

еносу и воспроизведению первичного священного образа, открывшегося в момент иерофании. Создание сакральных городов является одной из форм иеротопического творчества, которая может быть понята в рамках иконического мышления.

Ключевые слова: священный город, сакральное, профанное, иерофания, иеротопия, иконическое мышление, пространственная икона, архетип.

Kryskov I.M. The phenomenon of "sacred city" as the subject of philosophy, religion studies and hierotopic researches

In the article, the author examines methodology approaches towards research of the phenomenon of a sacral place, in particular, of a city, like in classical philosophical science of religion which operates categories of a sacred profane center, hierophany, etc., as well as from the prospective of new in science of interdisciplinary direction – hierotopic investigations. Hierotopic direction, as it is believed by the author, makes it possible to study formation of sacral spaces as a result of conscious activity of people for relocation and replication of a primary sacred etalon has revealed at the moment of hierophany. Creation of sacral places is one of the forms of hierotopic creativity which may be understandable within iconic thinking.

Keywords: sacred city, sacred, profane, hierophany, iyerotopiya, iconic thinking, spatial icon, archetype.

УДК 246:2-13(045)

А.М. Лещенко, кандидат філософських наук,
доцент, доцент кафедри гуманітарних дисциплін,
Херсонська державна морська академія

САКРАЛЬНИЙ ПРОСТІР ХРИСТІЯНСЬКОГО МИСТЕЦТВА

У дослідженні аналізується поняття сакрального простору християнського мистецтва та доводиться його значення у процесі екстраполявання ідей християнського віровчення у свідомість віруючої людини. Доводиться, що механізм релігійного резонансу, який виникає та функціонує в сакральному просторі, у багатоформатній системі «автор християнського сакрального твору мистецтва – твір християнського сакрального мистецтва – людина-реципієнт – твір християнського сакрального мистецтва», забезпечує результативність означеного процесу.

Ключові слова: християнське сакральне мистецтво, сакральний простір, система, релігійний резонанс.

Вивчаючи та аналізуючи питання пов'язанні із мистецтвом, варто говорити про специфічні простори де воно діє та функціонує. Сакральне мистецтво є ще більш специфічним за своєю суттю та особливостями вияву. У цьому аспекті актуально говорити про відкриту та багатоформатну функціонуючу у просторі систему «автор християнського сакрального твору мистецтва – твір християнського сакрального мистецтва – людина-реципієнт – твір християнського сакрального мистецтва», що зумовлює інтерес до специфіки просторів та полів сакрального значення. Тож, мета дослідження полягає у висвітленні значення сакрального простору християнського мистецтва у процесі трансляції ідей християнського віровчення у свідомість віруючої людини. Відповідно, головним завданням є визначення механізму релігійного резонансу, який і забезпечує результативність означеного процесу.

Вивченню сакрального мистецтва присвячено ряд робіт, так пояснення специфіки мистецтва взагалі, і сакрального зокрема, та процес сприйняття його творів людиною висвітлено у дослідженнях О. Лосева, В. Асмуса, С. Аверінцева, В. Бичкова, М. Ліфшица, Л. Виготського, Н. Яновського Ю. Лотмана, та ін. Крім того, сьогодні є ряд робіт присвячених певним закономірностям розвитку саме сакрального мистецтва: М. Еліаде, Р. Жерар, Т. Буркхардт, Ф. Шуон, Д. Угрінович, Є. Яковлев, С. Кримський, С. Абрамович, В. Головей, В. Шелюто; особливості окремих видів сакрального мистецтва вивчалися А. Н. Терріном, Т. Моїсеєвою, Б. Раушенбахом, Е. Мірзояном, І. Ібрагімовим, І. Федьом, П. Гречанівською, В. Лепахіним, Л. Мартиненко, та інші; спроби пояснити особливості та значення сакрального простору та його зв'язок із творами релігійного мистецтва робили В. Топоров, О. Лідов та інші.

Безумовно, сакральний простір є кардинально відмінним від простору профанного, адже кожний «священний простір передбачає яку-небудь ієрофанію, якесь вторгнення священного, у результаті чого з навколишнього космічного простору виділяється якась територія, якій надаються якісно нові властивості» [7, с. 25]. Аналізуючи безпосереднє сакральне поле, варто враховувати закономірності полів інших типів, зокрема їх специфіку та специфіку співіснування.

В. Топоров, аналізуючи специфіку сакральних просторів, акцентує увагу на психологічній готовності вірян бути у ньому. Ця готовність має сприяти повноцінному процесу сприйняття віруючими суті тих чи інших сакральних образів творів християнського мистецтва. В. Топоров підкреслює, що «творці сакральних просторів, безсумнівно, враховували фактор підготовленого сприйняття, в якому повинні були з'єднатися всі емоційні і смислові нитки задуманого образу. Можливо, саме тому сторонній глядач зазвичай не сприймає візантійську просторову образність, — в кращому випадку захоплюється декоративною красою «плоских» ікон» [5, с. 23]. Але, автор, нажаль, як і інші вчені, не пояснює механізми, що сприяють забезпеченню сприйняття творів сакрального мистецтва.

Цікавою є ідея ієротропного простору висунута О. Лідовим. Він виходить з об'єктивної позиції щодо існування сакрального простору як реального явища. Але, вважає, що такий простір є позаматеріальною субстанцією, яка охоплює світ різних предметів культового призначення у поєднанні з сукупністю звуків, кольорів, ароматів тощо. Так, О. Лідов зазначає, що «ієротропія — це створення сакральних просторів, розглянуте як особливий вид творчості, а також як спеціальна область історичних досліджень, в якій виявляються і аналізуються конкретні приклади даної творчості» [4, с. 9]. До створення сакрального простору, за автором, треба підходити творчо та цілеспрямовано і він має містити у собі сукупність відповідних сакральних образів, зокрема «образ-парадигму» та «образ-ілюстрацію». Суть ієротропного поля, за задумкою автора, зумовлюється органічною єдністю та взаємодією ієрофанії як містичного, та ієротопії як результату цілеспрямованої творчої діяльності. При цьому «саме по собі божественне одкровення знаходиться поза людської творчості, що включає, тим не менше, і спогад ієрофанії, і її актуалізацію всіма доступними засобами, і збереження видимого, почутого, відчутного образу» [4, с. 10]. Таким чином, створення ієротропного простору є конкретним та дієвим способом для більш глибокого наочно-дієвого транслявання, у свідомість вірян, символічного сенсу сакральних образів християнства. Створення такого поля сприяє актуалізації, у вірян, більш глибокого почуття релігійної віри. В ієротропному полі домінує атмосфера величності, що зумовлюється одночасною наявністю значної кількості сакральних образів, мозаїчністю архітекtonіки різноманітних прийомів та засобів психоемоційного впливу на вірянину, зокрема на його рецепторну систему, процеси сприйняття, що сприяє наближенню віруючого до суті інформації сакрального значення. Але, все це не гарантує людині, що звертається через твори культового мистецтва до Вищих сил за допомогою, входження в стан релігійного резонансу. В ієротропному просторі не існує умов певної інтимності процесу сприйняття людиною сакральної суті символічного образу твору мистецтва та, відповідно, звернення до певного персоніфікованого нею сакрального образу. Таким чином, вірянин не має можливості виявити відверті почуття, промовити суть прохання, відчуті певну надію та віру в допомогу тощо, що, у свою чергу, унеможливує процес входження людини в стан релігійного резонансу, оскільки заважає реалізації одного з основних елементів його механізму — механізму екстраполяції християнського сакрального сенсу.

Відповідно, обмеженість вірянину, який знаходиться в ієротропному просторі, виникненням лише релігійних почуттів, які, безумовно, починають оволодівати ним, не стимулює його на добровільну зміну поведінки відповідно до християнської моралі, оскільки, у такому стані не забезпечується перетворення мети на мотив поведінки. Тому, формальна наявність, в ієротропному полі, усіх трьох основних складових (а) ієротропного поля; б) творів християнського сакрального мистецтва, з символічним закодованим сенсом; в) самого вірянину, з його можливостями психологічних механізмів інтеріоризації та екстраполяції) спрямованих на інтенсифікацію процесу входження людини у стан релігійного резонансу, не можуть гарантувати досягнення цього стану.

Ю. Алешкова, розглядаючи ієрофанію, акцентує увагу на значенні простору та часу східнохристиянського ієрофанію, яке є індивідуального впливу на вірянина, розглядає як безпосередній естетичний досвід (обоження) за допомогою божественного буття і сприйняття» [1, с. 11]. Вона вважає, що сакральні простори мають інтегральну характер, створювалися для спільного використання вірянами, а значить — поза об'єктивності.

Важливим є те, що Ю. Алешкова розглядає процес моделювання сакрального простору як процес, який відбувається завдяки впливу на вірянина певних естетичних почуттів до благодаті поза релігійною сферою.

Літургійна специфіка східнохристиянського сакрального мистецтва, зокрема, в сприйнятті вступу людини в стан релігійного резонансу, є процесом, який відбувається людиною сакрального простору, тобто її вступу в стан релігійного резонансу, має безпосередній вплив на поведінку, не зважаючи на усі перешкоди. В цьому процесі також відсутні умови, які б обмежували поведінку відповідно до вимог релігійного впливу на людину, а зокрема, відсутність умов, які б обмежували процесу екстраполяції. Це сприяє естетичним почуттям.

Вплив релігійного резонансу на поведінку людини, що є результатом сакрального мистецтва, що є результатом резонансного цілепокладання, зумовлює зміну особистої поведінки людини, що є результатом психологічним аспектом та утворенням сакрального образу — людини». В цьому процесі людина в стан релігійного резонансу, на персоніфікованій суті сакрального образу, звернення до нього з певним почуттям, що є результатом творів християнського сакрального мистецтва, є складовою особистості людини, що є результатом логічних механізмів інтеріоризації сакрального сенсу, відповідно, з одночасним впливом сакрального мистецтва, що ставить Ю. Алешкова ширше розглядає процес моделювання сакрального простору як процес, який відбувається завдяки впливу на вірянина певних естетичних почуттів до благодаті поза релігійною сферою.

Ю. Алешкова, розглядаючи сакральний простір, його вплив на емоційно-чуттєву сферу людини, акцентує увагу на значення літургійного аспекту, що є характерним для художнього простору та часу східнохристиянського мистецтва. Авторка, підкреслює домінантне значення індивідуального впливу на віруючих творів сакрального мистецтва, а художній простір розглядає як безпосередній естетичний засіб досягнення «літургійного богоспівкування і богоуподібнення (обоження) завдяки вираженню у своїй художній специфіці певних властивостей божественного буття і організації можливості прилучення до них через акт естетичного сприйняття» [1, с. 11]. Вона доводить, що «художній простір і час середньовічного мистецтва мають інтегральну характеристику, сукупність формотворчих елементів різних видів мистецтв (церковної архітектури, живопису, співу, руху священнослужителів), оскільки вони створювалися для спільного загальнолітургійного синтезу і не існували поза церковними лініями, а значить – поза об'єднуючої їх богослужбової дії» [1, с. 3].

Важливим є те, що Ю. Алешкова підкреслює роль сенсу закладеного у творах християнського сакрального мистецтва в процесі їх впливу на вірян, адже саме це сприятиме подоланню структури їх тварної свідомості. Це може досягатися завдяки «прориву душі в трансцендентне, тобто виявленням не ейдетичного божественного горизонту, а сукупності особистісних божественних якостей» [1, с. 12]. В якості механізму такого впливу, дослідниця розглядає процес моделювання переживання вірян на рівні вподобання, який забезпечується завдяки впливу на вірян сукупності творів сакрального мистецтва та спонуканням їх почуттів до благодаті поза рухомості, спокою, просвітління тощо.

Літургійна специфіка східнохристиянського простору та часу розкривається, Ю. Алешковою, в сприянні вступу людини «в особистісні суб'єкт-об'єктні відносини з Божественною Особистістю і на втіленні серця в спосіб Її буття» [1, с. 16]. Такий кінцевий результат сприйняття людиною сакрального сенсу творів християнського мистецтва, що актуалізується автором, тобто її вступ «в особистісні суб'єкт-об'єктні відносини з Божественною Особистістю», має безпелаяційний вплив на емоційно-чуттєвий світ людини. Разом з тим, не зважаючи на усі переваги такого художнього простору, сакрального походження, в нього також відсутні умови, що стимулюватимуть людину на добровільну зміну власної поведінки відповідно до вимог християнства. На наш погляд, недостатня продуктивність релігійного впливу на людину оточуючого сакрального середовища, у даному випадку, зумовлюється відсутністю умов для забезпечення, поряд з процесом інтеріоризації, також і процесу екстраполяції. Це сприяє виникненню або тільки почуттю релігійної віри, або ж суто естетичних почуттів.

Вплив релігійного резонансу, у процесі сприйняття людиною твору християнського сакрального мистецтва, що розкривається в реалізації його домінантної функції релігійно-резонансного цілепокладання, тобто стимулюванні вірянина на добровільну, усвідомлену зміну особистої поведінки відповідно до християнського канону, зумовлюється суто психологічним аспектом та у взаємозумовленому психологічному зв'язку «людина – сакральний образ – людина». Відповідно сакральний простір, в якому людина має входити в стан релігійного резонансу, повинен містити умови з забезпечення концентрації уваги на персоніфікованій суті сакрального образу, з відчуттям певної інтимності та можливості звернення до нього з певним проханням. Саме ці обставини, через звернення віруючого до творів християнського сакрального мистецтва, сприяють актуалізації потреб та мотиваційної складової особистості. Наслідком цього є забезпечення синхронної взаємодії психологічних механізмів інтеріоризації та екстраполяції людиною християнського сакрального сенсу, відповідно, з одночасною зміною мети поведінки на мотив. Тобто, реалізація мети, що ставить Ю. Алешкова щодо вступу людини «в особистісні суб'єкт-об'єктні відносини з Божественною Особистістю», через сприйняття нею творів християнського сакрального мистецтва, за нашою концепцією, безпосередньо може бути реалізованою лише завдяки релігійному резонансу. Відповідно, треба враховувати і специфіку самої структури процесів сприйняття людини, зокрема виникнення зв'язків та відношень, що виникають в процесі її взаємодії з об'єктами дійсності. При цьому, в якості механізму кодування зв'язків та відношень, які складають структуру цих процесів, визначаються резонансно-хвильові процеси [1, с. 34]. Це є підтвердженням того, що процес встановлення особистісних суб'єкт-

об'єктних відносин між Божою Особистістю та особистістю вірянина зумовлюється саме механізмом релігійного резонансу.

У цьому аспекті, важливим є тлумачення суті міфологічного простору, а також простору сприйняття, дане Е. Кассіером. Так, він розглядає міфологічний простір в органічній єдності з психікою людини, виходячи з принципу цілісності простору будь-якого виду, у тому числі і міфологічного. Така думка, безумовно, є співзвучною з сучасними науковими поглядами, що «обидва вони, і міфологічний простір, і простір сприйняття, є цілком конкретні структури свідомості» [3, с. 100].

Е. Кассіер розуміє простір міфу як простір структурний, в якому «ціле виникає, «стає» не з елементів, з яких воно виростає генетично, за певним правилом, навпаки, тут існує чисто статичне відношення знаходження, присутності. Скільки б ми не продовжували процес ділення, в кожній з частин ми знову виявляємо форму, структуру цілого. Тобто ця форма не розбивається, ... а продовжує своє існування, не зруйнована і не пошкоджена ніяким поділом. Весь світ простору, а з ним і Космос, взагалі є побудованим за певною моделлю, що виявляється перед нами то у збільшеному, то у зменшеному вигляді, але в будь-якому масштабі залишається тією же. Будь-який зв'язок у міфологічному просторі заснований, в кінцевому результаті, на цій споконвічній тотожності: вона сходить не до однотипності впливу, не до динамічного закону, а до первісного збігу сутності» [3, с. 104]. Вважаємо важливим, що в основі різноманіття зв'язків, характерних для міфологічного простору, автор підкреслює «першоджерельну тотожність» та «збіг сутності», тобто саме те, що характеризує ознаки та специфіку резонансу як явища.

Автор схиляється до правомірної думки про домінуючу роль простору у житті людства, форму якого зумовлює його ж міфологічне мислення. Потім, за Е. Кассіером, у цьому просторі фіксується і все різноманіття міфологічних форм життя. Він приходить до висновку, що і форми людського життя копіюються з форм простору. Посилаючись на позиції та висновки Ніссена, Е. Кассіер акцентує увагу на значенні сакрального в житті людства та зазначає, що «...міфологічно – релігійне почуття священного знайшло свою першу об'єктивізацію в обігу зовні, в саморепрезентації у формі просторових уявлень. Сакралізація починається з виділення в просторі, як цілому, певної ділянки, відмінного від інших і в релігійному відношенні як би обнесеному якоюсь огорожею» [3, с. 114]. В якості аргументації доводиться, що така система переноситься з релігійної сфери людського життя на всі інші сфери діяльності, зокрема державно-правову, соціально-культурну, але лише з певною диференціацією. При цьому сам акт легітимізації, тобто акт проведення певної межі, є за своєю суттю також аналогічним сакральній організації простору [3, с. 115]. Ця позиція автора перегукується з думкою П. Флоренського щодо феургії, які, на думку Отця Павла, будучи явищами трансцендентного рівня, повинні пронизувати сакральним усі сфери людського земного життя, завдяки чому врівноважувати світ дольній, наближуючи його до світу горнього, та таким чином відновлювати єдине сакральне поле [6]. На специфіку зв'язків та відношень, що виникають у процесі сприйняття людиною явищ дійсності, у тому числі і явищ культової значущості, звертають увагу і інші вчені.

Так, на роль специфічних суб'єктно-об'єктних відносин, що можуть виникати між людиною та образом, який формується в її свідомості, вказує В. Дубовіцький [2]. Він доводить, що у процесі сприйняття людиною іншого об'єкту, виникає специфічний за своїм значенням, прошарок. Тож, можемо говорити про те, що у процесі сприйняття людиною сакрального сенсу християнських творів мистецтва, виникає специфічний прошарок – релігійний резонанс. Так, автор пояснює, що «між суб'єктом і об'єктом виявляється media, повідомлення, може бути, навіть medium, – те, що надає сприйняттю динаміки, якщо завгодно, деяку частку ілюзії, гри, не дозволяючи йому бути тільки лише інформаційною системою, в якій суб'єкт реєструє дане йому за допомогою відчуттів, не знаходячи в сприйнятому світі нічого, крім об'єктів, щільність і тяжкість яких – їх неодмінні властивості. Цей прошарок у сприйнятті може бути названий загальним ім'ям «аура». Аура відводить сприйняття від банальної присутності об'єкта, надаючи досвіду чарівності, як одяг, пози, приховуючи і відкриваючи тіло ...» [2]. Автор вдало вбачає виникнення тонкого, консонансно-привабливого та конче необхідного для забезпечення релігійного резонансу орга-

нічного взаємозв'язку. Ті інтеріоризації («аура від безпосереднього сприйняття поляції («надаючи досвід чарування ірреальністю»

Називаючи такий досвід, яка, також є дуже важкою резонансу, тобто ф

Так, автор пояснює, бачає її психологічне відчуження імпульс для його виникнення релігійного резонансу психологічно переключає середньо на сакральний сакрального сенсу. Однак, цей ознак ейдетичного, починає альним для неї життям, бачає суб'єктом релігійного впливу християнського мистецтва світом, тобто ірреальним, світу просто речей, вперше

Тобто, Е. Кассіер виділяє посередньо пов'язує зі священністю таких ознак, як віддаленість недосяжне. За Е. Кассіером, що священне, чітко відрізняється відштовхує його при цьому протиставленні воно зберігає

Отже, входження людини шлях щодо її реального і об'єктні відносини з Богом на психологічному рівні, з світом, Божественним, ідеї вести, в своїх думках, розмов до Нього з відвертими прощати Йому своє християнського простору християнського вантаження» психіки вірянина

Одночасно з тим, під час повинно супроводжуватися добровільно підкоряти своїм християнської моралі, земного, профанного, набуваючому вірянина, для кожного християнина досягнення людиною ставлення, за якою, у процесі сприйняття сенсу християнського твору, в якому вона безпосередньо саме і зумовлюватиме про

нічного взаємозв'язку. Такий зв'язок формується завдяки одночасній реалізації процесів інтеріоризації («аура відводить сприйняття від банальної присутності об'єкта», тобто від безпосереднього сприйняття матеріалізованого твору сакрального мистецтва), та екстремальної («надаючи досвід чарівності», розуміємо як «надлення образу сакральністю, зачарування ірреальністю цього образу тощо»).

Називаючи такий досвід ауратичним, В. Дубовицький акцентує увагу на його специфічності, яка, також є дуже важливою і для забезпечення функціональної спрямованості релігійного резонансу, тобто функції резонансно-релігійного цілепокладання.

Так, автор пояснює, що набуття людиною, так званого «ауратичного досвіду» передбачає її психологічне відсторонення від безпосередньої матеріалізованої форми, яка дала імпульс для його виникнення. Тобто, відповідно до концепції дослідження, функціональності релігійного резонансу, людина, у процесі сприйняття твору сакрального мистецтва, психологічно переключає свою увагу з матеріалізованої форми твору мистецтва безпосередньо на сакральний образ, що формується в її уяві завдяки сприйняттю його символічного сенсу. Однак, цей сакральний образ, маючи суто ірреальний характер, набуваючи ознак ейдетичного, починає жити в інтерсуб'єктивному полі людини самостійним та реальним для неї життям, безпосередньо виступаючи стосовно неї реальним авторитетним суб'єктом релігійного впливу. Тобто дійсно, для вірянина настає момент, коли твір християнського мистецтва допомагає йому відкидати межу між «реальним» та «ідеальним» світом, тобто ірреальним, та, за Е. Кассіером, «світ образів, що протиставляється духом світу просто речей, вперше знаходить іманентну значимість і істину» [3, с. 37].

Тобто, Е. Кассіер визначає як перехід людини на новий вид духовності, який він безпосередньо пов'язує зі священним. За феноменом «священне» вчений закріплює протилежність таких ознак, як віддалене і близьке, звичне і яке може захистити, але при цьому ж і недосяжне. За Е. Кассіером, саме така подвійність ознак священного «приводить до того, що священне, чітко відрізняючись від емпіричної, «профанної» наявності буття, не просто відштовхує його при цьому відділенні, а поступально пронизує його; навіть і саме в цьому протиставленні воно зберігає здатність структурувати те, що йому протиставлено [3, с. 93].

Отже, входження людини в стан релігійного резонансу відкриває для неї реальний шлях щодо її реального вступу, на суто суб'єктивному рівні, «в особистісні суб'єкт – об'єктні відносини з Божественною Особистістю», та зумовлюється зняттям межі, тобто на психологічному рівні, зняттям протистояння між її реальним життям та бажаним, тобто світом, Божественним, ідеальним та реальним. Саме це створює можливість для вірянина вести, в своїх думках, розмови з Богом, сповідувати Йому свій біль, проблеми, звертатися до Нього з відвертими проханнями про допомогу тощо, та на цій основі добровільно обіцяти Йому своє християнське смирення. Цей процес детермінується існуванням сакрального простору християнського мистецтва, який створює специфічні умови для «перезавантаження» психіки вірянина.

Одночасно з тим, підкреслимо, що входження людини в стан релігійного резонансу повинно супроводжуватись чітко вираженою мотивацією, що саме і спонукає вірянина добровільно підкоряти своє життя, зокрема думки, почуття та, відповідно, поведінку нормам християнської моралі. Разом з тим, ефект «пронизування», з боку священного, усього земного, профанного, набуває першоджерельної значущості спочатку лише для самого вірянина, для кожного християнина, а сам факт «пронизування» позиціонується наслідком досягнення людиною стану релігійного резонансу. Цьому сприяє об'єктивна закономірність, за якою, у процесі сприйняття та прийняття людиною сакрального символічного сенсу християнського твору мистецтва, фактично нівелюється межа між реальним простором, в якому вона безпосередньо живе, та ірреальним, що формується в її свідомості, що саме і зумовлюватиме процес відродження так званого теургічного поля.

Література

1. *Алешкова Ю. Б.* Восточно-христианское искусство в литургическом контексте (пространственно-временной аспект): автореферат диссертации на соискание ученой степени канд. филос. наук: 09.00.04. — М., 2008. — 23 с.
2. *Дубовицкий В. В.* Ауратический опыт в контексте эстетики и феноменологии // В. В. Дубовицкий // Политгнозис, 4 (37). — 2009. — С. 77–88. Режим доступа: <http://www.polygnosis.ru/default.asp?num=6&num2=490>.
3. *Кассирер Э.* Философия мифологической формы // Э. Кассирер. — Том 2 Мифологическое мышление. — М.; СПб.: Университетская книга, 2002. — 280 с.
4. *Лидов А. М.* Иеротропия. Пространственные иконы и образ-парадигм в византийской культуре // А. М. Лидов. — М.: Дизайн. Информация. Картография, 2009. — 362 с.
5. *Топоров В. Н.* Святость и святыне в русской культуре // В. Н. Топоров. / Т.1: Первый век христианства на Руси. — М.: «Гнозис», 1995. — 875 с.
6. *Флоренский П. А.* Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии) // П. А. Флоренский. / Сер. Философское наследие. — М.: Мысль, 2004. — 684 с. (+1 обл.)
7. *Элиаде М.* Священное и мирское // М. Элиаде / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. — М.: Изд-во МГУ, 1994. — 144 с.

Лещенко А. М. Сакральное пространство христианского искусства.

В исследовании анализируется понятие сакрального пространства христианского искусства и доказывается его значение в процессе экстраполяции идей христианского вероучения в сознание верующего человека. Доказывается, что механизм религиозного резонанса, который возникает и функционирует в сакральном пространстве, в многоформатной системе «автор христианского сакрального произведения искусства — произведение христианского сакрального искусства — человек-реципиент — произведение христианского сакрального искусства», обеспечивает результативность указанного процесса.

Ключевые слова: христианское сакральное искусство, сакральное пространство, система, религиозный резонанс.

Leshchenko A. M. Sacred space of Cristian art.

The study analyzes the concept of the Christian sacred art space and proves its significance in extrapolating ideas of Christian doctrine in the consciousness of a believer. It is shown that a religious resonance mechanism that occurs and functions in religious space within a multi-format system that «the author of a Christian sacred art work — a person-recipient — the work of Christian sacred art» provides the effectiveness of this process.

Key words: Christian sacred art, sacred space, system, religious resonance.

В.Л. Хромець, кандидат філософських наук, доцент
кафедри культурології НПУ імені М.П. Драгоманова

**СВІТСЬКІСТЬ ТА КОНФЕСІЙНІСТЬ
В ТЕОРІЇ І ПРАКТИЦІ БОГОСЛОВСЬКОЇ ОСВІТИ**

В статті з'ясовуються історичні передумови виникнення концепту світськості держави і освіти в Україні, доводиться, що у багатьох аспектах дана дискусія свідомо, а часто не усвідомлено опирається на пережитки радянської минувшини. На основі аналізу регулятивних документів радянської влади був сформований концепт світськості в СРСР, який почасти продовжує реалізовуватися в українській освітній політиці, що призвело до паралельного функціонування світської та конфесійної систем вищої освіти. Протиріччя посилюються через непоодинокі спроби розвитку богословської освіти в світських ВНЗ. Своєрідні зміни у концепті світської освіти з'явилися з моменту набуття 6 вересня 2014 року нового закону «Про вищу освіту», який призвів до зміни освітнього законодавства, у тому числі і у сфері богословської освіти, що започаткувало новий етап у розвитку богословської освіти в Україні.

Ключові слова. Духовна освіта, богословська освіта, світські ВНЗ, конфесійні ВНЗ, вища освіта, освітнє законодавство, типи світськості.

Поняття «світське» та «світському слововжитку здебільшого або характеру побудови сучасної

В українському законодавстві функціонує на рівні передрозв'язку з цим, на даний моменту держави вцілому, а також правильно визначення і розуміються у протиставленні (вважаємо як синоніми) або духовного і мирського. В традиції, яка відділяється одна від одної. У черзі ієрофанія. Є традиція, мету, явища, події, як священського як світського, а світського переважає в українському суспільстві. Відповідно, це наші варіанти. Воно простежується до релігії в СРСР. Так, «З прийняття на II з'їзді партії (1956) українська соціал-демократична влада вчинила повалення царської конституція якої забезпечувала 743]. Слід зауважити, що дана Конституція України 2013 року «зав'язана». У наступному до про відділення церкви від держави, а школа — від державних і громадських, а та освітні предмети, не допустити» [15, 263]. Дана норма освітнього простору і вона становить тенденції до обмеження релігійної партії (більшості р.)», розділ «У сфері народно-принципів єдиної трудової школи дітей обох статей, безумовно, ву...» [5, 419–420]. Тут вже мова про риторика, пов'язана з антидемократичними заходами, які буржуазна демократія до кінця, завдяки різноманітній РКП керується переконаннями господарської діяльності має прагнє до повного руйнування релігійної пропаганди, сприяючи забобонів і організовуючи на цьому необхідно дбайливо уникати лише до закріплення релігійної пропаганди, що недостатньо просто вилучити релігійну пропаганду, щоб ак