в цьому монастирі, можливо, свідчить послання печерського

архімандрита Досифея до священника Пахомія. Автор говорить, що у Лаврі поширене «правило афонське», а ченці використовують шановану ісихастами молитву Ісусову, дотримуються мовчання й втікають від мирської суєти [1; 75, 43].

Світоглядно-релігійні та філософські ідеї ісихазму вплинули і на сферу освіти в духовній культурі Русі-України.

Як зазначає дослідник В. Біднов, історія освіти, в тому числі церковно-музичної, в Україні починається з того часу, коли Володимир Великий (980 - 1015) розпочав організовувати християнську церкву. Давні зв'язки русичів з Візантією дали можливість зрозуміти культурну перевагу останньої, а разом з тим викликали серед вищих верств Києворуського населення бажання пересадити візантійську культуру на вітчизняний ґрунт. Володимир Великий був прихильником такого культурного зближення Русі з Візантією, а засобом до того він вважав охрещення свого народу та створення родинного зв'язку з імператорським візантійським двором [8, 15].

Для зміцнення християнства й для поширення греко-візантійської культури незабаром після свого охрещення Володимир засновує в Києві школу для дітей вищих верств українського громадянства. Безсумнівним є той факт, що Київська школа стала зразком для інших осередків Києворуської держави. З літопису відомо, що син Володимира Ярослав (пом. 1054) засновує школу в Новгороді на триста учнів. У житті преподобного Феодосія Печерського оповідається, що він, перебуваючи хлопцем в Курському при своїх батьках, в одного з місцевих учителів «навиче вся граматикія» (призвичаївся до науки книжної). Про той факт, що з прийняттям християнства серед князів та вищих станів прищеплюється звичай давати дітям освіту, крім наведеного прикладу з Феодосієм, говорять і інші свідоцтва. Автор життя св. Бориса, сина Володимира Великого, забитого братом його Святополком у 1015 р., говорить про цього князя, що він «б'яше и грамотѣ научен». Володимир Мономах про свого батька Всеволода (пом. 1093) свідчить, що той «дома сѣдя, изумѣяша пять язык» [8, 32].

Дипломатичні, торговельні та церковні зв'язки з Візантією потребували знання грецької мови, а патріарші грамоти в Україну, як і твори деяких київських

митрополитів, писані по-грецькому, — свідчать про знайомство тодішніх освічених людей з тією мовою. Дипломатичні, як і торговельні зв'язки України із Західною Європою, вимагали від києворуських людей знання й латинської мови, яка серед народів Заходу була мовою міжнародною.

Геополітичний статус Галича та Волині в XII ст. втягав західноукраїнські землі в сферу інтересів середньоевропейських і збільшував потребу латинської мови. З огляду на тодішню дорожнечу (писаних книжок, спеціальних шкільних книжок не існувало), підручниками служили звичайні церковно-богослужбові книги. Після вивчення азбуки та складів (букваря) приступали до читання тих богослужбових книжок, також практикувалось музикування церковних молитовних текстів.

Першою такою книгою був «Часослов», що містив у собі всі ті елементи богослужіння, які вживалися під час відправ повсякденно. За Часословом — «Псалтиря», потім «Апостол» — богослужбова книга, що містить у собі книгу Діянь Апостольських та листи Апостольські.

Святе Письмо чи біблійні книги в перекладі солунських братів Кирила та Мефодія, напевно, були у києворусичів ще до Володимира Великого. Тоді ж могли з'явитися і переклади церковно-богослужбових книг, зроблені тими ж першовчителями слов'ян та їх учнями. Болгарія та теперішня Підкарпатська Русь, що раніше, ніж Київ, засвоїли християнство з Візантії, дали їх Русі-Україні. Було перекладено на давньослов'янську мову ще до Володимира й деякі інші книги (як ось «Шестоднев» св. Василя Великого в перекладі Іоана, екзарха болгарського).

Але все ж таки кількість таких перекладів була невеликою, а тому цілком природно, що при монастирях розпочинається інтенсивна перекладацька діяльність для задоволення потреб в освіті, українські князі, що дбали про пересадження християнства на український ґрунт, у першу чергу пильнують про такі переклади та фінансують їх. Декотрі з таких князів згадані у первісному Київському літописі. Так, про Ярослава Мудрого під 1037 р. читаємо: «Ярослав любив книги... і пильнував до них і часто читав їх і вночі й вдень, і зібрав многих переписувачів і перекладав з грецького на слов'янське письмо; і переписали вони багато книг» [39; 42]. Із цих книг було створено при Софійському соборі у Києві велику бібліотеку.

Нерідко за переписування бралися члени князівських родин, бо переписування вважалося боговгодною спасенною справою. Переписувалося книг багато, чому свідчать факти того, що на території Русі-України, не дивлячись на князівські усобиці, половецькі та татарські напади, що палили й нищили села й міста, церкви та монастирі, від домонгольських часів збереглося чимало саме пергаментних рукописів. Пояснюється це тим, що серед князів, бояр та духовенства було багато прихильників книги.

Крім згаданого вище Ярослава Мудрого, своєю любов'ю до письменства славилися сини його Всеволод та Святослав, з іменем якого збереглося до наших днів два «Ізборники» (один 1073 р., а другий 1076 р.), Володимир Мономах (пом. 1125), волинський князь Володимир Василькович (пом. 1288). З митрополитів любов'ю до книги славилися особливо Іларіон та Климент Смолятич.

Церковно-богословські справи панували над усім, і українські книжники та діячі не робили винятку із спільного для Візантії та Заходу явища – поширення релігійного знання. Релігійним елементом були пройняті навіть ті твори, що торкалися не лише теології, догматів церкви, вчення та настанов ісихастів-практиків, а й історії, природознавства, що теж перекладалися з грецької мови на слов'янську (староукраїнську).

Вплив ідей ісихазму на духовну культуру українського православ'я пов'язаний також з етнонаціональними особливостями ментальності, яка виявилася «відкритою» для таких впливів.

Адже, природно, що емоційно-чуттєвий характер ментальності українців, що виявив себе у кордоцентризмі, культі серця, визначає і специфіку духовного пізнання. Це радше частково шлях науки, розуму, логіки й теорії, а, більшою мірою, - це процес досвідного знання, внутрішнього, пережитого. Звідси й провідні локації в українській духовності – релігія, мораль, мистецтво, не стільки наукові, скільки духовні практики, спрямовані на вдосконалення самої людини, її душі, а не на зміну оточуючого світу. Цей психотип саме сприяє впровадженню та поширенню ідей ісихазму, що, в свою чергу, транспонується в духовну православну культуру.

Крім того, оскільки українці споконвіку були глибоко віруючими, то й дотепер залишається релігійна практика освячувати, благословляти та воцерковлювати усе людське життя, побут, родинні події «по потребі» з візантійського Требника, адаптованого до українського буття.

Зокрема, в духовній культурі українського православ'я у родинних відносинах, як і в церковній догматиці, на високий рівень піднесено *статус жінки*, її рівність перед Христом та значимість «сестри». У церкві носіями жіночого начала віри виступають Богородиця, жони-мироносиці, святі, мучениці, преподобні, угодниці Божі.

Історично православна церква в Україні під юрисдикцією Константинополя мала власну автономію: фінансову, культурну, мовну, світоглядно-ментальну. Грецькі просвітителі святі рівноапостольні Кирило і Мефодій запровадили староукраїнську (давньослов'янську) мову у богословсько-музичний ужиток східного християнства для поширення церковної практики та утвердження духовної культури українського православ'я.

Після монголо-татарської навали та спустошення Київської Русі ханом Батием, з 1240-х років духовно-культурні взаємозв'язки з Афоном не зупинились, а набули нового поживлення. Тоді Київська Русь функціонувала у межах Галицько-Волинської і Литовсько-Руської держав. Це поживлення відносин пов'язано, зокрема, з так званим «ісихастським відродженням», яке стало важливим духовно-культурним явищем, що суттєво вплинуло на відродження православної духовності, культури і мистецтва у XIV ст. як у Візантії, так і серед слов'янських народів. Той факт, що Київська митрополія перебувала в юрисдикції Константинопольського патріархату, сприяв більш глибокому поширенню афонської ісихастської спадщини в межах її епархій.

Україна-Русь XIV-XV ст. виявилася благодатним ґрунтом для поширення й культивування ідей і духовної практики ісихазму. Цьому сприяла політична дезорганізація Києворуських земель, які опинилися під владою чужоземних (монголо-татарських і польсько-литовських) правителів. Така ситуація породжувала почуття непевності, песимізму, сприяла поширенню містицизму, «втечі від світу».

В Україні вчення ісихазму набуває поширення незадовго після того, як з'являється у Візантії й Болгарії. Цьому у великій мірі сприяв київський митрополит Феогност (? – 1358), грек за походженням, який, хоча й жив у Москві, але бував на українських землях, зокрема, на Волині. Розповсюдження ісихастських ідей в Україні виявилось не стільки в появі тут творів Григорія Синаїта чи Григорія Палами, скільки в перекладі й переписуванні святоотцівської богословської літератури, на яку орієнтувалися ісихасти. Зокрема, помітно зростає інтерес до творів християнських неоплатоніків. У XIV-XVI ст. українські церковні рукописні збірники включали твори Іоана Синайського, Ісаака Сирина, Діодоха Фотійського, Симеона Нового Богослова, Ісихія Синайського, Максима Сповідника, Василя Великого, Григорія Синайського, Псевдо-Діонісія Ареопагіта та інших [33; 67; 41, 152].

З ісихастським рухом пов'язана поява в Україні у другій половині XIV століття «Діоптри» («Душеспоглядального дзеркала») візантійського автора XI ст. Пилипа Монотропа (Пустельника), в якому широко використовувалися як біблійні тексти, твори Отців церкви, так і твори античних філософів. Як зазначає відомий науковець Петро Кралюк, перші відомі списки «Діоптри» в Україні датуються другою половиною XIV ст., незадовго після того, як її переклали болгарські ченці-ісихасти [54, 79]. «Діоптра» складається з невеликого за об'ємом «Плачу» та розширеного «Діалогу» – розмови «душі – володарки» та «плоті-служниці». Твір написаний як своєрідний підручник самопізнання. У творі плоть відповідає на питання душі про природу людини.

Поширенню духовної практики ісихазму на землях Київської митрополії сприяв митрополит Кипріян (бл.1330-1406). Він навчався в Болгарії, Константинополі й на Афоні. Ставши митрополитом київським, привіз із собою чимало сербських та болгарських книг, рекомендованих теологами-ісихастами для читання.

Ще більше значення в цьому плані мала діяльність київського митрополита Григорія Цамблака (1364-1426), учня болгарського патріарха Євтимія. Йому належить низка творів ісихастського спрямування. У «Похвальному слові Євтимію

Тирновському» Григорій веде мову про тяглість ісихастського вчення від Григорія Синаїта через Феодосія Тирновського до Євтимія. Розповідаючи про останнього, Григорій Цамблак підкреслював, що Євтимій ще в молоді роки, молячись, не відчував свого тіла; також, хоча й був чудовим оратором, цінував мовчання. Описуються в «Похвальному слові...» й різні ступені Богопізнання. У «Оповіді про перенесення мощів св. Параскеви Тирновської з Відіна до Сербії» Григорій Цамблак описує дотримання ісихастських духовних практик серед сербського чернецтва. А в «Житті Стефана Дечанського» зустрічаємо розповіді про вчені ісихастські диспути в середині XIV ст. [75; 79, 220]

Ідеї ісихазму стали невід'ємним елементом церковної культури в Україні XV – XVI ст., справивши помітний вплив на українських діячів релігійно-консервативного спрямування, зокрема, на острозьких книжників-традиціоналістів, Івана Вишенського, Іова Княгиницького та інших. Відгомони ісихазму зустрічаємо в Україні й у пізніші часи. Його можна побачити в Захарії Копистинського, Ісайї Копинського, Іоникія Галятовського, Паїсія Величківського, навіть у Григорія Сковороди та Памфіла Юркевича.

Нагадаємо, що головним центром і джерелом ісихазму у Візантії була Свята Гора Афон. Це, у свою чергу, призвело не тільки до поширення ісихастських традицій, а й до домінування православного аскетизму Афону в церковному, культурному і політичному житті Візантії та інших православних країнах на Балканах, у Центрально-Східній Європі (у т.ч. в Київській Русі) та на Кавказі [66, 77; 103, 377].

Монахи та церковні діячі з різних києворуських земель у XIV–XVI ст. здійснювали часті подорожі на Афон, а після повернення назад привозили з собою наново перекладені святоотцівські твори та іншу богословську літературу, зокрема ісихастську [5, 583; 29; 66; 67; 77]. Це сприяло духовно-культурному обміну та відродженню розорених та занепалих після орди києворуських земель. Афон, як центр чернечого аскетизму та ісихазму, відігравав у цих процесах першочергове значення. Саме афонські ченці долучились до відновлення та поширення традицій

ісихазму у межах Київської митрополії, здійснивши вагомий внесок у формування давньоукраїнської духовної культури, літератури та церковного мистецтва.

Проте, варто пам'ятати, що чималий фінансовий внесок у розбудову афонських візантійських монастирів та скитів надали киеворуські заможні люди, князі, церковні діячі та прості православні віруючі, складаючи пожертви візантійським монахам, які спеціально подорожували на Русь для збору коштів, оскільки самі були обкладені кабальними податками від монголо-татарської орди. Через збереження Афоном відносної незалежності, він поступово посеред войовничого ісламського світу перетворюється на «оазу для християн», де переховувалося чимало втікачів від османського пригноблення за національними і релігійними ознаками.

У цей період Волинь виступає як свого роду духовно-культурний центр просвіти та зв'язків з Афоном в українських землях. Зокрема, одним з центрів духовно-культурного життя, а відповідно і зв'язків з Афоном, у XVI ст. було місто Острог на Волині, в якому з ініціативи маршалка Волинської землі і воєводи Київського князя Василя-Костянтина Острозького (нащадка преподобного Феодора Острозького), створюється Острозька православна слов'яно-греко-латинська школа (академія), запроваджується книгодрукування, відновлюються православні монастирі та храми. Навколо острозького гуртка православних книжників-традиціоналістів об'єднуються видатні церковні і світські діячі того часу, як з України, так і з Греції та Афону. Зокрема, тут викладали Кирило Лукаріс – майбутній патріарх Олександрійський і Константинопольський, Никифор Кантакузен – екзарх і протосингел Константинопольського патріархату, Іов Княгиницький та Кипріян Острожанин – майбутні афонські ченці.

Тісно пов'язаний був з Острозьким гуртком Іоан Вишенський, який на той час перебував на службі у князя Василя-Костянтина Острозького, а згодом подався на Афон, де й став ченцем [104; 106, 35–44]. Так само з Острозькою академією був пов'язаний й однодумець афонітів Іоана Вишенського, Іова Княгиницького та

Киприяна Острожанина – Ісаакій Борискович, який теж на Афоні був ченцем, а згодом став одним з перших єпископів відновленої православної ієрархії.

Тісні особисті зв'язки з Афоном намагався підтримувати й оборонець православ'я князь Василій-Костянтин Острозький. Сприяючи відправці українських іноків на Святу Гору, він замовляв звідти книги для заснованої ним Острозької слов'яно-грецької школи та друкарні. Одна з таких книг, передана ним князю Андрію Курбському для перевидання, отримала широке поширення серед православних Речі Посполитої. Вона містила твори теоретиків афонського ісихазму Григорія Палами та Ніла Кавасили, які стали відомими і в Русі-Україні.

Таким чином, духовно-культурні зв'язки в українських землях з Афоном мали досить усталену багатовікову практику, забезпечуючи взаємний духовний і культурний обмін і вплив один на одного. Нового розвитку після занепаду Київської Русі вони набули в результаті південно-слов'янських впливів і т. зв. «ісихастського відродження», яке в XIV – XV ст. відіграло вагомe значення у формуванні давньоукраїнської культури, літератури та мистецтва. Упродовж XVI ст. одним з центрів духовно-культурного життя та зв'язків з Афоном стала Волинь (зокрема Острог, Луцьк). Існування тісних духовно-культурних зв'язків острозького гуртка книжників-ісихастів та українського (зокрема волинського) чернецтва з Афоном напередодні Берестейської унії суттєво вплинуло на подальші церковні і культурні процеси наприкінці XVI – початку XVII ст.

Зв'язки українського православного духовенства з афонським чернецтвом у цей час стають настільки інтенсивними, що слідом за С. Шумило можемо говорити про певного роду «українське ісихастське відродження» кінця XVI – початку XVII ст. Завдяки так званій «афонській експансії» в Україні після Берестейської унії починається масове відродження православного чернецтва та монастирів. Якщо до унії православні обителі в Україні занепадали, переважно перетворюючись на крупні землевласницькі господарства, то після унії ситуація поступово змінюється.

Найпомітнішим з-поміж українських афонітів-ісихастів того часу був старець Іоан Вишенський [42]. Вихідець з Галичини, він близько 40 років провів на Афоні.

Після Берестейської унії за наполяганням патріарха Мелетія (Пігаса) Вишенський їде з Афону в Україну. Тут він подвизався до активної боротьби за відродження православ'я та реформування православних монастирів за афонськими уставами. Його полемічні твори, яких відомо близько двадцяти, лягли в основу нового напрямку в українській літературі – полемічного, що отримав розвиток після Берестейської унії [42; 105, 37].

Іоан Вишенський тісно взаємодіяв з іншим відомим ісихастом ієросхимонахом Іовом (Княгиницьким) – засновником знаменитого Манявського скиту на Прикарпатті, облаштованого за зразком і уставом монастирів Афону. Довкола Манявського скиту і під його прямим впливом у XVII ст. утворилась мережа з кількох десятків монастирів та скитів у Західній Україні. Серед його сподвижників та послідовників були преподобний Іов (Желізо) Почаївський, преподобний Феодосій Манявський та багато інших. Тому відновлення Іовом Желізо знаменитого Почаївського монастиря також можна вважати продовженням принесеного з Афону досвіду іночеського життя [105, 85–90].

Варто згадати й про інших українських подвижників-ісихастів XVII ст. Так, відомий сподвижник Іоана Вишенського ігумен Ісаакій (Борискович) провів на Святій Горі близько 14 років. Повернувшись в Україну, він відродив Дерманський монастир, заснував Луцьке братство і друкарню. Тісно взаємодіяв з Іовом Княгиницьким, який допомагав йому відродити чернецтво та традиції ісихазму на Волині. 1620 р. Ісаакій Борискович став одним з перших єпископів відновленої єрусалимським патріархом Феофаном православної ієрархії в Україні.

Таким чином, з кінця XVI та впродовж XVII століть афонське чернецтво відіграло важливу роль у збереженні православ'я в землях на теренах сучасної України, зокрема після подій Берестейської унії. Завдяки існуванню у цей час інтенсивних зв'язків між представниками Афону та українськими православними церковними і світськими колами, українські ченці з Афону ініціювали реформування українських православних монастирів, а також сприяли полемічній, літературній та духовно-просвітницькій діяльності, підтримували православний рух

в українських землях та залучення до нього українського козацтва, а також сприяючи відновленню тісних зв'язків православних України не тільки зі Святою горою, але і з православним Сходом.

Афонське й українське чернецтво, орієнтоване на ісихастську спадщину, справляло значний вплив на релігійні традиції і повсякденне життя козацтва. У свою чергу, козацтво, не без впливу чернечих традицій, запозичило ідеї побратимства та безшлюбності серед січовиків, «січового старчества», релігійне шанування Богородиці як «покровительки Січі», принесення особистих релігійних обітниць і створення власних монастирів і скитів. Крім цього, окремі козаки нерідко брали чернечі постриги, ставали священиками і займалися благодійністю, а також здійснювали прощі до православних монастирів та святинь, зокрема й на Афон. Такі тісні зв'язки з чернецтвом сприяли формуванню особливої традиції «козацького благочестя». Все це в купі відобразилось на формуванні самобутніх духовно-релігійних традицій українського козацтва, розвитку української духовної культури та становлення культурно-релігійної самобутності українського народу.

З кінця XVI та впродовж XVII ст. після подій Берестейської унії афонське чернецтво відіграло важливу роль у збереженні православ'я у землях сучасної України. Завдяки існуванню у цей час інтенсивних зв'язків між представниками Афону та українськими православними церковними і світськими колами українські ченці з Афону ініціювали реформування українських православних монастирів. Вони також сприяли полемічній, літературній, музичній та духовно-просвітницькій діяльності, підтримували православний рух в українських землях та залучення до нього українського козацтва.

Заснований на Афоні українським старцем Паїсієм Величковським «малоросійський» Іллінський скит має важливе значення в історії не тільки слов'янського чернецтва на Афоні, а й усього святогірського братства XVIII століття. Тут зусиллями старця Паїсія почали перекладатись, звірятись і переписуватись святоотцівські книги, відроджувались, асимілювались традиції старчества та ісихазму. Тут була створена власна духовна школа, а сама обитель

стала центром духовності, просвіти і книжності як на Афоні, так і за його межами, істотно вплинувши не лише на відродження втрачених традицій православного старчества й ісихазму, але й на духовно-культурне пробудження в Україні, Московії, Румунії, Молдавії, на Балканах і в Греції. Згодом Іллінський скит став ще й духовно-культурним центром української козацької еміграції XVIII століття, остаточно увібравши риси «малоросійської» обителі, де в основному подвизалися колишні запорозькі козаки із Задунайської Січі й Кубані [29; 105, 157].

Українське козацтво у XVIII ст. являло собою одне з важливих джерел поповнення чернецтва в українських обителях на Святій Горі. У XVIII ст. все це набирає риси певної традиції особливого «козацького благочестя» та сприяло появі самобутньої козацько-православної традиції, яка мала важливе значення в процесі розвитку української духовної культури та становлення культурноцивілізаційної самобутності українського народу.

Попри численні війни та політичну нестабільність протягом другої половини XVII та XVIII ст., в часи існування козацько-гетьманської державності поживляються духовно-культурні зв'язки українського чернецтва та козацтва з Афоном. У цей час важливого значення набули регулярні поїздки афонських ченців через українські землі за милостинею, без якої неможливе було виживання і розвиток монастирів Афону в умовах османського податкового гніту.

Синтезу афонсько-українських духовно-культурних зв'язків сприяв і той факт, що упродовж XVII–XVIII ст. на замовлення афонських монастирів в українських монастирських друкарнях видавались церковні богослужбові книги, які передавались на Афон для богословського ужитку. Не менш важливу роль відігравала українська козацька старшина, яка розглядала свою участь у матеріальній підтримці афонських монастирів як неодмінний атрибут свого соціального статусу. Як зазначає історик-візантиніст С. Шумило, ктиторами, донаторами та жертводавцями афонських обителей у цей час досить часто були українські гетьмани та представники знатної козацької старшини, про що засвідчують віднайдені у діючих монастирях Афону граматки-поминання.

Посиленню українсько-афонських зв'язків сприяла поява у XVIII ст. нових українських чернечих осередків на Афоні, заснованих за підтримки українського козацтва. Все це пожвавлювало духовно-культурні зв'язки з Афоном, посилювало його популярність серед українського чернецтва та козацтва, забезпечуючи взаємний духовний-культурний і мистецький обмін. Занепад українських чернечих осередків на Афоні пов'язаний з подіями грецької національно-визвольної революції 1821–1829 рр., які призвели до спустошення та закриття афонських скитів та монастирів, що не відродились в повній мірі й дотепер.

Незважаючи на всі перипетії історії, про здатність українського народу, як міфологічного Фенікса, переможно з дивною силою до життя на основі власних народних традицій відроджуватися з попелища різних лихоліть влучно висловився відомий російський політичний діяч, письменник, філософ, борець за людські права проти царської тиранії О.І.Герцен: «Незалежність свою войовничу, але республіканську і демократичну, Україна відстоювала упродовж віків, аж до Петра I. Малороси, шматовані поляками турками і москалями... ніколи не склали зброї... Нещасна країна протестувала, але не могла встояти перед роковою лавиною, яка котилася з півночі до Чорного моря і покривала все... крижаним саваном рабства. Україна, хоч набагато пізніше, поділяє долю Новгороду і Пскова; проте одне століття кріпосництва не могло знищити незалежності і поетичності цього славного народу. У нього більш самобутній розвиток, яскравіший місцевий колорит, ніж у нас... Наш народ не знає своєї історії, натомість у Малоросії кожне село має свою легенду» [18, 102].

Отже, вчення і духовна практика ісихазму суттєво вплинули на православну богословську думку і на православну духовність. Ісихасти-монахи поєднували аскетичне усамітнення, внутрішнє зосередження з активною духовною боротьбою зовнішнього світу, що в результаті духовного нагромадження переводило на вищий щабель світогляд, збагачувало культуру. Від немислимої величі, до якої піднімається людське серце в спілкуванні з Богом, приходять одкровення про світ, відповідальність за нього, богословське й мирське дерзання.

Відповідно, виникає ще одне питання: а яку роль відіграв ісихазм у нашій культурі? Певно, не варто однозначно оцінювати це явище. З одного боку, ісихазм став носієм та втіленням надбань візантійської культури пізнього періоду та болгарської XIV ст. У цьому можна вбачати позитив, як і в тому, що своїм православним консерватизмом ісихазм сприяв етнічній консолідації українського населення в умовах політичної дезорганізації наших земель у XIV – XVI ст. та чужоземної експансії. Проте, ісихазм також став продуктом деградуючої візантійської культури. Він пропонував самозаглиблення, концентрацію на власному Я, зрештою, «втечу від світу». Таке світосприйняття хоча й відповідало настроям українців періоду «темних віків», насправді виявилось деструктивним у плані культурної ідентифікації нації, збереженні самотності українського православ'я. Це стало далеко не останньою причиною того, що наша культурна еліта виявилася недостатньо підготовленою відповідати на світоглядні виклики в XVI-XVIII ст., дійшовши до стану «Руїни».

2.2. Ісихастські традиції в духовних піснеспівах Київської Русі

Православна музика й до сьогодні залишається маловивченим об'єктом культурологічного аналізу церковного мистецтва доби Київської Русі. Візантійські традиції духовної культури ісихазму, що проявлялися в богослужіннях під час церковних відправ, впливали на релігійно-естетичну свідомість православної людини. За допомогою піснеспівів, у синтезі мистецтв і священнодій був забезпечений зв'язок між музикою і Словом, що насичувало високими сенсами літургійну практику, всю релігійну сферу духовної культури Київської Русі. У наш час духовно-релігійного відродження ця проблематика набуває як практичної, так і наукової актуальності.

Методологічно музична естетика українського православ'я спирається на догматику церковного Уставу, що майже не змінився упродовж 15 століть. Теоретично і духовно її обумовлює богословська наука (теологія), християнське віровчення, Собор Отців Церкви, Канони Церкви, грецька церковна термінологія

(Літургія, Євхаристія, Біблія, Антимінс, Антидор, Єктенія, Артос тощо), візантійський і вітчизняний ісихазм (печерне чернецтво), подвиг посту (аскетика), православні імена на честь Святих, усі чини Таїнств, церковний календар, що своєрідно вплітався у дохристиянські релігійні вірування і традиції.

Становлення української музичної культури на рівні духовно-релігійних зв'язків Київської Русі та Візантії з моменту прийняття християнства (988 р.) досліджують І. Григорчук, О. Зосім, В. Піщанська, Л. Терещенко-Кайдан, А. Царенок, Світлана Шумило та інші. Методологія діалогу культур у філософсько-естетичних дослідженнях розроблена у працях Ю. Афанасьєва, Г. Батищева, М. Бахтіна, Є. Більченко, Ю. Легенького, В. Малахова, І. Сюдюкова, П. Шевчука, Ю. Юхимик. Культурологічний аспект цієї проблеми частково висвітлений у дослідженнях Л. Білозуб, М. Загорулько, Ф. Макаревського, О. Язвінської, З. Яропуда та ін.

Перший етап розвитку національної музичної медієвістики починається з 1799 року виходом публікації митрополита Київського Є. Болховітінова «Історичні судження в цілому про давній християнський літургійний спів і особливо про спів російської церкви». Ця робота стала базисною, бо окреслювала майже всі сфери майбутніх наукових розвідок.

Зауважимо, що майже два тисячоліття духовну культуру людства формує церковна музична традиція, однією з складових частин якої є православний богослужбовий спів, що із давніх часів називався "ангелоподібним" та "ангельським". Ця особливість набуває значення музичного культурогенезу. Виступаючи у формі багатовікової літургійної практики, православний піснеспів одночасно стає плідним тлом для досліджень сьогодення.

У культурології проблема церковної музики як феномену націєгенезу методологічно потребує концептуального осмислення в категоріях духовної культури та культурної ідентичності, чому присвячене наше дослідження. Це стає можливим в рамках розгляду художньої специфіки літургійного жанру, її обумовленості впливами візантійської та західноєвропейської культур, а також

накопиченням вітчизняного досвіду сакральної музичної культури, який репрезентує особливості православної духовності. Феномен церковної музики сьогодні варто розглядати не тільки як певний жанр в музичному мистецтві, а й як специфічний спосіб духовного освоєння і емоційно-образного відображення релігійної картини світу, що породжує своєрідні етноментальні й загальнонаціональні принципи художнього мислення та культурної ідентифікації. Такий аспект аналізу потребує культурологічного підходу.

Доказом того, що невід'ємним і першорядним предметом музично-естетичного розвитку в Київській Русі IX-X ст. був церковний спів, є спогади, які збереглися в давньоруських билинах: «Дала его учить грамоти, Грамота ему в наук пошла, Посадила его пером писать, И Письмо Василию в наук пошло, Отдала она пенью учить – Пенье Василию в наук пошло»[110, 7]. Відомо, що у IX столітті в Україні-Русі вже існувало досконале письмо. Так, Чорноризець Храбар повідомляє, що творець церковнослов'янської азбуки Кирило, відвідуючи у 60-х роках IX ст. Корсунь, віднайшов писані руськими буквами Євангеліє і Псалтир. Цей факт свідчить, що за 100 років до офіційного прийняття християнства киеворусичами вже існували псалми, які використовувались у богослужінні для проголошення піснеспіву [110, 9].

З приходом християнства у киеворуській церковній практиці з'являються співаки (півчі), богослужбові православні книги та школи богослужбового церковного співу. За Володимира Великого до школи церковного співу набирали обдарованих співаків з охрещених (1015 рік), які співали на свій давній обрядово-народний лад і навіть до одноголосих співів грецьких співаків додавали свої традиційні елементи і звороти, створюючи оригінальну з суто українським ментальним характером церковну музику.

Загальновідомо, що корені християнської церковної музики закладені на Близькому Сході й сягають найдавніших на Землі цивілізацій - Шумерів, Аккаду, Вавилону, Ассирії, Єгипту та ін. Православна церковна музика пов'язана з обрядовою практикою перших християнських громад. "Перші християни співали,

збираючись разом. Співали те саме, що й ортодоксальні іудеї. Проте, на відміну від них, не могли дотримуватися біблійної заповіді грати славу й хвалу Богові «голосом трубним», «хвалить Його хором під тимпани, хвалить Його на струнах і органах» та «хвалить Його на арфі та гусях», оскільки ці християнські зібрання були конспіративними й глибоко таємними, зазнаючи гонінь та переслідувань. «Братні» обіди та вечері також були таємними, тому й піснеспіви – тихими. Перші християни у спеціально влаштованих кам'яних нішах ховали останки своїх закатованих через віру конфесійних «братів», збиралися на похорон й також тихо співали [73, 53]. Не випадково у християн наступних поколінь збереглася традиція ритуального поховання з відповідними піснеспівами й поминаннями-«плачами». Звідси й особливості християнського церковного богослужіння [73, 59]. Традиційна християнська церковна відправа є свідомо заглибленою у внутрішній світ віруючої людини, позначена закритим від земного життя «утаємниченням і для ангелів» співом, феноменом інтравертного характеру з його образною узагальненістю, опосередкованістю почуттів та сугестивністю, для досягнення душевного катарсису, «світовідчуття як святовідчуття» (за В.Личковахом). Музична культура Київської Русі стає виразником естетичних ідеалів та світоглядних установок східного християнства в його давньоруській формі. Це музика духовної краси і чистоти, музика покаяння, яка вчить нас сокровенному мовчанню, вслуховуванню в синергію своєї душі. Вона одночасно звернена до Бога і до кожного [57, 68].

Вся візантійська система церковної музики культивувала авторитет книг Святого Письма, музичний богослужбовий текст базувався на правилах отців Церкви стосовно місця й завдань музики у церковному богослужінні (Настановах Григорія Ниського, Григорія Богослова, Василя Великого, Августина Блаженного, Климента Александрійського, Іоана Златоустого та ін). Важливим постає окреслення ментально-естетичних, освітньо-виховних, культуротворчих особливостей православного церковного співу у контексті розвитку української духовної культури, їх роль у формуванні культурної пам'яті та самосвідомості української нації.

З точки зору історії української культури, витoki вітчизняної духовної культури, зокрема церковного співу сягають корінням в дохристиянську добу, яка характерна високим рівнем міфопоетичної та естетичної свідомості, що виявилось у збереженні деяких елементів язичницької духовної практики (фольклор, обрядові й ритуальні пісні тощо). Крім того, для праукраїнської архаїчної культури були характерними: космоцентризм, політеїзм з тенденціями до монотеїзації, антропоморфізм, що у свою чергу стало світоглядним підґрунтям для адаптацій народних традицій до християнської віри на теренах України.

З прийняттям християнства музичною опорою для старокиївського співу була греко-візантійська традиція та співочий досвід охрещених раніше слов'ян (болгари, македонці, морави), але впродовж століть український православний спів набув окремих самобутніх музично-естетичних рис, пов'язаних з етнокультурною самоідентифікацією. Так, добре помітною є стилістична окремішність українських наспівів, зафіксованих у перших збережених нотолінійних друкованих збірках ірмолоїв кінця XVI ст. («Ірмологіон», Львів 1707р.).

Як відомо, у православній музиці ідейно-естетичним фундаментом є греко-візантійська церковна поезія Романа Солодкоспівця, Андрія Критського, Іоана Дамаскіна та ін., яка лягла в основу богослужбової музично-хорової літератури (тропарі, кондаки, канони, ірмоси), канонічна література Святих Отців та Учителів Церкви. Візантійський музичний церковний стиль представлений монодією – унісонним одноголосим піснеспівом [52, 13; 108].

Духовно важливе значення співу - пробудження і розвиток «слізного дару», яке, будучи плодом плачу за гріхи, здатне змити «людину вітху» тобто гріховну й оголити справжній образ людини – образ Божий, «бо псалом і з кам'яного серця виточує сльози» (Василій Великий). Сльоза є породження смислів, а батьком помислів є сенс (Іоан Ліствичник). «Безмовний спів» - це демонстрування ролі піснеспівів у практиці ісихастів, де спів розуміється, насамперед, як порух душі до Бога, таємний, прихований, в своїй глибині дотичний зі Святим Духом. Це рух безтілесний, духовний, але він може набувати тілесного втілення, матеріалізуючись

у словах і звуках, проте може існувати як суто внутрішня робота душі, та «солодкість мовчання», яка була відома християнським подвижникам.

Разом з тим, діаспорний дослідник М. Федорів вважає, що привнесений з прийняттям християнства візантійський спів, не знайшов адекватного підґрунтя для себе в Україні і слугував тільки прототипом для творців українського церковного співу. Це, на думку науковця, «... вказує на велику музичну культуру в Україні, ще перед X століттям, та її самостійність від візантійських пізніших впливів, коли Україна жила не тільки своїм самостійним життям, але й була у ворожих відносинах з Візантією ще від дохристиянських українських князів» [97, 46].

Прийнявши візантійський варіант християнства, русичі запозичили й богослужбовий устрій церковного співу, гимнографічні тексти й жанри, систематизацію співів за вісьмома гласами, а також характерний спосіб їх фіксації (безлінійну нотацію невматичного типу). Традиційний вітчизняний церковний спів киеворусичів зовні набрав аскетичної забарвленості, втіленої в ісихастських традиціях, об'єднаних канонам піднесеної, урочистої, співаної "ангельської" молитви. Але ще до проникнення православної церковної музики Київська Русь володіла самобутніми надбаннями дохристиянської співочої релігійної культури. Церковний спів постійно співіснував з набутками багатовікового народного мелосу. Унаслідок цього православний пісенспів набирав статусу українського національно-музичного явища, вбираючи у себе елементи потужного генотипу та способу мислення.

Отже, у розвитку музичної культури Київської Русі проявлялися як загальнохристиянські закономірності, так і етнокультурні особливості. Її глибинна історична основа - самобутня духовна культура східнослов'янських родових племен, їх міфологія, мова, фольклор, звичаї, традиції, обряди.

Принциповим рубежем у розвитку Києворуської музичної культури стало прийняття християнства із значним впливом візантійського віровчення й духовності, в т.ч. *ісихастської традиції* [83, 78]. Хоча в самому ісихазмі на високих вершинах священнобезмовності відсікається не тільки псалмоспів, а й навіть словесна

молитва, адже безмовний стан вище всякої молитви, бо в ньому перебуває сам Господь. Однак, саме *естетика «великого мовчання»* лежить в основі давньоруського іконопису, орнаменту, архітектури та знаменного співу, транспонуючи ісихастські ідеї в мистецтво Київської Русі, зокрема в духовну православну музику.

Музичний твір завдяки символічності, наповненості емпіричними і трансцендентними чинниками стає своєрідною сакральною формою текстуального показу думки, Слова, Логосу, музичним виявом ісихії. «Гнозис ісихії» (М. Загорулько) [36] – це і взаємодія суб'єкта музичного сприймання і конституюваної ним символічної форми, що зумовлює момент його становлення як суб'єкта синергії, - духовної взаємодії, гармонії й рівноваги з Господом. Ці ісихастські ідеї, відомі ще візантійській естетиці, були втілені в музиці Літургії східного християнства, а згодом разом з музикою прийшли до Київської Русі.

Як зазначає українська дослідниця Л. Усікова, згідно зі святоотцівським розумінням, ісихія досягається через обітницю мовчання, де у духовній практиці безмовної Ісусової «умної» молитви відбувається сходження Божественної Благодаті у формі синергії («спільного ділання»). Аналогічне киеворуське трактування ісихії можна знайти у працях «книжників» (наприклад, «Моління Данила Затворника», «Житіє і ходіння Даниїла, Руської землі ігумена»). Говорячи про злет давньоруського мистецтва після прийняття християнства, не можна забувати, що воно є естетично багатим насамперед своїм етнокультурним світовідчуттям. Вершиною художньої творчості стало органічне об'єднання складних і досить суперечливих світоглядних уявлень (язичництво з його тілесно-почуттєвим світосприйняттям, де людина «розчинена» в природі, і християнство – з його заклик до відмови від грішного буття й орієнтація людини на вищі сакральні, божественні цінності) [58, 73].

Отже, музично-церковні традиції Візантії, що розвивалися у напрямку синергії духовно-творчої співпраці, були перенесені на культурний ґрунт Київської Русі. Формування християнської культури церковного співу відбувалося на основі

давньогрецької музичної практики й теорії. У процесі розпаду Римської імперії, її території, такі як: Болгарія, Сербія, Влахія, Сірія в більшій чи меншій мірі прийняли риси саме візантійської культури. Саме через Болгарію, на думку прот. В. Металлова, була сприйнята грецька система церковного співу на Русі. «Святий рівноапостольний князь Володимир привів із собою у свою столицю, Київ, першого митрополита Михаїла, болгарина за походженням, та інших єпископів, архієреїв, співаків, що були послані царем та патріархом Константинопольським» [68, 52].

Русичі по-різному відносилися до візантійського взірця церковного співу. М. Успенський, який вважається авторитетним дослідником церковного співу, зазначає, що існувало три основних напрями києворуських піснеспівів. Перший - провізантійський, його пропагувало на Русі візантійське духовенство та київська аристократія. Вони прагнули точного відтворення богослужбового співу за грецьким взірцем з використанням усіх його елементів та особливостей, в тому числі прийомів мелізматичної орнаменталізації та манери подачі звуку. Другий напрям був радикально протилежним першому. Його представники використовували канонічний богослужбовий текст, розспівуючи його за своїм власним смаком. Третій напрям - це поєднання першого й другого напрямку та створення на цій базі особливого автентичного співу Давньої Русі. Кращі досягнення візантійської співочої системи – богослужбові тексти, принципи композиційного розвитку, нотація, система ладо-інтонаційної організації, - були сприйняті та асимільовані на давньоруському культурному ґрунті [96, 64]. Передчуття занепаду Візантійської імперії породило містичні настрої, в результаті яких з'явилася віра в примарність світу і Божественний промисел, що посилювало ідеї й духовну практику ісихазму.

Український дослідник візантійського аскетизму А. Царенок констатує наявність анагогічного характеру аскетико-естетичної традиції християнського Сходу. . «Чуттєве пізнання людиною світу, споглядання нею краси навколишньої дійсності може значно сприяти піднесенню свідомості особистості до Горішньої Наддійсності» [100, 117]. З цієї точки зору, чуттєва активність людини в межах естетики аскетизму визнається суттєвою складовою процесу власне духовно-

морального вдосконалення. Досліджуються особливості літургійного синтезу сакральних мистецтв, а також вплив візантійської аскетико-естетичної доктрини на літургійні відеосферу (храмова архітектура, іконопис) й аудіосферу (церковна музика на Богослужінні, поезія (псалми, канти, стихирі) та ораторство (богослужбове читання дяконів, псалтирників, дяків, читців тощо).

Однією з першочергових функцій художньо-комунікативної площини літургійного дійства постає інформативно-дидактична (проповідницька) функція. Як уже згадувалося дещо раніше, візантійське церковне мистецтво було покликане проповідувати, маючи "...чітко виражене дидактичне завдання..." [45, 44–55]. Згідно із базовими принципами теологічної естетики Візантії, художньо культура повинна слугувати важливим засобом для духовного напучування – проповіді релігійних істин та чеснот. Розрядка психологічної напруги реципієнта й утворення внутрішньої рівноваги людської психіки, які на думку польського дослідника Б. Дземідока, постають метою катарсичного ефекту різних мистецтв [12, 138].

Православному літургійному дійству притаманний своєрідний логоцентризм: тексти молитов, читань, співів, проповіді та сповіді в своїй сукупності складають грандіозний контекст – вербально-комунікативний простір – кожної відправи, що, безперечно, плідно взаємодіє із простором невербально комунікативним – сферою візуальної образності, ароматів, смаків, вражень дотику. Як зазначає відомий естетик Є. Яковлев, важливе значення слова в усіх елементах християнського богослужіння підкреслюється у власне теологічних студіях: богослови "говорять про те, що слово має бути визначальним і в молитві, і в церковній відправі, і в обрядах, і в церковному співі" [109, 35].

У розумінні музики ісихастська традиція обґрунтовується тим, що серцем музики є не зовнішні мелодійні форми, а її духовний зміст – «освячення душі» - як вища мета ісихії. Розкрити світло музики в ісихазмі означає допомогти формувати музичне сприймання як ключ пошуку і осягання Небесної краси, пробудити бажання бути ближче до Творця, Його істини, блага, краси, досконалості, любові як вищої творчої сили.

Аскетика закликає особистість не тільки й не стільки насолоджуватися милозвучністю почутого: переживання краси “мелосу” не виступає самоціллю, але має сприяти розумінню й переживанню краси стверджуваного на богослужінні “логосу”. Невипадково, інший видатний подвижник Авва Дорофей проповідує своїм учням під час співу літургійних текстів прагнути до насолоди як мелодією, так (обов’язково) й священним смислом того, що співається: “приємно мені розповідати вам... про піснеспіви, які ми співаємо, щоб ви насолоджувалися не (самими лише) звуками, але й самий розум ваш рівномірно розпалювався силою слів” [1, 105; 2]. Духовна музика осмислюється богословами християнського Сходу як справжня служниця Слова Божого, яка повинна відігравати роль засобу посилення дії літургійного слова на свідомість віруючих.

У церковній музиці, на думку вітчизняної дослідниці В. Воскобойнікової [15, 87], діє принцип присутності, коли включеність музики в ритуально-символічну дію народжує в людині почуття причетності до вищих таємниць.

Ісихастська складова в сакральній музиці Київської Русі перейшла з духовного досвіду Візантії, збагатившись власними мистецькими традиціями, музичною творчістю та аскетичними подвигами.

Київський мистецтвознавець і культуролог Л. Терещенко-Кайдан розглядає візантійську музику як засіб релігійного підйому та досвіду у сфері абсолютного і трансцендентного, божественного, оскільки саме ця музика зберегла в Україні власні традиції та нотацію упродовж століть. Вона зародилася у Візантії на основі античної музичної системи, проте розвивалася у візантійській, ранньохристиянський період існування Греції, коли з’явилися перші монастирі з практикуванням ісихії. Згодом візантійська музична культура поширилася і на територію Київської Русі, де використовувалася у літургійній практиці Церкви для найкращої передачі змісту богослужбових текстів [91, 250–251]. Вивчаючи взаємодію візантійської та киеворуської культури у часовому просторі, науковець зауважує, що ідея створення світу, його «початку» та «кінця» відбилися на психології сприйняття часу та часового простору греків і слов’ян: час «тече» мов би

крізь людину, він завжди перебуває у теперішньому стані. Тому, немає ні минулого ні майбутнього як таких, а є лише «теперішнє минуле» та «теперішнє майбутнє». Це час актуального буття. Воно як і простір задане людині (Августин Блажений).

Л. Терещенко-Кайдан акцентує увагу на тому, що, потрапляючи на український ґрунт, грецький церковний спів увібрав у себе місцеві впливи. Яскравим зразком такого співу є «український грецький спів», який був запозичений у греків для потреб архієрейських служб місцевої української церкви, але також виконувався у грецькій церковно-співацькій практиці в Україні.

Питаннями структурної організації піснеспівів церковної монодії на основі порівняльного аналізу візантійської, слов'яно-руської та київської нотацій займається мистецтвознавець М.І. Качмар. Авторка вважає, що лінійно-мензуральні записи дають змогу виразніше окреслити структурні особливості музичних форм піснеспівів, які є загальним надбанням музичного досвіду як давніших епох, так і Ранньомодерної доби. Саме в такому контексті розглядаються особливості музичного формотворення наспівів. В українській музичній медієвістиці формотворчі засади церковної монодії розглядали П. Маценко, М. Антонович, О. Цалай-Якименко, Ю. Ясіновський, Л. Корній, О. Шевчук, Н. Сиротинська та ін.

У монографії українського музикознавця Н. Сиротинської всебічно показано зв'язки візантійської Богородичної гимнографії з українською бароковою і сучасною поетичною творчістю [86, 167–211]. Текстологічні студії, спрямовані на вивчення форм та способів рецепції церковної гимнографії в бароковій поезії, охоплюють і духовнопісенні твори. Науковець досліджує жанри Богородичної гимнографії з позиції співдії музично-поетичних елементів, звертаючись до історії поетичних жанрів, відновлюючи в межах дослідження сакральної монодії тріумвірат музики, поезики та літургіки, повертаючись до витоків.

Докторська дисертація музикознавця О. Зосім [37] присвячена аналізу східно-слов'янської духовної пісенності України періоду XVI-XXI ст. Вчена подає періодизацію східнослов'янської духовно-пісенної традиції, окреслює перспективні напрями студій східнослов'янської духовної музики. Серед них – зв'язок духовної пісенності з богослужінням, взаємодія духовної пісенності книжного походження і

фольклору, місце духовної пісенності у популярній культурі, питання кодифікації репертуару та структурування співаників з духовними піснями, зв'язок духовно-пісенних текстів з текстами Св. Письма та церковною гимнографією.

Від зародження християнства і майже до кінця XVII ст. церковна музика залишалася єдиним видом професійного музичного мистецтва на Русі. Розвиток церковного співу характеризується появою центрів хорового співу, шкіл, традицій та напрямів, які в них виникали. Ще за часів князя Володимира та його сина Ярослава відкриваються перші школи церковного співу, а їх випускники стають професійними півчима у храмах. Першими вчителями церковного співу на Русі були грецькі педагоги. Співаків готували починаючи з дитячого віку, а навчання будувалось на міцній педагогічній основі.

Згадаємо, що у Візантії інститут Церкви сприймався як духовна основа сильної централізованої авторитарної влади. Церква трактувалася як земне втілення релігійних основоположних ідей, вирішуючи всі питання спільно, соборно. Вищим проявом єдності церкви були Вселенські собори, на яких обговорювалися питання і виносилися рішення догматичного, церковно-політичного та судово-дисциплінарного характерів. До складу таких Соборів входили помісні церкви, вище духовенство й миряни. Такі філософсько-релігійні поняття, як соборність, свобода волі і самовизначення людини, святість і подвижництво, були сприйняті давньоруською культурою від Візантії і посіли основоположне місце в православній духовній культурі. Соборність у Візантії передбачала колективну життєтворчість і колективний порятуюнок, була спрямована на збереження культурних традицій. Всі духовні форми культури і мистецтва розвивалися синкретично як вираз взаємозв'язку і взаємозалежності держави, церкви і людини, тому соборність є важливим засновком православно-християнського світогляду. Так само і *церковна музика соборна*: Абсолютний суб'єкт її внутрішнього світу - Бог і Церква як «тіло Христове», і все творіння - «все, що дише, нехай хвалить Господа» (Псалми Давида).

Спів за богослужінням – це особлива форма музичної культури, що відрізняється від світської музики насамперед призначенням та духовним навантаженням, а також своїм строем, ритмом та мелодикою. Головна особливість богослужбового співу полягає в тому, що він розглядається не як мистецтво, а як аскетична дисципліна, як частина духовного життя та служіння людини, в чому корениться його принципова відмінність від світської музики. Оскільки звичайна людина у звичайному стані не може спілкуватись з вищим духовним світом, люди з найдавніших часів використовували спеціальну музику, щоб привести у відповідність зі світом горнім свій внутрішній світ. Богослужбовий спів, таким чином, – це мова, на якій людина звертається до Бога, вона, на ряду з іншими видами мистецтва (живопис, архітектура), є найважливішим засобом трансляції сокровенного духовного змісту богослужіння та водночас – його емоційним підсилювачем. Протягом тисячолітнього періоду свого розвитку православна духовна музика зазнала впливу інших національних музичних культур (візантійської, західноєвропейської), світської музики та народно-пісенної традиції.

У Київській Русі знання з церковного співу поширювало духовенство й окремі «демественники» (з грецької «демос» – народ) – учителі напівцерковного, напівсвітського співу «на слух», що ходили з міста до міста разом зі своїми родинами (за звичаєм Візантії та Малої Азії VIII – IX століть) й співали у церквах і на площах. У кінці XI на початку XII століття у Києві стає відомим двір «деместиків» за Десятинною церквою, побудованою Володимиром. Із тогочасних співців-деместиків (з грецької «деместикос» – начальник, керівник, диригент) відомі Стефан – деместик Києво-Печерської лаври, учень Преподобного Феодосія Печерського, а поза Києвом – Кирик, диякон-деместик Новгородського монастиря церкви св. Богородиці, Лука – Володимирський деместик.

Печерський монастир у Києві вже з перших років свого існування став школою церковного співу, оскільки для щоденних богослужінь спів був необхідний, як культовий, орнаментальний і культурно-мистецький чинник.

І взагалі, духовна музика осмислюється богословами християнського Сходу як справжня служниця Слова Божого, яка повинна відігравати роль засобу посилення дії літургійного слова на свідомість віруючих. У православній теоестетиці ствердження майже абсолютного примату слова над цариною “мелоса” постає явищем цілком закономірним. Хрестоматійними прикладами з цієї точки зору виступають аскетико-естетичні позиції не лише візантійських подвижників, але й, наприклад, блаженного Августина, класиків церковної музичної культури Д. Аллеманова, А. Страхова та ін., окреслені цими мислителями в їхніх розмірковуваннях про роль мелодійних звуків церковних піснеспівів [109, 35].

Людина, прийшовши до храму, повинна опанувати свої емоції, уважно та глибоко слухати молитви, а почувши богослужбовий спів, вникнути у текст псалмів, а не відволіктись від них. На Русі причетних до співочого храмового мистецтва називали обраними, мудрими, і ставлення до співу було як до таїнства. Різницю між музикою і богослужбовим співом вбачали у тому, що богослужбовий спів долучає віруючого до старанної молитви, а музика створена для насолоди. В. Мартинов вважає, що богослужбовий спів має небесне походження на відміну від світської музики [64].

Як зазначає дослідниця мистецтва Київської Русі Л. Усікова: «ісихія як культ мовчання і тиші за природою не суперечить музичному Космосу, бо є, по суті, “внутрішньою” музикою – музикою душі та серця. Співвідношення “беззвучної” та “звучної” молитви нагадує синергію Мовчання і Слова, яка наповнює ісихастську “умну”, Ісусову молитву» [95, 140]. Вивчаючи проблему естетичної транспозиції ідей ісихазму у православній мистецькій практиці, дослідниця зазначає, що ісихазм у музиці ґрунтується на розумінні та виявленні гармонії як у зовнішніх, так і внутрішніх формах духовного життя і мистецтва. Її енергійним виявом є синергія, яка реалізується у практиці “умної” молитви, що веде до внутрішнього спокою, рівноваги із світом, Божої благодаті. Саме тому ідеальною формою чернечого життя є ісихія - культ мовчання, в якому досягається “сердечність” співіснування із Богом, світом, самим собою [95, 139].

Візантійська музика розглядається мистецтвознавцями й естетиками як засіб релігійного підйому та досвіду у сфері абсолютного і трансцендентного, божественного, зауважуючи, що власне така музика зберегла в Україні свої ісихастські традиції та специфічну нотацію упродовж століть. Зародившись у Візантії на основі античної музичної системи, вона розвивалася у візантійський, ранньохристиянський період, коли з'явилися перші монастирі з практикуванням ісихії. Згодом візантійська музична культура поширилася і на територію Київської Русі, де використовувалася у літургічній практиці Церкви для емоційно-чуттєвої передачі змісту богослужбових текстів.

Отож, ще за часів Київської Русі духовна музика була першочерговим способом релігійно-естетично відтворити сакральну пектораль душевних переживань людини. Глибинні психологічні порухи людської душі, почасти діаметрально протилежні земні й небесні почуття й переживання людини-християнина, знайшли своє художнє вираження у різноманітних музичних формах, зокрема, в сакральній музиці, в церковних піснеспівах. Церковна музика Київської Русі, її вплив на духовний розвиток і самоідентифікацію народу, зокрема, за допомогою ісихастських традицій в духовних піснеспівах, посідали значну роль у задоволенні релігійних потреб, сприяли моральному самовдосконаленню людини, творенню в ній «нового Адама» (Біблія, Новий Завіт). На ідеї духовного співдіяння закладені основи «естетики ісихазму» (В. Личковах) як духовної практики безперестанної сердешної, «умної», Ісусової молитви. Ісихастське вчення ставило за мету вдосконалення релігійної душі особистості, збагачення морального і духовного життя через відмову від говоріння і занурення у софійну тишу, спокій, світло Слова як Божої Істини. Ці ісихастські традиції набули естетичну транспозицію в церковному мистецтві Київської Русі [58; 56, 147].

Ісихастська традиція духовного життя пустила коріння й вдосконалилась у церковній музиці пізнього Середньовіччя й серед монашества. Це стало можливим завдяки глибинній обрядово-звичаєвій природі музичного звукоряду древніх русів-українців, складеного із звуків мелодії, гармонії, темпоритму.

Роль піснеспівів у духовній практиці монахів спиралася, насамперед, на їх молитовний статус і в цій якості була розкрита у творах Отців церкви. Спів псалмів – втіха і допомога (особливо для новоначальних ченців), що дозволяє “всередину серця дієслова ся утвердити і углубіти” і буває необхідною як весла, які потрібні в затишну погоду човну, який несеться через море пристрастей (Ніл Сорський). Духовно важливе значення співу - пробудження і розвиток “слізного дару”, яке, будучи плодом жалю за гріхи, здатне змити гріховність й оголити справжній образ людини – образ Божий. “Бо псалом і з кам’яного серця змушує сльози”. «Сльоза є породження помислів, а батьком помислів є сенс” (Іоанн Ліствичник) [56, 140].

“Безмовний спів” - це вказівка на роль піснеспівів в практиці ісихастів, де спів розуміється, насамперед, як синергійний рух душі до Бога, рух таємний, прихований, у своїх глибинах дотичний зі Святим Духом. Отже, рух духовний, безтілесний, але він може набувати художню тілесність, матеріалізуючись у словах і звуках. Все одно, з точки зору вчення ісихазму, він може залишитися приналежністю внутрішньої духовної роботи, тієї “солодкості мовчання”, яка була відома християнським подвижникам-ісихастам.

Крім того, теоретики ісихазму підкреслювали особливу цінність сліз як внутрішнього зламу і “серцевого плачу”. Ці поняття вказують на існування внутрішнього і зовнішнього плану молитви, про що говорив у зв’язку із завданнями церковного співу духовний композитор і один з найавторитетніших дослідників богослужбового співу протоієрей В. Металлов. Внутрішній план молитви – це молитовний настрій, високі думки, святі пориви, глибокі відчуття. Справжньою молитвою буде не та, яка вимовляється “лише устами і язиком”, а “найпотамніша молитва – безмовна, яка возсилається з глибини серця”. Вона учиняється “не чином тіла, і не криком голосу, а з жалем думок і внутрішніми сльозами, з душевної хвороби і затвором уявних дверей” [68, 43]. Саме про таку молитву вів мову український проповідник Паїсій Величковський, який прагнув у XVII ст. відновити ісихастську традицію священнобезмолвія в православних монастирях. “Художества молитви”, що розуміється як молитва безмовна, “умна”, “сердешна”, народжують

псалмоспів, який, як і молитва, має план зовнішній, чутний, і план внутрішній, потаємний, нечутний, тобто ісихастський.

Таким чином, музична культура Київської Русі є виразником релігійно-естетичних ідеалів та ментально-світоглядних установок східного християнства в його давньоруській формі, що вплинуло на процеси етнонаціональної ідентифікації. Це музика духовної краси і чистоти, музика покаяння, яка вчить православних українців сокровенному мовчанню, вслуховуванню в синергію своєї душі з Господом. Вона одночасно звернена і до Бога, і до кожного віруючого. В сакральному мистецтві русичів-українців, що сповнене світла, духовної “енергей”, духовної гармонії врівноваженого темпоритму і душевної мелодики, музика існувала як особливий “звучний” тип божественної тиші, спокою, ісихії. Це наклало характерний відбиток на етнонаціональну ментальність та художню культуру Русі-України упродовж усього періоду її існування.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ II

1. У духовній культурі Русі-України проявлялися як загальнохристиянські закономірності, так і етнокультурні особливості, зокрема під впливом церковної музичної традиції, яка тісно переплелась з візантійською духовною спадщиною. Принциповим рубежем у розвитку музичної культури Київської Русі стало прийняття Східного християнства із значним впливом святоотцівського віровчення і духовності, в т.ч. ісихастської традиції, яка прийшла на Русь з Афону і отримала культурні транспозиції в духовному просторі українського православ'я.

2. У розділі здійснено комплексний аналіз світоглядних, богословських, соціокультурних традицій ісихазму, які проявилися, зокрема в духовних піснеспівах під час церковних відправ та впливали на релігійно-естетичну свідомість православної людини. Детально розглянуто вплив ісихастських традицій духовної культури на церковні піснеспіви Візантії та Київської Русі в їх культурно-історичній спадковості і самобутності. Визначено, що за допомогою церковних піснеспівів музична культура Київської Русі стала уособленням релігійно-естетичних ідеалів та

ментально-світоглядних установок східного християнства в його давньоруській формі.

3. Ісихастська традиція в церковних піснеспівах обґрунтовується тим, що серцем літургійної музики є не зовнішні мелодійні форми, а її духовний зміст – «освяння душі» - як вища мета ісихії. Розкрити світло музики в ісихазмі означає допомогти формувати музичне сприймання як ключ пошуку і дотику Небесної краси, пробудити синергійне бажання бути ближче до Творця, Його істини, блага, досконалості, любові як вищої творчої сили.

4. Своєрідною формою текстуального показу думки, Слова, Логосу, музичним виявом ісихії є музичний твір завдяки символічності, наповненості емпіричними і трансцендентними чинниками. Гнозис ісихії у музиці – це і є взаємодія суб'єкта музичного сприймання і конституюваної ним символічної форми, що зумовлює момент його становлення як суб'єкта синергії, – духовної взаємодії, гармонії й рівноваги із світом. Ці ісихастські ідеї, відомі ще візантійській естетиці, були втілені в літургійній музиці східного християнства, а згодом разом з музикою прийшли до Київської Русі.

5. Музична культура Київської Русі є виразником релігійно-естетичних ідеалів та ментально-світоглядних установок східного християнства в його давньоруській формі, що вплинуло на процеси етнонаціональної ідентифікації. Як результат культурної транспозиції ісихазму, це музика духовної краси і чистоти, музика покаяння, яка вчить православних українців сокровенному мовчанню, вслуховуванню в синергію своєї душі з Господом. Вона одночасно звернена і до Бога, і до кожного віруючого. В сакральному мистецтві русичів-українців, що сповнене світла, духовної “енергей”, духовної гармонії врівноваженого темпоритму і душевної мелодики, музика існувала як особливий “звучний” тип божественної тиші, спокою, ісихії. Це наклало характерний відбиток на етнонаціональну ментальність та художню культуру Русі-України упродовж усього періоду її існування і дотепер.

ВИСНОВКИ

1. Осмислення власної національної та культурної ідентичності для України пов'язане з певними труднощами, але без її рефлексування у формі національної ідеї і особливостей духівної культури стає досить складним та проблематичним процесом самого державотворення. Труднощі пов'язані із низкою проблем у площині внутрішньо-українських колізій, складнощів із визначенням власне національної традиції, а також з проблемами російсько-українських відносин (зокрема, різним баченням ключових історичних подій).

Створення української національної ідентичності, орієнтованої на спільне майбутнє існування, при збереженні й розвитку етнічних, культурних та релігійних ідентичностей, спроможне значно сприяти зміцненню соціальної єдності народу, суспільства, істотно посилити державу. Консолідуючим фактором тут можуть виступати духовна культура і релігія в їх намаганні до вироблення спільної системи цінностей, яка б базувалася на визнанні пріоритету поваги до кожної людини, кожної етноконфесійної спільноти та збереження релігійної толерантності. Культурно-національна ідентичність, у свою чергу, дозволить зміцнити сприйняття української держави як «своїх» представниками різних етнічних та релігійних груп, зменшити або нівелювати можливість виникнення сепаратистських настроїв, задіяти повною мірою культуротворчий потенціал усіх громадян України.

2. Одним з найважливіших чинників духовно-культурного самоусвідомлення для українського суспільства виступає належність більшості його громадян до православної традиції. Православ'я впродовж тисячолітнього існування виступало релігійним стрижнем становлення етнонаціональної ідентичності українців, їх духовної культури.

Духовним стрижнем давньоруської культури, що має греко-візантійські конотації, є східнохристиянське віровчення з його глибокою увагою до теми людини, котра є однією з центральних й наскрізних у філософсько-антропологічній спадщині вітчизняних науковців. Образ людини – її божественної суті, духовного становлення, пошуків шляхів самореалізації у наслідуванні вищих моральних і

естетичних зразків, формуванні калокагатії («благолепія») – виявляється складним, синтетичним культурно-історичним феноменом.

3. Успадковуючи греко-візантійські традиції, духовна культура Русі-України виявляє синкретичний характер, вступаючи в «діалог культур» античність – Візантія – Київська Русь, зокрема через ідеї та духовну практику ісихазму.

Ісихія досягається в аскетичних умовах чернечого існування, зокрема у затворництві, відлюдництві (наприклад, у печерах, підземних храмах, монастирях, келіях - від Афона до Києво-Печерської лаври і чернігівських Антонієвих печер).

Благодатна тиша служила ісихастам як у Візантії, так і в Київській Русі засобом досягнення концентрованого стану духу, його креативного потенціалу, що вів до досягнення мудрості Слова. Тільки в такому стані, згідно з ісихазмом, можна наблизитися до духовної співтворчості, до синергії «соработничества», отримання благодаті, до креативу споглядання Першообразу, що створювало духовні підвалини життєстійкості. Мовчанням і безсловесною, «сердечною» молитвою ченці-затворники досягали вищого ступеня духовної досконалості, осяяння серцем та «умного» зору, коли людина здатна побачити нестворене Фаворське світло. Його енергійні відблиски можуть упасти на неї і надихнути на преображення, а згодом, на духовну та художньо-естетичну креативність в церковних мистецтвах.

4. Моральний і естетичний зміст ідей ісихазму важливий з точки зору «транспонування» культу ісихії у світоглядну і духовну культуру. Духовна практика ісихії транспонується у мистецтво та естетосферу релігійного життя, набуває художньо-символічних, образно-евокативних форм, проявляється у художньо-символічних формах, в тому числі й церковних музичних практиках, що забезпечує вкорінення естетики ісихазму в архетипах і метаобразах етнокультурної ідентифікації українців.

Молитовне «умне» співдіяння, духовна співтворчість ісихастського подвижництва упродовж усього періоду його існування через синергійність веде до «співпраці», енергійного злиття Божественної благодаті й свободної людської волі. Особистісні бесіди з Господом на рівні ісихастської синергії є духовною

співтворчістю, благодатною співпрацею у плані Спасіння. Людина - це образ і подоба Божа за архетипами Духа, Слова і Креації, а тому здатна до творчості, вільного і свідомого творення, за допомогою Божою, а надалі своєї душі, очищення серця, вигнанню із себе гріха і гріховних помислів, що веде до катарсису та анагогії.

5. Наукова розвідка дозволила виокремити історико-культурний сенс і духовний зміст православної церковної музики як феномена, що уособлює тип мислення і почування православної людини і розширює уявлення щодо її світогляду. Феномен церковної музики розкрито і як специфічний спосіб духовного освоєння та емоційно-образного відображення світогляду, що породжує етнонаціональний тип художнього мислення і культурної самоідентифікації людини.

Традиційний вітчизняний церковний спів під впливом ісихазму набрав аскетичної забарвленості, втіленої у низці тілесних та психологічних налаштувань, об'єднаних канonom піднесеної, урочистої, співаної «ангельської» молитви. Але ще до проникнення православної церковної музики Русь володіла самобутніми надбаннями дохристиянської співочої культури. Означимо, що православний церковний спів, який розвивався в симбіозі з автентичним багатовіковим народним мелосом, уже з початку запровадження християнства набирав статусу українського національно-музичного явища. Цей процес шліфувався і кристалізувався упродовж усього періоду середньовіччя та доби бароко в Русі-Україні.

За допомогою церковних піснеспівів українська музична культура стала уособленням релігійно-естетичних ідеалів та ментально-світоглядних установок східного християнства, що вплинуло на процеси національної ідентифікації та наклало характерний відбиток на етнонаціональну ментальність та духовну культуру Русі-України упродовж віків.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Абрамович С. Д. Церковне мистецтво. Семен Дмитрович Абрамович. К.: Кондор, 2005. 206 с.
2. Абрамович Д. Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. С.- Петербург. 1902. С. 95.
3. Афон. История и современность. Сост.: В. Н. Крупин. Москва: Вече, 2008. 343 с.
4. Афон. Православная энциклопедия. Т. 4. Москва: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2002. С. 103–181.
5. Афон. Энциклопедический Словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Под редакцией профессора И. Е. Андреевского. СанктПетербург, 1891. Томъ II А. С. 583.
6. Бердй Т. Співвідношення етнічної і національної ідентичностей. Матеріали Міжнародної науково-теор. конференції. Донецьк, 2006. С.11-19.
7. Бычков В. В. Малая история византийской эстетики. В. В. Бычков; отв. ред. Л. Лутковский. Киев: Путь к истине, 1991. 408 с.
8. Біднов В.О. Церковні справи на Україні. Тарнів, Видавництво «Українська Автокефальна Церква», 1921, 47 с.
9. Білозуб Л.М. Традиції церковного співу в Україні. *Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку*. Випуск 19, 2013. Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету Том I. С. 45-51.
10. Бобровський Т.А. Печерні монастирі й печерне чернецтво в історії та культурі середньовічного Києва. К., 1995. 389 с.
11. Богачов А. Культурна ідентичність і пам'ять. Філософська думка, 2013, № 6. С. 22-28.
12. Богдан Дземидок. Музыка и национальные идентичности в эпоху глобализации. Философия и искусство жизни. М., Гуманитарный центр, 2019, 164 с. С. 131-140.
13. Болгарський Д. Історія Києво-Печерського розпіву в XI – XII ст. Д.Болгарський. Культурологічні проблеми української музики: (наукові дискурси пам'яті академіка І.Ф.Ляшенка). К.: НМАУ ім. П.І Чайковського, 2002. С. 249–263.

14. Вознесенский И. О церковном пении православной греко-российской церкви. И. Вознесенский. Вып. 1. Рига. 1890. 97 с.
15. Воскобойникова В. В. Знаменный распев как основа богослужбово-співочої системи на Русі. Теоретичні та практичні питання культурології : зб. наук. ст. Вип. 25, Ч. 3. Мелітополь : Вид. НМАУ, 2008. С. 85–90.
16. Гарднер И. А. Богословское пение Русской Православной Церкви. И.А. Гарднер. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2004. В 2х т. Т. 1 498 с.
17. Гелнер Е. Нації і націоналізм// Національна ідентичність: Хрестоматія / Т. Воропай (упоряд.). Харків: Крок, 2002. 316 с.
18. Герцен А.И. О развитии революционных идей в России. Произведение 1851-1852 гг. А.И.Герцен. Собрание починений: в 30 т. М.: Издательство Академии наук СССР, 1956. Т.7. С.102.
19. Герчанівська П. Е. Культурологія: термінологічний словник. Київ: НАКККиМ, 2015. 439 с.
20. Герчанівська П. Е. Українська народна культура: християнський вимір: монографія. Київ: Університет «Україна», 2011. 426 с.
21. Герчанівська П. Е. Універсальне, етнічне та локальне в українській народній сакральній культурі. Поліна Евальдівна Герчанівська. Мультиверсум. Філософський альманах : [зб. наук. праць]. гол. ред. В.В.Лях. К.: Український центр духовної культури, 2007. Вип. 60. С. 145–158.
22. Горский А. В. О сношениях Русской Церкви со святогорскими обителями до XVIII столетия. Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе. 1848. Ч. 6. Кн. 1. С. 129–168.
23. Григорий Богослов, св. Избранные творения. Свт. Григорий Богослов. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2010. 400 с.
24. Григорий Палама. О молитве и чистоте сердца. Добротолубие. Т. 5. М., 1992. С. 300.
25. Григорий Синаит. Наставления безмолвствующим. Глава 7. О прелести и о других предметах. Добротолубие в русском переводе, дополн. перевод с греческого Свят. Феофана Затворника. Изд. 2-е. в 5 т. Т. 5. М., Типо-Литография И.Ефимова. Бол.

- Якиманка, собственный дом. 1900. 482 с. Репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. 482 с.
26. Григорчук І. С. Духовна музична культура українця кінця XVI–XVII ст. під кутом зору музичної практики православної християнської традиції. І. С. Григорчук. *Оновлення змісту, методів та організаційних форм художньо-естетичного виховання учнівської та студентської молоді: зб. наук. праць*; Наукові записки Рівненського педінституту. Вип. 3. Рівне: Рівнен. держ. педагог. ін-т, 1998. С. 139-143.
27. Гримич М. В. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. М. В. Гримич. К.: АТ Віпол, 2000. 381 с.
28. Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. К., 1995. Т. V. Кн. 1. С. 188-190.
29. Дабижа А. Малороссийская обитель на Афоне. Киевская Старина. Т. L X. 1893. С. 34-40.
30. Демчук. Р. В. Національна ідентичність: український модус сприйняття // *Scientific Journal Virtus. November #9*. 2016. С. 10-16.
31. Денисюк Ж.З. Масова культура і національно-культурна ідентичність в добу глобалізації. К.: НАКККіМ, 2016. 224с.
32. Дерманский П. Ф., Пивоваренко Л. А. О связях Киево-Печерской Лавры с Болгарией. Духовная культура населения Украины с древнейших времен. Киев, 1991. С. 50–63.
33. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии. Дионисий Ареопагит; подгот. Г. М. Прохоров. 2 изд. СПб. Глаголь, 1995. 370 с.
34. Енциклопедія українознавства. Словникова частина. Доповнення. Т. 11 Гол. ред. А. Жуковський. Париж; Нью-Йорк, 1995.
35. Забужко О.С. Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період. К.: Наукова думка, 1992. 117 с.
36. Загорулько М. Естетичні особливості людського світовідношення в українській бароковій культурі (на прикладі Чернігівського літературно-філософського кола

- XVII-XVIII століть). Lviv Polytechnic National University Institutional Repository <http://ena.lp.edu.ua> 93-97.
37. Зосім О. Л. Західноєвропейська духовна пісня на східнослов'янських землях у XVII – XIX століттях: монографія. Київ: ДАКККиМ, 2009. 204 с.
 38. Ігнатенко Є. В. Ісихазм і грецький спів на українських і білоруських землях у другій половині XVI–XVII ст. Науковий вісник НМАУ ім. Чайковського. Вип. 119, 2017. С. 149–169.
 39. Ісаєвич Я. Українське книговидання: витoki, розвиток, проблеми. Львів, 2002. 520 с.
 40. Історико-психологічна реконструкція психологічної думки в етнокультурному просторі України: монографія. В. Т. Куєвда, В. М. Летцев, В.Ф. Литовський, А. М. Маслюк, Ю. Т. Рождественський, В. В. Турбан, Л. А. Чепа, В. В. Шу-сть. Кіровоград, 2012. 258 с.
 41. Історія української філософії. Т. І. К., 1987. С. 152-153.
 42. Історія церкви та релігійної думки в Україні: у 3 кн. Кн. 2: Середина XV – кінець XVI століття / В. Ульяновський. Київ: Либідь, 1994. 256 с.
 43. Йосипенко С.П. Філософія та національна ідентичність. Гуманітарні студії. Збірник наукових праць. Вип. 12. К., 2012. С. 61-69.
 44. Кабанець Є. Давньоруська печерна аскеза і візантійський ісихазм. Духовна спадщина Київської Русі. Одеса, 1997. Вип. 2. С. 49-68.
 45. Каждан А. Византийская культура (X – XII вв.). А. Каждан. М., Наука, 1968. 232 с.
 46. Каждан А. П. Византийский монастырь XI – XII вв. как социальная группа. Византийский временник. Т. 31. 1971. С. 48–70.
 47. Карась Г. Музична культура української діаспори у світовому часопросторі XX ст.: Монографія. Івано-Франківськ, 2012. 262с.
 48. К истории обителей Паисия Величковского. Киевская Старина. 1894. Т. XLV. С. 348–350.
 49. Киприян (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 424.
 50. Клименко О. Б. Українська національна ідентичність: проблеми та перспективи. Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості: Матеріали

- XXV Міжнародної науково-практичної конференції (травень 2009 року). Донецьк: «Наука і освіта». 2009. С. 185 - 189.
51. Козацькі січі (нариси з історії українського козацтва XVI–XIX ст.). В. Смолій (відп. ред.), В. Щербак (наук. ред.), Т. Чухліб (упорядн.), О. Гуржій, В. Матях, А. Сокульський, В. Степанков; НАН України. Інститут історії України; Науково-дослідний інститут козацтва. Київ; Запоріжжя, 1998. С. 132–148.
52. Корній Л. Історія української музики. Частина перша (від найдавніших часів до ХУІІІ ст.). Л. Корній. Київ-Харків-Нью-Йорк, 1996. 289 с.
53. Костомаров Н. И. Две русские народности. Основа. СПб. 1861. №3. С.33-80.
54. Кралюк П. М., Якубович М. М. Василь Суразький: апологія православної традиції. П. М. Кралюк, М. М. Якубович. Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2011. 212 с.
55. Крип'якевич І. Український світогляд. Іван Крип'якевич у родинній традиції, науці, суспільстві. Львів: Ін-т народознавства НАНУ, 2001. С.151–166
56. Лествица, возводящая на небо преподобного Иоанна Лествичника, игумена монахов Синайской горы. М.: Лествица, 1999. 667 с.
57. Личковах В.А. Естетика святовідношення в українській художній культурі. Володимир Анатолійович Личковах. Філософія етнокультури: теоретико-методологічні та естетичні аспекти історії української культури. К.: Парапан, 2011. 196 с.
58. Личковах В.А., Усікова Л.С. Синергія ісихазму та людська креативність у релігієзнавчому та естетичному вимірах. В.А. Личковах, Л.С. Усікова. Мультиверсум: Філософський альманах. Гол. ред. Лях В. В. Спецвипуск. К., 2012. 240 с. С. 46-87.
59. Личковах В. Слов'янський Sacrum - скарбниця Європи. Чернігів, 2010. 144с
60. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., Мысль, 1993. 957 с.
61. Лосский Н. В. Богословские основы церковного пения. Н.В. Лосский. Ред.-изд. отд. федерал. архивов, 1994. 237 с.
62. Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Мистическое богословие. К., 1991. С. 233-235.

63. Макаревський Ф. Матеріали для історико-статистического описанія Екатеринославської єпархії: Церкви і приходи прошедшого XVIII столетія. [упор. В. Г. Долгополий]. Дніпропетровськ: Дніпрокнига, 2000. 1080 с.
64. Мартынов В. История богослужебного пения: учебное пособие. Москва: РиоФа. 1994. 240 с.
65. Мейендорф И. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Издание 2-е. Спб.: Византинороссика, 1997. 462 с.
66. Мейендорф И. Ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV веке. ТОДРЛ. Т. 29. 1974. С. 291–305.
67. Мейендорф И., прот. Византия и Московская Русь: Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке. Paris: YMCA-PRESS, 1990. 442 с
68. Металлов В. Очерк истории православного пения в России. Репринт, изд. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. 150 с.
69. Мещерина Е. Г. Метафизика молчания и «безмолвное пение» в традиции исихазма. Елена Григорьевна Мещерина [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.hesychasm.ru/library/creation/mescherina.htm>
70. Митрополит Іларіон (Огієнко). Візантія й Україна. До праджерел української православної віри й культури. Вінніпег, 1954. 96с.
71. Нагорна Л. П. Ідентичність національна. Енциклопедія історії України : у 10 т. редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. ; Інститут історії України НАН України. К.: Наукова думка, 2005. Т. 3. С. 415-416.
72. Надеяева Е. Т. Традиции исихазма в русской средневековой культуре: автореф. дис. на соискание науч. степени канд. культуролог. наук: спец. 24.00.01 «Культурология». Екатерина Павловна Надеяева. М., 2004. 19 с.
73. На межі тисячоліть: християнство як феномен культури [Текст]. С. Безклубенко [та ін.]; гол. ред. Р. П. Іванченко-Іванова; Українська Православна Церква Київський Патріархат, Міжнародний ін-т лінгвістики і права. - К. [б. в.], 2000. 606 с.

74. Никольский А. София Премудрость Божия: Новгородская редакция иконы и служба св. Софии. А. Никольский. Вестник археологии и 201 истории, изд. имп. Археологическим институтом. СПб. 1905. Вып. XVII (отд. оттиск). С. 69–102.
75. Никольский Н.К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. С.-Петербург, 1907. №19. С. 141-144.
76. Ніколаєнко О. Культурно-національна ідентичність в контексті формування української нації: Автореф. дис. канд. культурології: 26.00.04. К., 2016. 18 с.
77. Огієнко І. (митрополит Іларіон). Українське монашество. отець Іван Огієнко; [упоряд., авт. іст.-біогр. нарису та коментарів М. С. Тимошик]. К.: Наша культура і наука, 2002. 393 с.
78. Пахльовська О. Українська культура у вимірі «пост»: посткомунізм, постмодернізм, поствандалізм. Сучасність. Ч.10. 2003. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.traducionalist.info/forum/44-172-1>.
79. Пелешенко Ю. Українська література пізнього середньовіччя (друга половина XIII – XV ст.) К., 2004. С. 220.
80. Постнов М. Э. История христианской церкви (до разделения церквей 1054 г. М., 1964. 543с
81. Прохоров Г.М. «Диоптра» Филиппа Пустынника – «душезрительное зеркало. Русская и грузинская средневековые литературы. Ленинград, 1979. С. 143-166.
82. Радевич-Винницький Я. Мова і нація. Ідентичність та її мовний компонент у неодномовному суспільстві: українські реалії. [Е-ресурс]: http://www.lnu.edu.ua/faculty/Philol/www/mova_i_suspilstvo/02_2011/14_Radevych.pdf
83. Сапожник О.В. Вплив ісихазму на церковні піснеспіви Візантії та Київської Русі. *Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку: наук. зб. Вип. 31.* упоряд. і наук. ред. В. Г. Виткалов; редкол.: Ю. П. Богуцький, В. Г. Виткалов, С. М. Волков та ін.; наук.- бібліогр. редагування наукової бібліотеки РДГУ. Рівне: РДГУ, 2019. 191 с. С. 71-79.
84. Святитель Григорій Нисський. Творіння. Том 1. К. Видавничий відділ УПЦ КП, 2012. 372 с.

85. Святитель Григорій Палама, архієпископ Фессалонікійський. Творіння. Том 1. Тріади на захист священно-безмовних. К. Видавничий відділ УПЦ КП, 2012.-372с.
86. Сиротинська Н. І. Богородична гимнографія у вимірах духовної культури України XI – XVII століть: дис. ... д-ра мистецтвознав.: 26.00.01 «Теорія та історія культури». Київ: НАКККіМ, 2017. 450 с.
87. Смолина О. О. Культура православного монашества: монографія. Ольга Олеговна Смолина. Луганск: Изд-во «Ноулідж», 2014. 220 с.
88. Сорокопуд М.Є. Політична ідентичність як детермінанта електоральної поведінки в Україні. Science and Education a New Dimension. Humanities and Social Sciences, II(4), Issue: 23, 2014, С. 90).
89. Терещенко-Кайдан Л. Грецький церковний спів та українські ірмолої XVI - XVIII ст.. Л. Терещенко-Кайдан. [Київ. старовина](#). 2007. № 1. С. 130-137.
90. Терещенко-Кайдан Л.В. Еллінський та слов'янський етноси як основа культурного діалогу країн. Проблеми соціальної роботи: філософія, психологія, соціологія № 1 (7), 2016. С. 107-115.
91. Терещенко-Кайдан Л. В. Особливості візантійської семіографії – мови гимнографії. Л.В.Терещенко-Кайдан. Мовні і концептуальні картини світу наукове видання: [збірники]. Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка, Б-ка ін-ту філології. К.: ВПЦ Київський університет, 2012. Вип. 42. Ч. 2. С. 250–255.
92. Уляновський В. Князь Василь-Константин Острозький: історичний портрет у галереї предків та нащадків. Київ: Простір, 2012. 1370 с.
93. Умное деланіе. О молитве Иисусовой: Сборник поучений святых отцов и опытных ея деятелей. Издательство Святотроицкой Сергиевой Лавры, 1992. С. 15.
94. Усатенко Т. Ідентичність в контексті мистецької освіти. Естетика і етика педагогічної дії. Збірник наукових праць. Київ-Полтава, 2011. С. 137-148.
95. Усікова, Л. С. Естетичні транспозиції ісихазму в духовній православній музиці. Л. С. Усікова. Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7: Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: зб. наук. праць. Київ: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2015. Вип. 33 (46). С. 137-142.

96. Успенский Н. Древнерусское певческое искусство. 3-е изд. доп. Н. Успенский. М.: Сов. композитор, 1971. 624 с.
97. Федорів М. Українські Богослужбові співи. М. Федорів. Звідки прийшло християнство на Україну. Івано-Франківськ, 1997. С.46-55.
98. Феодор Студит преподобний. Творіння. преподобний Феодор Студит: під ред. Святійшого Патр. Київ. і свієї Руси-України Філарета. К.: Видавничий відділ УКП КП, 2014. Т.2. Кн.2. 640 с.
99. Царенок А. В. Естетико-аскетичні традиції Візантії в історії християнської культури. Десна Поліграф, Чернігів (2017). (20, 05 д.а.).
100. Царенок А.В. Естетичний потенціал візантійської аскетички. Філософські обрії: Науково-теоретичний журнал. Вип. 37. С. 111-123. (2017).
101. Царенок А.В. Естетичні виміри візантійського аскетизму: дис. на здобуття наук. ступеня доктора філос. наук: 09.00.08 - естетика. К., 2019. 505 с.
102. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. К. Вид-во Обрій при УКСП Кобза, 1992. 230 с.
103. Шумило С. В. Київ як «ворота» на шляху до Східної Європи: короткий огляд деяких справ про проїзд через місто мандрівних афонських ченців у XVIII ст.. Треті киевознавчі читання: історичні та етнокультурні аспекти. Збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції (27 березня 2020 р.). Редкол. О. П. Реєнт (голова), І. К. Патриляк та ін. Київ: Фоліант, 2020. С. 377 – 388.
104. Шумило С. В. Прп. Иоанн Вишенский Святogорец и его связи с Волынью и Галицией. Історія та сучасність Православ'я на Волині: матеріали VII науково-практичної конференції (Луцьк, 8 листопада 2016 р.). Волинська духовна семінарія, Видавничий відділ Волинської єпархії. Луцьк, 2016. С. 42–53.
105. Шумило С. В. Розвиток українсько-афонських духовно-культурних зв'язків у XVII – першій третині XIXст.: дис. на здобуття наук. ступеня канд. історичних наук. 26.00.01 – теорія та історія культури (напрямок – історичні науки). К., НАКККІМ, 2021. 303 с.
106. Шумило С. В. Старец Иоанн Вишенский: афонский подвижник и православный писатель-полемист. Материалы к жизнеописанию «блаженной памяти великого

- старца Иоанна Вишенского Святогорца». Киев: Издательский отдел УПЦ, 2016. 208 с.
107. Шевчук В. Про давню українську прозу, зокрема про літописи. В. Шевчук. Слово і час. 1993. №. 10. С. 57–65.
108. Шевчук О. Ю. Київський наспів у контексті церковно-моnodичного співу України та Білорусії XVII – XVIII ст.: дис. ... канд. мистецтвознавства: 17.00.03 - Музичне мистецтво. К., 1999. 225 с.
109. Яковлев Е. Эстетическое как совершенное. Е. Яковлев. М.: Брандес, 1995. 407 с.
110. Яропуд З.П. Розвиток української духовно-релігійної хорової музики від хрещення до наших днів. Збірник наукових праць. Педагогічна освіта: теорія і практика. Випуск 17. (2-2014). 391 с. С. 325-334.