

ISSN 2226-0994



KARAZIN UNIVERSITY
CLASSICS AHEAD OF TIME



The Journal of V. N. Karazin
Kharkiv National University

Series Philosophy.
Philosophical Peripeteias



Вісник Харківського національного
університету імені В. Н. Каразіна
серія

64'2021

ФІЛОСОФІЯ
ФІЛОСОФСЬКІ ПЕРИПЕТІЇ

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE OF UKRAINE

ВІСНИК

Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

Серія

«Філософія. Філософські перипетії»

The Journal

of V. N. Karazin Kharkiv National University

Series

“Philosophy. Philosophical Peripeteias”

Випуск / Issue 64

Заснована 1965 року / Founded in 1965

Харків 2021

Вісник містить статті, присвячені висвітленню результатів наукових досліджень у галузі теоретичної та практичної філософії. Для викладачів філософських і культурологічних дисциплін, наукових співробітників, аспірантів, студентів і всіх, хто цікавиться філософськими проблемами сучасності.

*Вісник є фаховим виданням у галузі філософських наук, категорія «Б»
(наказ МОН України № 409 від 17.03.2020)*

Затверджено до друку рішенням Вченої ради Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна
(протокол № 7 від 29 червня 2021 р.)

Вельш Вольфганг – доктор філософських наук, почесний професор Інституту філософії філософського факультету Єнського університету імені Фрідріха Шиллера (м. Єна, Німеччина) – **головний редактор**.

Перепелиця Олег Миколайович – доктор філософських наук, завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна) – **заступник головного редактора**.

Голубенко Олександр Васильович – кандидат філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна) – **відповідальний секретар**.

Редакційна колегія

Асмут Христоф – доктор філософських наук, професор Інституту історії і філософії науки, техніки та літератури факультету гуманітарних і педагогічних наук Технічного університету Берліну (м. Берлін, Німеччина).

Бусова Ніна Андріївна – докторка філософських наук, професорка кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

Воропай Тетяна Степанівна – докторка філософських наук, професорка кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Харківського національного університету внутрішніх справ (м. Харків, Україна).

Гагенрuber Рут – докторка філософії, професорка, завідувачка кафедри практичної філософії Падерборнського університету (м. Падерборн, Німеччина).

Газнюк Лідія Михайлівна – докторка філософських наук, професорка, завідувачка кафедри гуманітарних наук Харківської державної академії фізичної культури (м. Харків, Україна).

Гіншелвуд Роберт – почесний професор психосоціальних та психоаналітичних досліджень Університету Ессексу (м. Колчестер, Велика Британія).

Загурська Наталя Віталіївна – докторка філософських наук, професорка кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

Карась Анастасій Феодосійович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка (м. Львів, Україна).

Карпенко Іван Васильович – доктор філософських наук, професор, декан філософського факультету ХНУ імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

Катгаго Сіобган – докторка філософії, старша наукова співробітниця кафедри практичної філософії, відділ філософії Інституту філософії та семіотики факультету мистецтв і гуманітарних наук Тартуського університету (м. Тарту, Естонія).

Корабльова Надія Степанівна – докторка філософських наук, професорка кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

Кравченко Петро Анастасійович – доктор філософських наук, професор, декан історичного факультету Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава, Україна).

Лабуда Павол – доктор філософії, доцент кафедри філософії факультету мистецтв та літератури Католицького університету в Ружомберку (м. Ружомберок, Словачька Республіка).

Мец Аве – докторка філософії, наукова співробітниця кафедри філософії науки, відділ філософії Інституту філософії та семіотики факультету мистецтв і гуманітарних наук Тартуського університету (м. Тарту, Естонія).

Мозгова Наталя Григорівна – докторка філософських наук, професорка, завідувачка кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова (м. Київ, Україна).

Плаш'єнкова Златіца – докторка філософії, професорка кафедри філософії та історії філософії факультету мистецтв Університету імені Коменського в Братиславі (м. Братислава, Словачька Республіка).

Прокопенко Володимир Володимирович – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

Тарароєв Яків Володимирович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут» (м. Харків, Україна).

Чечерські Тадеуш – доктор філософських наук, президент Польського семіотичного товариства, доцент кафедри сучасної філософії Інституту філософії факультету філософії та соціології Варшавського університету (м. Варшава, Республіка Польща).

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Філософський факультет

Кафедра теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада

61022, Харків, майдан Свободи, 6, к. 293

тел. +38(057)707-52-71

E-mail: philosophy.1804@karazin.ua, peripetias.journal@karazin.ua

Сайт видання: <https://periodicals.karazin.ua/philosophy>

Статті пройшли внутрішнє та зовнішнє рецензування

Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 24119-13959 Р від 05.07.2019

© Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, оформлення, 2021.

By Decree № 409 of 17 March 2020 issued by the Ministry of Education and Science of Ukraine
the status of specialized edition on philosophical sciences was given.

Published by the decision of the Academic council of V. N. Karazin Kharkiv National University
(Protocol № 7 dated 29.06.2021).

Editorial Office

Editor-in-Chief

Welsch Wolfgang – D.Sc. (Philosophy), Emeritus Professor of the Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, Friedrich Schiller University of Jena (*Jena, Germany*).

Deputy Chief Editor

Perelytsia Oleh M. – D.Sc. (Philosophy), Head of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Executive Secretary, Technical Editor

Holubenko Oleksandr V. – Ph.D. (Philosophy), Associate Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Editorial Board

Asmuth Christoph – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Institute of History and Philosophy of Science, Technology, and Literature, Faculty of Humanities and Educational Sciences, Technical University of Berlin (*Berlin, Germany*).

Busova Nina A. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Ciecierski Tadeusz – D.Sc. (Philosophy), Assistant Professor of the Department of Modern Philosophy, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy and Sociology, University of Warsaw, President of Polish Semiotic Society (*Warsaw, Poland*).

Hagengruber Ruth – Ph.D. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Practical Philosophy, Institute of Human Sciences, Faculty of Arts and Humanities, University of Paderborn, Director of the Center for the History of Women Philosophers and Scientists (*Paderborn, Germany*).

Hazniuk Lidia M. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Humanities, Kharkiv State Academy of Physical Culture (*Kharkiv, Ukraine*).

Hinshelwood Robert – Emeritus Professor of Psychosocial and Psychoanalytic Studies, University of Essex (*Colchester, United Kingdom*).

Karas Anatolii F. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy, Ivan Franko Lviv National University (*Lviv, Ukraine*).

Karpenko Ivan V. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Dean of the Faculty of Philosophy, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Kattago Siobhan – Ph.D. (Philosophy), Senior Research Fellow of the Chair of Practical Philosophy, Department of Philosophy, Institute of Philosophy and Semiotics, Faculty of Arts and Humanities, University of Tartu (*Tartu, Estonia*).

Korablova Nadiia S. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Kravchenko Petro A. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Dean of the Faculty of History, V. G. Korolenko Poltava National Pedagogical University (*Poltava, Ukraine*).

Labuda Pavol – Ph.D. (Philosophy), Assistant Professor of the Department of Philosophy, Faculty of Arts and Letters, Catholic University in Ružomberok (*Ružomberok, Slovakia*).

Mets Ave – Ph.D. (Philosophy), Research Fellow of the Chair of Philosophy of Science, Department of Philosophy, Institute of Philosophy and Semiotics, Faculty of Arts and Humanities, University of Tartu (*Tartu, Estonia*).

Mozghova Natalia H. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy, M. P. Dragomanov National Pedagogical University (*Kyiv, Ukraine*).

Plašienková Zlatica – Ph.D. (Philosophy), Professor of the Department of Philosophy and History of Philosophy, Faculty of Arts, Comenius University in Bratislava (*Bratislava, Slovakia*).

Prokopenko Volodymyr V. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Tararoev Yakiv V. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy, National Technical University "Kharkiv Polytechnic Institute" (*Kharkiv, Ukraine*).

Voropai Tetiana S. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Social and Humanitarian Disciplines, Kharkiv National University of Internal Affairs (*Kharkiv, Ukraine*).

Zahurska Nataliia V. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

V. N. Karazin Kharkiv National University

Faculty of Philosophy

Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad

6, Svobody sq., r. 2-93, 61022, Kharkiv, Ukraine

tel. +38(057)707-52-71

E-mail: philosophy.1804@karazin.ua, peripetias.journal@karazin.ua

Website: <https://periodicals.karazin.ua/philosophy>

The Peer-reviewed Journal.

Registration license KB № 24119-13959 P issued 05.07.2019.

© V. N. Karazin Kharkiv National University, design, 2021.

ЗМІСТ

<i>Перепелиця О. М., Храброва О. В.</i> ТЕМНА МАТЕРІЯ ОБРАЗІВ У СИТУАЦІЇ ЗАРАЗНОГО РЕЗОНАНСУ.....	6
<i>Чистотіна О. О.</i> НЕІМЕНОВАНА, РЕАЛЬНА, НЕМОЖЛИВА: СПІЛЬНОТА У ФІЛОСОФІЇ АЛЕНА БАДЬЮ	16
<i>Білодід В. Д.</i> СВЯТА ТРІЙЦЯ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ	24
<i>Гавриленко О. А., Садовніков О. К.</i> УКРАЇНСЬКИЙ ФІЛОСОФ ТА ПЕДАГОГ ІВАН ЯКОВИЧ ЧАЛЕНКО (1873-1937): ПОСТАТЬ НА ТЛІ ЕПОХИ	37
<i>Киричок О. Б.</i> ДЕЯКІ АСПЕКТИ ПЕРЕКЛАДУ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТЕРМІНОЛОГІЇ «ІЗБОРНИКА 1073 р.»: ЕТИКА	51
<i>Гудзенко О. Г.</i> РЕЛІГІЙНО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ПОГЛЯДИ ПРЕДСТАВНИКІВ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ В КОНТЕКСТІ РЕФОРМАЦІЙНОЇ ІДЕОЛОГІЇ (КІНЕЦЬ XVI– ПОЧАТОК XVII ст.)	60
<i>Гончаров С. О.</i> «БЕЗОДНЯ» Ю. В. МАМЛЄЄВА: ГЕНЕЗА, ДИНАМІКА ВЧЕННЯ, ОНТОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА	70
<i>Гузар О. V.</i> SHAKESPEARE'S THEATER OF LIFE AND PHILOSOPHY OF BAROQUE THEATER: «FAUSTIAN SPIRIT» OVERTAKES ANCIENT FORM	91
<i>Мыленка Н. D., Anbelova A. O.</i> AUGMENTED REALITY IN CONTEMPORARY RELIGIOUS PRACTICE	104
<i>Зайка Т. П.</i> ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ ФОРМУВАННЯ КУЛЬТУРНО КОМПЕТЕНТНОЇ ОСОБИСТОСТІ	113

CONTENT

<i>Perepehysia Oleh, Khrabrova Olha</i> DARK MATTER OF IMAGES IN THE SITUATION OF CONTAGIOUS RESONANCE	6
<i>Chystotina Olha</i> UNNAMEABLE, REAL, IMPOSSIBLE: THE COMMUNITY IN ALAIN BADIOU'S PHILOSOPHY.....	16
<i>Bilodid Volodymyr</i> THE HOLY TRINITY OF GRIGORIY SKOVORODA	24
<i>Havrylenko Oleksandr, Sadovnikov Oleg</i> UKRAINIAN PHILOSOPHER AND EDUKATOR IVAN YAKOVYCH CHALENKO (1873-1937): A FIGURE ON THE BACKGROUND OF THE AGE	37
<i>Kyrychok Oleksandr</i> SOME ASPECTS OF "MISCELLANY (IZBORNIK) OF 1073" PHILOSOPHICAL TERMS TRANSLATION: ETHICS	51
<i>Hudzenko Olena</i> RELIGIOUS-ANTHROPOLOGICAL VIEWS OF REPRESENTATIVES OF UKRAINIAN ORTHODOX TRADITIONALISM IN THE CONTEXT OF REFORMATION IDEOLOGY (END OF XVI – BEGINNING OF XVII CENTURY) ...	60
<i>Honcharov Semen</i> "ABYSS" BY YU. V. MAMLEEV: GENESIS, DYNAMICS OF DOCTRINE, ONTOLOGICAL PROBLEM	70
<i>Tytar O. V.</i> SHAKESPEARE'S THEATER OF LIFE AND PHILOSOPHY OF BAROQUE THEATER: «FAUSTIAN SPIRIT» OVERTAKES ANCIENT FORM	91
<i>Mylenska H. D., Anhelova A. O.</i> AUGMENTED REALITY IN CONTEMPORARY RELIGIOUS PRACTICE.....	104
<i>Zaika Tetiana</i> PHILOSOPHICAL PRINCIPLES OF THE FORMATION OF A CULTURALLY COMPETENT PERSONALITY.....	113

ТЕМНА МАТЕРІЯ ОБРАЗІВ В СИТУАЦІЇ ЗАРАЗНОГО РЕЗОНАНСУ

В статті здійснюється концептуалізація онтологічного розділення в ситуації «заразного резонансу», який задається зокрема пандемією. Концептуалізуються зсув в масовій свідомості щодо жахливих образів, що утворюють своєрідну «темну матерію» матеріалістичного виображення сучасного капіталістичного світу, втілюючи парадигми життя, влади в певній культурно-історичній перспективі. Розкривається четвериця макрообразів, характерних системі координат сучасного світу: демон, зомбі, вампір і перевертень. Вони викривають як своєрідну субстанцію цього світу розділення-часткування, що уможливає такі процеси, як відчуження, привласнення, споживання, поглинання, експлуатація, обертання, асиміляція, задоволення, обмін, інформація, пізнання, перетворення, спустошення, зараження, щеплення. Йдеться про парадоксальний стан масової свідомості, викликаний пандемією, коли проникнення «безкінечно малого» призводить до надзвичайних соціальних процесів розділення, дистанціювання, відчуження, що виображується жахливими макрообразами, діаграми яких представлено в статті. Основним принципом дослідження є принцип додатковості, що дає змогу побудувати такі діаграми, викривши компліментарність, переплетіння й сумісність образів зомбі, демона, вампіра і перевертня в нелінійній перспективі. Діаграматичний підхід, таким чином, дозволяє висвітлити моторошне, неймовірне як повсякденне. Зомбі й вампір представлено як парадигмальні для (пост)модерної культури, що характеризується особливим граничним станом між смертю і безсмертям. Демон і перевертень повертають страхи, властиві докапіталістичному, архаїчному виображенню світу, коли людина була розміщена між божественним і тваринним вимірами. Зазначається, що фігура зомбі втілює низові феномени сучасності: мертва праця, індустріальна експлуатація, консюмеризм, масове інфікування, реклама, інформація. Вампір позначає класовий розрив і є уособленням обраності й привілею, який вона надає. Демон і перевертень представляють страхи, що присутні в консервативній й екологічній свідомості. В статті визначаються чотири трансверсалі, що розсікають множинність процесів, характерних для сучасного суспільства: зомбі/зараження, що характеризує процеси передачі усього від інформації до вірусу, вампір/щеплення як можливість доступу до певної множини привілеїв, демон/спустошення, як розділення душевного й тілесного, перевертень/перетворення як взаємопроникнення різних видів життя.

Ключові слова: зомбі, вампір, демон, перевертень, виображення, зараження, щеплення, розділення.

Bescheidne Wahrheit sprech ich dir.
Wenn sich der Mensch, die kleine Narrenwelt
Gewöhnlich für ein Ganzes hält:
Ich bin ein Teil des Teils, der anfangs alles war,
Ein Teil der Finsternis, die sich das Licht gebar,
Das stolze Licht, das nun der Mutter Nacht
Den alten Rang, den Raum ihr streitig macht,
Und doch gelingt's ihm nicht, da es, so viel es strebt,
Verhaftet an den Körpern klebt.
Von Körpern strömt's, die Körper macht es schön,
Ein Körper hemmt's auf seinem Gange;
So, hoff ich, dauert es nicht lange,
Und mit den Körpern wird's zugrunde gehn.

MEPHISTOPHELES (J. W. von Goethes «Faust»)

Будь-яка сукупність даних, звісно, є відносною. Так само, як і сукупність слів. Тим більше, кореляція між ними. Проте можна виокремити як певну тенденцію, що переважає

в способах осмислення світу, саме останні років двісті, домінування мікро-часток і відповідно мікро-аналізу. Елементарні частини, клітини, атоми, ДНК, мікроби, віруси, спори, біти, байти, семпли, товари – тощо *безкінечно-малого*, домінуюча маса якого заповнює всі простори буття, всі способи мислення. І це все розчиняється в потоці повстання мас – в цьому новому феномені масового суспільства, що утворило глобалізований ринок з новими медіа-комунікаціями. Присутність мас чи народу, складеного з елементарних часток – індивідів – стає все більш всеохоплюючою, інфляційною, ентропійною: в індустріальному виробництві, революційних рухах, шопінгу, культур-індустрії розваг. Всюди! Але, можливо, найбільш щільне переплетіння всіх мікрочасток спостерігається в масових хворобах, властивих цьому масовому світові. «Епідемія», «пандемія» – слова, що постійно актуалізуються і повертаються, як кризи капіталізму, виникають тут і там, а з розвитком того таки глобального капіталізму охоплюють увесь світ, відсилають до «народу», до маси, що фіксує стан/якість суспільства в категоріях статистики, обліку, обчислювання.

Усвідомлення цих феноменів викриває специфіку розвитку владних відносин і соціокультурних зв'язків у контексті кореляції політики і науки, що принаймні з середини ХХ століття постає основним предметом досліджень таких провідних філософів, як М. Фуко, Ж. Бодріяр, Б. Латур. І розкриваючи, викриваючи, або принаймні втілюючи цей зв'язок політики і науки, філософія, якщо вона не поставала в своїй окультній формі повернення до позачасового начала (грунту традиції), чи збереження йому вірності, мала обирати чи то бік політики, приміром, обслуговуючи ідеологію певної держави чи партії, чи то бік науки, відмовляючись від ілюзій метафізики чи упередженості політики, або, за марксистською вимогою Л. Альтюссера, намагатися представляти політику в науці і науку в політиці, втілюючи постулат тотожності теорії і практики в революційному русі емансипації, або шукаючи консенсусу між наукою і політикою в комунікативній раціональності. Мікроорганізми проникли саме в цей простір, набуваючи концептуалізації в контекстах біовлади, загальної вірулентності глобалізації/капіталізму тощо¹. Мікроби, віруси, грибки постають як елементарні частки буття, онтологічні одиниці, що підкріплюють політичні аргументи певного панування. Епідемії або пандемії, що постійно повертаються, лишень актуалізують їхню владу. Тож не дивно, як пише Юджин Такер, що «репрезентації епідемії у масовій культурі – від «Щоденника чумного року» Данієля Дефо до сучасних фільмів про зомбі, таких як «Земля мертвих» Джорджа Ромера, – можна зрозуміти як реакцію культури на це дивне, лячне, «нелюдське життя» мікробних мереж» [Thacker, 2006, p. 3].

Але наше завдання – повернутися до *макрообразів*, що утворюють таку собі «темну матерію» чи пласт несвідомого цієї моделі світу². Виразні образи, пандемія яких постійно нагадує інфекції, що викликаються мікроорганізмами, образи, тінь від яких не дає позбутися страху. Виображення малює загрозливий світ в образах демонів, зомбі, перевертнів, вампірів тощо. І як свідчить популярна культура (через літературу, кіно, комп'ютерні ігри), вони все ще лишаються актуальними. Тож, якщо філософія є рух від образів до концептів задля того, щоб позбавити образи, а відтак і несвідоме, їх влади, спробуємо здійснити зсув від монстрів до того, що унаочнюють/уособлюють їх образи, концептуалізувавши його в ситуації пандемії. З іншого боку, складно сказати, що б мала дати філософія пізнання образів, якщо наука, яка проникла в найменші частки світу і відкрила, які на вигляд віруси, досі жодним чином не довела існування, приміром, демонів. Але, слід визнати, що це робить їх і подібні їм образи такими привабливими для філософської рефлексії. Певною мірою вони можуть бути універсальними метафорами як от «філософські зомбі» [Kirk, 2003] чи «вампір-капітал» [Лаканалія, 2010, с. 3-52.], але і як

¹ Яскраве дослідження такого проникнення мікробів як акторів, дія яких змінює соціальний простір і соціальні стосунки, на прикладі розвитку науки провів зокрема Б. Латур [Latour, 2001].

² Власне стаття є продовженням деяких наших розвідок світу образів [Перепелиця, 2017; Перепелиця, Храброва, 2018; Храброва, 2020].

окремий предмет все більше привертають увагу авторів досліджень на перетині філософії, соціології, культурології, історії, лінгвістики [A History, 2014; Robinson, 2011; The Zombie, 2015; Twilight, 2009; The Zombie, 2019; Zombie, 2017]. Зазвичай йдеться про тлумачення метафори, що нагадує такий собі постфейєрбахіанський підхід, який поєднує психологізм і історизм, що, наприклад, маркує вже назва книги відомого літературного критика Ніни Ауєрбах «Our Vampires, Ourselves», за якою вампіри втілюють страхи та заборонені мрії певного суспільства певної епохи. Образи на кшталт вампіра, зауважує вона, пов'язані зі страхом як «постійною культурною та особистою присутністю», яку не може розвіяти жодна раціональна/добра воля. І хоча вампірів не можна звести лише до політичної складової, проте «жоден страх не є лише особистим: він мусить зануритися у свою політичну та ідеологічну атмосферу, без якої наші самотні жахи не мають заразного резонансу» [Auerbach, 1997, р. 3]. Ми будемо рухатися саме від «заразного резонансу», малюючи діаграми жахливих образів в ситуації реального страху, але як фігур, що втілюють певні парадигми влади(/)життя, хоча і піддаються деякій культурно-історичній трансформації.

Здавалося б, немає нічого складного, аби відзначити, що демон персоніфікує стихію, яка забирає душу і є образом психічних епідемій, що безперестанку охоплювали середньовічну Європу, перевертень є виображенням захопленості природною тваринною афективністю – і разом вони засвідчують психічні/душевні хвороби, лікування яких є підґрунтям церковної влади. Натомість зомбі втілює розпад плоті/організму, в який проникла інфекція ззовні, вампір є носієм вірусу, що перетворює кров у соціальному кровообігу. Разом вони експонують картину тілесної хвороби, лікувати яку належить науці. Вірогідно, це є доладне, навіть правильне, пояснення. Однак образи доволі податливі щодо будь-яких пояснень і навряд таких, що піддаються верифікації і тим більше, фальсифікації. Утім концептуалізація насправді не є поясненням. І філософія насправді не пояснює світ. Концептуалізація надає йому певної перспективи, що уможливає й певні пояснення.

Спочатку вилучимо *безплотну* *одинокую* примару, що втілює незакриті гештальти і ресентиментальне марення про покарання і лишається на згадку про застарілий світ Духу, ще не заповнений тілесними масами і щільністю плоті – той докапіталістичний/допандемічний світ. Примара нагадує про (при)марність матеріального/тілесного світу і повертається, аби остаточно від нього звільнитися. Одинока, виключна і виключена з маси наділених плоттю тіл, вона бродить, подаючи свій етичний зойк, не маючи змоги покинути простір Зеро – точку свого розташування в системі координат сучасного світу. Примара сповіщає про реальне бажання – позбавитися обумовленості зовнішнім/обмеженості тілесним. Вона постійно торкається речей, грюкаючи, переставляючи чи руйнуючи їх, і лякаючи акторів уречевленого світу живих. Страх перед привидами виказує парадоксальність реального бажання, витісняючи його за межі присутності. Звісно, будь хто, хто мав справу з привидами, скаже, що позбутися його не просто – він завжди повертається, блукає. Блідий, безкровний, безплотний привид минулого. Майбутнього.

Четвериця макрообразів, що утворює систему координат сучасного матеріалістичного світу, – це демон, зомбі, вампір і перевертень¹. Звісно, їх можна було б розкласти попарно і викласти в поняттях діалектичної логіки чи навіть антагоністичної практики, додавши антропологічної чи соціально-політичної гостроти, хоча за деяких умов вони могли б навіть утворювати спільні союзи. Ми будемо виходити з *принципу додатковості*, адже спустошені/бездушні зомбі компліментарні порожняві одержимого демонами, а вампіру властиве перетворення що, нагадує перевертня. Образи взагалі

¹ Власне за матеріалістичним, тілесним критерієм ми їх і виокремлюємо, пропонуючи певні корективи щодо в цілому чудової концептуалізації Юджина Такера, який презентує свою четверицю фантастичних монстрів [Такер, 2017, с.124]: живий мертвець (living dead) або зомбі як алегорія нижчих класів, натовпу, маси, що відсилає до плоті (flesh), нежить (undead) або вампір як аристократ, носій принципу крові, демон (demon) як бужа, що відсилає до м'яса (meat), фантом (phantasm) або привид як дух, потойбічний усім класам.

характеризуються *нелінійністю* і *випадковістю* зв'язків, вони нашаровуються один на одного, порушуючи причинно-наслідкові зв'язки, кордони просторів і лінійність часу, розширюючи *незбіжність/несумісність* між речами і словами, референтами і знаками. Власне усунути цей розрив не можна, адже не можна позбавитись образів. Все, що лишається від речей, з якими ми стикаємось, – їх більш-менш розмиті образи; все, що викликають слова, які ми чуємо/бачимо, – образи, що так-сяк відповідають речам, позначеним ними. Єдине, що призупиняє навалу образів – це концептуалізація. І в цьому її відрізнення від інтерпретації, яка, приміром як онейрокритика, додає образів за аналогією. Звісно, не в тім річ, щоб позбавити образи їх перцептивної сили, або подолати розбіжність між словами і речами, річ і не в тім, щоб закріпити за образами низку архетипових властивостей, річ навіть не в тім, щоб відтворити їх історичний контекст чи встановити генезу. – Концепт має бути чимось на зразок клітковини, фібри, що не перетравлюється в процесі виробництва і знищення образів. Тож, які концепти могли б виникнути у світі, наповненому множинністю демонів, вампірів, перевертнів, зомбі? Яким феноменам відповідають демонізація, вампіризм, перевертництво і зомбування? Або ще – які життєві установки вони позначають у сучасному світі? Розуміючи всю відносність образів, принаймні спробуємо визначити це в контексті епідемії чи пандемії. В пандемії людина поставлена на межу між життям і смертю¹, і парадоксальність її становища полягає в тому, що поставлена вона в цей стан *іншим життям-чи-не-життям* – проникненням іншого – безкінечно малого, що викликає *надзвичайні* соціальні наслідки/стани, коли соціальна диференціація/дистанція між людьми стає особливо виразною. Ця суспільна *відчуженість* і виображується неймовірними образами, діаграми яких ми спробуємо намалювати. Тож йдеться про такий собі *діаграматичний* підхід, який тут є доречним і має допомогти висвітлити моторошне, *неймовірне як найповсякденніше*. Подібний фукіансько-делезіанський метод, як зауважує Ю. Такер, «обертається навколо питання про форму», фіксуючи «топологічне відношення всередині форм владних відносин» і характеризується, по-перше, абстрагуванням «просторово-часової множинності», що «окупує топології всіх типів» (приміром, географічні, економічні, біологічні), по-друге, перемішуванням різних видів матерії та функцій, що породжує мутації, по-третє, виробленням нового типу реальності, виписуючи «несподівані з'єднання та неймовірні континууми», які становлять певний об'єкт дослідження, що разом дає змогу діаграмі перетинати окремі органи та системи органів, інститути, уряди, соціальні класи, технічні уклади та культурні форми [Thacker, 2005].

Демон і перевертень все ж таки ще аж надто нагадують стару образну картографію світу, в якому людина була розміщена між трансцендентним божественним і тваринним вимірами. Ба більше – переплетінням цих світів вона і була. Зомбі і вампір презентують людину в сучасній системі координат як істоту між смертю і безсмертям, коли вони вже не скріплені уявленням/поняттям душі або відсилкою до природи. Можна сказати, що вони парадигмальні саме для (пост)модерної культури.

Зомбі – живі мерці, що втратили розум, ненаситні тіла, що не мають міри і постійно прагнуть жертви людську плоть/мозок. Вони експонують страх втратити багатоманітність людського буття, яке відкрив капіталізм разом із науково-технічним прогресом, і віддатися одноманітному (пост)споживанню-(пост)виживанню. В популярній культурі вони відбивають і індустріальну механіку праці, і прагнення безкінечного споживання. Але разом із цим, вони демонструють і ризики масового суспільства – епідемії і пандемії, що розповсюджуються в наслідок щільних людських контактів. Зомбі відсилають до тріади *народ – пандемія – рабство*. Не слід забувати про їхнє походження.

¹ Ба більше, як зауважує А. Рой, пандемія – це портал між світами, вона «змушує людей порвати зі своїм минулим і виобразити свій світ заново». Вона надає нам вибір, навіть є можливістю катарсису, адже ми можемо пройти через той портал, «тягнучи за собою трупи наших упереджень і ненависті, нашої жадібності, наших банків даних і мертвих ідей, наших мертвих річок і задимленого неба. Або ми можемо пройти через нього з легкістю, з невеликим багажем, готові уявити інший світ. І готові за це боротися» [Roy, 2020].

Чорні гаїтянські раби завжди асоціюються із зомбі – тому таким кумедним є чи не найперший фільм про зомбі «Білий зомбі» (реж. В. Гальперін, 1932). У ньому зомбі натякають на безмежну експлуатацію, рабську працю, що прямо нагадує про період накопичення капіталу, індустріалізацію і колоніалізм, у той час, як топографія класичних фільмів Джорджа Ромеро занурює глядача в світ споживання.

Але передусім зомбування синонімічне інфікуванню. Що лякає, викликає гнів і обурення – це нерозбірливість, властива вірусу і яка проступає в хворобі, виображенням якої є зомбі. Це постійне «хвороба всіх урівнює»¹, навіть попри свою відносність, принаймні відповідає тому, що хвороба всім загрожує. І те, чого вона позбавляє, є основою людського буття – пам'яті, якою б вона не була. Лишається гола плоть. Субстанцією зомбі й є плоть, яку зомбі прагне постійно поглинати, тримаючись за своє посмертне/постлюдське життя. Трансверсально цього мертя-життя є зараження. Усі кліше, пов'язані з фігурою зомбі, ми можемо побачити в ранній стрічці Ромеро «Божевільні» (1973), сюжет якої розгортається саме навколо розробленого військовими вірусу, що випадково охоплює невеличке містечко, потрапивши у воду і спричинивши епідемію божевільня і нападів людей на людей.

Так чи інакше, у фігурі зомбі сходяться всі низові феномени, що утворюють антропотехніку (антропоцен) сучасності: мертва праця, індустріальна експлуатація, консюмеризм, масове інфікування, реклама і, нарешті, інформація. Інфікування й інформування стоять поруч як звичні метафори зомбування [Thacker, 2005]. Вірус розповсюджується і в режимі тілесності, і в режимі інформації. Його інформаційне розповсюдження є принциповим. Будь-який зомбі-апокаліпсис розгортається через його інформаційне викриття, адже розповсюдження інформації відбувається як розкриття правди, зняття всіх покровів. Нарешті те, що вирізняє хворого/зомбованого – нездатність сприймати, диференціювати інформацію.

Якщо зомбі позначає інфікування й інформаційну несприятливість, вампір є його протилежністю: шкала його властивостей – від нерухливого анабіозу до неймовірних пришвидшень – нагадує інформаційні потоки, а властивість своїм укусом дарувати безсмертя – щеплення². Вампіри – безсмертні, чи такі, що воскресли з мертвого анабіозу, істоти, які для продовження свого (пост)життя мають пити кров, висмоктувати життєві соки з інших живих істот. Це аристократична істота, що вимушена вести прихований спосіб життя, свідченням чого є ніч і страх сонячного світла (це характерна інверсія для уяви: перетворити «світ» – вищий суспільний прошарок на «темряву»). Аристократичні вампіри приховують своє життя від маси народу. Вампір, принаймні від класичного образу Дракули Брема Стокера, позначає одночасно епохальний і класовий розрив, навіть поступово трансформуючись від кровопивці-феодала до кровопивці-капіталу³. Він є

¹ Принагідно зауважимо, одним з багатьох жестів, якими збагатив філософію Ф. Ніцше, було і перевертання цієї фрази: будь-яке зрівняння потрібно розглядати як хворобу.

² У другій частині коміксу Дж. Ромеро «Імперія мерців», що намалював Алекс Малесев, розрізнення між зомбі і вампіром саме так і позначається: «укус пожирача плоті несе смерть», натомість укус вампіра «дарує вічне життя» [Romero, 2014, p. 21]. І не дивно, що цей подарунок дається під час сексуальної оргії.

³ Прикметним є й той феномен, що вампір в контексті постмодерністського розмиття істини еволюціонував, позбувшись клейма зла [A History, 2014, chapter 10]. До речі, фігура зомбі також змінилася, набуваючи все більше людських рис. Ймовірно така собі «людяність»/регуманізація монстрів є ідеологією, що спрямована на подолання класових протиріч. Подекуди йдеться про певну тенденцію щодо диференціації за критерієм більшої-меншої людяності. Приміром, романтична історія про любов між зомбі і дівчиною «Тепло наших тіл» («Warm Bodies», 2013, реж. Джонатан Левін). Хоча щодо зомбі їх «людяність» зазвичай є наслідком встановлення певної системи контролю, що поєднується з, так би мовити, людським ставленням до них чи, зрештою, інформаційною обробкою. Приміром, «Фідо» («Fido», 2006, реж. Ендрю Каррі) – зворушлива історія про дружбу хлопчика Тіммі і зомбі Фідо, що призводить до повстання проти експлуатації праці зомбі, що уособлена корпорацією «Зомкон». Нарешті, найбільш виразною така диференціація є в пародійних книжках Сета Грема-Сміта та їх масштабних екранізаціях: «Гордість і упередження і зомбі» («Pride and Prejudice and Zombies», 2016, реж. Барр Стірс) і «Президент Лінкольн: Мисливець на вампірів» («Abraham Lincoln: Vampire Hunter», 2012, реж. Тимур Бекмамбетов).

усобленням обраності, яку набуваєш як привілей через щеплення-асиміляцію. Як ми знаємо, парадигмальним для будь-якого привілею (крім живлячої крові, звісно) є сексуальна насолода. Тож вампір відсилає до тріади *обрані – щеплення – насолода*.

На поверхні вампір є «проекцією підсвідомого страху сексуальності та смерті, а також прагнення до всемогутності та вічного життя» [Petzoldt, 1998, p. 153]. У культурній історії другої половини ХХ століття вампір, що був визначений як хворий Просвітництвом, яке дедемонізувало його образ, набув усе більш людських рис і позбавився звірячих, і пройшовши через суто людські конфлікти, перетворився аж на «терапевта-смоктача» з «Навчального роману про вампіра» (1984) Адольфа Мушга [Petzoldt, 1998, p. 158]. Тож можна побудувати проекцію, за якою за сексуальністю вампіра побачити життєву енергію, коли безсмертя засвідчує прагнення до насолоди, а з іншого боку – в терапевтичному укусі, яким вампір наділяє безсмертям іншого/обраного слід розгледіти не так лібертенські хвороби на кшталт СНІД, як це було в далекі 1990-ті, а як щеплення від смерті.

Субстанцією вампіра є кров, висмокування якої з інших є умовою існування, як праця робітника для капіталіста, наркотик для наркомана або ліки для хворого. Трансверсально цієї множини є щеплення. Щеплення стоїть поруч із *доступом* (до інформації, насолоди – певної множини привілеїв), а їх суміжність виображується у фігурі вампіра. Насправді саме можливість обирати є привілеєм обраного. В деяких фільмах про вампірів саме це й підкреслюється – зрештою, не кожна кров є смачною і чистою! Тож масове виробництво, безглузде споживання суперечать насолоді, яку можна отримати лише обираючи краще. Пандемія коронавірусу викрила й цю обраність/доступ. Принаймні дискурс вакцинації як єдиного шляху до повноцінного життя це виразно демонструє¹.

Але він демонструє і зворотній бік, що повертає старі апокаліптичні страхи, що викликають і старих демонів. Демон одночасно усоблює і знання, і спокусу. Демони заволодівають душею або забирають душу в обмін на владу над речами світу. Вони завжди засвідчують страх втратити душу і ризики захопленості матеріальним світом. Демони лишаються в популярній культурі створіннями платонізму й християнства, що сформували наші уявлення про першість турботи про душу над турботою про тіло, про те, що буцімто існують якісь духовні цінності. На світанку капіталізму тому так часто ми зустрічаємось саме з демонами. Магічні заклинання демонів мали бути спасінням від тягот праці й ключем до земних/матеріальних благ. Сила знання, що змінює світ, і доступність задоволень – у владі демонів. Утіленням цього фантазму став «Фауст» Й.-В. Гете. Субстанцією демона є душа. Душами живиться демон, і для заволодіння душею він *розділяє* душу з тілом. Трансверсально так званої одержимості демонами є спустошення, якого боїться людина. В демонізації будь-кого завжди присутнє викриття запродавця, що занастив душу заради тілесного комфорту. А з іншого боку, це і постійний антагонізм між наукою/медициною, що лікує тіло, і релігією/магією, що лікує душу². Але те, що є умовою розділення, в перспективі виображення породжує і зворотнє – низку контамінацій. Зокрема, в фігурі демона виображується змішування інфекції з інформацією, а також щеплення з доступом. От чому імена Ілона Маска і Біла Гейтса присутні в страшилках щодо коронавірусу³.

¹ Саме вакцинація, особливо якщо вона безкоштовна, засвідчує сенс турботи капіталізму, натякаючи на рівноправність потенціалів і фіксує можливість вибору для кожного.

² Приміром, у стрічці «Шість демонів Емілі Роуз» («The Exorcism of Emily Rose», 2005, реж. Скотт Дерріксон), заснований на реальних подіях, обіграється і невдале лікування, і невдалий екзорцизм.

³ Слід звернути увагу також на характерну інверсію щодо COVID-19, яка спостерігається в конспірологічних теоріях, епідемію яких ВООЗ оголосила «масовою інфодемією». Ця інверсія найбільш виразно представлена атаками на вишки 5G [COVID-19]. Власне тут і йдеться про контамінацію, згідно з якою розповсюдження вірусу безпосередньо пов'язується з демонізованим розвитком радіо-технологій, що забезпечують розповсюдження інформації.

Якщо демони втілюють страх бути спокушеним і страх перед НТП, то фігура перевертня поєднує в собі еколого-традиціоналістську установку з ризиками впадіння в природну лють. Перевертні змінюють шкіру, постійно повертаючись до звірячого стану, нагадуючи про хиткі кордони культури/моралі, гуманізму з його цінностями людяності. Вони засвідчують страх віддатися пристрасті й перетворитися на тварюку. Перевертні лишаються в популярній культурі створіннями модерної пенітенціарної системи й психіатричної влади, що сформувавши наші уявлення про правильну, гідну людини поведінку. Властивості перевертня тотожні симптоматиці манії. Манія мала бути спасінням від культурно-соціальних обмежень і умовностей. Втіленням цього став Доктор Джекіл/містер Гайд Р. Стівенсона. Субстанцією перевертня є шкіра. Він змінює шкіру, перетворюючись на свою протилежність під дією природної сили – місячного випромінювання, що викликає звірячу лють, яка приводить до руйнування. Однак перевертня можна трактувати і в нейтральних тонах – як образ повернення до природи, навіть єднання з природою, що сьогодні є таким доречним. Перевертень не боїться зараження, уособлюючи взаємопроникнення різних видів життя. Трансверсальною цього є перетворення. З одного боку, це парадигма консерватора-антівакцинатора, що не так боїться зараження, як інформаційного випромінювання, метафорою чого є його залежність від місяця. Але з іншого – сучасна техно-наука дає привод спостерігати трансформацію перевертня на техно-звіра, що дає змогу перетворюватися не в зворотному русі до природи, а саме до штучно перетвореної *техно-природи* [див.: Перепелиця, Храброва, 2018].

Пандемія і надзвичайний стан, що вона легітимус, лише зривають покрив із капіталізму, виставляючи на показ форму голого життя, властиву йому. Зомбі-робітники, зомбі-споживачі, зомбі-реципієнти, зомбі-інфіковані, чий криккі права будь-якої миті можуть бути обмежені, заповнюють своєю плоттю нижчий пласт цього світу. Вампіри-обрані, що мають доступ до витонченого дозвілля, вибагливих речей, ексклюзивної інформації і щеплення від зомбування. Демони-спокусники, що спонукають працювати, стимулюють споживання, тішать пропагандою, ваблять рекламою, зводячи буття до матеріального/тілесного/плотського (пост)життя. Перевертні-екологісти, що балансують між культурою і природою, віддаючись силі останньої. Вся ця *темна матерія* цікава навіть не так тією метаантропологією, яку ми споглядаємо на поверхні образів, як метафізикою, або онтологією, що за множинністю процесів і феноменів сучасного світу викриває єдину субстанцію, що підживлює кібер/біо/некро-владу, яка не є ані мислячою, ані протяжною – лише *розділенням, часткуванням*, що уможливило всю низку процесів як от: відчуження, привласнення, споживання, поглинання, експлуатація, обертання, асиміляція, задоволення, обмін, інформація, пізнання, перетворення, спустошення, зараження, щеплення.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Лаканалія. 2010. № 3. Капітал-Вампір. URL : http://lacan.ru/wp-content/uploads/2017/08/lcn003_capitalvampire.pdf

Перепелиця О. М. Метаморфози суб'єкта: от/після cogito до/після libido. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія Філософія. Філософські перипетії*. 2017. Випуск 56. С. 9-14.

Перепелиця О. М., Храброва О. В. Перевертень: одвічне повернення людини/звіра. *Творчість Г.С. Сковороди як метатекст української культури. Памяті Мирослава Поповича: Матеріали XXVI Харківських міжнародних сквородинівських читань (ОКЗ «Національний літературно-меморіальний музей Г.С. Сковороди», 28-29 вересня 2018 р.)*. Харків: Майдан, 2018. С. 296-302.

Такер Ю. В пыли этой планеты / пер. с англ. А. Иванова. *Такер Ю. Ужас философии: в 3-х т.; т.1*. Пермь: Гиле Пресс, 2017. 184 с.

Храброва О. В. Зомбі – плоть (пост)капіталізму. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, 2020. Випуск 62. С. 25-32. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2020-62-3>

A History of Evil in Popular Culture: What Hannibal Lecter, Stephen King, and Vampires Reveal about America. Volume 1: Evil in Film, Television, and Music / Sharon Packer and Jody Pennington, editors. Santa Barbara, CA, USA : Praeger, 2014. 825 p.

Auerbach N. *Our Vampires, Ourselves*. Chicago: University Of Chicago Press, 1997. vii+231 p.

COVID-19 misinformation. Retrieved from https://en.wikipedia.org/wiki/COVID-19_misinformation

Kirk R. Zombies. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (First published Mon Sep 8, 2003; substantive revision Tue Mar 19, 2019) ; Edward N. Zalta (ed.). URL : <https://plato.stanford.edu/entries/zombies/#ZombPhys> .

Latour Br. *Pasteur: Guerre et paix des microbes, suivi de Irréductions*. Paris: La Découverte, «Sciences humaines et sociales», 2001. 363 p.

Petzoldt R. The Comeback of the Vampires: The History of the Motif from Medieval Legends to Contemporary Literature. *Demons: Mediators between This world and the Other Essays on Demonic Beings from the Middle Ages to the Present*. Ruth Petzoldt ; Paul Neubauer (Eds.). Frankfurt am Main; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien : Lang, 1998. p. 153-164.

Robinson S. L. *Blood will tell : vampires as political metaphors before World War I*. Boston: Academic Studies Press, 2011. 214 p.

Romero G. *Empire of the Dead*. № 002. Marvel. 2014. 23 p.

Roy Arundhati: The Pandemic is a Portal, *Financial Times*, April 3, 2020. URL: <https://www.ft.com/content/10d8f5e8-74eb-11ea-95fe-fcd274e920ca>

Thacker E. Cryptobiologies. *Artnodes*. 2006. Issue 6. URL: <https://raco.cat/index.php/Artnodes/article/view/53107/479852>

Thacker E. Living Dead Networks. *The Fibreculture Journal*. 2005. Issue 4. URL <http://four.fibreculturejournal.org/fcj-018-living-dead-networks/>

The Zombie Reader. / Ed. by K. Murphy. University of Colorado; Boulder: Cognella, Inc. 2019. xv+218 p.

The Zombie Renaissance in Popular Culture. / Ed. by L. Hubner, M. Leaning, P. Manning. New York: Palgrave Macmillan, 2015. 226 p. DOI: <https://doi.org/10.1057/9781137276506>.

Twilight and Philosophy: Vampires, Vegetarians, and the Pursuit of Immortality / William Irwin (Series Editor), Rebecca Housel (Editor), J. Jeremy Wisniewski (Editor). New Jersey : John Wiley & Sons, Inc. 2009. 272 p.

Zombie Theory: A Reader / Ed. by S.J. Lauro. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017. xxiii+474 p. DOI: <https://doi.org/10.5749/j.ctt1pwt6zr>.

Перепелиця Олег Миколайович

доктор філософських наук,

завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й.Б.Шада

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

майдан Свободи, 6, Харків, 61022

E-mail: o.perelytsia@karazin.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9825-7573>

Храброва Ольга Вікторівна

кандидат філософських наук,

доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й.Б.Шада

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Адреса: 61022, Харків, майдан Свободи, 6.

E-mail: o.khrabrova@karazin.ua

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2614-1066>

DARK MATTER OF IMAGES IN THE SITUATION OF CONTAGIOUS RESONANCE

Perepelytsia Oleh M.

D.Sc.in Philosophy, Head of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad

V.N. Karazin Kharkiv National University

6, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: o.perepelytsia@karazin.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9825-7573>

Khrabrova Olha V.

PhD in philosophy, associate Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J.B.Schad

V. N. Karazin Kharkiv National University

Address: 6 Svobody Sq., Kharkiv, 61022, Ukraine

E-mail: o.khrabrova@karazin.ua

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2614-1066>

ABSTRACT

The article conceptualizes the ontological separation in the situation of "contagious resonance", which is set in particular by the pandemic. There is a shift in the mass consciousness of the terrifying images that form a kind of "dark matter" of the materialist view of the modern capitalist world and embody in a certain cultural and historical perspective of the paradigm of life, power. Reveals four macro-images characteristic of the coordinate system of the modern world: demon, zombie, vampire and werewolf. They reveal as a kind of substance of this world the separation-partition that allows the following processes: alienation, appropriation, consumption, absorption, exploitation, rotation, assimilation, satisfaction, exchange, information, knowledge, transformation, desolation, infection, vaccination. This is a paradoxical state of mass consciousness caused by a pandemic, when the penetration of "infinitesimally" leads to extraordinary social processes of separation, distancing, alienation, which is represented by horrible macro images, diagrams of which are presented in the article. The main principle of the study is the principle of complementarity, which allows you to build such diagrams, exposing the complementarity, intertwining and compatibility of images of zombies, demons, vampires and werewolves in nonlinear perspective. The diagrammatic approach, therefore, allows you to highlight the eerie, incredible as everyday.

Zombies and vampires are presented as paradigmatic for (post)modern culture, characterized by a special boundary state between death and immortality. The demon and the werewolf return the fears inherent in the pre-capitalist, archaic image of the world, when man was placed between the divine and animal dimensions. It is noted that the zombie figure embodies the grassroots phenomena of today: dead labor, industrial exploitation, consumerism, mass infection, advertising, information. A vampire marks a class gap and is the epitome of choice and the privilege it confers. The demon and the werewolf represent the fears present in the conservative and ecological consciousness. The article identifies four transversals that dissect the multiplicity of processes characteristic of modern society: zombies / infection, which characterizes the processes of transmission of everything from information to virus, vampire / vaccination as access to a set of privileges, demon / desolation, as separation of mental and physical, werewolves / transformations as interpenetration of different types of life.

Keywords: zombie, vampire, demon, werewolf, image, infection, vaccination, separation.

REFERENCES

Auerbach, N. (1997). *Our Vampires, Ourselves*. Chicago: University Of Chicago Press.

COVID-19 misinformation. In *Wikipedia*. Retrieved from https://en.wikipedia.org/wiki/COVID-19_misinformation

- Hubner, L., Leaning, M., Manning, P. (Edit.) (2015). *The Zombie Renaissance in Popular Culture*. New York: Palgrave Macmillan.
- Irwin, W., Housel, R., Wisnewski, J. (Edit.) (2009). *Twilight and Philosophy: Vampires, Vegetarians, and the Pursuit of Immortality*. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc.
- Khrabrova, O. V. (2020). Zombie as a flesh of (post)capitalism. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series "Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (62), 25-32. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2020-62-3> (In Ukrainian).
- Kirk, R. (2019). Zombies. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (First published Mon Sep 8, 2003; substantive revision Tue Mar 19, 2019); Edward N. Zalta (ed.). URL : <https://plato.stanford.edu/entries/zombies/#ZombPhys>
- Lacanalina. 2010. No. 3. Capital-Vampire. URL: http://lacan.ru/wp-content/uploads/2017/08/lcn003_capitalvampire.pdf (In Russian).
- Latour, Br. (2001). *Pasteur: War and Peace of Microbes, followed by Irréductions*. Paris: La Découverte, «Sciences humaines et sociales», 2001. (In France)
- Lauro, S. J. (Edit.) (2017). *Zombie theory: a reader*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Murphy, K. (Edit.) (2019). *The Zombie Reader*. University of Colorado; Boulder: Cognella, Inc.
- Packer, S., Pennington, J. (Edit.) (2014). *A History of Evil in Popular Culture: What Hannibal Lecter, Stephen King, and Vampires Reveal about America. Volume 1: Evil in Film, Television, and Music*. Santa Barbara: Praeger.
- Perepelytsia, O. M. (2017). THE METAMORPHOSES OF THE SUBJECT: OF/AFTER COGITO BEFORE/AFTER LIBIDO. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series "Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (56), 9-14. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2017-56-2>. (In Ukrainian).
- Perepelytsia, O. M., Khrabrova O. V. (2018). Werewolf: the eternal return of human / beast. *G.S. Skovoroda creativity as a metatext of Ukrainian culture. In memory of Myroslav Popovych: Materials of the XXVI Kharkiv International Skovoroda Readings (OKS "National Literary Memorial Museum of G.S. Skovoroda, September 28-29, 2018)*. Kharkiv: Maidan. 296-302. (In Ukrainian).
- Petzoldt, R. (1997). The Comeback of the Vampires: The History of the Motif from Medieval Legends to Contemporary Literature. *Demons: Mediators between This world and the Other Essays on Demonic Beings from the Middle Ages to the Present*. Frankfurt am Main; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien: Lang. p. 153-164.
- Robinson, S. (2011). *Blood will tell: vampires as political metaphors before World War I*. Boston: Academic Studies Press.
- Romero, G. (2014). *Empire of the Dead*. № 002. Marvel.
- Roy, A. (2020). The Pandemic is a Portal. *Financial Times*, April 3. Available here: <https://www.ft.com/content/10d8f5e8-74eb-11ea-95fe-fcd274e920ca>
- Thacker, E. (2006). Cryptobiologies. *Artnodes*. Issue 6. URL: <https://raco.cat/index.php/Artnodes/article/view/53107/479852>
- Thacker, E. (2017). *Horror of Philosophy*: in. 3 v. V. 1: In The Dust Of This Planet. Perm: HylePress. (In Russian).
- Thacker, E. (2005). Living Dead Networks. *The Fibreculture Journal*. Issue 4. URL <http://four.fibreculturejournal.org/fcj-018-living-dead-networks/>.

Article arrived: 02.05.2021

Accepted: 23.05.2021

НЕІМЕНОВАНА, РЕАЛЬНА, НЕМОЖЛИВА: СПІЛЬНОТА У ФІЛОСОФІЇ АЛЕНА БАДЬЮ

Стаття присвячена концепту спільноти в інтерпретації Алена Бадью. Автором доводиться актуальність звернення до творчості Бадью в контексті сучасного осмислення спільноти: узагальнююча щодо сучасних теорій, концепція Бадью при цьому є єдиною, що вибудовується навколо понять істини-події-суб'єкта. Категорично відмовляючись прийняти твердження про те, що немає нічого, крім індивідів, Бадью постійно повертається до концепту спільноти, осмислюваної ним через братерство. У статті досліджено три ключові характеристики спільноти: зв'язок з реальним, неіменованість, неможливість. Доведено, що констатація неможливості спільноти не обмежується зазначенням поточної політичної ситуації, а має філософське значення. При цьому підкреслено тезу Бадью про те, що неможливість спільнот не означає відмови від імперативу емансипації. Проаналізовано зв'язок визначення спільноти із категорією реального, зазначено основні подібності та відмінності в інтерпретації реального між Аленом Бадью та Жаком Лаканом і Славоєм Жижеком. Виявлено вписаність бадьюанської концепції спільноти у філософський контекст осмислень спільноти як *прийдешньої, розтвореної, невизнаної*. Акцентовано увагу на десубстанційованості спільноти як основній вимозі Бадью, підкреслено несприйняття ним спільнот, об'єднаних певною партикулярною рисою, в якості спільнот. Окремо приділено увагу братерству як перервній пристрасті та маніфестуванню «ми» спільноти. Визначено роль і значимість вимоги неіменованості спільноти у Бадью, а тож проаналізовано наслідки її іменування у формі симулякру та катастрофи. Акцентовано увагу на наслідках шва філософії та політики, що проходить через концепт спільноти: це «екстаз місця», редукція розмаїтих імен політики до одного імені, деспотизм істин. Проблематизовано задачу винайдення фактора, що може лише включати в спільноту, нікого не відкидаючи. Підкреслено значимість рішення Бадью центрувати спільноту на події, яка є водночас сингулярною за проявом та універсальною за відкритою нею істиною. Досліджено, як ідею «універсального одиничного» Бадью виводить із вчення апостола Павла про істину-подію. Таким чином, зроблено висновок, що спільнота у Бадью визначається через неіменованість та неможливість її як реального ситуації.

Ключові слова: спільнота, реальне, подія, істина, неіменоване.

Будь-яке вимовлене «ми» щоразу вимагає філософського запитання – «Ми – це хто?» і, більше того, «“Ми” – це що?». Філософське осмислення «ми» фокусується в концепті спільноти. Проблема буття-разом, філософське осмислення якої сягає античної класики, набуває гострої *актуальності* саме зараз, коли парадоксально поєднуються небували можливості творення спільнот – із *неможливістю* спільноти. Будь-яке буття-разом – відколи обидва слова були концептуалізовані та отримали статус понять, – вимагає осмислення, особливої гостроти набуваючи в час, коли можна спостерігати народження спільноти із події, коли теоретичне «quodlibet» Джорджо Агамбена впізнається в практичному «нехта» білорусів.

Цілий ряд текстів і визначень – «La Comunita che viene», прийдешня спільнота Джорджо Агамбена [Агамбен, 2008], «La communauté désœuvrée» роз-творена спільнота Жана-Люка Нансі [Нансі, 2009], «La Communauté inavouable», невизнана спільнота Моріса Бланшо [Бланшо, 1998], – маркує шлях сучасного осмислення цього концепту. Серед ключових фігур, які проблематизують спільноту, зазвичай не вказують Алена Бадью. Але його концепція також заслуговує уваги: саме Бадью є тим, хто саме сьогодні реактуалізує питання про спільноту, поміщаючи її в контекст таких категорій, як істина, подія і зло.

«Що таке “ми”?» – це питання Бадью розгортає в серію більш детальних і ще складніших запитань: як можливе «ми», яке не підлягає ідеалові «я»? Як уникнути «ми», що не знає іншої інакшості, ніж інакшість ворога – і водночас уникнути чистого зникнення «ми»? Яким є «ми» миру, а не війни? Яким має бути розмаїте «ми» буття-разом замість братерського «ми» епопеї? [Бадью, 2019, с. 117–118]. Не даючи остаточних відповідей на ці запитання, Бадью однак вказує на тривання роботи над ними: «Я живу також у цьому запитанні» [Бадью, 2019, с.118].

Концепція спільноти Бадью мало досліджена, філософ не присвятив їй окремої книги і дослідники також рідко фокусують увагу на цьому (але необхідно відзначити роботу нідерландського професора Герта-Яна ван дер Хейдена [Heiden, 2020]). Метою даної статті є встановлення основних рис спільноти відповідно до філософії Алена Бадью. Позаяк концепція спільноти у Бадью не винесена в окремий твір, а розсипана по текстах, важливими завданнями є виокремлення його вчення про спільноту, виявлення її зв'язку із поняттям реального, аналіз наслідків неіменованості спільноти.

«Спільнота неможлива, маніфестуйте спільноту!» – так, в подібні знаменитого гасла травня 1968 року, можна сформулювати бачення спільноти Аленом Бадью. Вихідна точка його філософування про спільноту і підсумок осмислення – ті самі: спільнота неможлива. Концепт спільноти, що ним пройшов катастрофічний шов політики і філософії, значною мірою був скомпрометований всіма закличками до спільнот ґрунту і крові. Тож імператив нашого часу, за Бадью, такий: «скеровуй всі свої дії та думки так, щоб ці дії та думки підтверджували, що спільнота – неможлива» [Бадью, 2019, с. 248]. Філософ кваліфікує сучасну політику як таку, що цілком виключає ідею, і як таку, що переконує нас: «сьогодні, як і завжди, спільнота в цьому світі – неможлива» [Бадью, 2019, с. 247]. (Найцікавішим у цьому формулюванні є уточнення – «як і завжди», до чого ми повернемося далі).

Головним запереченням Бадью проти тези про історичну скомпрометованість спільноти як такої є прив'язка її визначення до «позаісторичного». Оригінальність бадьюанського підходу до розуміння спільноти полягає у визначенні її через звернення до поняття істини: «Спільнота репрезентує істину колективного як експонування сенсу» [Бадью, 2019, с. 273]. Істина колективного відповідає одній з чотирьох родових процедур – політиці. Саме в імені «спільноти» віднаходять іменування прояви емансипативної політики. Для маоїста Бадью спільнота не є відірваною від комуністичної ідеї: «настільки, наскільки вона досі криється в залишках комуністичної ідеї, на краю її падіння, спільнота представляє те, через що колективне постає в формі вилуплення [éclosion]» [Бадью, 2019, с. 246]. Це «вилуплення» колективного у настанні спільноти визначається майже виключно негативно: воно не має ані субстанції, ані території, ані засновницької оповіді. І така негативність є не випадковим моментом.

У «Столітті» Бадью окреслює основні моменти своєї згоди із філософами, які визначили сучасне бачення спільноти. Бадью не протиставляє свою позицію цим концепціям спільноти, а погоджується слідом за ними називати її і так, і так, і так. Шукана Бадью спільнота – це «невизнана», «неприкаяна» спільнота Моріса Бланшо, що не може бути закріплена за жодним місцем [Бадью, 2019, с. 247]. Це також «ростворена» спільнота Жана-Люка Нансі – «“спільнота”, яку жодна інституція не може ні втілити, ні приректи на тривання, якщо тільки не лишатися запрошеними до її появи, в дарунку її події» [Бадью, 2019, с. 247]. І, зрештою, це «спільнота без теперішнього та присутності, просто взята в своєму настанні» [Бадью, 2019, с. 247], прийдешня спільнота Джорджо Агамбена. Не заперечуючи, однак і не пристаючи цілком до жодної з них, Бадью над існуючими концепціями надбудовує власне бачення спільноти, вилетене в його загальну теорію, що тримається на істині, події та суб'єкті, а також на переосмисленні лаканівського концепту реального.

Майже виключно негативні визначення, через які філософи окреслюють нове бачення спільноти, підводять до значно глибшого розуміння неможливості спільноти, аніж просто її недоречність у сучасному світі. Констатація цієї неможливості – *неможливість її*

сьогодні, як і завжди – не обмежується зазначенням поточної політичної ситуації, а має філософське значення.

«Реальне світу – це власне спільнота як спільнота неможлива» [Бадью, 2019, с. 248], – стверджує Бадью, пов'язуючи реальне і неможливість. Тут ми виходимо на лаканівський слід у філософії Бадью: саме у Жака Лакана Бадью запозичив концепт реального, що був ним суттєво переосмислений. Цей, певно, найпротирічніший концепт, який набував різних значень (між нерозрізненністю з «реальністю» – і її протилежністю) і в тріаді порядків усталився як те, що уникає символізації, Лаканом визначається через його неможливість: «реальне – це неможливе», «неможливе – це реальне» [Лакан, 2008, с. 155, 208]. Ця неможливість визнається також і Бадью, однак ним вона розуміється зовсім інакше. Як і саме реальне: «що відрізняє *філософську* етику Бадью від загалом *анти-філософської* позиції Лакана, – пише Пітер Голлфорд у передмові до «Етики», – то це точний статус, який відводиться Реальному в усій цій конфігурації» [Бадью, 2016, с. 21].

Пропонуємо, переш ніж перейти до бадьюанського застосування концепту реального в його трактуванні спільноти, звернутись до визначення Реального Славом Жижком. В ході «філософської подорожі по концепту події» [Жижек, 2019] Жижек звертається до східної концепції порожнечі-субстанції для позначення Реального через її протилежність. Абсолютній порожнечі-субстанції-основі, що прихована за оманливими крихкими явищами реальності протиставляється розуміння Реального як крихкого і щезаючого над твердою, інертною і незмінною реальністю [Жижек, 2019, с. 115]. Жижек наполягає на подієвому статусі ідей як короткочасних з'яв на поверхні речей – і наводить переконливу ілюстрацію своїх тверджень. Згадуючи аскетичну стратегію згашення пристрасті до звабливого тіла через уявлення, в усій детальності фізіологічних процесів, процесу його старіння і розкладання, Жижек зауважує: так здійснюється не повернення до Реального від ілюзорних чар, а навпаки, уникнення зустрічі з Реальним. «Тобто, в протиставленні між примарним явищем сексуалізованого тіла і відразливим тілом, що розкладається, саме примарне явище є Реальним, а тіло, що розкладається – реальністю. Ми вдаємося до тіла, що розкладається, аби уникнути смертельного зачарування Реального, що загрожує затягти нас в свій вир» [Жижек, 2019, с. 113], – підсумовує він. Таким чином, за Жижком, Абсолют є тендітним і вразливим, Реальне являється у крихких швидкоплинних моментах, що зникають ще до того, як цілком з'явитись [Жижек, 2019, с. 115]. Таким чином, словенський філософ вдається до обертання звичних значень, що має далекосяжні наслідки.

Швидкоплинність, негарантована з'ява, перервність і вразливість – ці характеристики водночас відповідають і жижеківому Реальному, і братерству в розумінні Бадью. Гасло Французької революції, вписане Бадью в борромеїв вузол, виглядає так: свобода – це символічне, рівність – уявне, братерство – реальне [Бадью, 2019, с. 123]. Братерство як еквівалентність в суб'єкті одиничного і множинного, є маніфістацією «ми», спільнота – виповненням братерством [Бадью, 2019, с. 113, 276]. Братерство Бадью позначає як те, на що ми від часу до часу натрапляємо, тут і тепер [Бадью, 2019, с. 123]. У цій короткій характеристиці суттєвий кожен елемент. Воно з'являється точково, локалізовано і в часі, і в просторі – і локації його з'яви неможливо наперед розрахувати, на нього можна лише натрапити. Братерство може бути наявне лише *тут і зараз*, але не «є» суцільно і безперервно, *назавжди і всюди*. Братерство, ця «перервна пристрасть», можливе лише в «моментах братерства» [Бадью, 2019, с. 130] – у множинних процедурах істини, в яких воно може промайнути, але не створити суцільну лінію гарантованого братерства. Спільнота як суцільна тотальність братерства неможлива. Накладання єдиного імені на розмаїті послідовності перериває перервність цієї пристрасті і утворює фіктивне спільне ім'я і зрештою веде до катастрофи.

Концептом «катастрофа» французький філософ позначає шов філософії з політикою, змішання філософського найменування з політичною категорією (коли філософема спільноти зливається з партикулярними іменами політики). Через тонкі

розрізнення Бадью описує конфігурацію, що зорганізовує катастрофу: вона настає, «коли філософське ім'я, що за умови реальної політики окреслює те, що реальне матиме [aura eu] від істини, ототожнюється з іменами цього самого реального» [Бадью, 2019, с. 255]. Із такого ототожнення випливають три наслідки.

По-перше, замість мінливих і випадкових місць істини з'являється «екстаз місця» – не *будь-якого*, а цього, конкретного, особливого місця, що оголошується вітчизною істини. Непередбачуваність з'яви реального замінюється на протокольний припис істині мати місце саме тут. Це місце вилучається із випадковості його трапляння на траєкторії істини і постає як особливе, приречене на істину. Тож політка презентує себе як наслідування того, що мало місце в цьому місці і, як наслідок, розігрує «театр сингулярного зв'язку між політикою, державою і філософією, зв'язку, що кристалізується в обов'язку екстазу» [Бадью, 2019, с. 257].

По-друге, розмаїті імена політики редукуються до одного імені. Найменування, що виникають в ході політичної події, мають часовий вимір і прив'язку до умов свого виникнення. Однак, на думку Бадью, «якщо ці імена накласти швом на потенційну вічність філософема, тоді виходить так, що є лише одне істинне ім'я і це ім'я неминуче є унікальним іменем політики, іменем самої емансипації, як її розглядають явленою у присутність» [Бадью, 2019, с. 257-258].

І, по-третє, істини політики, що підводяться під філософему, набувають вигляду деспотичного наказу. Незавершена окрема істина оголошується завершеною (і довершеною). І тоді, за Бадью, «неназване в ситуації, становлячи межу, а отже, реальне імен політики, змушене називати ім'я» [Бадью, 2019, с. 258].

Бадьюанський пошук можливості спільноти, може здатися, заходить у глухий кут між двома формами зла: катастрофою універсально звернених спільнот епохи «пристрасті реального» і симулякром сучасних партикулярних спільнот. Те, що в сучасній політиці функціонує під іменем спільнот, комуніст Бадью вважає за реакційну форму політики: «ніщо так не протилежне Ідеї спільноти, як ідея спільнотної субстанції, хай вона юдейська, арабська, французька чи західна» [Бадью, 2019, с. 247–248]. Подібна спільнота є, вже за самим найменуванням, такою, що виключає не-юдеїв, не-арабів, не-французів тощо, – тож вона не може бути універсально зверненою в своєму заклик. Звернення замість порожнечі ситуації до її повноти створює симулякр події: у категоріях Бадью, захоплення влади нацистами у 1933 році (розрив, «який формально неможливо було відрізнити від події», але який був звернений лише до тих, кого визначав як «німців» [Бадью, 2016, с. 144–145]), було симулякром події, за визначенням нездатним до істини. Симулякр події створює симулякр суб'єкта і вірність симулякрові, які однак не здатні на Безсмертне, а лише на проголошення субстанції спільноти. Тож головна вимога Бадью до спільноти – принципова і абсолютна десубстанційованість.

Будь-яке називання «ми» обмежує універсальну зверненість спільноти. Нікого не обмежують і не відкидають лише порожнеча і відсутнє ім'я – саме тому, на переконання Бадью, спільнота в політичній події має лишатись без імені. Порожнеча, «абсолютна нейтральність буття», «множинність-із-нічого» [Бадью, 2016, с. 144], не тримається на жодній партикулярній рисі, тож через неї може бути явлена універсально адресована істина. Спільнота є неіменованим політичної істини, її найменування має бути відсутнім; дбайливе ставлення до цієї відсутності засновує етику істин [Бадью, 2018]. Якби до ряду «прийдешньої», «розтвореної» та «невизнаної» спільноти треба було додати ще одне визначення від Бадью, напевно, це було б саме слово «неіменована».

Неіменованість спільноти підводить до важливого питання: критерія належності до спільноти. Бадью безапеляційно відкидає ті відповіді, які пропонує наявна політика – як ідентичність-тожсамість, так й ідентичність-різноманіття: «цукеркові обгортки про громадянське «буття-разом», товарицькість, повагу до іншого є лишень старим дрантям, яке накидають на непристойну голізму особистого та хижацького виживання» [Бадью, 2019, с. 214]. Якщо спільнота не центрована ані на кров, ані на землю, ані на традиції, ані на

політику пам'яті, ані на прийняття іншого, неодмінно виникає запитання – чим є те, що її об'єднує? Спільнота, об'єднана навколо порожнечі, може не бути спільнотою – чи навіть взагалі не бути. Потрібен певний критерій *a*, який може лише включати, при цьому не виключаючи всіх, кого можна охарактеризувати як *не-а*. Є загроза, що такий критерій, який нікого не виключає, нікого і не включає: відсутнє ім'я відноситься до всіх і ні до кого. Те, що шукає Бадью, здається непокінченим і містить парадокс. Однак він знаходить рішення – це *universal singular*, універсальне одиничне.

Універсальне одиничне – це істина-подія (одинична, конкретна, ця), яка універсально інтерпелує індивідів (будь-яких) у суб'єктів [Жижек, 2016]. Пошукам універсальної сингулярності Бадью присвячує книгу «Апостол Павло. Обґрунтування універсалізму». Через парадокс – «суб'єкт, позбавлений будь-якої ідентичності і «підвішений» на подію, єдиним «свідомством» якої є те, що суб'єкт її декларує» [Бадью, 1999, с. 5] – у книзі переосмислюється зв'язок і взаємотворення істини, події та суб'єкта. Бадью, який декларує себе як атеїста, в центрі книги ставить фігуру апостола Павла (через що Жижек дещо іронічно пише про можливість витлумачити Бадью як «останнього великого автора у французькій традиції католицьких догматиків» [Жижек, 2016]). Саме у Павла, який проголошує себе апостолом, Бадью, абстрагуючись від сутності його вчення, знаходить форму і загальну схему будь-якої процедури істини. Описана Павлом дія християнської істини розглядається так така, що характеризує формальні умови процедури істини: надмірне Реальне Істини-Події, що виникає завдяки благодаті (непояснено зсередини ситуації), «запускає в дію – у тих суб'єктів, які впізнають себе у його поклику – войовничу “роботу Любові”» [Жижек, 2016].

Артикульовані Бадью Павлові максими щодо істини – істина цілком суб'єктивна і належить порядку декларації; істина це процес, а не осяяння; істина індіферентна до конкретних історико-культурних обставин, – доповнюються також максимою щодо суб'єкта: суб'єкт не передає події, яку він декларує [Бадью, 1999, с. 16]. Як зазначає професор Віктор О कोरोков, «суб'єкт це те, що стається з людиною у певній родовій ситуації, тобто в ситуації проявлення істини» [О कोरोков, 2013, с. 30]. Класичним прикладом ставання-суб'єктом є саме історія постання Павла із Савла (при цьому для Бадью важлива саме *історія* про шлях в Дамаск, незалежно від її історичного підґрунтя). У ставанні-суб'єктом в цій історії немає діалектичного переходу чи «народження», а є саме з'ява Павла. Цезура – засліплення, – постає умовою з'яви суб'єкта, який виникає «нізвідки», безпідставно. «Ясно, що зустріч на дорозі передає основоположну подію, – пише Бадью. – Подібно до того, як воскресіння з мертвих цілком непередбачуване і з нього усе бере початок, так і віра Павла є початком його як суб'єкта, і ніщо до цього початку не підводить. Подія просто «сталася» в безликість шляху, і те, що сталося, є суб'єктивним знаком події у власному сенсі слова, якою є воскресіння Христа» [Бадью, 1999, с. 18].

Бадью вилучає думку Павла з контексту християнської події, і, виявляючи її концептуальну основу, відкриває у ній загальне обґрунтування універсалізму. Принципово важливий жест породження універсальності – це звільнення істини від впливу історичних обставин конкретної спільноти. Саме це, за Бадью, прагне зробити Павло: звільнити Звістку від обмеженості юдейською общиною, але і не включити / не звести її до жодних наявних спільнот чи правових категорій. «Операція, яку демонструє нам Павло, полягає у тому, щоби чітко відділити процес істини від «культурної» історичності, в якій опінії намагаються розчинити її» [Бадью, 1999, с. 8]. Сучасній тенденції зведення питання про істину до питання про мовну форму судження про істину Бадью протиставляє жест Павла і стверджує, що саме осмислення цього жесту і оживлення його творчого потенціалу є тим, що необхідно сучасному світові. Проблему співвіднесення між універсальністю істини, відкритої подією, та конкретністю історичних обставин і місця її настання Бадью вирішує так: «В той час як своїм буттям подія зобов'язана своєму місцю, то дієвість її істини від місця не залежить» [Бадью, 1999, с. 23]. Істина – як поза-історична і поза-культурна, –

протиставляється культурній чи історичній ідентичності: радикальність істини притлумлюється через її вкорінення в місце і час, культуру та історію.

Жодна наявна спільнота і ніщо історично утверджене не може стати субстанцією процесу істини, яка адресована кожному, незалежно від минулих ідентичностей. «Істина діагональна по відношенню до всіх обцинних підмножин, вона не спирається на жодну ідентичність, і – це, звісно, найтонший момент, – вона не дає жодної підстави ідентичності» [Бадью, 1999, с. 15]. Істина – це не про ідентичність, ідентичність – це не про істину. Це не означає необхідності радикальної відмови від обцинних «знаків події», але пост-подієвий імператив позбавляє їх сенсу: це просто байдуже. Бадью, погоджуючись із Павлом, стверджує, що процес істини такий, що не знає градацій: або його визнають і декларують як основоположну подію і виводять із цього наслідки, або ні, і жодні зовнішні прояви не доводять і не спростовують цього. Саме тому для події немає *ні еліта, ні юдея*: різні дискурси припиняють бути парадигмою основоположної відмінності. Істина виникає як сингулярна і її сингулярність безпосередньо доступна для універсалізації; універсалізована сингулярність пориває із сингулярністю ідентичності [Бадью, 1999, с. 13].

Таким чином, спільнота, яку відшукуює Бадью, не є спільнотою ідентичності: вона не вибудовується ані навколо місця події, ані через маркування себе і простору знаками події, ані через споживання цих знаків події. Така спільнота, що усуває розрізнення, є неможливим ситуації, однак ця *неможливість* не означає відмови від імперативу емансипації. Спільнота як неіменоване політичної істини не репрезентується, натомість вона маніфестує; «ми» спільноти – це сукупність її маніфестацій. Універсальна сингулярність події творить неможливе: неіменовану спільноту, яка нікого не обмежує і не виключає.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Агамбен Дж. Грядущее сообщество / пер. с ит. Дм. Новикова. М.: Три квадрата, 2008. 144 с.
- Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма / пер. с франц. О. Голова. М.: Московский философский фонд. 1999. 95 с.
- Бадью А. Етика. Нарис про розуміння зла / пер. з франц. В. Артюха, А. Репи. К.: Комубук, 2016. 192 с.
- Бадью А. О Лакане и антифилософии [Электронный ресурс] / пер. с франц. Н. Архипов. 2018. URL: <https://syg.ma/@nikita-archipov/alien-badiu-o-lakanie-i-antifilosofii>
- Бадью А. Століття / пер. з франц. А. Репи. Львів: Видавництво Анетти Антоненко, 2019. 304 с.
- Бланшо М. Неопишное сообщество / пер. с франц. Ю. Стефанова. М.: Московский философский фонд, 1998. 78 с.
- Жижек С. Психоанализ та пост-марксизм. Випадок Алена Бадью [Електронний ресурс] / пер. з франц. П. Швед. 2016. URL: <https://provid.org/zizek/psyhoanaliz-ta-post-marksyzm-vypadok-alena-badyu-slavoj-zhyzhek>
- Жижек С. Событие. Философское путешествие по концепту / пер. с англ. Д. Я. Хамис. М.: Рипол-Классик, 2018. 240 с.
- Лакан Ж. Изнанка психоанализа. Семинар, Книга XVII (1969–1970) / пер. с франц. А. Черноглазова. М.: Гнозис, Логос, 2008. 272 с.
- Нанси Ж.-Л. (2009). Непроизводимое сообщество / пер. с франц. Ж. Горбылевой, Е. Троицкого. М.: Водолей. 208 с.
- Окороков В. Б. Субъект истины и событие в неософизме А. Бадью. *Вісник Дніпропетровського університету. Серія : Філософія. Соціологія. Політологія*. 2013. 23(1). С. 29-34.
- Heiden Gert-Jan van der. Communities of Exception: Badiou and Agamben on Saint Paul [Electronic resource]. *Continental Perspectives on Community: Human Coexistence from Unity to Plurality*. New York: Routledge, 2020. URL: DOI: <https://doi.org/10.4324/9780367810290>.

Чистотіна Ольга Олександрівна

аспірантка, філософський факультет

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

м. Свободи, 6, Харків, 61022

E-mail: univer@karazin.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9136-814X>

Стаття надійшла до редакції: 09.04.2021

Схвалено до друку: 24.05.2021

**UNNAMEABLE, REAL, IMPOSSIBLE:
THE COMMUNITY IN ALAIN BADIOU'S PHILOSOPHY**

Chystotina Olha O.

PhD Student, Faculty of Philosophy

V. N. Karazin Kharkiv National University

6, Svobody sq., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: univer@karazin.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9136-814X>

ABSTRACT

The article deals with the concept of community in the interpretation of Alain Badiou. The author proves the urgency of addressing Badiou's works in the context of modern understanding of the community: being generalizing to modern theories, Badiou's concept is the only one built around the concepts of truth-event-subject. Categorically refusing to accept the assertion that there is nothing but individuals, Badiou constantly returns to the concept of community being understood through brotherhood. The article explores three key characteristics of the community: connection with the real, unnameability, impossibility. It is proved that the statement of the impossibility of community is not limited to indicating the current political situation, but is of some philosophical significance. At the same time, Badiou's thesis is emphasized that the impossibility of communities does not mean abandoning the imperative of emancipation. The connection between the definition of community and the category of the real is analysed, the main similarities and differences in the interpretation of the real between Alain Badiou and Jacques Lacan and Slavoj Žižek are noted. The insidiousness of Badiou's concept of community in the philosophical context of the community's understanding of the future as a dissolved, unrecognized one is revealed. An emphasis is placed on the desubstantiation of the community as the main Badiou's requirement, emphasizing his rejection of communities united by a certain particular feature as communities. Special attention is paid to brotherhood as a continuous passion and manifestation of «we» of the community. The role and significance of the requirement of unnameability of the community in Badiou's philosophy are determined, and therefore the consequences of its naming in the form of a simulacrum and catastrophe are analysed. The following consequences of the seam of philosophy and politics that runs through the concept of community are stressed: the «ecstasy of the place», the reduction of various names of politics to one name, the despotism of truths. The task of inventing a factor that can only include in the community without rejecting anyone is problematized. The importance of Badiou's decision to centre the community on events, being both singular in manifestation and universal in its revealed truth, is emphasized. It is also studied how Badiou derives the idea of a «universal singular» from the teachings of the Apostle Paul about the truth-event. Thus, it is concluded that the community in Badiou's philosophy is defined by its unnameability and impossibility as a situation's «the real».

Keywords: community, the real, event, truth, the unnameable.

REFERENCES

- Agamben, G. (2008). The coming community. (D. Novikov, Trans.). Moscow: Tri kvadrata. (Original work published 1990). (In Russian).
- Badiou, A. (1999). Saint Paul. La fondation de l'universalisme. (O. Golov, Trans.). Moscow: Moscow Philosophical Foundation. (Original work published 1997). (In Russian).

- Badiou, A. (2016). *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. (A. Ryepa, V. Artyux, Trans.). Kyiv: Komubuk. (Original work published 1993). (In Ukrainian).
- Badiou, A. (2018). *About Lacan and antiphilosophy* (N. Archipov, Trans.). Syg.ma (Original work published 2011). Retrieved from: <https://syg.ma/@nikita-archipov/alien-badiu-olakanie-i-antifilosofii> (In Russian).
- Badiou, A. (2019). *The Century*. (A. Ryepa, Trans.). Lviv: Vydavnytstvo Anetty Antonenko. (Original work published 2005). (In Ukrainian).
- Blanchot, M. (1998). *The Unavowable Community* (Yu.Stefanov, Trans.). Moscow: Moscow Philosophical Foundation. (Original work published 1983). (In Russian).
- Žižek, S. (2016). *Psychoanalysis and post-Marxism. The case of Alain Badiou* (P.Shved, Trans.). Retrieved from: <https://provid.org/zizek/psyhoanaliz-ta-post-marksyzm-vypadok-alena-badyu-slavoj-zhyzhhek> (In Ukrainian).
- Žižek, S. (2016). *Event: A Philosophical Journey Through a Concept* (D.Ya. Hamis, Trans.). Moscow: Ripol-Klassik. (Original work published 2014). (In Russian).
- Lacan, Zh. (2008). *The Other Side of Psychoanalysis. The Seminar. Book XVII (1969–1970)*. (A. Chernoglazov, Trans.). Moscow: Gnozis, Logos. (In Russian).
- Nancy, J.-L. *The Inoperative Community* (Zh. Gorbyleva, E.Troickij, Trans.). Moscow: Vodolej. (Original work published 1986). (In Russian).
- Okorokov, V. (2013). *Subject of Truth and Event in Neosophism A. Badiou*. *Visnik Dnipropetrovs'kogo universitetu: Filosofija. Sociologija. Politologija – Visnyk of Dnipropetrovsk University: Philosophy. Sociology. Politology*, 23(1). 29–34. (In Russian).
- Heiden, G.-J. van der (2020). *Communities of Exception: Badiou and Agamben on Saint Paul // Continental Perspectives on Community: Human Coexistence from Unity to Plurality*. New York: Routledge. Retrieved from: DOI <https://doi.org/10.4324/9780367810290> (In English).

Article arrived: 09.04.2021

Accepted: 24.05.2021

СВЯТА ТРІЙЦЯ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

Стаття присвячена дослідженню проблеми, яку досі або не помічали, або не приймали за таку, що заслуговує на поглиблене вивчення, а саме – розбіжностям між Г. Сковородою та Християнською церквою в розумінні Св. Трійці. Задля відтворення цілісного контексту проблеми простежено основні етапи, деякі парадокси та особливості становлення відповідного церковного догмату. Звертається увага на те, що вчення про Бога-Трійцю міститься в християнському Писанні (Біблії) хіба що імпліцитно й дістало концептуальну експлікацію в патристиці та в ухвалах Вселенських соборів. Троїстий Бог утвердився в християнстві тоді, коли церква, після сторічних дискусій, визнала Богом Ісуса Христа. Обґрунтовується думка про те, що церковно-християнська доктрина спирається на теїзм, а сквородинівське вчення – на панентеїзм, вона – на трансцендентного Бога, а філософ – на іманентизацію трансцендентності, церква розділяє за природою Творця і творення, а Сковорода їх споріднює. Ця принципова різниця в метафізично-богословських позиціях сторін розглядається як чинник, що породжує істотні розбіжності в теології, христології та тріадології. Бог Сковороди – це Бог містиків. Він, за досвідом філософа, перебуває не лише поза світом і людиною, а й усередині них, утримуючи їх. Цей теологічний іманентизм зумовлює христологічний. Сковородинівський вселенський Христос (узятий відокремлено від людини Ісуса) – це Божа присутність, або Божа істинна Людина в людині. Церква вчить про одного Сина Божого, а Сковорода – про потенційну спроможність до Боговсиновлення й перетворення на Христа кожної людини, а отже – про «Божий Рід», представники якого (Мойсей, Ілія та ін.) реалізували цю потенцію до Ісуса. Ключі до сквородинівської тріадології автор знаходить передусім у катехизисі філософа (в «Початкових дверях...») та його останньому діалозі (в «Потопі зміньому»). За підсумковими висновками дослідження, Богом Сковороди був не ортодоксальний Бог-Трійця християн, а, очевидно, «Єдиний Істинний Бог» (Ін. 17:3) самого Ісуса Христа, а отже – і зладована з вірою в цього Бога Трійця, яка інколи двоїться на напівприховану «внутрішню», за засадами панентеїзму та неканонічної христології, і на «зверхню», яка термінологічно схожа на тріадологію Нікео-Константинопольського символу віри.

Ключові слова: Сковорода, релігійна філософія, панентеїзм, Св. Трійця, христологія, тріадологія.

Автори майже незорої сквородіани, як здається, охопили геть усі аспекти життя і творчості Григорія Сковороди. Проте це не зовсім так. Усе ще є «білі плями» і в цій царині. Одна з них – сквородинівське розуміння Св. Трійці. Серед тисяч публікацій сквородіани немає жодної розвідки, присвяченої цьому питанню. Дослідники якщо й торкалися його, то лише принагідно, не вникаючи в нього. Що і зрозуміло. Надто воно спеціальне, вузько-фахове, нецікаве для широкого загалу. Та насправді воно важливе. На жаль, і досить складне. Передовсім через те, що Сковорода або не зміг, або не захотів розставити всі крапки над «і» у викладенні свого бачення Трійці. Філософ каже про неї, але не договорює. Чому? Не претендуючи на остаточність висновків, спробуємо розібратися і, в міру своїх можливостей, започаткувати серйозне обговорення зазначеної проблеми.

Відомо, що Богом християн є Бог-Трійця, єдність єдиносутніх і рівнобожественних осіб Отця, Сина (Ісуса Христа) і Св. Духа. Вчення про Св. Трійцю – це непохитна основа християнства, а віра в троїстого Бога – фокус світогляду й духовного життя християн.

Догмат Трійці, бувши головним у церковному віровченні, є водночас і найнезбагненнішим у ньому, тим, що в усі часи не могли «ані зрозуміти, ані відкинути» [Троица Пресвятая, 1992, ст. 2181].

Промовисті й іще деякі парадокси. Так, деякі з основних новозаповітних текстів, на які спирається тринітаризм, – наприклад, 1 Ін 5: 78, – сучасна наукова бібліїстика вважає пізнішими інтерполяціями [див.: Эрман, 2009, с. 118–119]. породжує певні сумніви й та обставина, що термін «Трійця» в Біблії не трапляється, а вчення про Трійцю міститься в християнському Писанні лише «імпліцитно» [див.: Іларіон (Алфеев), 2008, с. 425]. Ісус і апостоли чомусь промовчали про найголовніше для християнської церкви.

Тріадологія є творенням головно отців і вчителів Церкви, що визнається й у ній самій. Уперше термін «Трійця» (грецьк. Τριάς, лат. Trinitas) трапляється в пам'ятках II ст. У III ст. термін поступово узвичаюється, і лише в IV ст. стає одним із основних у християнській номінації Бога [див.: Іларіон (Алфеев), 2008, с. 425].

Тринітаризм народжувався передусім у грецькій половині Християнської церкви. Латинська втягнулася в тріадологічні спекуляції греків лише «з неволі» [див.: Карташов, 2002, с. 4]. Західним людям «східні з'ясування» були малоцікавими, і «вони їх не зовсім розуміли» [Вермеш, 2014, с. 335]. І відтоді мало що змінилося. За свідченням англійського історика релігії Карен Армстронг, у західній духовності Трійця ніколи не була центральною, як це бачимо у греків. Західні християни, зазначає дослідниця, «у багатьох розуміннях» «узагалі не сповідують трипостасність», скаржачись «на цілковиту незрозумілість доктрини трьох Осіб у Єдиному Бозі», заразом не підозрюючи, що «для греків саме в ній і полягає головний сенс християнської віри» [Армстронг, 2004, с. 236].

Формування вчення про Бога-Трійцю історично й логічно пов'язане з христологією, з вірою християн у божественність Ісуса і прагненням примирити цю віру з біблійно-юдейськими уявленнями про Єдиного Бога [див.: Кырлежаев, 2010, с. 112], що було досить проблемним. Бог-Трійця виник – переважно – тоді, коли церква визнала Богом Христа. А це визнання давалося їй важко й затрималося до кінця першої чверті IV ст.

Сам Ісус, на думку вчених, Богом себе не оголошував: «...Месією – да; Богом – ні» [Эрман, 2016, с. 176]. Не приймав Христа за співрівного з Отцем і апостол Павло [див.: Вермеш, 2014, с. 174]. Немає цієї співрівності й у синоптичних євангеліях Марка, Матфія, Луки. Уперше вона виразно заявлена в знаменитому пролозі найпізнішого (написаного, як вважається, у 90–95 рр.) Четвертого Євангелія. Вони – насамперед пролог, але й це Євангеліє загалом – і послугували першоджерельною основою церковної христології та тринітаризму, що визрівав у гострих дискусіях. У його історії виокремлюють два періоди: донікейський (до 325 р.) і постнікейський.

Рухаючись у напрямі визнання Христа Богом, донікейська церква так до цього визнання й не дійшла. Певна туманність у розв'язанні питання щодо божественності Христа сусідиться в тогочасних текстах із виразним вивищенням Бога-Отця над Сином [див.: Вермеш, 2014, с. 329]. Фактично, усі тріадологічні спроби тодішніх Богословів розв'язуються в дусі *монархіанства* (ствердження єдиноначалія Отця) і *субординаціонізму* всередині Трійці (упідлегловання Сина і Св. Духа Отцю) [див.: Карташов, 2002, с. 11].

До цього підштовхували, окрім іншого, виразно теоцентричні висловлювання самого Ісуса. «... Отець Мій, — свідчить Христос, — більший за Мене» (Ін 14:28); на звернення до нього: «Учителю благий» відповідає: «...чого ти називаєш Мене благим? Ніхто не благий, тільки один Бог» (Мк 10: 18); заявляє, що про час Судного дня «ніхто не знає: ні Ангели небесні, ні Син, а тільки Отець» (Мк 13: 32) тощо.

Донікейська христологія, відтак і тріадологія, явно пробуксовували, що переконливо засвідчило, зокрема, виникнення і швидке поширення в церкві з першої чверті IV ст. аріанства, з його проголошенням тварності Христа. Але переломні події того-таки часу істотно змінили церкву й надали їй, зокрема, нових важелів впливу. Йдеться про легалізацію християнства (313 р.), а трохи згодом – і про перетворення його на офіційну релігію імперії, а також про появу вищого законодавчого органу церкви – інституту Вселенських соборів, уповноважених ухвалювати, як вважалося, «непомилні» (за

натхненням Св. Духа) й обов'язкові для всіх помісних церков рішення з питань віровчення. Порівняно вільний пошук істини змінився пошуком з урахуванням політичної доцільності, державного контролю над церквою й державного переслідування церковних дисидентів. Гонені перетворилися на гонителів.

На скликаному імператором Константином I Вселенському соборі (Нікея, 325 р.) церковні отці зіткнулися з незвичним – із головуванням, керуванням дискусіями і втручанням у обговорення догматичних питань «влади меча», імператора. Раніше спірне, часом і неприйнятне для християнських мислителів, за одну історичну мить перетворилося на єдино істинне. Соборно ухвалений Нікейський символ стверджував бачення Ісуса Христа «єдиnorodним» і «єдиносутнім» із Отцем «Богом від Бога», «Богом істинним від Бога істинного», Сином, «через якого все сталося» [Вселенские соборы, 2005, с. 23]. То був справжній «переворот», до того ж, «кардинальний» [див.: Вермеш, 2014, с. 352].

Після Нікеї найголовнішими творцями тринітаризму були Афанасій Олександрійський, Василій Кесарійський та Григорій Назіанзін, а вирішальними стверджувачами тріадології принаймні ще два Вселенських собори: II (Константинополь, 381 р.) і IV (Халкідон, 451 р.). Проголосивши боговितість Св. Духа, Константинопольський собор завершив формування повноцінної Трійці, а ухваливши Нікео-Константинопольський символ віри, канонізував Бога-Трійцю. Халкідонський орос, своєю чергою, канонізував бачення Христа єдиносутнім і з Богом, і з людиною, відтак, істинним Богом та істинною людиною в одній особі та іпостасі.

Християнській церкві потрібні були, отже, майже чотири сторіччя, щоби прийняти троїстого Бога, винайшовши такий монотеїзм, поняття якого стверджується через його формально-логічне заперечення, оскільки, за християнсько-монотеїстичною догмою, Бог *один*, але в *трьох* єдиносутніх і співрівних за божистістю особах (іпостасях) Бога Отця, Бога Сина й Бога Св. Духа. Чудо, писав А. Гарнак, прикмета релігії. Але християнські отці пішли далі. Вони створили «диво в царині понять», та ще й – «як відмітну рису істинного богослов'я» [Гарнак, 2001, с. 178].

Ірраціональність Бога-Трійці – це догматична перемога, як уявлялося, містичного факту духовного життя християн над логікою інтелекту, нез'ясовності – над збагненністю. Це Бог, який увібрав у свою трансцендентність не лише традиційного Бога Отця, а й Ісуса Христа, істотно нівелюючи значущість його духовного звершення як демонстрації *потенцій людини* і як прикладу для нашого наслідування.

Григорій Сковорода намагався скорегувати церковно-християнський образ Бога, наблизити його до людини й навіть поєднати її з Богом. І філософ мав на кого спертися при цьому.

Серед названих М. Ковалінським улюблених авторів Сковороди [див.: Ковалінський, 2011, с. 1353] найбільш суголосним йому щодо питань тринітаризму був насамперед і головні Ориген. Він не згадується в корпусі текстів Сковороди, бо на V Вселенському соборі (553 р.) потрапив під анатему, внаслідок чого до нас дійшла «лише двадцята частина» [Болотов, 1879, с. 144] безприкладно великої літературної спадщини цього генія. Не вдаючись у подробиці, вкажу на те в нього, що в той чи той спосіб трапляється і у Сковороди.

Богом Оригена є передовсім Бог Отець. Мислитель помітив, що апостол Іоан, називаючи Богом і Отця, і Сина, вживає артикль лише в першому випадку. Син у тексті апостола не *ὁ Θεός*, а лише *Θεός*, тобто Бог за причетністю до Отця-Самобога [див.: Ориген, 2018, с. 86–87]. Вони не рівні. Як не рівні Ісус і Христос. Останнього Ориген ототожнював із Божою Премудрістю і Словом, а Ісуса зрівнює, за висхідною природою, зі всіма людьми [див.: Ориген, 1993, с. 135–138]. Мислитель повчав про присутність Христа в кожній людині та схилився до ствердження субстанційної Богоприроди не лише в Синові, Св. Духові та ангелах, а й у внутрішній людині [Ориген, 1993, с. 326–327].

Звіряючись із попередниками, успадкувавши почасті й від них дух християнського гнозису та основні напрями думки, Сковорода йшов власним шляхом.

У його корпусі творів немає скількись системного й концептуально-однозначного за змістом тексту, спираючись на який, можна було б достеменно з'ясувати сквородинівське розуміння Трійці та ставлення до відповідного церковного догмату. Це радше бавовніє у підтексті, аніж висловлено текстуально. Те, чого немає, мусимо відтворювати з огляду на те, що є. Такі реконструкції завжди мають «присмак», нехай і ймовірного, але припущення. Та на це немає ради. Доведеться просуватися по досить тонкій кризі. Бо у творах філософа є, з одного боку, тріадологічні судження, які формально ніби збігаються з ортодоксальними, а з другого – є його вчення, яке за своїми засадами відрізняється від церковного. Тому є тривка підозра, що або ті судження декларативні, або наповнені іншим, сквородинівським змістом.

Відомо, як по-різному тлумачать погляди навіть класичних філософів-системотворців, що вже казати про думку їхнього антипода, Сквороди. Його загальнотеологічна позиція оцінюється в сквородіані не просто по-різному, а й діаметрально протилежно. На думку одних, «віра Сквороди була позацерковною» [Ушкалов, 2017, с. 311], він був «байдужим» до християнської догматики [див.: Сумцов, 1886, с. 106], і його теологія за своїм змістом не церковна й не догматична, а наскрізь вільна і творча [Ojancun, 1928, s. 92]; Бог Сквороди «не був християнським Богом» [Багалій, 1992, с. 445], а сам філософ був «еретиком у церковно-конфесійному сенсі» [Кудринский, 1898, с. 281]. Однак, на думку інших дослідників, певні відхилення Сквороди від православ'я зживаються у творчості філософа «з принциповим визнанням троїстості Божества» [Эрн, 2000, с. 537]; він цілком приймав «звичайну науку православної церкви», хоча обмежувався «формулюванням» лише тих її пунктів, які його цікавили [Чижевський, 2003, с. 184–185], а «трактат» «Початкові двері до Християнської Доброуподібності» є взагалі «камнем православної віри» [Удод, 1971, с. 30]. Ця поліфонія оцінок може здивувати хіба що тих, хто не вивчав Сквороду. Для тих, хто вивчав, вона зрозуміла.

Масмо врахувати, що хай яким внутрішньо розкутим філософ не був, він мусив зважати на рівень свідомості та світоглядний обрій своїх читачів та співрозмовників. Скворода не хотів мати вигляду еретика в очах народу й не все, що думав, довіряв паперу.

Шануючи *церкву святих*, філософ, як і більшість містиків, не приймав підміну внутрішньої релігійності зовнішньою в панівній офіційній церкві. Його найголовнішим учителем була Біблія. Мислення Сквороди, за своєю основою, біблійне. Твори філософа переповнені 6993-ма одиницями точних і неточних біблійних цитат, парафраз, алюзій [див.: Ушкалов, 2011, с. 32]. Скворода немовби вріс у Біблію. У ній коріння його світогляду, а отже – і ключі до творчості.

За Біблією, Бог задумав людину за своїм «образом і подобою», а створив лише «за своїм образом» (Бут. 1:26–27). Це означає, що потенціал людини (Божий задум щодо неї) істотно перевищує її висхідний рівень. І то так, що Ісус заповідав нам ніби неймовірно: «...будьте досконалі, як досконалий Отець ваш небесний» (Мт 5:48). Досконалим, як Бог, може бути лише той, хто приховує в собі відповідні сили та здібності. Видається, що за біблійним поняттям людини, вона – не *даність*, а *заданість* доростати через самоперевершення до своєї спорідненої з Богом повноти. Це та *базова інтуїція* Сквороди, яка пронизує його світогляд, спосіб життя і твори. Людина, якою вона є, на думку філософа, «немного разниться от грязной кучи» [Скворода, 2011, с. 596]. Людина нища, бо вдовольняється своєю несправжністю, підміняючи нею богоподібну справжність. Один зі сквородинівських персонажів запитує: хіба Бог не хоче, «чтоб мы были Богом?» І чує у відповідь: а що може бути радіснішим для нього, ніж те, «чтоб нам всѣм стать Богом?» [Скворода, 2011, с. 401]. Давня мудрість бачила людину «сплячим Богом». Твори Сквороди – це підтримана біблійно апологія цього бачення, яка розлучила філософа з церковною ортодоксією.

Доктринально церква спирається на *теїзм*, на теологію трансцендентності (потойбічності) Бога, а Скворода – на *панентеїзм* [див. Білодід, 2017], на теологію

іманентності, божої присутності всередині світу та людини. Це суперечило церковній догматиці, але не Ісусові, за словами якого, «...Царство Боже (отже, і Бог. – В. Б.) усередині вас є» (Лк. 17:21). За церковним ученням, лишень Син Божий, Ісус Христос, «нероздільно» поєднує в собі протилежні природи: божу і тварно-людську. А у Сковороди сполучення «во Єдину Ипостась, без Слитія Естеств Божієго и Тлѣннаго» [Сковорода, 2011, с. 263] — це реальність усього суцього. «Бог и Мір его и Человѣк его есть... ЕДИНО» [Сковорода, 2011, с. 480]. Це можна трактувати як пантеїзм. Однак філософ уточнює: «Бог во Плоти и Плоть у Богѣ. Но не Плоть Богом. Ниже Бог Плотью» [Сковорода, 2011, с. 254]. А це вже й не теїзм, і не пантеїзм, а панентеїзм. І це *іманентизація трансцендентного Бога*.

Трійця в церкві і у Сковороди спирається, отже, на істотно різні філософсько-теологічні засади, тож приречена відрізнятись одна від одної.

Сковорода, за всієї його закоханості в Христа, має радше вигляд теоцентриста, аніж христоцентриста. Богом філософа в його власне концептуальних міркуваннях є зазвичай Бог-Отець, або, за робочим сквородинівським терміном, просто Бог [див.: Сковорода, 2011, с. 463]. Ототожнюючи юдейського старозаповітного Бога з Богом грецьких та римських філософів [див.: Сковорода, 2011, с. 463], Сковорода – уже через входження юдейських писань у християнські, – непрямо ототожнює того Бога й зі своїм [див.: Сковорода, 2011, с. 214–215]. Загалом же, філософ незмінно наголошує на єдності, неподільності, одиницності й одиницеподібності Бога, який «все-на-все Исполнение» повністю самому собі «без Причастников приусвоил» [Сковорода, 2011, с. 253]. І це схоже радше на позацерковний монотеїзм, аніж на трійсто-церковний.

Іманентизуючи трансцендентність церковно-доктринального Бога, Сковорода іманентизує й церковне відокремлення Христа (людини, але й іншоприродного щодо неї Бога) від нас. Домінантний вектор еволюції церковної христології – це перетворення *Месії* Ісуса Христа спочатку на єдиного *Сина Божого*, а потім – і на співрівного з Отцем і, як і він, предвічного, *Бога-Сина*.

Натомість Сковорода, щоби пізнати істинного Христа, намагався поєднатися з ним. І, як свідчив, ненадаремне. Тому сквородинівська христологія є теоретичним витлумаченням передусім уроків духовно-досвідного переродження філософа, його христуоподібнення [див.: Білодід, 2007]. Він повчав тому, що сам випробовував.

Сковорода віднайшов себе, свою справжність, коли, як писав, народився вдарує, цього разу – від Христа: «родив мене ТИ», «Христе, мій Боже...» [Сковорода, 2011, с. 1159]. Філософ знав Христа якимось інакше, аніж знаємо його ми. У листі від 1792 р. до приятеля-священника читаємо: Христос «мя вѣсть, и аз ЕГО...» [Сковорода, 2011, с. 1248]. Щось, як заведено, було приховано, але дещо й оприлюднено. Незадовго перед смертю Сковорода поділився з М. Ковалинським спогадом про переломну подію кінця 1770-х, яку сприйняв як теофанію, після якої відчув і усвідомив себе ніби Боговсиновленим: «...Ощутил аки сыновнее любви увѣреніе, и с того часа посвятил себя на сыновнее повиновение Духу Божію» [Ковалинський, 2011, с. 1364]. І відтоді почав писати філософські трактати й діалоги, в одному з яких устами свого літературного протагоніста свідчить, що воскреслий Христос явився не лише апостолові Петру, «но и мнѣ малейшему познался... Не вижу Его во мертвых, ... вижу Его в живых... я, маленькая Тварь, есть Свидѣтелем Его, что Он воистину жив есть. Я искал Его и Обрѣтох Его... Он пасет мя, и Ничтоже мя лишит» [Сковорода, 2011, с. 48–490]. За свідченням М. Ковалинського, філософ, як і Сократ, ніколи не ухвалював жодного важливого рішення, не порадившись «со внутренним Духом» [Ковалинський, 2011, с. 1356]. Це підтверджують тексти самого Сковороди. Так, посилаючи учневі свої твори, філософ запевняє: «Так Дух велѣл» [Сковорода, 2011, с. 1186]. Дослухаючись до нього сам, Сковорода вчив підкорятися «тайному Мановенію блаженнаго внутрь себе Духа» [Сковорода, 2011, с. 650] і своїх читачів.

Нас це може дивувати, здаватися навіть чимсь хворобливим, але *навчання зсередини* — це *біблійна норма*. Сам Ісус каже, що «говорив не від Себе» (Ін 5:19), а як *чув*, так і судив (див.:

Ін 5:30). Посилаючи учнів проповідувати, він попереджає, щоби вони в разі переслідування не турбувалися про те, що б їм казати, бо в той час «не ви будете говорити, а Дух Отця вашого говоритиме у вас» (Мф. 19:20). І такі приклади легко примножити.

Разом із Павлом та іншими християнськими містиками Сковорода відкриває тим, хто задивлений у історичного Христа, *Христа містичного*, поза часом і простором. Підміняти його «плотським», зазначає філософ, це прирікати себе на марні пошуки Христа «в часах Тиверієвих» та «володіннях Пілатових», у Вифлеємі, Єрусалимі й т. ін. [див.: Сковорода, 2011, с. 969], де Христос був і де його вже немає. Насправді ж, він був, є й буде, до того ж, ближче за близьке – всередині нас.

На переконання християнського платоніка Сковорода, матеріальне породжується нематеріальним, вода – ідеєю води, музика – ідеєю музики і т. ін. Творцем і «вмістилищем» ідей є Бог, який пронизує й утримує собою, своєю свідомістю, духом усе, що існує, включно з людиною. У Сковорода щодо цього не було жодних сумнівів. Божу присутність у собі він приймав за досвідний факт. А тому філософ дійшов висновку, що за «гноїщем» плотської людини в нас ховається спільна для всіх, або одна на всіх і в кожному ціла [див.: Сковорода, 2011, с. 264], *істинна Божя Людина* [див.: Сковорода, 2011, с. 201, 246], у якій «всѣ наши перстныя вмѣщаются» [Сковорода, 2011, с. 480]. Вона і є *Христос Сковорода*. Ми всі, за цією христологією, є потенційними Христами, що, з погляду церкви – єресь.

Реальна христологія філософа зазвичай прихована завісою збігу сквородинівської термінології з церковною, що могло вводити в оману як сучасників, так і пізніших дослідників.

Так, Бог творить світ у Старому Заповіті за посередництвом Божої Премудрості, у Новому Заповіті за посередництвом Слова, а за християнським Символом Віри – через Сина Божого Ісуса Христа («через Нього все сталося»). Приймаючи на рівні вживаної термінології ці ототожнення, Сковорода вкладає в ці поняття нецерковний зміст. Церква спирається в їх витлумаченні на теїстичну трансцендентність Бога, а Сковорода – на панентеїстичну Божу іманентність. Це очевидно у випадку з Христом, але підтверджується й щодо Слова та Премудрості.

У церковній доктрині Слово є іпостасним Сином Божим Ісусом Христом. У Сковорода воно теж є Христом, але в сквородинівському розумінні: «...СЛОВО есть вторый Человѣкъ у перстном тѣлѣ нашем, Живот и Спасеніе наше...» [Сковорода, 2011, с. 661]. І це змінює все. Церковний Бог Слово, олюднившись, постав неповторною Боголюдиною. Уподобившись людині, він водночас залишається онтологічно принципово іншим, аніж вона – трансцендентним за основною природою Богом. А сквородинівське Слово – це Бого-, або Христорисутність усередині кожної людини; це все та сама «влита» в неї Людина Божого Духу, єднання з якою – універсальний шлях до Богосиновлення кожного з нас.

Усе це прикметне і для визначення філософом Божої Премудрості. Як і Слово, вона теж є нічим іншим, як «повсемственного Естества Божія невидимое Лицо и Живое Слово, тайно ко всем (*а не лише Ісусові – В. Б.*) внутрь гремящее» [Сковорода, 2011, с. 217]. Сковорода й тут іманентизує, споріднює з людиною те, що церковна доктрина відокремлює, «привласнює» божій трансцендентності.

За вченням філософа, Бог дарує людині себе як Христа (як Божу Премудрість), але вона має потрудитися, аби прийняти дарунок – зануритися всередину себе, проникнути за завісу всього, що є в наших почуттях, думках, переконаннях від цього світу, і дістатися до власне реальності, до свого духовного осереддя, до внутрішнього Христа [див.: Сковорода, 2011, с. 309]. Ми народжуємося потенційними Христами, а реальними маємо — якщо захочемо, – стати.

І були, і є ті, хто скористалися цією можливістю. Всупереч офіційно церковній христології, Сковорода розвиває *концепцію Богоспасенного Божого роду* [див.: Сковорода, 2011, с. 296–297]. Роду тих, хто відкрив у собі Людину за Божим еством і *переродився від Духа* в

Людину за Божим задумом, присутньо – у Христа. Бо, як наголошується: «Из сего Богоспасаемого Рода хоть одного узнав, всѣх узнаешь. Во всѣх их Один Новый Человек (Христос – В. Б.), и они в нем, а Он в Отцѣ своем» [Сковорода, 2011, с. 297]. Це *рід Синів Божих* [див.: Сковорода, 2011, с. 295]. Серед них Сковорода бачить Авраама, Мойсея, Соломона, Ілію, Давида, Ісаю, Єремію та ін. і виклично заявляє: «... Мойсей и ХРИСТОС одно» [Сковорода, 2011, с. 296]. Учить бачити в Мойсеї «Христу Сродника» [Сковорода, 2011, с. 968] та нагадує нам, що вони, перебуваючи в променисто-безсмертних тілах, як рівні розмовляють на горі Фавор (див.: Мт 17, 1–3).

Усе вказує на те, що Сковорода й себе усвідомлював одним із Божого роду. Почасти це впливає зі сказаного раніше, а найвиразніше підтверджується діалогом «Брань Архістрати́га Михаїла із Сатаною...» (1783 р.). Сковорода виводить тут себе як Вар-Саву (тобто за своїм псевдонімом). Ми бачимо його «другом» архангелів, що прямує тим самим шляхом, що ним ішли Мойсей, Марія, Ісус (коли «швед... во Пустынню»), апостоли [див.: Сковорода, 2011, с. 838–839]. Це шлях вибраних. Він «радісний», але «порожній». Вар-Сава зображений як той, хто здобув «истинный Мир и Живот вѣчный»; як апостол, чия вість – це «Благовѣстіє» (у перекладі грецькою – «Євангеліє») [Сковорода, 2011, с. 837], словом – як іще один «сродник» Христа.

Отже, сквородинівські тексти дають підстави свідчити про вселенського Христа як аспект Бога, з одного боку, про Ісуса Христа й тих, хто реалізував перебувного всередині них (і у всіх) вселенського Христа – з другого. Він є таким самим предвічним, як Божа Премудрість і Слово, а всі вони є сутнісно одним і тим самим – інструментом Боготворіння і всезагальними божими посередниками в Боговсиновленні людини. Вселенський Христос – це перебувний усередині нас, спільний для всіх, Бог у його людинорозмірності. Це про нього сказано: «Бог и ХРИСТОС есть одно» [Сковорода, 2011, с. 1318]. А «Человѣк Божій Ісус» [Сковорода, 2011, с. 306], як і людина Божа Мойсей та ін. – це історично особистісні прояви вселенського містичного Христа, за якими кожен із представників Божого роду відрізняється хіба що одним – мірою повноти цього прояву. Ісус у цьому плані вивищується над іншими. Сковорода вбачає в ньому «Главу всѣх Божіих Мужей и Пророков» [Сковорода, 2011, с. 428]. На письмі ця різниця між вселенським Христом і Ісусом Христом виражена (але не завжди) написанням слова «Христос» у першому випадку великими літерами, а в другому – малими. Історичний Христос Сковороду – за його текстами – не цікавив, а вселенсько-містичний став лейтмотивом творчості.

Специфіку сквородинівського бачення ще однієї особи Трійці – Св. Духа – важко вловити. Робочими термінами філософа є часто просто «Дух», «Божий Дух» і лише зрідка «Св. Дух». Питання про власне тріадологічну визначеність Духа: походження, іпостасність, співрівність як Бога з іншими божественними особами Трійці, у сквородинівських текстах не тільки не обговорюється, а й навіть не порушується. Висхідним і кінцевим пунктами сквородинівських міркувань про Духа є євангельське свідчення Христа: «Бог є дух...» (Ін 4:24), отже, він є способом буття Бога, відтак – і всього творіння. Звідси Бого- і Духоіманентизм філософа. Дух є там, де й Бог – усередині всього суцього, людини включно [див.: Сковорода, 2011, с. 656, 657]. Ще одна пов'язана з цим особливість – нівелювання різниці між діяльністю Бога й Божого Духа. Наприклад, сказано, що й Бог, і Дух є «буттям усьому» [див.: Сковорода, 2011, с. 241, 215], що й Бог, і Дух «утримують» тварне [див.: Сковорода, 2011, с. 253, 240] і т.ін. Загалом же, сквородинівський Дух проявляє ті самі якості, що і православний: всеприсутність, всемогутність, всезнання. Це, вочевидь, якості Бога. Але якого? Єдиного чи Троїстого?

Досі йшлося про сквородинівську теологію і христологію, а що пише філософ про свою власне тріадологію? На жаль, він радше унікав, аніж писав про неї. Та декілька разів усе ж висловився – хоча й не зовсім зрозуміло, – і щодо цього.

У корпусі текстів Сковороди є невеличкий «трактат-конспект» (Л. Ушкалов), у якому, здавалося б, ми мали знайти всі відповіді на свої запитання. Це «Катехеса» [Сковорода, 2011, с. 1285] філософа «Початкові двері до Християнської Добронравності»

(1768–1780 рр.). Де, як не в катехизисі, доречно було викласти ази догматичного вчення про Бога? І Сковорода почасти це робить. Та заразом породжує більше запитань, аніж остаточних відповідей.

Панівні тодішні церковно-теологічні уявлення філософ оцінює скептично: «...тепер мало хто разумѣет Бога...» [Сковорода, 2011, с. 215]. Про нього Сковорода пише в першому розділі, який так і називається: «Про Бога». Але про його доктринальну троїстість тут навіть не згадується, а сам він тлумачиться переважно як «Ум» [Сковорода, 2011, с. 214–215]. Розмову про Трійцю філософ підмінює міркуваннями про два різновиди («загальний» і «особливий, для людини») Божого промислу, що його виконавцями призначає Дух і Божу Премудрість. Історично, пише Сковорода, саме через неї здійснювалося Боже одкровення грецьким філософам, юдейським пророкам, а «останнім часом» вона явилася в образі Боголюдини, яку християни назвали «Христом». Але це Премудрість «родилась от Отца без матери», а в Ізраїлі – «от Дѣвы без отца» [Сковорода, 2011, с. 217]. І це Премудрість воскресла і знеслася до Бога.

У катехизисі не вживаються не тільки термін «Трійця», а й поняття, через які з'ясується її зміст: «іпостась», «єдиносутність», «Син Божий», і не згадується ім'я Ісуса. Філософ розкриває таємниці божої «невидимої натури», розмірковує не про історичного Ісуса, а про те, що в ньому проявилася – про вселенську Божу Премудрість і, присутньо, про *Ісуса Премудрість*.

Повертаючись від новозаповітного Слова/Христа до його старозаповітного «першообразу» – до Божої Премудрості, – Сковорода, отже, підміняє ортодоксальну Трійцю своєю модифікацією в складі: *Бог, Божий Дух, Божя Премудрість* (Христос). Але за цією Трійцею вгадується підмурковіша: *Бог, його Ум* (Логос, Премудрість) і *його Дух*. Це і є, очевидно, матрична Трійця філософа. Усе інше – це ментальні проєкції на її основі.

Тож не дивно, що «Початкові двері...» слугували лакмусовим папірцем і для Сковороди, і для церкви. Вона, в особі єпископа Самуїла Миславського, переконалась у «сумнівності» теології філософа, а він – у неможливості співпраці з церквою. З колегіумом йому довелося розпрощатися.

Відхилення від православного розуміння Трійці прикметне для Сковороди й пізніше. Хоча може здатися, що з роками, а особливо під кінець життя, він нібито внутрішньо оцерковлювався, а його теологія опрацювалася. Але варто врахувати: є Сковорода-особистість і є Сковорода-філософ. Ставлення до православної Трійці якщо і змінювалося, то радше з боку особистості. Сковорода шанував святоотчу духовність, своїх православних приятелів, але як філософ не міг не знати й не розуміти те, що знав і розумів.

Починаючи з 1770-х рр. і до смерті Сковорода по одному разу вжив терміни «Трійця», в листі до священника – «Животворяща Трійця», а в останньому діалозі – «Свята Трійця». У 1783 р. філософ двічі славить — щоправда, декларативно, наприкінці двох діалогів, ніби замість молитовного «амін» – Отця, Сина і Святого Духа [див.: Сковорода, 2011, с. 854, 884].

Але Сковорода має рацію: усе позірне оманливе. Вживання зрідка церковно «правильних» термінів не скасовувало розходження філософа з християнською ортодоксією в базових засадах, отже – і в розуміння тих термінів. Трійця Сковороди схожа на церковну, але навряд чи збігається з нею. Проблема істориків у тому, що це важко довести, оскільки філософ уникав прямого зіткнення з церквою взагалі, а у дражливіму питанні про Св. Трійцю і поготів.

Про Трійцю Сковорода висловився лише двічі: на початку 1770-х і на початку 1790-х (у останньому діалозі), й у обох випадках – неоднозначно, загадкою й натяками. І в першому випадку, і в другому головна ідея й аргументація – одна й та сама. Але у творі «під завісу» вони виразніші.

У «катехесі» Сковорода спирався переважно на Біблію, а в зазначених міркуваннях про Трійцю – на Піфагора. Сковорода звертається до символу «теологічного трикутника»,

тобто до поміщеного в коло трикутника зі «всевидючим оком» усередині. Цей символ (часто без кола) трапляється в християнських храмах. У ньому горішній кут трикутника означає Отця, два нижніх – Сина і Св. Духа, а око всередині – притаманне кожній іпостасі окремо й усім трьом разом божество, власне Троїстого Бога.

Натомість, у витлумаченні Сквороди (за «підказками» Піфагора) цей трикутник символізує, як я розумію, Єдиного, а не Троїстого, Бога. Але в тексті про це стільки ж мовиться, як і заховано. Філософ пропонує нам разом із Піфагором «розкусити» трикутник і пересвідчитися, що в ньому 3, 2 і 1 «єсть Тожде» [Скворода, 2011, с. 957], одним і тим самим.

У цьому символі важливим є все, та чи не найголовнішим для Сквороди є коло довкола трикутника. У ньому домінує верхній кут («Отець»), але в символі загалом – коло, демонструючи всеохопність, панування *Єдиного* над будь-якими розділеннями. Адже всі три кути є лише трьома цілком рівнозначними, однаковими точками на колі (в місцях дотичності до нього). Отож, що три точки, що дві, що одна – усі є одним і тим самим. Це якщо міркувати геометрично.

А можна нумерологічно. Тоді роль кола випадає звеличеному піфагорійцями числовому відповідникові Бога – одиниці, оскільки будь-яке число – це лише певна кількість одного й того ж – одиниці. Піфагорійці бачили її принципом неподільності, єдності, цілковитості; тим, що поєднує собою все, що складається з частин, і передає їм причетність до першопричини [див.: Порфірій, 1979, с. 458].

Такою чи якоюсь хитрішою є піфагорійсько-сквородинівська розгадка теологічного трикутника – невідомо. Знаємо, що Скворода, який «розкусив» цей символ, учить про Бога, «ЄДИНИЦЕЮ своєю в нераздільну Безконечность и в безконечную Нераздельность простертому»; про те, що 3, 2 і 1 є одним і тим самим, і що: «Тройца во Единствѣ и Единица в Троиствѣ бытъ не может, разве Единицы...» [Скворода, 2011, с. 957].

Відважно-категорична остання теза, на думку Андрія Ковалівського, «спростовує всі міркування щодо віри Сквороди в Трійцю та в християнську догматику» [Ковалівський, 2007, с. 19]. Церковна тріадологія і справді стверджує те, що Скворода заперечує. «Вселенський учитель» Григорій Богослов (як і Афанасій Олександрійський, Василій Великий та ін.) пропонує приймати саме «Одиницю в Трійці та Трійцю в Одиниці» [Богослов, 2000, с. 451]. Віра в християнського Бога, пише єпископ Іларіон (Алфеев) – це той «поодинокий випадок, коли $1=3$ і $3=1$... абсурдне для математики й логіки, є наріжним каменем віри» [Іларіон (Алфеев), 2008, с. 22].

Віра в абсурдне Сквороді давалася, вочевидь, важко. І він шукав прийнятнішого рішення. Його частиною були ті три висновки, у яких ідеться про якусь іншу, ніж церковна, Трійцю. Бо з них випливає, що Бог – це Одиниця, а Трійця – «хіба що Одиниці», а за церковним догматом, Бог – це Одиниця в Трійці та Трійця в Одиниці.

Підсумовуючи, нагадаю, що першоджерелами християнської віри вважаються Священне Писання (Біблія) та Священний Переказ. Біблію («Закон Бога») Скворода прирівнював до «райського дерева», а Переказ – до тіні від цього дерева й до листя під ним, що часто ховає гадюку [Скворода, 2011, с. 221]. Біблія свідчить, зокрема, про Ісусового Бога, а Переказ – про Бога християн. І ці Боги різні. Ісус молився Отцю й Богові, дав нам відповідну молитву («Отче наш...») і заповів молитися теж Отцеві й Богу нашому. Натомість, християни моляться трьом особам Св. Трійці, зокрема, тому, хто сам молився. Але хто знається на істинній молитві, писав Ориген, той молитиметься «тільки до Бога» [Ориген, 1897, с. 58].

Скворода так і робив. Найпевніше, що він вірував перш за все в Ісусового «Єдиного Істинного Бога» (Ін 17:3) і в Трійцю, зладовану з цією вірою.

Бог Сквороди, повністю відповідно до Біблії (див.: Ін 1:3, Лк 17:21, Діян 17:28, Рим 11:36), перебуває як поза, так і всередині свого творіння. Замінивши образ зовнішнього Бога образом внутрішнього, філософ пропонує альтернативу і у христології. Він заперечує догму про Ісуса як про *єдиного* Сина Божого і стверджує прямо протилежне – кожна людина

є «сплячим» Христом. Бог діяв через Ісуса, але й через Мойсея, Ілію, Ісаю, вреспті-респті – і через Сквороду... Бог олюдилося, коли є в кому проявитися. Це уможливив Ісус – і став Христом. Але таке траплялося й до нього, і буде повторюватися й надалі.

Нецерковні теологія і христологія зумовили відповідну тріадологію: церковна Трійця підміняється сквородинівською. Термінологічно вони збігаються, що породжує видимість «двоєння» Трійці філософа на «внутрішню», за засадами його вчення, і на «зверхню», за тріадологією Нікео-Царгородського символу віри. Але ця видимість, як і кожна, оманлива. Спільність термінів приховує їхній істотно різний зміст. У Сквороди, як можна зрозуміти, є Бог і два його *аспекти*: Дух і Премудрість (Слово/Христос). А в церковній Трійці є три співрівні Боги (Отець, Син і Св. Дух), які, сутнісно, є одним Богом. Тут утверджується Бог-Трійця, а у філософа – *Трійця на основі Єдиного Бога*. Іманентизуючи трансцендентність християнського троїстого Бога, Скворода, так би мовити, «інтравертує», згортає всередину самого Бога ту його сутнісну природу, яку церковна Трійця розгортає в трипостасність. Тому філософ наполягає на тому, що позачасове й позапросторове Богоство «Одиницею своєю» пронизує й утримує все, що існує в часі та просторі; на тому, що й Божа Премудрість (Слово/Христос), і Божий Дух є, але насправді це сам Бог, а вони – прояви «повсемственаго Естества Божія» [Скворода, 2011, с. 217], аспекти Бога-Одиниці, отже, «хіба що Одиниці».

Може, порівняно найточнішою (та все ще не остаточною) формулою сквородинівської Трійці є одна з тез «Наркіса»: «Господь же, Дух и Бог (не Отець – В. Б.) – все одно есть. Он Един дивное во Всем и Новое во всем дѣлает сам СОБОЮ» [Скворода, 2011, с. 241. Див. також: с. 246].

Скворода розминувся в поглядах з офіційною церквою християн, але ключовим є інше питання: чи розминувся філософ разом і з Христом?..

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Армстронг К. История Бога. Тысячелетние искания в иудаизме, христианстве и исламе. / Пер. с англ. К. Семенова, под ред. В. Трилиса и М. Добровольского. К.: София; М.: ИД София, 2004, 496 с.

Багалій Д. І. Український мандрований філософ Григорій Скворода. Друге, випр. вид. К.: Видавництво «Орій» при УКСП «Кобза», 1992, 472 с.

Білодід В. Д. Христологія Григорія Сквороди. *Григорій Скворода – духовний орієнтир для сучасності, Наукові матеріали XIII Сквородинівських читань*: У 2 книгах. Відп. ред. проф. М. П. Корпанюк. К.: Міленіум, 2007, Кн. 2, с. 3–15.

Білодід В. Д. Скворода – панентеїст. *Переяславські Сквородинівські студії: філологія, філософія, педагогіка: Зб. наук. праць.* / Ред. М. П. Корпанюк, Ніжин: Видавець Лисенко М. М., 2017, вип. 4, с. 146–159.

Богослов Г. Собрание творений. У 2 тт., т. 1. Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000, 832 с.

Болотов В. В. Учение Оригена о Святой Троице. С.-Пб.: Тип. Ф. Г. Елеонского и К., 1879, VI, 452 с.

Вермеш Г. Христианство: как все начиналось. / Пер. с англ. Г. Г. Ястребова, М.: Эксмо, 2014, 384 с.

Вселенские соборы. М.: Церк.-науч. центр «Православная энциклопедия», 2005, 223 с.

Гарнак А. История догматов. *Раннее христианство.* У 2 т. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2001, с. 87–508.

Эрман Б. Как Иисус стал богом. / Пер. с англ. С. Горячевой, М.: Эксмо, 2016, 576 с.

Эрн В. Григорий Саввич Скворода. Жизнь и учение. *Эрн В. Борьба за Логос. Г. Скворода. Жизнь и учение.* Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000, с. 333–589.

Иларион (Алфеев), епископ. Православие. У 3-х тт., Т. 1. История, каноническое устройство и вероучение Православной Церкви. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2008, 863 с.

Иларион (Алфеев), епископ. Во что верят христиане? Катехизические беседы. Клин: Христианская жизнь, 2008, 176 с.

Карташев А. В. Вселенские соборы. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002, 685 с.

Ковалівський А. П. Григорій Сковорода: дослідження й переклади. Харків: Атос, 2007, 213 с.

Ковалинский М. Жизнь Григория Сковороды. *Сковорода Григорий. Полна академічна збірка творів*. Ред. проф. Л. Ушкалов, Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан; Вид. Канадського Інституту Українських Студій, 2011, с. 1343–1375.

Кырлежаев А. И. Троица. *Новая философская энциклопедия*. У 4-х тт., М.: Мысль, 2010, т. 4, с. 112–113.

Кудринский Ф. Философ без системы (Опыт характеристики Григория Саввича Сковороды), *Кіевская старина*, т. 60 (Февраль), с. 265–282.

Новий Завіт Господа нашого Ісуса Христа. К.: Видання Екзарха всієї України, митрополита Київського й Галицького, 1988, 500 с.

Ориген. О молитве и увещание к мученичеству. Творения учителя церкви Оригена. Пер. с древнегреч. Н. Корсунского. С.-Пб.: Изд. книгопродавца И. Л. Тузова, 1897, 236 с.

Ориген. О началах. Сочинение Оригена учителя Александрийского (III в.). / Пер., прим., введение Н. Петрова. Новосибирск: ВО «Наука», 1993, 383 с.

Ориген. Толкования на Евангелие от Иоанна. / Пер., ком. О. И. Кулиева, 2 изд. СПб: РХГА, 2018. 540 с.

Порфирий. Жизнь Пифагора. *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. / Пер. М. Л. Гаспарова, М.: Мысль, 1979, с. 449–461.

Сковорода Григорій, *Повна академічна збірка творів* / Ред. проф. Л. Ушкалов, Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан; Вид. Канадського Інституту Українських Студій, 2001, 1398 с.

Сумцов Н. Ф. Житие Сковороды, писанные другом его, М. И. Ковалевским. *Кіевская старина*, 1886, т. 16 (Сентябрь), с. 103–113.

Троица Пресвятая. *Полный Богословский энциклопедический словарь*. Репринт. У 2-х тт. М.: Концерн «Возрождение», 2002, т. 2, с. 2179–2187.

Удод Г., о. Г. С. Сковорода і Православна Церква. Вінніпег, Саскаутон: Видано коштом Відділу Союзу Українок Канади ім. Ольги Кобилянської в Саскаутоні, 1971, 47 с.

Ушкалов Л. В., Григорій Сковорода. *Сковорода Григорій. Полна академічна збірка творів*. За ред. проф. Л. Ушкалова. Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан; Вид. Канадського Інституту Українських Студій, 2011, с. 9–48.

Ушкалов Л. В. Ловитва неловимого птаха: Життя Григорія Сковороди, К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2017, 368 с.

Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. Підг. тексту, мовна редакція, вступ. стаття Л. Ушкалова. Харків: Акта, 2003, 432 с.

Domest Oljancyn. Hryhorij Skovoroda (1722–1794): Der ukrainische Philosoph des XVIII Jahrhunderts und seine geistig-kulturelle Umwelt. Berlin: Ost-Europa-Verlag, 1928, 168 s.

Білодід Володимир Дмитрович

кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.

Вул. Трьохсвятительська, 4, Київ, 01001

E-mail: bilodid.vd@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3097-962x>

Стаття надійшла до редакції: 07.05.2021

Схвалено до друку: 08.06.2021

THE HOLY TRINITY OF HRYGORIY SKOVORODA

Bilodid Volodymyr

PhD in Philosophy, senior researcher of H. Skovoroda Institute of philosophy, NAS in Ukraine.

4, Triokhsviatytska str., Kyiv 01001

E-mail: bilodid.vd@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3097-962x>

ABSTRACT

The article is devoted to the study of a problem, which has not yet been noticed for the one that deserves in-depth study that is divergences between H. Skovoroda and the Christian Church in the sense of The Holy Trinity. To reproduce the whole context of problems in this article, some phases, paradoxes and features of formation of the relevant church dogma were traced the attention is drawn to the fact, that the doctrine of the Trinity of God contained in the Christian Scriptures (The Bible) is implicit and received a conceptual explication in patristic and in the decisions of the Ecumenical Councils. The trinary God was established in Christianity when, after the centennial discussions, the church recognized Jesus Christ as God. The opinion, that the church-Christian doctrine is based on theism and The Skovoroda's doctrine on pantheism is manifested. The former one is based on the transcendent God, and the latter one on the immanentization of transcendence, the church divides by the nature of the Creator and the Creation, but Skovoroda brings them together. This fundamental difference in metaphysical and theological positions of parties is seen as a factor that creates significant differences in theology, Christology and triadology. Skovoroda's God is the God of mystics. According to the experience of the philosopher, He is not only outside the world and person, but also inside them, holding them together. This theological immanence determines the Christological one. Skovoroda's universal Christ (was taken separately from the Jesus-man) is the God's presence, or God's truth of the Man in man. The church teaches about only one Son of God and Skovoroda about the potential ability to God's adoption and the transformation of each person into Christ, and therefore about "Holy Family," whose representatives are (Moses, Elijah, etc.) realized this potential to Jesus. The author finds the keys to Skovoroda's triadology primarily in the catechism of the philosopher (in the "Initial Door...") and his last dialogue (in "The Serpent Flood"). According to the conclusions of the study, Skovoroda's God was not the orthodox God-Trinary God of Christians, but, obviously, "the One true God" (John 17: 3) of Jesus Christ himself. Therefore, made consistent with faith in this God Trinary God, which sometimes doubles as a semi-hidden "internal one", based on pantheism and non-canonical Christology, and the "upper one", which is terminologically similar to the triadology of Nikeo of Constantinople's symbol of faith.

Keywords: Skovoroda, religious philosophy, pantheism, The Holy Trinity, Christology.

REFERENCES

- Armstrong, K. (2004). *The History of the God. Thousands of years of quest in Judaism Christianity and Islam.* / Transl. from English K. Semenova, ed. V. Trilis and M. Dobrovolsky. K. : Sofia; M. : ID Sofia. (In Russian).
- Bagaliy, D. I. (1992). *Ukrainian traveling philosopher Hryhoriy Skovoroda.* Others, corr. kind. K. : Publishing House "Oriy" at UKSP "Kobza". (In Ukrainian).
- Bilodid, V. D. (2007). Christology of Hryhoriy Skovoroda. *Hryhoriy Skovoroda - spiritual guide for modernity, Scientific materials of XIII Skovoroda's readings*: In 2 books. Resp. ed. prof. MP Korpanyuk. K. : Millennium, Book. 2, 3–15. (In Ukrainian).
- Bilodid, V. D. (2017). Skovoroda is a panentheist. *Pereyaslav Skovoroda's studies: philology, philosophy, pedagogy*: Coll. Science. wash. / Ed. MP Korpanyuk, Nizhyn: Publisher Lysenko MM, v. 4, 146–159. (In Ukrainian).
- Bogoslov, G. (2000). *Collection of creations.* In 2 vols., Vol. 1. Minsk: Harvest, M.: AST. (In Russian).
- Bolotov, V. V. (1879). *Origen's teaching on the Holy Trinity.* St. Petersburg: Type. F. G. Eleonskago and K. (In Russian).
- Vermesh, G. (2014). *Christianity: how it all began.* / Transl. from English G. G. Yastrebova, M.: Exmo. (In Russian).
- Ecumenical Councils (2005). M.: Church-scientific. Orthodox Encyclopedia. (In Russian).

- Garnak, A. (2001) History of dogmas. *Early Christianity*. 2 t, M.: Open Company AST Publishing House; Kharkiv: Folio, 2001, 87–508. (In Russian).
- Erman, B. (2016). *How Jesus Became God*. / Transl. from English S. Goryacheva, M.: Exmo. (In Russian).
- Ern, W. (2000). Grigory Savvich Skovoroda. Life and teaching. *Ern W., The Struggle for Logos. G. Skovoroda. Life and teaching*. Minsk: Harvest, M.: AST, 333–589. (In Russian).
- Hilarion (Alfeyev), pontiff. (2008). *Orthodoxy*. In 3 vols., T. 1. History, canonical structure and doctrine of the Orthodox Church. Moscow: Ed. Sretensky monastery. (In Russian).
- Hilarion (Alfeyev), pontiff. (2008). *What do Christians believe? Catechetical conversations*. Klin: Christian Life. (In Russian).
- Kartashev, A. V. (2002). *Ecumenical Councils*. Klin: Christian Life Foundation. (In Russian).
- Kovalivsky, A. P. (2007). *Hryborij Skovoroda: research and translations*. Kharkiv: Athos. (In Ukrainian)
- Kovalinsky, M. (2011). Life of Gregory Skovoroda. *Skovotoda Gregory. Complete academic collection of works*. Ed. prof. L. Ushkalov, Kharkiv-Edmonton-Toronto: Maidan; Kind. Canadian Institute of Ukrainian Studies, 1343–1375. (In Ukrainian).
- Kyrlezhaev, A. I. (2010). Trinity. *New Philosophical Encyclopedia*. 4 vols., M.: Mysl, 4, 112-113. (In Russian).
- Kudrinsky, F. Philosopher without a system (Experience of characterizing of Gregory Savvich Skovoroda), *Kievskaya Starina*, 60 (February), 265–282.
- The New Testament of our Jesus Christ. (1988). K.: Edition of the Exarch of All Of Ukraine, Metropolitan of Kyiv and Halych, 1988, 500 p. (In Ukrainian).
- Origen (1897). *About prayer and admonition to martyrdom*. Church teacher creations Origen. Per. from ancient Greek. N. Korsunsky. St. Petersburg: Publishing house. Bookseller I. L. Tuzova. (In Russian).
- Origen (1993). *About the beginnings. The composition of Origen, the teacher of Alexandria (III century)*. / Per., Approx., Introduction by N. Petrov. Novosibirsk: VO "Nauka". (In Russian).
- Origen (2018). *Interpretations on the Gospel of John*. / Per., Com. O. I. Kulieva, 2 ed. SPb: RHGA. (In Russian).
- Porfiry (1979). The life of Pythagoras. *Diogenes Laertius. About life, teachings and sayings of famous philosophers*. / Per. M. L. Gasparova, M.: Mysl, 449-461. (In Russian).
- Skovoroda Gregory (2011). *Complete Academic Collection of Works*, Ed. Prof. L. Ushkalov, Kharkiv-Edmonton-Toronto: Maidan; Kind. Canadian Institute Ukrainian Studies. (In Ukrainian).
- Sumtsov, N. F. (1886). Life of Skovoroda, written by his friend, M. I. Kovalevsky. *Kievskaya Starina*, 16 (September), 103-113. (In Russian).
- Holy Trinity. (2002). *Complete Theological encyclopedic dictionary*. Reprint. In 2 vols. M. : Concern "Renaissance", 2, 2179–2187. (In Russian).
- Udod, G. (1971). *Fr. G. S. Skovoroda and the Orthodox Church*. Winnipeg, Saskatoon: Issued at the expense of the Department of the Union of Ukrainian Women of Canada. Olga Kobylyanska village Saskatoon. (In Ukrainian).
- Ushkalov, L. V. (2011). Grigory Skovoroda. *Skovotoda Gregory. Complete academic collection of works*. For order. Prof. L. Ushkalov. Kharkiv-Edmonton-Toronto: Maidan; Kind. Canadian Institute of Ukrainian Studies, 9–48. (In Ukrainian).
- Ushkalov, L. V. (2017). *Catching of the elusive bird: Life of Grigoriy Skovorodi*, K. : DUKH I LITERA. (In Ukrainian).
- Chizhevsky, D. (2003). *Philosophy of G. S. Skovoroda*. Prep. text, language edition introduction. Article by L. Ushkalov. Kharkiv: Akta. (In Ukrainian).
- Domet Oljancyn (1928). *Hryborij Skovoroda (1722–1794): The Ukrainian philosopher of the 18th century and its spiritual and cultural environment*. Berlin: Ost-EuropaVerlag. (In German).

Article arrived: 07.05.2021

Accepted: 08.06.2021

DOI: 10.26565/2226-0994-2021-64-4
УДК 130.2:008.2

Олександр Гавриленко,
Олег Садовніков

УКРАЇНСЬКИЙ ФІЛОСОФ ТА ПЕДАГОГ ІВАН ЯКОВИЧ ЧАЛЕНКО (1873-1937): ПОСТАТЬ НА ТЛІ ЕПОХИ

У статті на основі аналізу широкого кола джерел та літератури, досліджено процес становлення та розвитку як дослідника античної філософської думки мовознавця та педагога з Полтавщини І. Я. Чаленка, талановитого вченого, непересічної особистості, що потрапила в жорна історичних подій першої половини ХХ століття. Його життя, праця та наукова спадщина надають можливість наочно побачити, що становило підґрунтя для розвитку тогочасної філософської думки в Україні, як формувалися та на що спрямовувалися філософські погляди в умовах безперервних ідеологічних змін та що в такій ситуації визначало збереження базових основ української філософії.

Наукові праці І. Я. Чаленка, які за радянських часів з ідеологічних міркувань вилучалися з книгозховищ і знищувалися, містять багато парів інформації та оригінальних наукових висновків, що надає можливість не лише зарахувати І. Я. Чаленка до кола відомих свого часу на Полтавщині та за її межами фахівців у галузі філософії та її історії, але й наголосити на необхідності приділення більш пильної уваги до наукового доробку діячів освіти (філософів, істориків, філологів та ін.), які мешкали та працювали не у великих університетських центрах, таких, як Харків, Київ, Одеса, а в невеликих містах, де тоді також розвивалися освіта і наука.

Звернено увагу на те, що в 1918 р. І. Я. Чаленко, який тоді обіймав посаду директора учительської семінарії, водночас брав активну участь у створенні Українського університету в Полтаві, читав лекції з філософії студентам його історико-філологічного факультету. До 1927 р. він викладав курси філософії, новітньої філософії, філософії історії, загальнонаукової методології, логіки, історії педагогіки в різних навчальних закладах міста. У 1921 р. його було обрано секретарем новоутвореного Полтавського інституту народної освіти. З 1920 р. він – голова педради Полтавської педагогічної школи імені М. Драгоманова. У 1925 р., коли, внаслідок тогочасних освітніх реформ педагогічну школу було реорганізовано й перетворено на Полтавський педтехнікум, І. Я. Чаленко став його директором. За різноманітні «компрометуючі», з точки зору радянського режиму, зв'язки та проукраїнські настрої з початком процесів переслідування української інтелігенції в 1927 р. І. Я. Чаленка було в адміністративному порядку вислано з Полтавщини, а в 1937 р. – фізично знищено. Наголошено, що доля вченого склалася так само, як і доля багатьох представників національної інтелігенції, які в умовах ідеологічного тиску з боку тоталітарної держави зберігали та примножували загальнолюдські та національні культурні надбання.

Ключові слова: історія філософської думки, Україна, філософія, етика, педагогіка, історична персоналістика, тоталітаризм.

На зламі ХІХ та ХХ століть суспільна свідомість та філософія, яка є її віддзеркаленням, набули суттєвих змін. Це знайшло свій вияв, насамперед, у послабленні класичної філософської системи та формуванні нової посткласичної філософії, в процесах які висунули на перше місце ідеологічну складову. Безперечно, й бурхливі політичні та соціальні події того часу також мали суттєвий вплив. Україна не залишилася поза загальносвітовою ситуацією. Зміни соціально-культурних умов, ідеологічні та політичні протистояння, Перша світова війна, події 1917-1921 рр., набуття та втрата незалежності начебто майже припинили в Україні розвиток філософської науки. Але насправді це лише здається, насамперед через те, що ми значною мірою втратили знання про тогочасну історичну реальність. Таким чином постає *проблема* щодо розуміння еволюції філософської думки, її впливу на суспільну свідомість, з'ясування умов, що

© Гавриленко О., Садовніков О., 2021.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

впливали на розвиток філософії і звісно на тих, для кого філософія ставала часткою життя в часи бурхливих перетворень початку ХХ століття.

Еволюція української філософії початку ХХ століття сприймається переважно як гуманітарна складова університетської освіти, що представлена видатними постатями М. Грушевського, В. Винниченка, В. Вернадського, І. Огієнка, С. Єфремова, А. Кримського. Перемога радянської влади, яка потребувала повсякчасних проявів лояльності до неї, але сама виявляла крайню нетерпимість до всього, що чинило активний або ж навіть пасивний спротив ідеології більшовизму, змінила ситуацію. Філософія та гуманітарний напрям розвитку науки загалом почали просякати ідеологією. Вкрай занепокоєна таким становищем частина вітчизняної інтелігенції була змушена виїхати до еміграції, що наклало певний відбиток та спрямувало філософські погляди в бік екзистенціалізму з помітним ірраціональним акцентом (Л. Шестов, В. Зеньківський, Г. Флоровський, О. Гіляров), або до пошуків підстав української самотності, як ось: Д. Чижевський, який розглядаючи розвиток філософії, поєднував її з духовною історією, де філософія виконувала роль самоусвідомлення культурної самотності; О. Кульчицький, який зосередився на особливостях української психіки як підґрунтя світогляду; Д. Донцов, який створив концепцію вольового націоналізму.

Ті з представників інтелігенції, які залишилися в Україні, здебільшого змушені були корегувати свою наукову, освітню та іншу соціальну діяльність і займатися тим, що не розходилося з «лінією партії». Доля ж тих хто відхилявся відома: М. Хвильовий – доведений до самогубства, Ю. Липа – страчений енкаведистами. Але ці широко відомі постаті, їхня доля та їхні ідеї становлять лише частину того, що насправді відбувалося в Україні у перші кілька десятиліть ХХ століття. *Актуальною* для розуміння перепитів української філософії є її історична ретроспектива і, зокрема, доля людей, які, мешкаючи на теренах України, займалися філософськими дослідженнями та транслювали філософські знання безпосередньо в своїй країні, серед свого народу. Зрозуміло, що відновити усі імена та події неможливо, але можна зробити певні кроки в цьому напрямі задля кращого розуміння того підґрунтя, на якому склалися філософські погляди у перших десятиліттях ХХ століття.

Метою статті є висвітлення на прикладі життєвого та творчого шляху І. Я. Чаленка – філософа та педагога з Полтавщини, переплетіння складних і неоднозначних процесів історичного розвитку України, еволюції філософської думки та життя окремої людини.

Щодо *ступеня розробки проблеми* варто зауважити, що сучасна література з історії вітчизняної філософії майже не містить згадок про І. Я. Чаленка, хоча в свій час цей вчений був доволі знаним у науково-освітньому середовищі. В ході дослідження використовувалися матеріали з приватних архівів, праці самого І. Я. Чаленка та відгуки про нього опубліковані його сучасниками.

Протягом відносно нетривалого періоду початку ХХ століття сталися докорінні зміни у суспільній ідеології, вона почала домінувати над іншими формами суспільної свідомості, відлуння чого ми відчуваємо й донині. Звісно, процеси змін не відбулися миттєво, а стали результатом соціальних та політичних подій у Європі, Російській імперії й, зокрема, в Україні. Ще наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. яскраво виявилися наслідки процесів, що були розпочаті «Весною народів», яка активувала національну свідомість та боротьбу націй за незалежне існування, прагнення людей до гідного життя. Російська імперія не залишилася на узбіччі цих процесів, про що свідчать проведені ліберальні реформи 60-70-х рр. ХІХ століття, але все ж, вочевидь, вони мали обмежений характер. Урядом були задіяні майже всі можливості для збереження власних ключових позицій. І зрозуміло, що будь які антиімперські прояви мали придушуватися. Маючи міцну владу в особі імператора Олександра ІІ, імперський уряд був налаштований стримувати народні рухи з використанням військової сили, поліцейського надзору та посилення русифікації, як системи протидії та стримування національних рухів. До речі, саме в цей час був прийнятий та набув чинності Валуєвський циркуляр (1863 р.), згідно з яким

приписувалося: «Зробити по цензурному відомству розпорядження, щоб до друку дозволялися лише такі твори цією мовою (українською мовою – авт.), які належать до області красномовства; пропуск же книг малоросійською мовою як духовного змісту, так і навчальних, та взагалі призначених для початкового читання народу, припинити» [Миллер, 2000]. В 1875 році було видано Емський указ, який ще більш посилив тиск на розповсюдження та використання української мови.

Доба правління Олександра III характеризувалася ще більшим політичним тиском та посиленням ідеології, про що свідчать «Маніфест про непорушність самодержавства» та «Положення про заходи щодо охорони державного порядку та громадського спокою», які набули силу з 1881 р., а також дії уряду, спрямовані на послаблення попередніх ліберальних реформ. За часів правління Миколая II – у період війн та революцій – ще більш посилювався вплив політики на життя суспільства, а отже піднеслася й роль ідеології, а точніше численних ідеологічних напрямів, які пропонували шляхи змін та манили народ «щасливим майбутнім». Ідеологія посилювала свій вплив, контролюючи філософію як форму світогляду, як систему розуміння світу та його компонентів. Філософія перетворилася начебто на суто університетську науку, служницю ідеології або захоплення інтелектуалів. Але насправді це було не так. Філософія продовжувала існувати та, більш того, чинила спротив панівній ідеології, зберігаючи головні гуманітарні цінності, аксіологічне спрямування, та формувала загальні підходи до формування народного світогляду. Філософія захищала суспільну свідомість від панування ідеології, ставала на захист загальнолюдських цінностей, надавала змогу зберігати головне в мінливому світі реформ, революцій та війн. Це можна побачити звернувшись до існування філософії поза межами університетів, поза межами того, що зберегли офіційні джерела, звернувшись до тих чий імена нині оповиті серпанком забуття, до тих, кого прибічники і впроваджувачі нової партійно-державної ідеології позбавлялися та фізично знищували.

В цьому контексті вбачається, що доля, життя, праця, вплив на інших людей однієї особи в деяких випадках може стати більш живою та яскравою ілюстрацією часу, аніж численні історичні узагальнення. Саме тому привертає увагу постать Івана Яковича Чаленка – нині незаслужено призабутого філософа та педагога з Полтавщини, непересічної особистості яка потрапила в жорна історичних подій кінця XIX – початку XX століття. Його життя, праця та філософські здобутки надають можливості наочно побачити, що ставало підґрунтям для філософії в Україні, як формувалися та на що спрямовувалися філософські погляди в умовах безперервних ідеологічних змін та що в такій ситуації визначало збереження базових основ української філософії.

І. Я. Чаленко за материнською лінією походив з давнього козацького роду, засновник якого, покозачений шляхтич Яків (Яцько) Засядько [Гавриленко, 1997, с. 79] згадується в історичних джерелах як реєстровий козак Хорольської сотні Миргородського полку (1649 р.) [Модзалевский, 1908, с. 144]. В 1659-1660 рр. він був лубенським полковником, з 1660 по 1672 рр. – лубенським полковим обозним, а в 1671-1676 рр. – городовим отаманом. Підпис полковника, серед інших, стояв під текстом Других Переяславських статей (гетьманських статей Юрія Хмельницького) від 17 жовтня 1659 р. [Заруба, 2011, с. 179-180]. Його син та онук були лютенськими сотниками. Інші нащадки – до кінця XIX ст., головним чином, священиками [Там саме, с. 665; 5].

Народився І.Я. Чаленко 23 вересня 1873 р. в селі Голубівка Прилуцького повіту Полтавської губернії (тепер Прилуцького району Чернігівської обл.) в сім'ї псаломника [Павловский, 1913, с. 50]. Оскільки суттєвих статків у родині не було, його було віддано до Роменського духовного училища, адже дітей духовних осіб тут навчали безкоштовно. Цей заклад призначався «для початкової освіти і підготовки дітей до служіння православної церкви». В училищі учням надавалася чотирикласна освіта, програма якої наближалася до програми чотирьох класів гімназій. За словами письменника П. Й. Капельгородського, який на кілька років пізніше також навчався в цьому закладі, тут перебувало близько 250 дітей віком від 9 до 18 років, яких «напихали переважно стародавніми мовами, святою

історією, катехізисом, церковнослов'янщиною, чистописанням, морили в церкві довжелезними службами, улаштували в свята нуднючі читання житій святих і туманні картини з біблійних тем...» [Капельгородський, 1982, с. 8]. Училище утримувалося на кошти, які вишукувало духовенство Полтавської єпархії, і перебувало у віданні єпархіального архієрея. Безпосереднє керівництво закладом здійснювалося училищним доглядачем і його помічником, які очолювали училищне правління, до якого входили також і вчителі.

Оскільки Роменське духовне училище було тісно пов'язане з Полтавською семінарією, для багатьох його випускників освіта зазвичай продовжувалася в цьому навчальному закладі. Не став виключенням і І. Я. Чаленко.

За часів його навчання всі основні споруди Полтавської духовної семінарії розташовувалися по вул. Колонійській, № 32 (нині вул. Сковороди, № 1/3), а деякі класи – на розі Протопопівського бульвару (нині вул. Котляревського) і Мало-Петровської вул. (нині вул. Небесної Сотні). Учні мали можливість користуватися винятково багатою бібліотекою, що налічувала 4022 назв, 6733 книг. З-поміж різноманітних цінних видань тут на той час, зокрема, зберігалося відоме Пересопницьке євангеліє 1556–1561 рр., подароване в 1701 р. Переяславському єпископському престолу гетьманом І. Мазепою [Духовна семінарія, 2020].

Семінаристи отримували доволі ґрунтовну загальну (переважно гуманітарну) та спеціальну освіту. Тут викладалися латина, давньогрецька, французька, російська мова, російська та загальна (всесвітня) історія, історія літератури, логіка, філософія, психологія, математика, фізика, природознавство, географія, святе письмо, закон божий, катехізис, гомілетика (наука про церковне красномовство), літургіка, словесність, чистопис, малювання, співи [Там саме]. Останній предмет викладав відомий своїми музичними композиціями на слова Т. Г. Шевченка Гордій Павлович Гладкий, який від 1870 р. і до своєї смерті в 1894 р. працював у семінарії диригентом хору та учителем хорового співу [Гладкий, 1992, с. 174-175]. «Серед семінаристів тоді панували українські національні настрої», – згадував пізніше друг І. Я. Чаленка Г. Г. Ващенко, який також навчався в той час у семінарії. «Тому не дивно, – писав він, – що з Полтавської семінарії ...вийшло багато видатних українських діячів. Одночасово зі мною (щоправда в різних клясах) учились у ній Симон Петлюра, поет і письменник Капельгородський Пилип, відомий літературознавець і етнограф Щепотьев Володимир, видатний знавець грецької філософії Чаленко Іван. А скільки вийшло невідомих скромних українських діячів у галузі народної освіти! Справа в тому, що багато семінаристів і єпархіялок ... після закінчення освіти працювали на селах як вчителі народних шкіл» [Ващенко, 1955, кн. 2, с. 35-36]. Це цілком пояснює той факт, що багато з семінаристів (як, наприклад, вже згадані С. В. Петлюра та В. О. Щепотьев, а також історик Л. В. Падалка та історик права академік О. І. Левицький, музикознавець, літератор і книговидавець Г. І. Маркевич, фундатор української бібліотеки імені С. Петлюри в Парижі І. П. Рудичів та інші) [Духовна семінарія] пізніше стали активними учасниками українського руху.

Завершивши цей етап навчання І. Я. Чаленко вступив до Санкт-Петербурзької духовної академії [Білоусько, 2009]. Одним з його наставників був І. І. Сергієв (Іоанн Кронштадтський), якому тодішній студент І. Я. Чаленко інколи допомагав при проведенні церковних служб [Спогади, 2020].

Саме під час навчання в академії він суттєво вдосконалив знання іноземних мов та зацікавився проблемами моралі. В цьому йому сприяв церковний історик та богослов професор О. О. Бронзов [Бронзов, 2020; Бронзов, 1901], який читав на курсі І. Я. Чаленка лекції з історії давньогрецької літератури, які пізніше були опубліковані [Бронзов, 1896]. Саме він і захопив талановитого юнака до вивчення проблем античної етики, якими цікавився сам, і навіть оприлюднив розлогу монографію, в якій порівнював етичні погляди Аристотеля та Томи Аквінського [Бронзов, 1884]. І. Я. Чаленко завзято працював над кандидатською дисертацією, присвяченій проблемам моралі у поглядах давньогрецьких

мислителів. Як пізніше згадував Г. Г. Ващенко, тему дослідження «дав йому професор Петербурзької духовної академії О. О. Бронзов, людина позбавлена найменшої оригінальності, але з великою ерудицією» [Ващенко, 1957, кн. 11, с. 1278]. Завершивши навчання у 1898 р. [Павловский, 1913, с. 50] зі ступенем кандидата богослов'я, молодий учений повернувся на батьківщину.

В цей час Полтава являла собою скромне патріархальне місто з дрібними кустарними підприємствами. Невеликі фабрики виробляли суто побутові «дрібниці»: цеглу, фарби, суконні тканини, свічки, мило, тютюн, горілку та пиво. Її населення на початку ХХ ст. становило близько 53 тис. мешканців (тоді як у сусідньому Харкові – 176 тис., у Києві – 250 тис., в Одесі – 415 тис.).

Як зауважував В. А. Савченко, «патріархальна Полтава зберігала всі особливості українського міста, і це виявлялося в мові, одязі, побуті (на Полтавщині українці становили 92% населення). У місті в 60-90-ті роки ХІХ століття активно діяли «Громада», «Унія», «Братство тарасівців» – гуртки української національно-демократичної інтелігенції. Полтавська й Чернігівська губернії були єдиними районами України, де збереглися та продовжували свою історію «старосвітські поміщики», де значним і впливовим прошарком були українські дворяни – «шляхтичі», в більшості своїй зобов'язані своїми титулами козацькій шаблі своїх предків з ХVІІ століття» [Савченко, 2006].

Наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. І. Я. Чаленко працював викладачем латинської мови у Полтавському духовному училищі та законовчителем у народних училищах м. Полтава (1898–1900), викладачем святого письма Полтавської духовної семінарії (1900–1906), викладачем арифметики Полтавського жіночого єпархіального училища (з 1906). Викладав також російську літературу у Полтавських комерційному (з 1900) та землемірному (з 1909) училищах [Білоусько, 2009; Сведения, 1902; Сведения, 1903; Сведения, 1904; Сведения, 1905].

Водночас, увесь цей час І. Я. Чаленко наполегливо продовжував наукову роботу [Мірошніченко, 2019, с. 111], результатом якої стала публікація в 1912 р. двотомної монографії [Чаленко, 1912; Чаленко, 1912а], що була високо оцінена видатними вченими Російської імперії. Зокрема, відомий російський філософ В. В. Розанов, прочитавши її, звернув увагу на надзвичайно ґрунтовну джерельну базу дослідження та широку ерудицію вченого: «Дійсно колосальну працю п. Чаленка, яка обертається в неоглядній літературі як стародавніх класиків, грецьких та римських, так і нових учених, але переважно німецьких, буде оцінено і розібрано в спеціальних богословських і церковних журналах... Але у праці цієї є сторона на яку має бути звернено увагу і в загальній періодиці. Це працелюбність і неоглядна начитаність у вчених літературах людини, яка живе у провінційній глушині, де немає ані університету, ані духовної академії, а є лише, ймовірно, дуже багата, адже дуже стара, – бібліотека в Полтавській семінарії; і є близькість Києва, міста з книжковими скарбами університету та духовної академії» [Розанов, 2007, с. 40].

В другій половині 1912 – на початку 1913 рр., основні ідеї, викладені в його монографії, були оформлені у вигляді статей та опубліковані в одному з найвідоміших на теренах Російської імперії релігійних періодичних видань – журналі «Христианские чтения» [Чаленко, 1912б; Чаленко, 1913].

На основі монографії в 1913 році І. Я. Чаленко захистив у Санкт-Петербурзькій духовній академії дисертацію на здобуття наукового ступеня магістра богослов'я «Независимость христианского учения о нравственности от этики античных философов» [Зарин, 1912].

У своїх спогадах, опублікованих вже після Другої світової війни, відомий український педагог Г. Г. Ващенко, писав: «Чаленко був типовий науковий робітник. 15 років він з великою впертістю працював над магістерською дисертацією на тему «Незалежність грецької філософії від християнського вчення про мораль». ... Чаленко написав на цю тему кандидатську дисертацію, а потім переробив її на дуже цікаву й коштовну магістерську дисертацію. Перш за все звертав на себе увагу її розмір. Вона

складалася з двох томів: перший, сама дисертація, мав 900 великих сторінок, і другий, бібліографія, себто перелік використаних автором книжок з переказом їх змісту, мав 600 сторінок. Можна уявити собі, скільки праці поклав Чаленко у свою дисертацію. Це була справді титанічна робота фізично маленького чоловіка» [Ващенко, 1957, кн. 11, с. 1278].

Але не самі лише квантитативні показники вражали Г. Г. Ващенка. «...Справа не лише в розмірах роботи, – писав він, – і своїм змістом вона надзвичайно коштовна. Це ґрунтовна, розроблена до деталей історія грецької філософії, що перевищує відомі німецькі курси Фалькенберга і Вільденбанда. З особливою ґрунтовністю написаний розділ дисертації, присвячений Сократові. Коли в більшості курсів історії філософії поглядам Сократа приділяється порівняно мало місця, бо він не залишив після себе писаних творів, і погляди ці часто розглядаються разом з поглядами Платона, то Чаленко присвятив Сократові великий розділ, у якому, вказуючи на зв'язок між філософією Сократа й Платона, він ставить завдання чітко розмежувати погляди цих двох великих філософів-ідеалістів. Дуже жалко буде, коли цей видатний твір українського вченого марно загине для нашого суспільства. А така небезпека безперечно існує» [Ващенко, 1957, кн. 11, с. 1278].

Після захисту дисертації й до 1917 р. І. Я. Чаленко недовго викладав в Одесі, потім у чині дійсного статського радника був інспектором народних училищ на Смоленщині у м. Рославль [Булава, 2019, с. 246].

На початку 1918 року міністром освіти в уряді Центральної Ради Іваном Степенком Чаленко був призначений директором міської учительської семінарії імені М. Драгоманова [Ващенко, 1957, кн. 11, с. 1278] з 4-х річним курсом навчання в Полтаві на вулиці Пушкінській (тепер вул. Пушкіна), 30 (нині в цій будівлі розташовано Палац дитячої та юнацької творчості). Метою навчального закладу була підготовка вчителів для викладання церковно-парафіяльних школах. Приміщення з великим актовим залом новостворений навчальний заклад ділив з музичним училищем (з початку 20-х рр. – музтехнікумом).

За українізацію навчального закладу І. Я. Чаленко влітку 1919 року був заарештований денікінською контррозвідкою (разом з його товаришем – Григорієм Ващенком, який на той час також був директором учительської семінарії, але іншої – Другої учительської семінарії імені Б. Грінченка, що розташовувалася на Шведській могилі [31]). В опублікованих у журналі «Визвольний шлях» вже наприкінці 50-х років ХХ ст. спогадах «Історія однієї школи» Г. Г. Ващенко доволі докладно описав їхнє спільне перебування в камері, побут та спілкування [Ващенко, 1957, кн. 11, с. 1278; кн. 12, с. 1381-1383, 1389]. Завдяки втручання громадськості, а також полтавського предводителя дворянства М. І. Герценвіца та відомого письменника та громадського діяча В. Г. Короленка І. Я. Чаленко уник розстрілу [Гавриленко, 1997, с. 83; Ващенко, 1957, кн. 12, с. 1389, 1392], але був усунений денікінською військовою адміністрацією з посади.

І. Я. Чаленко брав активну участь у створенні Українського університету в Полтаві [Андрієвський, 1937, с. 98; Історико-філологічний, 2020, с. 13; 34]. Читав лекції з філософії студентам його історико-філологічного факультету [Булава, 2019, с. 246]. Відомий історик В. Н. Андрієвський [Андрієвський, 2020; Остапко, 2003] пізніше згадував: «Щодо лекторів, то поза професорами Харківського університету, які на зразок професорів правничого факультету мали доїжджати до нас із Харкова, мав я на увазі ще й наші місцеві наукові сили: насамперед членів громади Вадима Щербаківського та Володимира Щепотієва, а потім директора яворівської й першої полтавської української ім. Ів. Котляревського гімназії Івана Прийму, що перебував в Полтаві як «закладник», та мого товариша по службі в комерційній школі Івана Чаленка» [Андрієвський, 1937, с. 99]. Ще один освітянин, у подальшому емігрант Симон Наріжний писав: «З місцевих полтавських сил пригадую цілий ряд осіб: Ів. Чаленка, автора великої 2-х томової магістерської дисертації про незалежність християнської етики від античної філософії – викладав історію філософії і був першим секретарем університету...» [Наріжний, 1930, с. 15].

До українського університету вступило багато української молоді – здебільшого колишніх гімназистів і семінаристів. За оцінкою Г. Г. Ващенка, «рівень підготовки

студентів був нормальний, у всякому разі значно вищий, ніж студентів, що вчилися у советських школах у середині 20-х років і далі. Студенти ставились з великою уважністю до лекцій. Заля, де читались лекції, була завжди переповнена слухачами. Також ретельно працювали студенти в кабінетах і лабораторіях. Наслідком цього, з Полтавського університету, що потім був перетворений на інститут народної освіти, вийшло декілька добрих викладачів високих шкіл і науковців, що викладали у високих школах міста Харкова» [10, кн. 6, с. 55]. Але влітку 1919 р. діяльність університету була перервана. «Полтаву зайняли денікінці і перетворили український університет у Полтаві на російську школу. На місце Левицького, що виїхав на Кубань, на посаду ректора був призначений Ковалевський. Українські педагоги були звільнені, а на їх місце були призначені росіяни або малороси» [Ващенко, 1955 кн. 6, с. 55].

З 1918 до 1927 рр. І. Я. Чаленко викладав курси філософії, новітньої філософії, філософії історії, загальнонаукової методології, логіки, історії педагогіки [Булава, 2019, с. 246; Інститут народної, 2020, с. 20]. У квітні 1921 р. його було обрано секретарем новоутвореного Полтавського інституту народної освіти. З 1920 р. він – голова педради Полтавської педагогічної школи імені М. Драгоманова (на той час вважалося, що керівництво навчальними закладами має бути виключно колегіальним). У 1925 р., коли, внаслідок тогочасних освітніх реформ педагогічну школу було реорганізовано й перетворено на Полтавський педтехнікум, І. Я. Чаленко став його директором [Булава, 2019, с. 246; Інститут народної, 2020, с. 20]. Оскільки навчальний заклад і надалі ділив приміщення з музичним технікумом, і сам І. Я. Чаленко, і викладачі, й студенти часто ходили до свого актового залу, де виступав самодільний оперний театр. У цей період великим успіхом користувалися поставлені трупною опери «Наталка Полтавка», «Запорожець за Дунаєм», «Кармен», «Севільський цирюльник», «Травіата», «Аїда» та інші [Палац, 2020]. Протягом цього періоду життя вчений продовжував тісно дружити Г. Г. Ващенком, з українським музикознавцем, фольклористом, педагогом В. О. Щепотьевим, який у березні 1928 р. був заарештований як член СВУ [Ротач, 1993, с. 63]. Мав також багато інших «компрометуючих», з точки зору радянського істеблішменту, зв'язків.

Вочевидь, саме проукраїнські настрої І. Я. Чаленка та його контакти з іншими представниками проукраїнськи налаштованої інтелігенції стали причиною того, що з початком процесів переслідування української інтелігенції в 1927 р. у 48-годинний термін за наказом з ДПУ він був висланий разом з дружиною та дітьми до м. Ізюм Харківської області [Гавриленко, 2007, с. 107-108], де працював учителем української мови та літератури в школі №3, займався науковою діяльністю. Його тогочасні дослідження містили квінтесенцію найсучасніших на той час педагогічних теорій та виходили друком в радянській періодиці [Чаленко, 1929].

Водночас, раніше опубліковані філософські праці вченого вилучалися з публічних та приватних бібліотек як «ідеологічно шкідливі». На той час це було поширеною практикою. «...Я згадую про дуже коштовну працю професора Чаленка «З історії грецької філософії», – із сумом зауважував вже після закінчення другої світової війни Г. Г. Ващенко. – Я її мав, але пропала у мене під час евакуації, а большевики, де тільки могли, нищили її ще в двадцятих роках біжучого століття. Так саме я лише в загальних рисах згадую наукові праці професорів Щепотьева і Воропая, бо не маю їх при собі. Певен також, що й ці праці давно вже знищені большевиками» [Ващенко, 1955, кн.1, с. 45].

Протягом усього періоду життя в Ізюмі І. Я. Чаленко перебував під адміністративним наглядом. У 1937 р. його стали часто викликати на допити, схилити до дачі показань на своїх друзів та знайомих. За однією з версій, моральний тиск призвів до серцевого нападу та смерті. За іншою – його загибель стала наслідком тортур. Адже в розпал державного терору органи НКВС не обмежували себе у методах «фізичного впливу» [Шуйський, 2013] і потім доволі часто інформували родичів закатованих осіб про

начебто цілком природні причини смерті підслідних, а іноді й зовсім не повідомляли про загибель.

З усього зазначеного можемо дійти *висновку*, що доля І. Я. Чаленка склалася так само, як і доля багатьох представників національної інтелігенції, які в умовах ідеологічного тиску з боку тоталітарної держави змушені були провадити «творчий пошук» виключно у межах дозволеного партійною цензурою, але все ж продовжували зберігати і намагалися розвивати національно-культурні цінності. На жаль, значна частина наукового доробку українського філософа та педагога до нашого часу не збереглася. Та все ж у розпорядженні сучасних дослідників є достатньо матеріалів, що дозволяють доволі повно висвітлити його життєвий шлях, як і долю інших тогочасних науковців, які, не бажаючи залишати Вітчизну та зберігаючи вірність власним ідеалам, опинилися в жорстких умовах морального і фізичного терору та репресій. До певної міри саме завдяки діяльності таких людей, більшість імен яких пущено в непам'ять, збереглася українська самосвідомість і нині ми можемо говорити про безперервність та наступність у розвитку вітчизняної філософії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Агамбен Дж. Грядущее сообщество / пер. с ит. Дм. Новикова. М.: Три квадрата, 2008. 144 с.

Андрієвський Віктор Никанорович. URL: <http://histpol.pl.ua/ru/component/content/article?id=8647>

Андрієвський В. Український університет у Полтаві. *Календар-альманах «Дніпро» на звичайний рік 1938*. Річник XV. Львів: Укр. т-во допомоги емігрантам з України у Львові, 1937. С. 97-102. URL: http://histpol.pl.ua/ru/?option=com_content&view=article&id=12291

Білоусько О. А., Пустовіт Т. П. Чаленко Іван Якович. *Полтавіка. Полтавська енциклопедія. Т. 12: Релігія і церква*. Полтава: «Полтавський літератор», 2009 URL: <http://history-poltava.org.ua/?p=6816>

Бронзов Александр Александрович. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Бронзов,_Александр_Александрович

Бронзов Александр Александрович. *Православная богословская энциклопедия или богословский энциклопедический словарь. Т. 2: Археология – Бюхнер* / под ред. А.П. Лопухина. Петроград: Тип. А. П. Лопухина, 1901. Стб. 1142-1275.

Бронзов А. А. Конспект лекцій по истории греческой литературы. Санкт-Петербург: [1896]. Литогр.

Бронзов А. А. Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учениям о нравственности пред лицом Евангелия. С.-Петербург: Тип. Елеонского и К, 1884. 591 с.

Булава Л. М. Чаленко Іван Якович. *Генезис освіти зі спеціальностей факультету історії та географії. Збірник статей, матеріалів і біографічних довідок. Наукове видання, присвячене 105-річчю Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка*. Полтава : ПНПУ імені В.Г. Короленка, 2019. С. 246.

Ващенко Г. До історії національних рухів у Полтаві і на Полтавщині : Спогади. *Визвольний шлях. Суспільно-політичний і науково-літературний місячник*. 1955. Кн. 1. Річник II (VIII). С. 44-53; Кн. 2. Річник II (VIII). С. 29-39; Кн. 6. Річник II (VIII). С. 54-62.

Ващенко Г. Історія однієї школи (спогади). *Визвольний шлях. Суспільно-політичний і науково-літературний місячник* (Лондон). Кн. 11(121). грудень 1957. С. 1278 URL: <https://diasporiana.org.ua/periodika/4452-vizvolniy-shlyah-1957-kn-11-121/> ; Кн. 12(122), грудень 1957. С. 1381-1383, 1389. URL: <https://diasporiana.org.ua/periodika/4453-vizvolniy-shlyah-1957-kn-12-122/>

Від церковно-учительської школи до галузевого інституту. URL: <https://www.0532.ua/news/396961/vid-cerkovno-ucitelskoi-skoli-do-galuzevogo-institutu>

Гавриленко А. Д. Валківчани у спогадах, документах та інше. Харків: Курсор, 2007. 405 с.

Гавриленко А. Д. Доля роду Яцька Засядька, полковника Лубенського, протягом трьох з половиною століть. *Український засів*. 1997. № 4–6. С. 78-89.

Гладкий Гордій Павлович. *Полтавщина: Енциклопедичний довідник* / за ред. А.В. Кудрицького. Київ : Українська енциклопедія, 1992. С. 174-175.

Духовна семінарія. URL: <https://www.pdaa.edu.ua/content/duhovna-seminariya>.

Заруба В. М. Козацька старшина гетьманської України (1648-1782): персональний склад та родинні зв'язки. Київ: Ліра, 2011. 918 с.

Зарин С. М. Критические замечания, сделанные на магистерском коллоквиуме И. Я. Чаленка вторым официальным оппонентом: И. Я. Чаленко. Независимость христианского учения о нравственности от этики античных философов. В связи с религиозно-метафизическими основами христианского учения с одной стороны, и учения греческих и римских философов, с другой. Часть 1. Исторический обзор литературы предмета. Ч. 2. История античной философской этики, в её отношении к христианскому учению о нравственности. Полтава, 1912. *Христианские чтения*. 1913. № 7-8. С. 955-980.

Інститут народної освіти та Інститут соціального виховання. *Полтавський національний педагогічний університет імені В. Г. Короленка*. С. 17-25. URL: <http://www.logos.biz.ua/proj/korolenka/pdf/017.pdf>

Історико-філологічний факультет у Полтаві. *Полтавський національний педагогічний університет імені В. Г. Короленка*. С. 13-16. URL: www.logos.biz.ua/proj/korolenka/pdf/013.pdf

Капельгородський П. Й. Записки семінариста. *Капельгородський П. Й. Твори. В 2 т. Т. 2: Повісті, оповідання, п'єси, гуморески, поезії, публіцистика, спогади*. Київ: Дніпро, 1982. С. 5–76.

Миллер А. И. «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX века). Санкт-Петербург: Алетея. 2000. URL: <http://www.ukrhistory.narod.ru/texts/miller-pr1.htm>.

Мірошніченко В. Морально-етичні аспекти педагогічної діяльності викладача Полтавського ІНО І. Я. Чаленка. *Педагогічні науки*. 2019. № 74. С. 111-114.

Модзалевский В. А. Малороссийский родословник. Т. 1. Киев: Типо-литогр. С.В.Кульженко, 1908. 519 с.

Наріжний С. Полтавський університет. *Тризуб: тижневик*. Париж. 1930. Ч. 6 (214). С. 12-16; Ч. 7 (215). С. 7-10; Ч. 8 (216). С. 10-14, 15. URL: <http://histpol.pl.ua/ru/component/content/article?id=12292>

Осташко Т. С. Андрієвський Віктор Никанорович. *Енциклопедія історії України: Т. 1: А-В* / редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. НАН України. Інститут історії України. Київ: Наукова думка, 2003. 688 с. URL: http://www.history.org.ua/?termin=Andriievskiy_V

Павловский И. Ф. Чаленко Иван Яковлевич. Первое дополнение к «Краткому биографическому словарю ученых и писателей Полтавской губернии с половины XVIII века». Полтава: Т-во Печатного дела, 1913. С. 50.

Палац дитячої та юнацької творчості (колишня будівля Полтавського музичного училища Д. В. Ахшарумова). URL: http://poltavahistory.inf.ua/hisp_u_36.html

Розанов В. В. И. Я. Чаленко. Независимость христианского учения о нравственности от этики античных философов. *Розанов В. В. Собрание сочинений. Т. 23: На фундаменте прошлого (Статьи и очерки 1913-1915 гг.)*. М.: Республика; СПб.: Росток, 2007. С. 40-42. URL: http://platonanet.org.ua/load/knigi_po_filosofii/istorija_russkaja/rozanov_v_v_sobranie_sochinenij_tom_23_na_fundamente_proshlogo_stati_i_ocherki_1913_1915_gg/15-1-0-4510

Ротач О. П. Чаленки. *Полтавіка. Полтавська енциклопедія. Т. 12: Релігія і церква*. Полтава: «Полтавський літератор», 2009. URL: <http://history-poltava.org.ua/?p=6815>

Ротач П. Затоптане вогнище: Володимир Щепотьев як творча особистість і жертва сталінізми. *Архівний збірник*. Полтава, 1993. С. 56–65.

Савченко В. А. Симон Петлюра. Харьков : Фолио, 2006. 414 с. URL: http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/ua/elib.exe?Z21ID=&I21DBN=UKRLIB&P21DBN=UKRLIB&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=online_book&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=FF=&S21STR=ukr0001912

Сведения о лицах, состоящих на службе в духовноучебных заведениях Полтавской епархии в начале 1902–1903 учебного года. *Полтавские епархиальные ведомости*. ЧН. 1902. № 30. 20 окт. С. 857-876; № 31. 1 нояб. С. 893-901.

Сведения о лицах, состоящих на службе в духовноучебных заведениях Полтавской епархии в начале 1903–1904 учебного года. *Полтавские епархиальные ведомости*. ЧН. 1903. № 31. 1 нояб. (доп.). С. 1-19.

Сведения о лицах, состоящих на службе в духовноучебных заведениях Полтавской епархии в начале 1904–1905 учебного года. *Полтавские епархиальные ведомости*. ЧН. 1904. № 30. 20 окт. (доп.). С. 1-10; № 31. 1 нояб. (доп.). С. 11-19.

Сведения о лицах, состоящих на службе в духовноучебных заведениях Полтавской епархии в начале 1905–1906 учебного года. *Полтавские епархиальные ведомости*. ЧН. 1905. № 33. 20 нояб. С. 749-758.

Спогади Анатолія Дмитровича Гавриленка про свого діда – І. Я. Чаленка (у форматі ogg). Ч. 1. URL: http://histpol.pl.ua/ru/?option=com_content&view=article&id=8520

Чаленко И. Я. Независимость христианского учения о нравственности от этики антич. философов: В связи с религиозно-метафизическими основаниями христианского учения, с одной стороны, и учения греческих и римских философов, с другой. Ч. 1: Исторический обзор литературы предмета. Полтава: Электр. тип. Г. И. Маркевича, 1912а. XVIII, 614 с. URL: <https://www.twirpx.com/file/3066604/>

Чаленко И. Я. Независимость христианского учения о нравственности от этики античных философов: В связи с религиозно-метафизическими основаниями христианского учения, с одной стороны, и учения греческих и римских философов, с другой. Ч. 2 : История античной философской этики, в ее отношении к христианскому учению о нравственности. Полтава: Электр. тип. Г. И. Маркевича, 1912б. 1190 с.

Чаленко И. Я. Основные черты морально-психологического типа христианина по новозаветному учению. *Христианские чтения*. 1912. № 6. С. 717-741. URL: <http://www.xpa-spb.ru/libr/Chalenko-I/osnovnye-cherty-hristianina-6.pdf>; № 7-8. С. 866-891. URL: <http://www.xpa-spb.ru/libr/Chalenko-I/osnovnye-cherty-hristianina-7-8.pdf>; № 9. С. 1003-1023. URL: <http://www.xpa-spb.ru/libr/Chalenko-I/osnovnye-cherty-hristianina-9.pdf>

Чаленко И. Я. Ближайшие задачи христианской апологетики при исследовании вопроса об историческом происхождении христианства и христианской морали. *Христианские чтения*. 1913. № 7-8. С. 944-954. URL: <http://christian-reading.info/data/1913/0708/1913-0708-06.pdf>

Чаленко І. Я. До професіограми педагога радянської масової трудової школи. *Шлях освіти*. 1929. № 4. С. 123–149.

Шевчук М. Полтавський педагогічний і Національна революція 1918-1920 років. URL: https://bastion.tv/poltavskij-pedagogichnij-i-nacionalna-revolyuciya-1918-1920-rokiv_n35094

Шуйський І. Застосування органами державної безпеки УРСР методів морального та фізичного впливу на підслідних у період «Великого терору» в Україні. *Радянські органи державної безпеки в Україні (1918–1991 рр.): історія, структура, функції: матеріали круглого столу, 19 грудня 2013 р., м. Київ* / упоряд.: О. Г. Бажан, Р. Ю. Подкур. Київ: Інститут історії України НАН України, 2014. С. 218-228.

Гавриленко Олександр

доктор юридичних наук, професор,
Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна,
професор кафедри міжнародного і європейського права,
майдан Свободи, 6, Харків, 61022, Україна
E-mail: o.gavrylenko@karazin.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5554-4919>

Садовніков Олег

кандидат філософських наук, доцент,
Національний фармацевтичний університет,
доцент кафедри філософії та соціології,
вул. Пушкінська, 53, Харків, 61002, Україна
E-mail: sadovnikovok@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9777-4173>

Стаття надійшла до редакції: 20.04.2021

Схвалено до друку: 08.06.2021

**UKRAINIAN PHILOSOPHER AND EDUKATOR IVAN YAKOVYCH CHALENKO
(1873-1937): A FIGURE ON THE BACKGROUND OF THE AGE**

Havrylenko Oleksandr

Doctor of Science (Law), Full Professor,
V.N. Karazin Kharkiv National University,
Professor at the Department of International and European Law.
Maidan Svobody, 6, Kharkiv, 61 022, Ukraine
E-mail: o.gavrylenko@karazin.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5554-4919>

Sadovnikov Oleg

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,
National University of Pharmacy,
Associate Professor at the Department of Philosophy and Sociology,
53, Pushkinska str., 61002, Kharkiv, Ukraine
E-mail: sadovnikovok@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9777-4173>

ABSTRACT

In the article, based on the analysis of a wide range of sources and literature, the process of formation and development as a researcher of ancient philosophical thought, linguist and teacher from Poltava I. Chalenko, a talented scientist, an outstanding personality who fell into the grindstone of historical events of the first half of the twentieth century. His life, work and scientific heritage provide an opportunity to clearly see what was the basis for the development of contemporary philosophical thought in Ukraine, how philosophical views were formed and directed in the face of continuous ideological change and what determined the preservation of the basic foundations of Ukrainian philosophy.

Scientific works of I. Chalenko, which in Soviet times for ideological reasons were removed from bookstores and destroyed, contain many layers of information and original scientific conclusions, which provides an opportunity not only to include I. Chalenko to the circle of well-known specialists in the field of philosophy and its history in Poltava region, but also to emphasize the need to pay more attention to the scientific work of educators (philosophers, historians, philologists, etc.) who did not live and work in large university centers, such as Kharkiv, Kyiv, Odessa, but in small towns, where then also developed education and science.

Attention is drawn to the fact that in 1918 I. Chalenko, who then held the position of director of the Teachers' Seminary, at the same time took an active part in the establishment of the Ukrainian University in Poltava, lectured on philosophy to students of its Faculty of History and Philology. Until 1927 he taught courses in philosophy, modern philosophy, philosophy of history, general scientific methodology, logic, history of pedagogy in various educational institutions of the city. In 1921 he was elected secretary of the newly formed Poltava Institute of Public Education. Since 1920 he has been the chairman of the board of the Poltava Pedagogical School named after M. Drahomanov. In 1925, when, as a result of the educational reforms of that time, the pedagogical school was reorganized and transformed into the Poltava Pedagogical College, I. Chalenko became its director. For various «compromising», from the point of view of the Soviet regime, connections and pro-Ukrainian sentiments with the beginning of the

processes of persecution of the Ukrainian intelligentsia in 1927, I. Chalenko was administratively expelled from Poltava region, and in 1937 he was physically destroyed. It is emphasized that the fate of the scientist was the same as the fate of many members of the national intelligentsia, who under ideological pressure from the totalitarian state continued to be moral leaders and educators, preserved and tried to expand national and cultural values.

Keywords: history of philosophical thought, Ukraine, philosophy, ethics, pedagogy, historical personalism, totalitarianism.

REFERENCES

- Andriyevsky, V. (1937). Ukrainian University near Poltava. *Calendar-almanac "Dnipro" for the year 1938. Richnik XV*. Lviv: Ukr. t-in of assistance to emigrants from Ukraine near Lviv. 97-102. URL: http://histpol.pl.ua/ru/?option=com_content&view=article&id=12291
- Andrievsky Victor Nikanorovich. (2020). URL: <http://histpol.pl.ua/ru/component/content/article?id=8647>
- Belousko, O.A., Pustovit, T.P. (2009). Chalenko Ivan Yakovlevich. *Poltavica. Poltavian encyclopedy. Vol. 12: Religion and the Church*. Poltava: «Poltava Writer». URL: <http://history-poltava.org.ua/?p=6816>
- Bronzov Alexander Alexandrovich. (2020). URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Бронзов,_Александр_Александрович
- Bronzov Alexander Alexandrovich. (1901). *Orthodox theological encyclopedia or theological encyclopedic dictionary. Vol. 2: Archeology – Buchner* / ed. A.P. Lopukhina. Petrograd: Type. A.P. Lopukhina, 1142-1275.
- Bronzov, A.A. (1896). *Synopsis of lectures on the history of Greek literature*. St. Petersburg: Лигорп.
- Bronzov, A.A. (1884). *Aristotle and Thomas Aquinas in relation to their teachings on morality in the face of the Gospel*. St. Petersburg: Type. Eleonsky and K.
- Bulava, L.M. (2019). Chalenko Ivan Yakovich. *The genesis of the education of the specialties to the Faculty of History and Geography. Collection of articles, materials and biographical evidence. In science, assignment of the 105th degree of the Poltava National Pedagogical University to the name of V.G. Korolenka*. Poltava: PNPU imeni V.G. Korolenka. 246.
- Chalenko, I.Ya. (1929). Before the professiographers of the teacher of the Radianske Mass Labor School. *Road of education*, 4, 123-149.
- Chalenko, I.Ya. (1913). Immediate tasks of Christian apologetics in the study of the question of the historical origin of Christianity and Christian morality. *Christian readings*, 7-8, 944-954. URL: <http://christian-reading.info/data/1913/0708/1913-0708-06.pdf>
- Chalenko, I.Ya. (1912). *The independence of the Christian doctrine of morality from the ethics of antiquity. philosophers: In connection with the religious and metaphysical foundations of Christian teaching, on the one hand, and the teachings of Greek and Roman philosophers, on the other. Part 1: Historical review of the literature of the subject*. Poltava: Electr. type. G.I. Markevich. URL: <https://www.twirpx.com/file/3066604/>
- Chalenko, I.Ya. (1912). *Independence of the Christian doctrine of morality from the ethics of ancient philosophers: In connection with the religious and metaphysical foundations of Christian doctrine, on the one hand, and the teachings of Greek and Roman philosophers, on the other. Part 2: The history of ancient philosophical ethics, in its relation to the Christian doctrine of morality*. Poltava: Electr. type. G.I. Markevich.
- Chalenko, I.Ya. (1912). The main features of the moral and psychological type of a Christian according to the New Testament teaching. *Christian readings*, 6, 717-741. URL: <http://www.xpa-spb.ru/libr/Chalenko-I/osnovnye-cherty-hristianina-6.pdf>; No. 7-8. S. 866-891. URL: <http://www.xpa-spb.ru/libr/Chalenko-I/osnovnye-cherty-hristianina-7-8.pdf>; No. 9. P. 1003-1023. URL: <http://www.xpa-spb.ru/libr/Chalenko-I/osnovnye-cherty-hristianina-9.pdf>
- From the church-teacher's school to the galuzeo institute. (2020). URL: <https://www.0532.ua/news/396961/vid-cerkovno-ucitelskoi-skoli-do-galuzevogo-institutu>

- Gladky Gordiy Pavlovich. (1992). *Poltava region: Encyclopedic reference book* / ed. A.V. Kudrytsky. Kyiv: Ukrainian Encyclopedia, 174-175.
- Havrylenko, A. D. (1997). The destiny of the family of Jacek Zasyadko, Colonel of Lubny, for three and a half centuries. *Ukrainian sowing*, 4–6, 78-89. (In Ukrainian).
- Havrylenko, A. D. (2007). *Valkivites at memoris, documents and another*. Kharkiv: Cursor.
- Information on persons serving in theological educational institutions of the Poltava diocese at the beginning of the 1902–1903 academic year. (1902). *Poltava diocesan records*, 30, 20 Oct., 857-876; 31, 1 Nov., 893-901.
- Information on persons serving in theological educational institutions of the Poltava diocese at the beginning of the 1903–1904 academic year. (1903). *Poltava diocesan records*, 31, 1 Nov., 1-19.
- Information on persons serving in theological educational institutions of the Poltava diocese at the beginning of the 1904–1905 academic year. (1904). *Poltava diocesan records*, 30, 20 Oct., 1-10; 31, 1 Nov., 11-19.
- Information on persons serving in theological educational institutions of the Poltava diocese at the beginning of the 1905–1906 academic year. (1905). *Poltava diocesan records*, 33, 20 Nov., 749-758.
- Institute of National Education and Institute of Social Welfare. (2020). *Poltava National Pedagogical University named V.G. Korolenka*. 17-25. URL: <http://www.logos.biz.ua/proj/korolenka/pdf/017.pdf>
- Kapelgorodsky, P.Y. (1982). Notes of a seminarian. *Kapelgorodsky P.Y. Writings. In 2 vols. Vol. 2: Stories, short stories, plays, humoresques, poetry, journalism, memoirs*. Kyiv: Dnipro, 5–76.
- Memoirs of Anatoly Dmytrovych Havrylenko about his grandfather - I. Ya. Chalenko (in ogg format). Part 1. URL: http://histpol.pl.ua/ru/?option=com_content&view=article&id=8520
- Miller, A. I. (2000). «Ukrainian question» in the policy of the authorities and Russian public opinion (second half of the 19th century). St. Petersburg: Aletheia. URL: <http://www.ukrhistory.narod.ru/texts/miller-pr1.htm>. (In Russian).
- Miroshnychenko, V. (2019). Moral and ethical aspects of pedagogical activity of the teacher of Poltava IPE I.Ya. Chalenko. *Pedagogical sciences*, 74, 111–114.
- Modzalevsky, V. L. (1908). *Malorossian pedigree*. Vol. 1. Kiev: Typo-lithograph. S. V. Kulzhenko. (In Russian).
- Narizhniy, S. (1930). Poltava University. *Trident: Tyzhnevnik*. Paris. Part 6 (214), 12-16; Part 7 (215), 7-10; Part 8 (216), 10-14, 15. URL: <http://histpol.pl.ua/ru/component/content/article?id=12292>
- Ostashko, T.S. (2003). Andrievskiy Viktor Nikanorovich. *Encyclopedia of History of Ukraine: Vol. 1: A-B* / editorial board: V. A. Smoliy (head) and in. NAS of Ukraine. Institute of History of Ukraine. Kiev: Naukova Dumka. URL: http://www.history.org.ua/?termin=Andriievskiy_V
- Palace of childish and youthful creativity (colishnya of the Budivl of the Poltava Musical School D.V. Akhsharumov). (2020). URL: http://poltavahistory.inf.ua/hisp_u_36.html
- Pavlovsky, I.F. (1913). Chalenko Ivan Yakovlevich. *The first supplement to the «Short biographical dictionary of scientists and writers of the Poltava province from the middle of the XVIII century»*. Poltava: T-vo Pechatnogo dela, 50.
- Rotach, O. P. (2009). Chalenky. *Poltavica. Poltavian encyclopedy. Vol. 12: Religion and the Church*. Poltava: «Poltava Writer». URL: <http://history-poltava.org.ua/?p=6815>
- Rotach, P. (1993). Trampled in the fire: Volodymyr Shchepot'ev as a creative personality and a victim of steel. *Archivnyy zbirnik*. Poltava, 56–65.
- Rozanov, V.V. (2007). I. Chalenko. The independence of the Christian teaching on morality from the ethics of ancient philosophers. *V.V. Rozanov Collected Works. T. 23: On the foundation of the past (Articles and essays 1913-1915)*. Moscow: Republic; St. Petersburg: Rostock, 40-42. URL: http://platonanet.org.ua/load/knigi_po_filosofii/istorija_russkaja/rozanov_v_v_s_obranie_sochinenij_tom_23_na_fundamente_proshlogo_stati_i_ocherki_1913_1915_gg/15-1-0-4510

- Savchenko, V.A. (2006). *Simon Petliura*. Kharkiv: Folio. URL: http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/ua/elib.exe?Z21ID=&I21DBN=UKRLIB&P21DBN=UKRLIB&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=online_book&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01 ukr0001912
- Shevchuk, M. (2020). Poltava Pedagogical and National Revolution 1918-1920 years. URL: https://bastion.tv/poltavskij-pedagogichnij-i-nacionalna-revoljuciya-1918-1920-rokiv_n35094
- Shuisky, I. (2014). Stagnation by the authorities of the state security of the USSR of methods of moral and physical injected into the children of the period of the "Great Terror" in Ukraine. *Soviet organs of state security in Ukraine (1918–1991): history, structure, functions: materials of the round table, December, 19, 2013, Kyiv* / order: O.G. Bazhan, R. Yu. Podkur. Kyiv: Institute of History of Ukraine of the National Academy of Sciences of Ukraine, 218-228.
- The Department of History and Philology at Poltava. (2020). Poltava National Pedagogical University named V.G. Korolenka, 13-16. URL: www.logos.biz.ua/proj/korolenka/pdf/013.pdf
- Theological Seminary. (2020). URL: <https://www.pdaa.edu.ua/content/duhovna-seminariya>.
- Vashchenko, G. (1955). To the history of national movements in Poltava and Poltava region: Memoirs. *The way of liberation. Socio-political and scientific-literary month*. Book. 1. Yearbook II (VIII), 44-53; Book 2. Yearbook II (VIII), 29-39; Book 6. Yearbook II (VIII), 54-62.
- Vashchenko, G. (1957). History of one school (memories). *The way of liberation. Socio-political and scientific-literary monthly* (London). Book 11 (121). December, 1278. URL: <https://diasporiana.org.ua/periodika/4452-vizvolniy-shlyah-1957-kn-11-121/>; Book 12 (122), December, 1381-1383, 1389. URL: <https://diasporiana.org.ua/periodika/4453-vizvolniy-shlyah-1957-kn-12-122/>
- Zarin, S.M. (1913). Critical remarks made at the master's colloquium by I.Ya. Chalenka as the second official opponent: I.Ya. Chalenko. The independence of the Christian teaching on morality from the ethics of ancient philosophers. In connection with the religious and metaphysical foundations of Christian teaching on the one hand, and the teachings of Greek and Roman philosophers, on the other. Part 1. Historical review of the literature of the subject. Part 2. The history of ancient philosophical ethics, in its relation to the Christian doctrine of morality. Poltava, 1912. *Christian readings*, 7-8, 955-980.
- Zaruba V. M. (2011). *Cossack foreman of Hetman Ukraine (1648-1782): personal composition and family ties*. Kyiv: Lira. (In Ukrainian).

Article arrived: 20.04.2021

Accepted: 08.06.2021

ДЕЯКІ АСПЕКТИ ПЕРЕКЛАДУ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТЕРМІНОЛОГІЇ «ІЗБОРНИКА 1073 р.»: ЕТИКА

Стаття присвячена дослідженню філософської термінології «Ізборника 1073 р.» – давньослов'янської рукописної книги XI ст. На відміну від часто студійованого уривку, названого «філософським трактатом» (Б. Пейчев) у складі «Ізборника» (арк. 222 зв. – 237), автор звертає увагу на інший фрагмент, а саме на главу, що називається «Йосипа з Маккавеїв» (арк. 60 зв. – 62), яка є перекладом з греки окремих уривків 4-ї книги Маккавеїв. Оскільки фрагмент присвячений питанню, як може розмисел керувати пристрастями, він містить, окрім гносеологічних, достатньо велику кількість етичних термінів, таких як «насолода», «страждання», «розумність», «мужність», «розсудливість», «справедливість» тощо. Фрагмент, по суті, являє собою найпершу спробу перекласти слов'янською мовою грецькі етичні категорії «φρόνησις», «ἀνδρεία», «σωφροσύνη», «δικαιοσύνη», «ἡδονή», «λόγος». На прикладі цього уривку автор статті показує, як у платонівсько-аристотелівську термінологічну матрицю, покладену в основу фрагмента, впліталися християнські впливи, привнесені вже слов'янським перекладачем. Окрім того, аналіз іншої групи етичних термінів, пов'язаних із «видами пристрастей» («хіть», «радість», «страх», «смуток», «презирство», «хула», «користолюбство», «марнославство», «сварливість», «зздрість» тощо) показує, що деякі зі слів, підібраних давнім перекладачем, введені згодом у літературну українську мову, можуть удало використовуватись навіть сучасним дослідником чи перекладачем. Проведене дослідження також демонструє активний процес інкорпорації у вітчизняну культуру ще у XI ст. античних філософських ідей, зокрема грецького вчення про чотири чесноти («ἀρετή») у інтерпретації Платона із модифікаціями Арістотеля, ідеї про керівну роль розмислу в душі людини, аристотелівського вчення про види пристрастей тощо. Це дає нам змогу по-іншому оцінити присутність філософської складової в києво-руській культурі в найбільш ранній період її становлення та розвитку.

Ключові слова: «Ізборник 1073 р.», філософська термінологія, «розумність», «мужність», «розсудливість», «справедливість», «пристрасть», «насолода», «страждання».

У попередній публікації з такою ж назвою [Киричок, 2020] була спроба привернути увагу до цікавого фрагменту «Ізборника 1073 р.», який називається «Йосипа з Маккавеїв» [див.: Изборник Святослава 1073 года. Факсимильное издание, арк. 60 зв. – 62]. Інші історико-філософські дослідження «Ізборника» обходили його увагою, зосереджуючись переважно на іншому уривку, що дістав серед вчених назву «філософський трактат» [див.: Пейчев, 1983]. Цей фрагмент, як зазначалось, цікавий, насамперед, першою спробою передати старослов'янською мовою складну грецьку філософську термінологію. За змістом цей уривок є виписками із IV книги Маккавеїв, які спочатку зібрав грецький укладач оригіналу пам'ятки, згодом із грецької у Болгарії текст було перекладано старослов'янською і, найімовірніше, просто переписано руськими скрипторами, завдяки яким ми й отримали цю видатну пам'ятку писемності.

Якщо у попередньому начерку були розглянуті поняття, що умовно відносяться до філософії пізнання, то тут буде здійснена спроба проаналізувати термінологію, яку знову ж таки умовно можна віднести до галузі етики. Нагадаю, що уривок присвячений популярному з часів античності питанню: «у який спосіб розмисел може приборкувати чи стримувати пристрасті і керувати ними», а також визначенню, «що є розмисел, а що є пристрасть, які бувають види пристрастей» та з'ясуванню «чи всі види пристрастей може стримувати розмисел» (арк. 60 зв.).

Почнемо, як і минулого разу, зі спроби перекладу фрагмента старослов'янського тексту *Ізборника 1073 р.*, у якому використовується українська етична термінологія, що видається найбільш відповідною до змісту уривка:

«Моудростьний же видове соуть четыре: моудрость: праўда: цѣломоудрыє: доблѣсть: истовѣ же всего ієсть: моудрость: отънюдоу же страстьный помысль ієсть: и сѣдолѣваєть: страстьмъ же ієствѣ обѣдърѣашти ієсте двѣ: сласть и болѣзнь: сиѣ же обѣ и при дшѣи еста: многа же и о сласти и болѣзни: блѣагыныхъ соуть съподобия: прѣжде оубо сласти ієсть похоть: по сласти же радость: прѣжде же болѣзни есть страхъ: по болѣзни же печаль: ярость же гнѣвоу обѣа страсть есть: сласти и болѣзни: въ сласти и злонрави, любы многообразнѣиши всѣхъ соупти страстьная: вѣ дшѣи оубо прѣзорство: и хоула: и златолюбие: и славолюбие: и любопрѣние: и зависть: по плѣти же вседѣство: и ласкѣрдие: и єдинодѣие» (арк. 60 зв. – 61).

Мудрості ж є чотири види: «розумність», «справедливість», «розсудливість», «мужність». Найперша (у слов'янському оригіналі «истовѣ же всего», яке можна перекласти як «найбільш точна», «істинна», «вірна». – О.К.) ж з усіх – «розумність», яка якраз і долає пристрасний помисел. Пристрастей, що єство (у гр. оригіналі: «φύσει» – «натуру», «природу», «єство» (див.: *Ізборник великого князя Святослава Ярославича*, 1882, с. 151). Тут вжите у значенні «людське єство») охоплюють («обѣдърѣашти» можна також перекласти, як «тримають у владі», «тримають у полоні» (див.: *Срезневский*, 1902, стб. 563–564) є дві: насолода і страждання. Вони ж обидві й при душі знаходяться. Багато й у насолоди й у страждання добрих (у оригіналі «блѣагыныхъ» (арк. 60 зв.) наслідувачів. Насолоді передує хіть, слідує ж – радість, стражданню передує страх, слідує – смуток. Лють же щодо гніву є загальною пристрасною і щодо насолоди й страждання. В душі, отже, презирство (у оригіналі «прѣзорство», яке ще може бути перекладене як «пихатість», «зарозумілість», «презирство», «зневага» (*Срезневский*, 1902, стб. 1649), і хула і користолюбство, і марнославство, і сварливість, і задрість, у тілі ж – всеїдство, ненаситність, одноїдство.

1. «Розумність»), «мужність», «розсудливість», «справедливість»

У цих «видах мудрості» (у «Ізборнику 1073 р.» «моудрость», «доблѣсть», «цѣломоудрыє», «праўда» (арк. 60 зв.); у гр. оригіналі: «φρόνησις», «δαιοσύνη», «σοφροσύνη», «ἀνδρεία» (*Ізборник великого князя Святослава Ярославича 1073 г.* 1882, с. 151) не важко впізнати античну топіку, витoki якої сягають ще грецької системи з чотирьох «чеснот» («καλοποία», «ἀγαθοεργία», «ἀγαθολοία», «ἀγαθολοίησις» «αρετή»), які згодом перейшли в християнство під виглядом так званих «кардинальних» добродієностей. Із самого початку, принаймні у тих випадках, коли вони позначались терміном «αρετή», чесноти пов'язувались із благородним походженням («ἀριστος») і владою («ἀρχή»), часто виступаючи характеристиками правителя, або й цілого полісу (*Платон*, *Держава* IV. 427e). Щоправда, з термінологічної точки зору існували різні версії цієї четвірки. У нашому випадку, очевидним є те, що система чеснот «Ізборника 1073 р.», яка до слов'янського переписувача була використана автором IV книги *Маккавеїв*, укладачем грецької флорилегії та болгарським перекладачем, – це класична давньогрецька четвірка, а якщо бути точним – платонівська (*Платон*. *Держава* IV. 427e, VI. 487a), модифікована Арістотелем. Видозміна полягала (1) у запровадженні терміну «φρόνησις» – «розумність», «хитрість», «спритність» (<https://logeion.uchicago.edu/φρόνησις>), у арістотелівській інтерпретації здатність приймати швидкі практичні рішення щодо людського життя, відрізняти користь і шкоду для людини (*Арістотель*, *Нікомахова етика* VI 5. 1140a – 1140b.). У платонівській четвірці на місці «φρόνησις» вживається така характеристика як «σοφή» (*Платон*, *Держава* IV 427e.), що означала не тільки «розумний» чи «мудрий» загалом, але й «хитрий» чи той, що має вміння, кваліфікацію у будь якому ремеслі. Ця чеснота, за

Платоном відповідає «логосній» («λογισμός») частині душі. Цікаво, що болгарський перекладач, очевидно маючи перед собою в оригіналі аристотелівський термін «φρόνησις», чомусь вирішив перекласти ближче до Платона, використавши не зовсім доречний тут термін «моудрость» (арк. 60 зв.; у Арістотеля «розсудливість» («ἡ φρόνησις») і «мудрість» («ἡ σοφία») чітко розведені, див.: *Арістотель*, Нікомахова етика VI). Інші чесноти повністю відповідають платонівським: це (2) «ἀνδρεία» (мужність, відвага, «доблесть», «здатність до подвигу» (*Платон*, Держава IV 427 е.) – характеристика «гнівної» («θυμοειδής») частини душі перекладена як «доблесть»; (3) «σωφροσύνη» (розсудливість, з відтінком утримання від пристрастей, у Платона вживається також «σώφρων» (*Платон*, Держава IV 427 е.) – «розсудливий», той, що володіє тверезим розумом, здоровим глуздом, як характеристика «спраглого» начала душі («διψόσα», «διψώντος»), знову ж таки не зовсім точно перекладена як «цїломоудрыє», та (4) «δικαιοσύνη» («справедливість», у Платона вживається також «δικαία» («законний», «справедливий», «той що відповідає звичаям», «упорядкований», «цивілізований» (<https://logeion.uchicago.edu/δικαιος>), цілком адекватно перекладена старослов'янським багатозначним словом «праўда». Саме ця чеснота, як відомо, у Платона була своєрідною системоутворюючою, об'єднуючою (*Платон*, Держава IV). Визнання «моудрості», себто «розумності» головною чеснотою (в оригіналі «κιοιότης») цілком ймовірно відбулося під впливом стоїчної традиції.

Четвірка чеснот у платонівсько-аристотелівській інтерпретації згодом набувала нових відтінків у філософії Амвросія Медіоланського [*Ambrosius Mediolanensis*, col. 57–58, 60] й Томи Аквінського (*Sum. Theol.*, II–II, 1–170), вона стає основою християнських «кардинальних чеснот», доповнених «теологічними чеснотами» («віра», «надія», «любов») із першого послання апостола Павла до Коринтян (1 Кор. 13: 13), буде розроблятися у політичній філософії Візантії, а у Русі відб'ється у характеристиках князів, уміщених у літописах, гомілетичі, агіографії, епістолярній спадщині, паломницьких творах [Див. про це: Аверинцев, 1988; Курбатов, 1984, С. 98–118; Горський, 1988, с. 176–177; Киричок, 2007; Киричок, 2013]. Однак у нашому тексті цих впливів не було з простої причини – всі вони відбувалися пізніше ніж формувався матеріал IV книги Маккавеїв, яка стала основою розглядуваної статті грецького варіанту «Зборника 1073 р.». Однак болгарський перекладач ймовірно відчував не тільки серйозну проблему з перекладом грецької термінології, але суто християнський вплив.

Почнемо з не дуже вдалого перекладу «φρόνησις» як «моудрость», що призвело до нісенітничі: одним із видів мудрості визнається мудрість (для українського перекладу було вибрано термін «розумність», що мабуть найбільше відповідає змісту грецького «φρόνησις»). Але так склалося, що саме це слово закріпилося у четвірці чеснот, яка вживалась в Русі, наприклад, у згадуваних характеристиках князів. Хоча «мудрість» не прерогатива у цих образах (автори епітафій відають перевагу «мужності» та іншим чеснотам), але час від часу вона все ж таки зустрічається, як наприклад у статті про князя Бориса Святославича у джерелах північно-західноруської редакції анонімного «Сказання», де говориться, що Борис «в обітницях був мудрий» («въ вѣтѣ мѣдръ» [*Бугославський*, 1928, с. 59]). Поширеними були й характеристики типу «були ці мужі мудрі й тямущі» [*Полное собрание русских летописей (ПСРА)*, 1997, стб. 9, 84], а один із князів, а саме Володимир Василькович у «Галицько-Волинському літописі», навіть визнається «великим книжником і філософом» («книжникъ великъ и философъ. акогоже не бысть во всеи земли и ни по немъ не боудеть» (*ПСРА*, 1998, стб. 913)).

Християнський вплив на болгарського перекладача відчувається при спробі перекласти слово «σωφροσύνη» популярним серед християн терміном «цїломоудрыє», хоча «ἀνδρεία» («мужність») він перекладає цілком «світським», можна навіть сказати, з депо «військовим» відтінком словом «доблесть». «Цїломоудрыє» вже в ті часи мало відтінок «тілесної чистоти» [див.: *Срезневский*, 1912, стб. 1453–1454], а не просто «розсудливості». Загалом, здається, така тенденція вималювалася у християнських перекладачів, адже, як відомо, ця чеснота пов'язана із тим началом душі, яке Платон називав позначав словами:

«διψῶσα», «διψῶτος», котрі у давньогрецькій мові були пов'язані зі «спрагою», з бажанням пити («πιεῖν»), а також із давньогрецьким «διψα», що означало одночасно спрагу як «бажання пити» і спрагу у непрямому значенні слова, як «потяг», «пристрасть» (Платон, *Держава*, IV 439d – 441b). Однак у християнських мислителів поле цього значення часто звужувалося до тілесного, сексуального потягу. Наприклад, Григорій Нисський, для позначення третьої частини душі використовує лексему «ἐπιθυμία», похідну від «ἐπιθυμῶ», яка у перекладі означає «бути гаряче прив'язаним, або закоханим» (<https://logeion.uchicago.edu/ἐπιθυμῶ>). Один із старослов'янських перекладів Григорія досить точно підбирає для нього слово «похотьноє». Звісно, що термін, який вживає філософ, так само, як і термін, що його використовував слов'янський перекладач, майже не відповідають першоджерелу, з якого вони були запозичені – платонівській теорії «спраглої» начала душі. Відбулося звуження смислового поля поняття, внаслідок якого «спрага» перетворилася у «хіть», а протилежним за значенням до нього стало «цѣломоудрыє» [Див. про це: Киричок, 2012; Киричок, 2016]. Серед Руських пам'яток ми маємо й інші приклади використання слова «цѣломоудрыє» для перекладу грецьких слів, пов'язаних із «σωφροσύνη», наприклад, у «Єфремівській кормчій», чи «Златоструї» [див.: Срезневский, 1912, стб. 1453–1454]. Найоптимальніший варіант перекладу термінів «доблєсть» і «целомудріє», є, напевно, «мужність» і «розсудливість». Перший термін розширює смислове поле, охоплюючи здатність до сміливого вчинку не лише з військовою метою, а другий – більше відповідає оригіналу.

Така ж сама четвірка категорій використана й в іншому фрагменті «Зборника 1973 р.» («моудрость», «доблєсть», «цѣломоудръство», «правьда» (арк. 231).

2. «Пристрасть» та її різновиди: «насолада» і «страждання»

Для більш глибокого розуміння цих категорій (в «Зборнику 1073 р.»: «страсть», «сласть», «болѣзнь» (арк. 60 зв.); у гр. оригіналі: «πάθος», «ἡδονή», «πόνος» (Зборник великого князя Святослава Ярославича 1073 г., 1882, с. 151) слід пам'ятати, що термін «πάθος», який перекладають як «страждання», «нещастя», «хвороба», «пристрасть», «потяг», «лихо» у грецькій мові переважно вказував на пасивну роль того, хто все це відчуває, позначав дію зовнішніх сил, відносно людини (<https://logeion.uchicago.edu/πάθος>). Дихотомія «насолада» («ἡδονή») / «страждання» («πόνος»), що має довгу філософську історію, у «Зборнику 1073 р.» передається поняттями «сласть» і «болѣзнь» (арк. 60 зв.). Звісно, вченого чи перекладача, який працює зі слов'янським текстом може ввести в оману слово «болѣзнь», яке вже тоді мало зміст близький до сучасного, себто стосувалося не страждання загалом, а лише одного із його видів – хвороби [Срезневский, 1893, стб. 144] (термін «сласть» – що означав «пристрасть», «насоладу», «задоволення» [Срезневский, 1912, стб. 412–413] загалом відповідає за семантикою гр. «ἡδονή» – «радість», «насолада», «задоволення», «приємність» (<https://logeion.uchicago.edu/πάθος>). Гр. «πόνος» означало «біль» лише в одному із значень, у інших – загалом фіксуючи будь-яке страждання, а інколи й тяжку працю [Дворецкий, 1958, с. 1354–1355]. Це також слід враховувати, працюючи з термінологією «Зборника 1073 р.» Цілком ймовірним джерелом фрагменту може бути філософія Арістотеля, про що свідчить накладання пристрастей на дихотомію насолада/страждання, розрізнення духовних і тілесних страждань тощо. У перекладі Віктора Ставнюка аристотелівська паралель із викладеними в «Зборнику» міркуваннями звучить так: «Пристрастями, [або переживаннями], я називаю потяг (ἡ επιθυμία), гнів (ἡ οργή), страх (ὁ φόβος), відвагу (το θάρσος), задрість (ὁ φθόνος), радість (ἡ χαρὰ), любов (ἡ φιλία), ненависть (το μίσος), тугу (ὁ πόθος), задрість (ὁ ζήλος), жалість (ὁ ἔλεος) - узагалі [все], чим супроводжується задоволення (ἡ ἡδονή) чи страждання (ἡ λύπη)» (Арістотель, Нікомахова етика, II. 4(5) 1105b 20 [цит. за: Арістотель. Нікомахова етика, 2002, с. 69; Див. також: Книги Маккавеев, 2014, с. 436]).

3. Види пристрастей

Спробуємо розглянути категоріальну матрицю, що відображає пристрасті, і містить відповідно грецький термін, його еквівалент запропонований перекладачем протографа «Ізборника 1073 р.» та наш український відповідник:

«ἐπιθυμία»	«похоть»	«хіть»
«χαρά»	«радість»	«радість»
«φόβος»	«страх»	«страх»
«λύπη»	«печаль»	«смуток»
«ἀλαζονεία»	«пріһзорьство»	«презирство»
«βλασφημία»	«хоула»	«хула»
«φιλαργυρία»	«златолюбіє»	«користолюбство»
«φιλοδοξία»	«славалюбіє»	«марносластво»
«φιλονεικία»	«любопріһніє»	«сварливість»
«βασκανία»	«зависть»	«зяздрість»
«παντοφραγία»	«всеїдство»	«всеїдство»
«λαιμαργία»	«ласкърдіє»	«ненажерливість»
«μονοφαγία»	«єдиноїдїє»	«єдиноїдство»

Проблемними з точки зору перекладу тут є декілька понять:

1. «**Хула**» (гр. «βλασφημία» [Ізборник великого князя Святослава Ярославича 1073 г., 1882, с. 151], старосл. «хоула» (арк. 60 зв.) – слово не особливо поширене в сучасній українській мові, тим більше у філософських текстах чи перекладах. Грецький відповідник позначає нешанобливе висловлювання про інших людей (<https://logeion.uchicago.edu/βλασφημία>), а згодом набувши релігійного змісту воно почало позначати ще й нечемне висловлювання про Бога (Ibid., див. також: Срезневський, 1912, стб. 1420). Видається, що збереження старослов'янського терміну в українському перекладі найбільш доречно через те, що воно охоплює і перше, і друге значення.

2. «**Користолюбство**» (гр. «φιλαργυρία» [Ізборник великого князя Святослава Ярославича 1073 г., 1882, с. 151], старосл. «златолюбіє» (арк. 60 зв.). Сучасні терміни «жадібність» чи «скупість» не зовсім відповідають тому, про що йдеться у фрагменті. І в грецькому, і в церковнослов'янському варіанті лексеми мали прив'язку до матеріальних благ чи грошей. «Φιλαργυρία» – буквально «любов до срібла» (φίλος + ἄργυρος), старослов'янське «златолюбіє» (любов до золота).

3. «**Марносластво**» (гр. «φιλοδοξία» [Ізборник великого князя Святослава Ярославича 1073 г., 1882, с. 151], старосл. «славалюбіє» (арк. 60 зв.). У сучасній українській мові «марносластво» (любов до слави) інколи розглядають як синонім «честолюбства». Однак для Давньої Русі поняття «честь» і «слава» мали різний зміст і стосувалися різних категорій людей. Свого часу Юрій Лотман вказав, що «честь» в Русі не була рисою, що могла характеризувати будь-яку людину, незалежно від її соціальної належності, а виступала атрибутом «визначеної соціальної категорії і у визначеному соціальному контексті» [Лотман, 1971а, с. 101]. На думку вченого, «честь» і «слава» «...ніколи не вживались як взаємозамінні синоніми... “честь” – атрибут молодшого феодала., “слава” – атрибут лише однієї – вищої ступені феодальної ієрархії (тобто князя. – О.К.)» [Лотман, 1971а, с. 101; цю позицію розкритикував О. Зимин, див.: Зимин, 1971, с. 464–468, що змусило Ю. Лотмана навести нові аргументи: Лотман, 1971b, с. 469–474]. На цю думку його напштовхнули літописні шаблони типу «ищучи себе чти, а князю слави» тощо.). Таким

чином, найадекватнішим перекладом цієї категорії видається «марносластво», а не «честолюбство».

4. «**Заздрість**» (давньогр. «*βασιλία*» [Ізборник великого князя Святослава Ярославича 1073 г., 1882, с. 151], давньосл. «зависть» (арк. 61). Найбільш адекватним терміном для перекладу буде «заздрість», а не «заздрістність», адже йдеться про процес, а не властивість. Про потяг і пристрасть, а не про характеристику індивіда. Для розуміння цієї категорії слід враховувати, що «заздрість» у грецькій культурі, так само й у слов'янській напряду пов'язувалась із магічною дією, яка називається «лихе око» – віра у можливість нашкодити своєю заздрістю іншій людині.

5. «**Всеїдство**», «**ненажерливість**», «**єдиноїдство**» (гр. «*παντοφαγία*», «*λαίμαργία*», «*μονοφαγία*» [Ізборник великого князя Святослава Ярославича 1073 г., 1882, с. 151], старосл. «всєдство», «ласкърдіє», «єдиноїдіє» (арк. 61). Виділення цих трьох вельми специфічних пристрастей, пов'язаних із уживанням їжі видається дивним сучасному читачу. Однак обмеження у їжі, які заперечують «всеїдство» – давня антична традиція (піфагорійська, епікурійська та ін.) і одна із засад юдаїзму, до якого можна умовно віднести джерело грецького оригіналу «Ізборника 1073 р.», а саме IV книги Маккавев. Найпроблематичнішим є термін «єдиноїдіє» («*μονοφαγία*»), який у сучасній мові позначає зацикленість на одній їжі, або, як дехто пропонує, «таємне вживання їжі», «вживання їжі на самоті» [Книги Маккавеев, 2014, с. 436–437]. Ймовірнішим видається перший варіант. Принаймні, у такому значенні ці три вади вживались у грецьких текстах пізніших часів [див., наприклад: *Anecdota graeca e codd. Manuscriptis bibliothecarum oxoniensium*, 1836, p. 28].

Отже, проведенне дослідження дає підстави зробити висновки про важливу роль цього фрагменту «Ізборника 1073 р.» у формуванні давньослов'янської етичної термінології, яка частково може використовуватись і зараз. Процес пошуку давньослов'янських відповідників грецьким термінам був досить складним і це має враховувати сучасний дослідник і перекладач, адже зовнішня подібність слів до сучасної української мови, аберації значень, неперекладності можуть ввести в оману сучасного вченого. З іншого боку, звертаючись до відомих чи гіпотетичних протографів та першоджерел українських пам'яток, ми наочно бачимо, як наполегливо інкорпоровались у давньослов'янську писемну культуру античні філософські ідеї, формуючи тим самим основу мислення наших пращурів.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Аверинцев С. С. Русь и Византия: два типа духовности. *Новый мир*. 1988. № 7. с. 210–220.

Аристотель. Нікомахова етика / *Αριστοτέλους. Ἠθικὰ Νικομάχεια* / Пер. з давньогр. В. Ставнюк. К.: Аквілон-Плюс, 2002. 480 с.

Бугославський С. Анонимное Сказаніе о свв. кнн. Борисе и Глебе въ Северо-западно-русской редакціи. *Україно-руські пам'ятки XI–XVIII вв. про князів Бориса та Гліба*. К.: Друкарня Академії Наук, 1928. С. 56–71.

Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – нач. XII вв. К.: Наук. думка, 1988. 213 с.

Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. М.: Гос. и-во иностранных и национальных словарей, 1958. Т. 2: М – Ω. 1904 с. (860 с. – 2 том).

Зимин А. А. О статье Ю. Лотмана «Об оппозиции честь-слава в светских текстах Киевского периода». *Труды по знаковым системам*. 1971. № 5. С. 464–468.

Ізборник Святослава 1073 года. Факсимильное издание. М.: Книга, 1983. 266 л.

Киричок О. Б. Деякі аспекти перекладу філософської термінології «Ізборника 1073 р.»: філософія пізнання. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, 2020. (63), с. 89–97. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2020-63-10>

Киричок О. Б. Особливості вживання і перекладу давньослов'янської політичної термінології. *Мова: класичне – модерне – постмодерне: збірник наукових статей* / Нац. ун-т «Києво-Могилянська академія»; відповід. ред. В. М. Ожоган. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. Вип. 2. С. 71–81.

Киричок О. Б. Набір чеснот ідеального правителя. *Духовні традиції в Українській культурі*. К.: Фенікс, 2007. С. 24–29.

Киричок О. Б. Поліфункціональність антропологічної та політичної лексики у слов'янському перекладі «*Epistola saonica*» Григорія Ниського. *Наукові записки. Серія «Філософія»*. Вип. 10. Острог: Видавництво НаУОА, 2012. С. 162–171.

Киричок О. Б. Образ «ідеального князя» як ампліфікація етичних топосів давньоруської людини. *Несторівські студії: Людина доби Давньої Русі. Історико-філософські та релігієзнавчі аспекти*. К.: Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник, 2013. С. 14–18.

Книги Маккавеев / Перевод с древнегреческого, введение и комментарии Н. В. Брагинской, А. Н. Коваля, А. И. Шмаиной-Великановой; под общ. ред. Н. В. Брагинской; научный редактор М. Туваль. М.: Мосты культуры/Гешарим, 2014. 632 с.

Курбатов Г. А. Политическая теория в Византии. Идеология императорской власти и аристократическая оппозиция. *Культура Византии IV – первая половина в.* М.: Наука, 1984. С. 98–118.

Лотман Ю. М. Об оппозиции «честь-слава» в текстах Киевского периода. *Труды по знаковым системам*. 1971а. Вып. 5. С. 101–106.

Лотман Ю. М. Еще раз о понятиях «слава» и «честь» в текстах Киевского периода. *Труды по знаковым системам*. – 1971б. – Вып. 5. – С. 469–474.

Пейчев Божидар. Философский трактат в Симеоновом сборнике / Пер. с болг. В. С. Горский, отв. ред. В. М. Ничик. К.: Наукова думка, 1983. 152 с.

Полное собрание русских летописей. М.: Языки русской культуры, 1998. Т. 2: Ипатьевская летопись. 648 с.

Полное собрание русских летописей. М.: Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. 496 с.

Срезневский И. И. Матеріали для словаря русскаго языка по письменнымъ памятникамъ / Изданіе ОРЯС ИАН. СПб.: Типографія ИАН, 1902. Т. 2. 1803 стб.

Срезневский И. И. Матеріали для словаря русскаго языка по письменнымъ памятникамъ / Изданіе ОРЯС ИАН. СПб.: Типографія ИАН, 1912. Т. 3. 1684, 272 стб.

Срезневский И. И. Матеріали для словаря русскаго языка по письменнымъ памятникамъ / Изданіе ОРЯС ИАН. СПб.: Типографія ИАН, 1893. – Т. 1. X, 50 с., 1420 стб.

Ambrosius Mediolanensis. De officiis ministrorum *Patrologia Latina* 16. cols. 23–184.

Anecdota graeca e codd. Manuscriptis bibliothecarum oxoniensium / J. A. Cramer. Vol. 3. Oxonii: Typogr. Acad, 1836. 420 p.

Киричок Олександр Борисович

доктор філософських наук, старший науковий співробітник

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України

вул. Трьохсвятительська, 4, Київ, 01001

E-mail: kyrychok73@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5582-8660>

Стаття надійшла до редакції: 16.10.2020

Схвалено до друку: 02.03.2021

SOME ASPECTS OF “MISCELLANY (IZBORNIK) OF 1073” PHILOSOPHICAL TERMS TRANSLATION: ETHICS

Kyrychok Oleksandr Borysovych

ScD in Philosophy, senior researcher

H. Skovoroda Institute of philosophy, NAS in Ukraine

4, Tryokhsviatitelska str., Kyiv 01001

E-mail: kyrychok73@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5582-8660>

ABSTRACT

Research article is devoted to the research of philosophical terms “Miscellany (Izbornik) of 1073” – Old Slavic handwritten book of the 11th century. In contrast to the frequently studied fragment called “philosophical treatise” (B. Peichev) as part of “Miscellany”, the author draws attention to another fragment, namely to the chapter called “Joseph of the Maccabees”, which is a translation from Greek of certain fragments of the 4 Maccabees. Since the fragment is devoted to the issue – how passions can be guided by reflection, in addition to epistemological terms, it contains a large number of ethical terms, such as “pleasure”, “suffering”, “rationality”, “courage”, “prudence”, “justice”, etc. In fact, the fragment represents the very first attempt of translation into Slavic of the Greek ethical categories such as “φρόνησις”, “ἀνδρεία”, “σωφροσύνη”, “δικαιοσύνη”, “ἡδονή”, “πόνος”. Using this fragment as an example, the author of the research article shows how the Christian influences were introduced by the Slavic translator into the Platonic and Aristotelian terminological matrix, which was the basis of the fragment. Further, analysis of another group of ethical terms associated with “types of passions” (“lust”, “joy”, “fear”, “sadness”, “contempt”, “blasphemy”, “greed”, “vanity”, “grumpiness”, “envy”, etc.) shows that some of the words selected by early translator, subsequently introduced into the literary Ukrainian, can be successfully used even by a modern researcher or translator. The research made shows also an active process of incorporation of ancient philosophical ideas into native culture back in the 11th century, in particular, the Greek doctrine of the four virtues (“ἀρετή”) in Plato's interpretation with Aristotle's modifications, the idea of leading role of reflection in the human soul, the Aristotelian doctrine on the types of passions and the like. It gives us the opportunity to evaluate the presence of philosophical component in the Kyivan Rus' culture at the earliest period of its formation and development in a different way.

Keywords: “Miscellany of 1073”, philosophical terms, “rationality”, “courage”, “prudence”, “justice”, “passion”, “pleasure”, “suffering”.

REFERENCES

- Ambrose. On the Offices of Ministers, *Patrologia Latina* 16. cols. 23–184. (in Latin)
- Anecdotes from the Greek codices. (1836). Manuscripts of libraries oxoniensium / J. A. Cramer. Vol. 3. Oxonii: Typogr. Acad, 1836. 420 p. (In Greek).
- Aristotle. (2002). Aristotle. Nicomachean ethics / Αριστοτελους. *Ἠθικὰ Νικομάχεια* / Tr. from ancient Greek V. Stavnyuk. Kyiv: Aquilon-Plus, 480 p. (In Greek and Ukrainian).
- Averintsev, S. S. (1988). Rus' and Byzantium: two types of spirituality. *New world*. № 7. pp. 210–220. (In Russian).
- Books of Maccabees. (2014). (Translation from Ancient Greek, introduction and commentary by N. V. Braginskaya, A. N. Koval, A. I. Shmaina-Velikanova; ed. N. V. Braginskaya; scientific editor M. Tuval. Moscow: Bridges of Culture / Gesharim. 632 p. (In Russian).
- Bugoslavsky, S. (1928). Anonymous tale of holy princes Boris and Glib in the North-West Russian edition. *Ukrainian-Russian sources of the XI-XVIII centuries about the princes Boris and Glib*. Kyiv: Typography of Academy of Sciences, 1928. pp. 56–71. (In Ukrainian).
- Complete Collection of Russian Chronicles. (1998). Volume 2. Hypatian Codex. Moscow: Languages of Russian culture. 648 p. (In Russian).
- Complete Collection of Russian Chronicles. (1997). Volume 1. Laurentian Codices. Moscow: Languages of Russian culture. 496 p. (in Russian).

- Dvoretsky, I. Kh. (1958). Ancient Greek-Russian dictionary. Moscow: Publishing house of foreign and national dictionaries. Vol. 2: M – Ω. 1904 p. (860 p. – 2 volume). (In Russian).
- Gorsky, V. S. (1988). Philosophical ideas in the culture of Kievan Rus' XI - early XII centuries. Kiev: Scientific thought. 213 p. (In Russian).
- Kurbatov, G. L. (1984). Political theory in Byzantium. Ideology of emperor's power and aristocratic opposition. *Culture of Byzantium IV - the first half of the century*. Moscow: Science. pp. 98–118. (In Russian).
- Kyrychok, O. B. (2007). A set of virtues of the ideal ruler. *Spiritual traditions in Ukrainian culture*. Kyiv: Phoenix. pp. 24–29. (In Ukrainian).
- Kyrychok, O. B. (2012). Polyfunctionality of anthropological and political vocabulary in the Slavic translation of “Epistola canonica” by Gregory of Nyssa. Proceedings. Philosophy series. № 10. Ostrog: NaUOA Publishing House. pp. 162–171. (In Ukrainian).
- Kyrychok, O. B. (2013). The image of the “ideal prince” as an amplification of ethical topos of ancient man. *Nestor's Studies: A Man of the Ancient Rus'. Historical, philosophical and religious aspects*. Kyiv: National Kyiv-Pechersk Historical and Cultural Reserve. pp. 14–18. (In Ukrainian).
- Kyrychok, O. B. (2016). Features of use and translation of ancient Slavic political terminology. *Language: classical – modern – postmodern: scientific articles / National University of "Kyiv-Mohyla Academy, ed. V.M. Ozhogan. Kyiv: SPIRIT AND LETTE. Vol. 2. pp. 71–81. (In Ukrainian).*
- Kyrychok, O. B. (2020). SOME ASPECTS OF “MISCELLANY OF 1073” PHILOSOPHICAL TERM TRANSLATION: PHILOSOPHY OF COGNITION. *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series "Philosophy. Philosophical Peripeteias, (63), c. 89-97. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2020-63-10>. (In Ukrainian).*
- Lotman, Yu. M. (1971a). On the opposition “honor-glory” in the texts of the Kiev period. *Sign Systems Studies. № 5. pp. 101–106. (In Russian).*
- Lotman, Yu. M. (1971b). Again about the concepts of “glory” and “honor” in the texts of the Kiev period. *Sign Systems Studies. 1971. No. 5. pp. 469–474. (In Russian)*
- Peychev Bozhidar (1977). The Philosophical Treatise in Simeon's Miscellany. Sofia, Publ. of the Bulgarian Academy of Sciences. 139 p. (in Bulgarian).
- Peychev Bozhidar. (1983). Philosophical treatise in Simeon's Miscellany / Transl. from Bulg. V. S. Gorsky, ed. V. M. Nichik. Kiev. Scientific Thought. 1983. 151 p. (In Russian).
- Sreznevsky, I. (1893). Materials for a dictionary of the Rus' language based on written monuments. Published by ORYAS IAN. St. Petersburg. Printing House IAN. Vol. 1. X, 1420 p. (In Russian).
- Sreznevsky, I. (1902). Materials for a dictionary of the Rus' language based on written monuments. Published by ORYAS IAN. St. Petersburg. Printing House IAN. Vol. 2. 919 p. (In Russian).
- Sreznevsky, I. (1912). Materials for a dictionary of the Rus' language based on written monuments. Published by ORYAS IAN. St. Petersburg. Printing House IAN. Vol. 3. 1684, 272 p. (In Russian).
- Svyatoslav's Miscellany of 1073: Facsimile edition. (1983). Moscow. Book. 266 sh. (In Russian).
- The Prince Svyatoslav's Miscellany of 1073. With Greek and Latin texts (1882). *Reading in the Society for the History and Antiquities of the Russian*. Book. 4. 184 p. (In Russian).
- Zimin, A. A. (1971). About the article by Yu. Lotman “On the opposition honor-glory in the secular texts of the Kiev period”. *Sign Systems Studies. 5, 464–468. (In Russian).*

Article arrived: 16.10.2020

Accepted: 02.03.2021

**РЕЛІГІЙНО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ПОГЛЯДИ ПРЕДСТАВНИКІВ
УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ
В КОНТЕКСТІ РЕФОРМАЦІЙНОЇ ІДЕОЛОГІЇ
(КІНЕЦЬ XVI – ПОЧАТОК XVII ст.)**

У статті автор намагається проаналізувати репрезентацію релігійно-антропологічних ідей в творах представників релігійно-філософської думки в Україні кінця XVI – початку XVII століть. Їх погляди були зумовлені експансією католицизму та особливостями міжконфесійного протистояння. Відзначається, що з міркувань відстоювання православних візантійських та давньоруських традицій представники реформаційної ідеології у своїх творах презентували позиції щодо захисту віри предків від інокультурних впливів, збереження національних культурних цінностей шляхом звернення до основних положень Святого письма, першопочаткової структури християнського вчення, православних києворуських духовних традицій та цінностей. Особливо виразно вони виявились у богословських вченнях релігійно-філософської школи «острозьких традиціоналістів» (Острозький та Дерманський культурно-релігійні осередки). Автор відзначає, що найвідомішими представниками цього напрямку в Україні були Василь Суразький, Іван Вишенський, Йов Почаївський, Йов Княгиницький, Віталій із Дубно. Вони вважали, що досягнути божественну істину можливо тільки через вивчення й практичне застосування творів східної патристики, а також – за допомогою активних внутрішніх пошуків духовного розуму, який повинен керуватися біблійними знаннями. Прикметно, що полемісти, представники ранньомодерної української релігійно-філософської та політико-культурної еліти, акцентували на внутрішній філософії мудрого розуму, в якому поєднано божественне та людське. Вони прагнули бути прикладом праведного буття для сучасників, втілюючи його принципи у своє життя та пов'язуючи його з чернечим подвижництвом. Автор доходить висновку, що філософсько-антропологічні погляди представників традиціоналізму розвивались в контексті парадигми християнського неоплатонізму, яка виражалась у ідеях ісихазму.

Ключові слова: православ'я, самопізнання, ісихазм, духовне становлення.

Політичні події кінця XVI – початку XVII століття в Україні, звичайно ж, відобразилися на культурно-освітній діяльності представників релігійно-філософської думки вказаного періоду. Тому на межі XVI та XVII століть на протигагу насильницькій колонізації, проявами якої були католицизм та уніатство, формується напрям реформаційної ідеології, покликаної зберігати автентичність української культури. Дослідження, що виявляють історичні умови відстоювання національних інтересів та традицій, відслідковують зусилля, спрямовані на єднання українського народу заради захисту цінностей предків, є завжди *актуальними*.

Діяльність представників означеного історичного періоду являє інтерес для наукових розвідок багатьох дослідників. Зокрема, І. Гарат досліджує прояви ісихастської традиції у спадщині Василя Суразького [Гарат, 2017а], А. Квасюк виявляє суспільно-політичні орієнтації у творчості І. Вишенського [Квасюк, 2008], Т. Лисоколенко прослідковує гносеологічні позиції у філософсько-релігійній спадщині І. Вишенського [Лисоколенко, 2011], Ю. Миненко розглядає епіграми ігумена Віталія з Дубно як зразок барокової ідентичності [Миненко, 2018], В. Назарук досліджує формування барокового стилю у творчості літераторів острозького кола другої половини XVI – першої половини XVII століття [Назарук, 2017], С. Гуменюк прослідковує релігійно-філософську діяльність Іова Желізо (Почаївського), Іова Княгиницького, Івана Вишенського в контексті містико-аскетичного вчення ісихазму [Гуменюк, 2013].

Мета статті, з якої випливають і *завдання* дослідження, полягає у філософському аналізі богословсько-антропологічних поглядів представників реформаційних вчень в Україні кінця XVI – початку XVII століття та окреслення їх історико-філософського значення для української релігійно-філософської думки.

Наукова новизна нашої розвідки полягає у тому, що ми плануємо розглянути релігійно-антропологічні погляди представників української філософської думки кінця XVI – початку XVII століття в рамках реформаційної ідеології.

Ми *припускаємо*, що в умовах релігійно-політичного становища в Україні кінця XVI – початку XVII століття українські культурно-освітні діячі відстоювали збереження православних традицій давньоруської доби.

Дане дослідження базується на релігієзнавчому *підході* до вивчення історико-філософських питань, оскільки релігійно-філософські погляди представників реформаційної ідеології в Україні розглядалися в богословських, полемічних та інших пам'ятках християнського змісту. Аналізуючи першоджерела, ми використовували наступні *методи*: текстологічний, контекстуальний аналіз джерел, логічного узагальнення відомостей з першоджерел та іншого досліджуваного матеріалу, а також герменевтичний та порівняльно-історичний у зв'язку з аналізом текстів. Також ми керувались *принципами* об'єктивності, історизму, конфесійної незалежності.

Отже, представники реформаційної ідеології з метою пропагування необхідності захисту віри предків від інокультурних впливів відстоювали візантійсько-давньоруські культурні цінності шляхом звернення до дослівного розуміння Святого письма, першопочаткової структури християнства, православних давньоруських духовних традицій та цінностей. Найпослідовнішими представниками цього напрямку в Україні були Василь Суразький, Іван Вишенський, Йов Княгиницький, Віталій із Дубно, Йов Почаївський.

Василь Суразький-Малюшицький був відомим українським полемічним письменником кінця XVI століття. На думку дослідників, полеміст був представником Острозької академії [Кралюк, 2009]. Найвідоміша його праця – «Книжища в 6-ти розділах» або, – від назви першого трактату, – «О единой истинной православной вѣрѣ и о святой соборной апостолской церкви» [Суразький, 1988, с. 236-249]. П. Кралюк зазначає, що цю книгу вважають однією з найбільш видатних пам'яток українського православного традиціоналізму – тенденції, що мала консервативний характер [Кралюк, 2011а, с.15]. Цей твір був відомим в Острозькій академії, де переписувався, а згодом був надрукований. «Книжицю в 6-ти розділах» високо оцінив Іван Вишенський [Кралюк, Якубович, 2011б, с. 51].

Філософ протиставляє Бога людині та світові. Цю антагоністичність він бере за основу для аналізування античних філософських систем, зв'язку Бога та церковної ієрархії, Бога та соціального порядку, церковної ідеології. Бога філософ вбачає творцем універсуму, неба та землі, тілесного та безтілесного, видимого та невидимого. Бог – вічноіснуючий, невидимий, надчуттєвий, неосмислюваний: «Яко же бо живота вѣчного царство небесное безконечно есть...» [Суразький, 1988, с. 238]. Він непорівнюваний ні з чим, навіть з сонцем. Божественне – понад розумом, істиною, буттям. Воно є вищим від слова, наймудрішим: «Праведен бо господь и правду возлюбил, и се человек, и дѣло его» [Суразький, 1988, с. 241]. Полеміст був прихильником розробленого у східній патристиці вчення про єдину іпостась божества (В.Суразький згадує Іоанна Дамаскіна). Він звертається до філософських уявлень про субстанцію, а не тільки до релігійних понять. Вбачаючи Бога безкінечним та вічним, В. Суразький був прихильником концепції про єдину іпостась божества та показував невідповідність католицьких поглядів про два джерела походження Святого Духа від Отця і Сина. Отже, на думку філософа, неможливо використовувати це вчення для обґрунтування домінуючої ролі папи римського стосовно всіх християн. «Вѣры иншее яко нѣкды не было, такъ и нынѣ не есть, и впередь быти не имать, окромъ единое истинное, въ единого истинного Бога, въ трехъ ипостасехъ, отъ всеа разумныа твари, видимыа и невидимыа, рекше ангеловъ, и правовѣрныхъ человекъ

вѣруемаго, хвалимаго и покланяемаго», – каже філософ про єдину віру і благоговіння всього суцього перед Господом [О единой истинной православной вѣрѣ, 1882, с. 619].

Відповідно до традицій Острозького центру щодо бачення людини роздвоєною на духовну та тілесну, «внутрішню» та «зовнішню», філософ вбачав головною умоглядною силою ум, керований Богом. Саме він повинен відкрити у людині божественне, відображене у Святому Письмі: «Суперник грѣх есть; путь же – житіє се глаголется; здѣ увѣщеватися покаанієм, узнаваючи грѣхи очищати...» [Суразький, 1988, с. 240]. Отже, складовими духовної природи теолог вбачав ум, який пізнає божественну істину в людині; розмисл (для пізнання зовнішнього світу); і душу, яка стримує, врівноважує розмисл і ум [Кралюк, Якубович, 2011b, с. 52]. Пізнання «внутрішньої людини» можливе тільки шляхом містичного інсайту.

Говорячи про пов'язаність «тілесного» та «духовного» світів, філософ стверджує, що для того, щоб заслужити небесний Єрусалим, потрібно «уподібнитись» Єрусалиму видимому. Тому що від «тілесних» народжуються «духовні»: «Также и сего видомаго Іерусалима несподобившиися вѣры учасникомъ... быти, не имать таковой ни коеаже части въ ономъ мысленомъ небесномъ градѣ Іерусалимѣ. Вся бо духовнаа от тѣлеснаго ражаются... а такъ держащися единыа истинныа вѣры сего чювственаго видомаго Іерусалима – сподобимся наслѣдниками быти онаго мысленаго небеснаго Іерусалима...» [О единой истинной православной вѣрѣ, 1882, с. 661].

Ось яким є праведне життя відповідно до бачення філософа: «Аще и весь мір приобрящет кто, ничтоже может дати отмѣны за душу свою. Здѣ убо, воистину здѣ, донележе в тѣлѣ сем пребываем, всякому правовѣрному настoit очищеніє, раздаянієм в милостыню убогым от своих трудов собраное, плачем и слезами омывающе грѣхи, и воздержанієм сластей плоть утончевающе, и похоти ея умерщвляюще всякыа скорби находящія на ны крѣпко претерпѣвающе. Се есть истинный чистец, а не тамо по разлученіи души с тѣлом, идѣже врѣмя покаянію нѣсть, точно ожиданіє праведнаго суда божія, и еже с тѣлом содѣянная кождо по дѣлом воспріятія» [Суразький, 1988, с. 241].

Шукаючи дану Богом істину, необхідно звертатись тільки до Святого Письма та віри. Логічні розмірковування в цьому напрямку є шкідливими: «Што явная есть лож и облудность мудрецов свѣта сего. О которых пророк, споминаючи, мовит: «Реклом беззаконникам, – не беззаконуйте, и согрѣшающим, – не возносите рога и не воздвигайте на высоту рога вашего, ани мовте на бога неправды. Бог бо судія есть: сего понижает, а сего подвышает» [Суразький, 1988, с. 247]. Тому богослов заперечує католицький шлях логічного богопізнання, виступає проти впливів латинства: «Латини же, яко и в прочих скори суще с твердѣйшого во слабшее уклонятся...» [Суразький, 1988, с. 242]. «Мнози бо слышат и прочитают божіє евангеліє и апостолская ученія и никакоже разумѣют истину», – зауважує Василь Суразький про інокультурні впливи [Суразький, 1988, с. 237].

На думку теолога, філософії притаманне, насамперед, бачення глибинного змісту й суті Святого Письма та східної патристики. Вона насамперед повинна бути прихильницею істин православного вчення. У цих міркуваннях він притримується поглядів представників філософської думки давньоруської доби.

Ми погоджуємося з І. Гаратом, який зауважує, що Василь Суразький у праці «Книжиця у 6-ти розділах» (1588 р.) опирався на ісихастські (неоплатоністичні), традиції, характерні для Православної Церкви. Також вчений зазначає, що «Книжиця» була відверто традиціоналістським твором [Гарат, 2017b, с. 23]. Теолог, захищаючи Православну Церкву, звертався до старовини та традиції. Звідси певна ісихастська спрямованість «Книжиці» Василя Суразького. Також цікавими для нього є відповідні молитовні практики [Гарат, 2017b, с. 20].

Отож, В. Суразький вважає, що шлях до досягнення божественної істини пролягає через звернення до творів східної патристики, відомих ще з киеворуської доби. Це глибинні внутрішні пошуки духовного розуму, основа яких – викладені у Біблії знання.

Тому перевагу полеміст надає внутрішній філософії мудрого, заснованого на поєднанні божественного та людського, розуму.

Іван Вишенський, вчитель В. Суразького, повністю не сприймав інокультурні впливи, акцентував на обмеженні української культури православними давньоруськими традиціями. І В. Суразький, і І. Вишенський були представниками українського православного традиціоналізму, у якому на класичну патристику наклались риси національного світогляду.

Л. Квасюк зазначає, що основні напрямки літературної діяльності І. Вишенського визначило спрямування до автентичних підвалин християнської культури [Квасюк, 2008, с. 32]. Філософ закликає звертатись до вчення східних отців церкви: «Тут тобі, домашньому інок, який не чув, що з'явили про чернечий подвиг Василій Великий і Златоустий, Листвинник Ісаак, Симеон Новий Богослов, Григорій Синаїт...» [Вишенський, 1986, с. 225]. Відповідно, теолог закликає не піддаватися інокультурним впливам: «А коли латинські ченці вчать і проповідують, не ласьтесь на те, бо і диявол учить, і проповідує, і ангелом себе чинить... Ласьтесь ви, руський народе, на своїх ченців, щоб спасалися, і святились, і богоугодниками були, за Григорієм Богословом...» [Вишенський, 1986, с. 224-225].

У творі «Писання, яке зветься «видовище мислене...» філософ засуджує світське життя, а говорить про «подвиг іночої миролюбності», показуючи плюси життя у монастирі. І найперша перевага – це «...богопізнання без відлучення і перетворення в молитовну єдиносущу думку, без усілякої мирської мани...» [Вишенський, 1986, с. 225].

Нам імпонує позиція М. Грушевського, який таке світобачення кваліфікує як «афонський містицизм, відроджений в XIV в., пересаджений на Україну в XV, відроджений на переломі XVI і XVII вв. плеядою афонітів як Вишенський, Йов Княгиницький та ін. – проповідь «тісної євангельської путі», зневаги до світського знання і практичної діяльності, апологія аскетичного самозаглиблення і божої мудрості, що від «подвига», «практики» через «самозаглиблення» – «теорію» веде до совершенного знання і блаженного, безтурботного заглиблення в Бозі» [Грушевський, 1995, с. 541].

Божа мудрість Софія – це духовна основа земного буття людини. Щасливою є людина, яка живе праведно та дотримується божественних чеснот.

Зокрема, Іван Франко так пише про твір І. Вишенського «Обличеніє дівола-міродержца»: «Я бачу в нім результат тої внутрішньої боротьби, яку – натурально – мусив переходити живий і палкий ум нашого автора при різкім переході з життя світського до аскетично-монашеського» [Франко, 1981b, с. 45]. У цій праці у уста головного героя, – голяка, якого намагається спокусити чорт, – філософ вкладає слова, що, на думку І. Франка, можна звести до однієї тези: «що мені за пожиток з того всього, коли при тім погублю свою душу і страчу вічне блаженство» [Франко, 1981b, с. 47].

Ісихастсько-паламістськими мотивами пронизане вчення І. Вишенського: «Возлюби повну безмовність, більше, щоб наситити голодних світу і привести численні народи до жадання божого...» [Вишенський, Писання, 1986, с. 225]. Містичне споглядання та, як наступний щабель, – екстатичне злиття з божественним є головною метою людського життя. Людське пізнання має нижчий та вищий щаблі: раціональний та містично-інтуїтивний. Отже, за І. Вишенським, найвища мета містично-інтуїтивного способу пізнання – це обоження, злиття людської свідомості з божественною і, як наслідок, – повне розчинення у ній.

І. Вишенський, відображаючи Бога вічним, єдиним, існуючим у собі, є представником ірраціоналістично-містичної лінії. У вигляді непізнаної істини Бог є у душі людини. Шлях до Його пізнання і, відповідно, – самовдосконалення, – пролягає через очищення душі способом самопізнання.

Буття поділене на поцейбічне (людське, матеріальне) та трансцендентне (божественне), світ – на земний та небесний. Божественне домінує над тлінним. Людина – двосубстанційна амбівалентна єдність духа та тіла. «Зовнішню», соціальну, людину,

філософ протиставляє внутрішній, духовній. Людина володіє правом на вибір способу власного життя: земне, плинне життя чи безсмертя та вічне блаженство. Істинна сутність людини – у духовності. Досягнути її можна шляхом вивчення Святого Письма та творів східної патристики. Дух та тіло знаходяться у відносинах взаємозаперечення та непримиренної конфронтації. Зокрема, філософ вкладає у уста апостола Павла наступні слова: «Тіло... бажає протилежного духові, а дух протилежного тілу і супротивні вони один одному, щоб ви чинили не те, що ви хочете», зазначаючи при цьому: «...а тіло і кров, за Павлом, царства божого не дістануть!» [Вишенський, 1986, с. 53].

Шляхом і результатом вирішення цієї суперечності є перемога божественного духу над диявольськими спокусами. І. Вишенський виділяє наступні етапи «самоочищення» на шляху духовного становлення: «перший ступінь – очищення, а після очищення входять у просвіту, від просвіти – у звершення і кінечне верховне благослов'я; а початок очищення – чернецтво, відречення від світу, втеча від світу і відлучення від людей: гора, печера, подвиг із пістництвом, щоб позбутися старого чоловіка і втілитись у нового (після зцілення пристрастей) чоловіка, яким є Христос» [Вишенський, Писання, 1986, с. 218].

І. Вишенський – ірраціоналіст. Ми погоджуємось з твердженням Т. Лисоколенко стосовно того, що істина у гносеологічній концепції філософа – ірраціональна [Лисоколенко, 2011, с. 249]. Її джерело – божественний розум і відображена вона у Євангелії. Стосовно пізнання божественної сутності, то ірраціональне є вищим рівнем порівняно з нижчим, – ірраціональним, – у гносеологічному вченні І. Вишенського.

Як зазначає Н. Ковальчук, Іван Франко, звертаючись до непересічної постаті теолога, презентує його як незвичну та оригінальну людину у порівнянні з людьми його часу [Kovalchuk, 2019, s. 199]. Ось як характеризує І. Франко вплив творчості І. Вишенського на сучасників: «Він будив в южноруській суспільності свого часу голос власного сумління, заставляв її поперед усього вглянути у власне нутро, ставив перед нею ідеали моральні... (моральна гармонія чоловіка, т.е. згідність діл з віруваннями, любов до простого люду і співчуття з його долею, сміле визнання правди і встоювання за свої переконання і т. і.), ідеали котрі й нині не втратили своєї живучої сили» [Франко, 1981b, с. 54].

Отже, філософсько-теологічні судження І. Вишенського, глибоко пов'язані зі східнопатристичними концепціями та монастирським баченням сенсу життя, є наслідком вияву ісихастського вчення на українських релігійно-культурних теренах. Процес самопізнання відображає глибинне призначення людського буття. Шлях до пізнання Бога, який знаходиться в серці та душі людини, – це самозаглиблення і, як наслідок, – переживання містичних станів. Осягнення Бога здійснюється через самоочищення в результаті наполегливої духовної роботи над приборканням плоті.

П. Кралюк зазначає, що І. Вишенський належав до оточення князя В.-К. Острозького. Тому важливу роль у становленні І. Вишенського як письменника-полеміста відіграв Острозький культурний осередок. В близькому оточенні до філософа були люди, пов'язані з цим осередком. Зокрема, Ісакій Борискович, Іов Княгиницький, книжник Дубенський ігумен Віталій [Кралюк, 2009, с. 185]. Для їх творчості була характерна ідея пізнання трансцендентних сутностей через відречення, втечі від світського життя «у монастир», апологія релігійної ідеології.

Іов Почаївський був аскетом, подвижником, ігуменом Почаївського монастиря та духовним письменником. Відомою є його праця, – збірка моральних повчань і порад, – «Пчела Почаївська» [Пчела, 1884]. На думку ігумена, найвища моральна цінність – це чернецтво. Він пропагує шлях духовного становлення через молитовну безмовність. «Богъ же ожидаетъ отъ насъ одного только благоразумія... Благость Божию проповѣдаеть все видимое и невидимое...», – каже теолог про безкінечність Божу, про Його любов до людини і терпляче очікування від неї покори заради служіння Йому та духовного зростання [Пчела, 1884, с. 159].

У повчанні «Про відречення від світу і про духовну досконалість» ігумен пише про необхідність пізнання божественного через молитви, обмеження мирського, плотського. Саме у цьому він вбачає еталон життя не тільки чернецького, але й світського: «Законъ же Христа и ученіе Его апостоловъ даны не монахамъ только, но и мірянамъ» [Поченіє, 1884, с.18].

Отже, життя Іова Почаївського було прикладом для сучасників стосовно праведного поводження, дотримування православних традицій та протистояння зовнішнім культурним впливам.

Основою релігійно-філософських поглядів Йова Княгиницького були доктринальні положення православного вчення. Його погляди базувались на візантійських та давньоруських традиціях. Теолог проповідував ісихазм. Аскетичне молитовне життя, православні християнські заповіді, на думку філософа, – це те, до чого треба прагнути кожній людині. Й. Княгиницький, за підтримки І. Вишенського, був засновником Манявського Скиту, або «іночеської академії» [Франко, 1981а, с. 193]. Повернувшись з Афону, він діяльнісно прагне втілити афонські ідеали на Україні. Відомим є твір філософа «Извещение краткое о латинских прелестях» [Гуменюк, 2013, с. 160]. У своїй рецензії на твір «Зерцало богословія» Кирила-Транквіліона Ставровецького він дає негативні відгуки через гуманістично-реформаційні ідеї останнього.

Представником Острозького культурно-освітнього осередку був Ісакій Борискович. На його становлення як просвітницького діяча мали визначальний вплив ісихастські ідеї. Зокрема, І. Гарат називає філософа «практикуючим ісихастом», зауважуючи на прикладному характері його духовних пошуків [Гарат, 2018, с. 41]. Прихильність І. Борисковича до ісихастських ідей сформувалась на Афоні. На Україні він був ігуменом Дерманського Свято-Троїцького монастиря; засновником Дерманського релігійно-культурного осередку, що діяв у душі традицій Острозького релігійно-культурного центру; одним із засновників Луцького Хрестовоздвиженського братства [Хаврук, 2010, с. 14].

І. Борискович є автором твору «Совітованіє о благочестіи» [Кралуєк, 1997, с. 81]. Твір можна розглядати як звід практичних рекомендацій, спрямованих на зміцнення православ'я в Україні. Зокрема, у праці автор осуджує єпископів, які пішли на унію з представниками католицизму. На його думку, священників необхідно призначати, беручи до уваги тільки їхні духовні якості, а не матеріальні статки. Теолог радить «жити світобливе, чистотне, непорочно а справедливе а притом и канонне рядити себе самих и церквою и монастирі. Канони святых отецъ пишно читати...» [Анонім, 1988, с. 329].

Погляди Івана Вишенського також співпадали з філософсько-релігійними міркуваннями та позиціями ігумена монастиря св. Христа в Дубно Віталія. Теолог був старанним перекладачем з латинської та грецької мов. Відомо, що у 1604 році він уклав книгу «Діоптра, альбо Зерцало и виражене живота людського на том світі...», яку видав в Єв'ї, друкарні віленського братства. Віталій – перший в Україні майстер слов'янського афористичного вірша. Деяке неспівпадіння в поглядах І. Вишинського та Віталія з Дубно, ймовірно, були пов'язані з тим, що останній звертався до латиномовних джерел. Віталій закликає: «Розстанься з бажаннями розтлінними», «Блага не вбачай у любові мирській», «І на висотах горніх у тиші спасайся» [Віталій, 1988, с. 47], «Хочеш смертних бід не знати, треба зваб всіх уникати», «марнотою себе ви не збавляйте» [Віталій, 1988, с. 48], «Полюби смиріння» [Віталій, 1988, с. 49], «Блажен, хто на марнотне ніяк не вповає та добрее він діло закінчити жадає» [Віталій, 1988, с. 51], «Хочеш, брате мій, спасіння? Кидай світ, не бійсь гоніння», «І себе не тиште суетою» [Віталій, 1988, с. 52]. Отже, ігумен звертається до всіх людей з проханням не бути прив'язаним лише до мирського, тлінного життя, а у молитві і тиші рятувати душу.

Отже, погляди В. Суразького, І. Вишенського, І. Почаєвського, І. Борисковича, Віталія з Дубно щодо збереження релігійно-містичної традиції у православ'ї, протиставлення зовнішнього та внутрішнього у людині, світського та божественного були подібними. Відповідно до їх релігійно-філософських вчень, мета людського життя – це

духовне вдосконалення за посередництвом молитви та посту, а його сенс полягає у постійному духовно-моральному самовдосконаленні, пошукові у собі Божої істини, у прагненні до найвищого рівня духовності. Шлях до спасіння, на думку згаданих релігійних діячів, пролягає через чернече подвижництво. Наша гіпотеза підтвердилась: в умовах реформаційної ідеології кінця XVI – початку XVII століття на теренах України формується вчення традиціоналізму (як опозиція латинізованому окатоличенню), в основу якого була покладена православна візантійсько-древньоруська традиція бачення шляху духовного зростання.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Анонім. Совітованіє о благочестіи. Пам'ятки братських шкіл на Україні: кінець XVI – початок XVII ст.: тексти і дослідження. Київ: Наук. думка, 1988. С. 328-336.

Вишенський І. Писання, яке зветься «видовище мислене»... Твори. К.: «Дніпро», 1986. С. 217-227.

Віталій. Із книги «Діоптра альбо Зерцало и виражене живота людського на том світі...». *Українська поезія XVII століття (перша половина): Антологія*. К.: Рад. письменник, 1988. С. 46-52.

Гарат І. Ісихастська традиція у спадщині Василя Суразького. «*Young Scientist*» № 9 (49). September, 2017a. С. 21-26.

Гарат І. Філософсько-богословська спадщина Василя Суразького. *Вісник Львівського університету. Серія «Філософсько-політологічні студії»*. 2017b. Вип. 14. С. 19-27.

Гарат І. В. Філософсько-богословська спадщина та культурно-просвітницька діяльність Ісака Борисковича. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Релігієзнавство»*. Острог: Вид-во НУ«ОА», 2018. № 2(14). С. 38–51. DOI: 10.25264/2522-9672-2017-2(14)-38-51

Грушевський М. Історія української літератури. Т.6. К.: АТ «Обереги», 1995. 708 с.

Гуменюк С. Містична практика ісихії в Україні на зламі XVI – XVII ст. *Гуманітарний вісник ЗДА*. 2013. № 53. С. 154-165.

Квасюк Л. Суспільно-політичні орієнтації «Писання к утікшим от православної віри єпископом» (Острог, 1598) Івана Вишенського. *Острозький краєзнавчий збірник*. Вип.3. Острог: Вид-во Національного університету «Острозька Академія». 2008. С. 32-37.

Кралюк П. Іван Вишенський та Острозький культурний осередок. *Історія музейництва, пам'яткоохоронної справи, краєзнавства і туризму в Острозі та на Волині. Науковий збірник*. 2009. Вип. 2. С. 180-186.

Кралюк П. «Совітованіє о благочестіи»: контекст, ідеї, автор. *Філологічні студії*. Луцьк, 1997. Вип. 2. С. 81-87.

Кралюк П., Якубович М. Василь Суразький: апологія православної традиції. Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2011а. 212 с.

Кралюк П., Якубович М. Василь Суразький та Іван Вишенський як діячі українського православного традиціоналізму: історико-філософський контекст. *Релігія та Соціум*. 2011b. №1(5). С. 50-55.

Лисоколенко Т. Ірраціональне пізнання у творчості Івана Вишенського. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури. Філософія*. Вип.1 (1). 2011. С.245-250.

Миненко Ю. Епіграми ігумена Віталія – зразок барокової ідентичності. *Studia methodologica*. 2018. № 46. С. 60-70.

Назарук В. Формування барокового стилю у творчості літераторів острозького кола (друга половина XVI – перша пол. XVII ст.). Автореф. дис. на здобуття наукового ступеня кандидата філологіч. наук за спеціальністю 10.01.01– українська література. Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України. К., 2017. 19 с.

О единой истинной православной вѣрѣ и о святой соборной апостолской церкви, откуда начало приняла, и како повсюду распрострися. Сочиненіє Острожскаго священника

Василия 1588 года. Русская историческая библиотека издаваемая археографическою комиссією. Т. 7. Петербургъ, 1882. С. 633-938.

Поученіе преподобнаго Іова Почаевскаго объ отреченіи отъ міра и о духовномъ совершенствѣ. Беседы и поученія Преподобнаго и Богоноснаго отца нашего Іова, игумена и чудотворца святаго Лавры Почаевскія. Почаевъ: Типографія Почаевской Успенской Лавры. 1884. С.17-18.

Пчела Почаевская. Изборникъ назидательныхъ поученій и статей, составленныхъ и списанныхъ Преподобнымъ Іовомъ игуменомъ Лавры Почаевской, (1581-1651). Ч. 1. Почаевъ: Типографія Почаевской Успенской Лавры. 1884. 316 с.

Суразький В. О єдиной истинной православной вѣрѣ и о святой соборной апостолской церкви. Українська література XIV-XVI ст. К.: Наукова думка, 1988. С.236-249

Франко І. Життя і характеристика Івана Вишенського. *Зібрання творів в п'ятдесяти томах.* Т.30. К.: «Наукова думка», 1981а. С.177-212.

Франко І. Твори Івана Вишенського. *Зібрання творів в п'ятдесяти томах.* Т.30. К.: «Наукова думка», 1981б. С.40-177.

Хаврук Я. Дерманський осередок в контексті релігійно-культурної діяльності князя В. К. Острозького. *Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського. Серія: Історія.* 2010. Вип. 18. С. 13-18.

Kovalchuk N. Fenomen uniwersalności w twórczości Iwana Franki. *Galicja studia i materialy. Tom 5. Filozofia w Galicji II.* Rzeszow: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2019, S. 194-204. DOI: 10.15584/galisim.2019.5.12.

Гудзенко Олена Георгіївна

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри всесвітньої історії та філософії
Волинський національний університет імені Лесі Українки
вул. Шопена, 24, м. Луцьк, 43021
E-mail: Hudzenko.Olena@vnu.edu.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2028-7697>

Стаття надійшла до редакції: 16.02.2021

Схвалено до друку: 19.04.2021

RELIGIOUS-ANTHROPOLOGICAL VIEWS OF REPRESENTATIVES OF UKRAINIAN ORTHODOX TRADITIONALISM IN THE CONTEXT OF REFORMATION IDEOLOGY (END OF XVI – BEGINNING OF XVII CENTURY)

Hudzenko Olena G.,

PhD in Philosophy, Associate Professor,
Associate Professor of Department of World History and Philosophy
Lesya Ukrainka Volyn National University
Lutsk, Chopin st., 24, 43021
E-mail: Hudzenko.Olena@vnu.edu.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2028-7697>

ABSTRACT

In the article the author tries to analyze the representation of religious and anthropological ideas in the works of figures of religious and philosophical thought in Ukraine in the late XVI - early XVII centuries. Their views were due to the expansion of Catholicism and the peculiarities of interfaith confrontation. It is noted that in order to protect Orthodox Byzantine and Old Rus' traditions, representatives of the Reformation ideology in their works presented positions on protecting the faith of their ancestors from the influences of other cultures, preserving national and cultural values, referring to the basic principles of Holy Scripture, the original structure of Christian teaching and Orthodox Kyivan spiritual traditions and

values. They were especially pronounced in the theological teachings of the religious and philosophical school of the “Ostroh traditionalists” (Ostroh and Derman cultural and religious centers). The author notes that the most famous representatives of this trend in Ukraine were Vasyl Surazky, Ivan Vyshensky, Yov Pochaiivsky, Yov Knyagynytsky, Vitaliy from Dubno. They believed that the attainment of divine truth was possible only through the study and practical application of the works of Eastern patristic and through the active inner search for the spiritual mind, which should be guided by biblical knowledge. It is noteworthy that the polemicists, representatives of the early modern Ukrainian religious-philosophical and political-cultural elite, emphasized the inner philosophy of the wise mind, which combines the divine and the human. They sought to be an example of righteous living for their contemporaries, embodying its principles in their lives and associating it with monastic asceticism. The author concludes that the philosophical and anthropological views of the representatives of traditionalism developed in the context of the paradigm of Christian Neoplatonism, which was expressed in the ideas of hesychasm.

Keywords: Orthodoxy, self-knowledge, hesychasm, spiritual formation.

REFERENCES

- Anonym. (1988). *Counsel on piety. Monuments of fraternal schools in Ukraine: the end of the XVI – the beginning of the XVII century: texts and researches*. Kyiv: Nauk. thought. Pp. 328-336. (In Ukrainian).
- Vyshensky, I. (1986). *Scripture, which is called “thought spectacle”... Works*. Kyiv: Dnipro. Pp.217-227. (In Ukrainian).
- Vitaly. (1988). *From the book “Diopter or Mirror and the expression of the human abdomen in the other world”. Ukrainian poetry of the XVII century (first half): Anthology*. Kyiv: Soviet writer. Pp.46-52. (In Ukrainian).
- Garat, I. (2017a). *Hesychast tradition in the legacy of Vasyl Surazky*. Young Scientist № 9 (49). September. Pp.21-26. (In Ukrainian).
- Garat, I. (2017b). *Philosophical and theological heritage of Vasyl Surazky*. Bulletin of Lviv University. Series "Philosophical and Political Studies". Issue 14. Pp. 19-27. (In Ukrainian).
- Garat, I. (2018). *Philosophical and theological heritage and cultural and educational activities of Isakiy Boryskovych*. Scientific notes of the National University “Ostroh Academy”. Series “Religious Studies”. Ostrog: OU OA. № 2 (14). Pp. 38–51. (In Ukrainian).
- Hrushevsky, M. (1995). *History of Ukrainian literature*. Vol. 6. Kyiv: JSC “Charms”, 708 p. (In Ukrainian).
- Humeniuk, S. (2013). *Mystical practice of hesychia in Ukraine at the turn of the XVI - XVII centuries*. Humanitarian Bulletin ZDIA. № 53. Pp. 154–165. (In Ukrainian).
- Kvasyuk, L. (2008). *Socio-political orientations “Scriptures to the bishops who fled from the Orthodox faith” (Ostroh, 1598) by Ivan Vyshensky*. Ostroh local lore collection. Issue 3. Ostroh: OU OA. Pp.32-37. (In Ukrainian).
- Kraliuk, P. (2009). *Ivan Vyshensky and Ostroh cultural center*. History of museum work, monument protection, local lore and tourism in Ostroh and Volyn. Scientific collection. Issue 2. Pp. 180-186. (In Ukrainian).
- Kraliuk, P. (1997). *“Counseling on piety”: context, ideas, author*. Philological studies. Lutsk. Issue 2. Pp. 81-87. (In Ukrainian).
- Kraliuk, P., Yakubovych M. (2011a). *Vasyl Surazky: apology of the Orthodox tradition*. Ostroh: Ostroh Academy National University Publishing House. 212 p. (In Ukrainian).
- Kraliuk, P., Yakubovych M. (2011b). *Vasyl Surazky and Ivan Vyshensky as figures of Ukrainian Orthodox traditionalism: historical and philosophical context*. Religion and Society. №1 (5). Pp.50-55. (In Ukrainian).
- Lysokolenko, T. (2011). *Irrational cognition in the works of Ivan Vyshensky*. Philosophy and political science in the context of modern culture. Philosophy. Issue 1 (1). Pp.245-250. (In Ukrainian).
- Minenko, Y. (2018). *Epigrams of Abbot Vitaly - a sample of Baroque identity*. Methodological study. № 46. Pp.60–70. (In Ukrainian).

- Nazaruk, V. (2017). *Formation of the Baroque style in the works of writers of the Ostroh circle (second half of the 16th - first half of the 17th century)*. Abstract of the dissertation for the degree of Candidate of Philological Sciences in the specialty 10.01.01 - Ukrainian literature. Institute of Literature. T.G. Shevchenko National Academy of Sciences of Ukraine. Kyiv. 19 p. (In Ukrainian).
- About the one true Orthodox faith and about the holy catholic apostolic church, from where it began, and how it spread everywhere. The works of the Ostrozh priest Vasily in 1588.* (1882). Russian historical library published by the archaeological commission. T. 7. Petersburg. Pp. 633-938. (In Russian).
- The teaching of the Monk Iov of Pochaev on the renunciation of the world and on spiritual perfection. Conversations and teachings of the Reverend and God-bearing our father Iov, hegumen and miracle-worker of the Holy Lavra of Pochaev.* (1884). Pochaev: Printing house of the Pochaev Assumption Lavra. Pp. 17-18. (In Russian).
- Bee Pochaevskaya. A collection of instructive teachings and articles compiled and copied by the Monk Job Abbot of the Pochaev Lavra (1581-1651).* (1884). Part 1. Pochaev: Printing house of the Pochaev Dormition Lavra. 316 p. (In Russian).
- Surazky, V. (1988). *About the One True Orthodox Faith and the Holy Cathedral Apostolic Church.* Ukrainian literature of the XIV-XVI centuries. Kyiv: Naukova Dumka. Pp.236-249. (In Russian).
- Franko, I. (1981a). *Life and characteristics of Ivan Vysbensky.* Collection of works in fifty volumes. T.30. Kyiv: "Scientific Thought". Pp. 177-212. (In Ukrainian).
- Franko, I. (1981b). *Works by Ivan Vysbensky.* Collection of works in fifty volumes. T.30. Kyiv: "Scientific Thought". Pp. 40-177. (In Ukrainian).
- Havruk, J. (2010). *Dermansky center in the context of religious and cultural activities of Prince V.K. Ostroh.* Scientific notes of Vinnytsia State Pedagogical University named after Mykhailo Kotsyubynsky. Series: History. Issue 18. Pp. 13-18. (In Ukrainian).
- Kovalchuk, N. (2019). *The phenomenon of universality in the works of Ivan Franko.* Galicia studies and materials. Volume 5. Philosophy in Galicia II. Rzeszow: Publishing House of the University of Rzeszów. Pp. 194-204. (In Polish).

Article arrived: 16.02.2021

Accepted: 19.04.2021

**«БЕЗОДНЯ» Ю. В. МАМЛЄЄВА:
ГЕНЕЗА, ДИНАМІКА ВЧЕННЯ, ОНТОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА**

Стаття присвячена розгляду генези, динаміки та онтологічної проблеми вчення Юрія Мамлєєва про Безодню. Автор виокремлює п'ять причин виникнення такого екстраординарного вчення: криза двадцятого століття та філософування у підпіллі, укоріненість у російській культурі та національна самоідентифікація Мамлєєва, вплив східної метафізики та інтегрального традиціоналізму, зв'язок філософії з літературою та художні витoki мамлєєвського мислення, містичний досвід автора вчення та його духовні осяяння. Розглядаючи динаміку вчення про Безодню, автор статті означає три етапи його становлення: формування утризму «Я» як можливості збереження особистості у формі вищого «Я» під час досягнення Абсолюту, висвітлення глибин невидимих пластів космосу та створення «Останньої Доктрини», розкриття ідеї Росії Вічної як посередника між Абсолютом та Безоднею. Також автором статті досліджується можливість примирення радикальності мамлєєвського утризму «Я» з його ж вченням про Росію Вічну. Примирення стає можливим саме в контексті динаміки розвитку Мамлєєвського вчення про Безодню. Під час дослідження онтологічної проблеми співвідношення Абсолюту та Безодні зазначається: на метафізичному рівні, що носить езотеричний характер, Абсолют та Безодня тотожні та взагалі не можуть мислитись окремо. На релігійному ж рівні, що носить екзотеричний характер, вони можуть бути протиставлені один одному. При цьому трансцендентність Абсолюту розглядається як така, що дається людині і може бути досягнена, а трансцендентність Безодні, як така, що не дана людині і є принципово недосяжною. Автор статті доходить висновку, що розгляд генези та динаміки вчення Юрія Мамлєєва може допомогти у розумінні та вирішенні тих парадоксів, котрі формуються під час введення Безодні у традиційну метафізику.

Ключові слова: Мамлєєв, Безодня, Абсолют, недуалізм, утризм «Я», Рене Генон, Веданта, Росія Вічна, метафізичний реалізм.

Вопрос имеется. Почему каждый из наших отечественных духовидцев рисовал апокалипсис? А? Почему всегда бездны разверзаются? И непременно у мрачной бездны, на краю, понимаешь, на краю; ну отойди несчастный от края, отойди – упадешь же, нет... не тут-то было... Ему посмотреть охота – а там апокалипсис, там бог с дьяволом борется, за красоту эту самую, которая якобы мир спасет. Ни хрена не спасет!

Константин Лопушанский. Русская симфония

Звертаючись до метафізики Юрія Віталійовича Мамлєєва неможливо не помітити її певної виключності, особливої несхожості на будь-яку іншу метафізику. Безумовно, центром такої загадкової унікальності є «Остання Доктрина» з «Долі буття», де викладена метафізика Безодні. Саме там Мамлєєв формулює онтологічне твердження, яке за власною радикальністю та новаторством у філософії можна порівняти лише з радикальністю та новаторством «Шатунів» у літературі. Зміст цього твердження полягає у тому, що існує дещо, що знаходиться поза межами Абсолюту, не підлягає його законам і умовно може бути визначене як «Безодня» (умовність слововжитку тут неодмінна, адже мова йде про сферу в якій будь-які прийняті людські категорії втрачають сенс).

Введення такого нового метафізичного елемента призводить до необхідності формування нової онтологічної мапи, в якій Абсолют розглядається не лише в якості повноти та вищої точки буття, але й як певні «двері» до безмежних подорожей Невідомим.

Таким чином, поява Безодні формує онтологічну проблему, адже, як відомо, ніщо не може існувати поза межами Абсолюту, а якщо може, то чи можна після цього взагалі говорити про абсолютність Абсолюту?

Виходячи за межі існуючої світової духовної Традиції, «Остання Доктрина» ставить перед нами необхідність відповіді на наступне питання: *що собою являє вчення Юрія Мамлеєва про Безодню та до яких онтологічних змін у традиційній метафізиці воно призводить?* Відповідь на це питання передбачає: дослідження генези ідеї Безодні, визначення її динаміки у текстах Мамлеєва, а також розгляд онтологічної проблеми взаємозв'язку Абсолюту та Безодні, що і є завданнями статті. В свою чергу, метою статті є дослідження природи новаторства вчення Мамлеєва про Безодню з окресленням метафізичних трансформацій до яких воно призводить.

Актуальність статті визначається тими загрозами, котрі несе в собі подібна метафізика для українського суспільства, головною з яких є насильницьке залучення України під прапором «всеседності» до так званого «руського міра», котрий «особливим шляхом» крокує до Безодні. Ігнорування концептуального подвоєння Абсолюту та втрата його як ціннісного орієнтиру для людського буття може призвести до фатальних наслідків. В умовах російсько-української війни необхідно щільно стежити за ціннісними та ідеологічними орієнтирами ворога, адже якщо ми не будемо готові дати Безодні відсіч, вона неодмінно поглине нас та наше майбутнє. Жахи прози Мамлеєва вже втілюються у життя на нашій землі, для збереження ж власної ідентичності ми маємо вибудовувати міцну незалежну культуру, а це неможливо без вироблення антидоту до імперської отрути в усіх її проявах.

Незважаючи на зазначену екстраординарність мамлеєвського вчення, в історії російської філософської думки принаймні один раз вже була ситуація подібного характеру. Цікаво, що її поява пов'язана з філософом оцінка якого самим Мамлеєвим досить жорстка, оскільки визначає його спроби дати уявлення про російську ідею «убогими», а його самого як «епігона середньовічної філософії» [Мамлеєв, 2011, с. 105] (тут і далі переклад мій. – С. Г.). Мова йде про Володимира Соловйова та його вчення про Софію.

Слід зауважити, що взагалі російська софіологія являє собою унікальний світовий феномен, оскільки маючи зв'язок як з релігійною традицією так і з філософською, вона розкривається у таких нових напрямках та формах, які цими ж традиціями не лише не сприймаються, але й засуджуються. Радикальність та неоднозначність софіології часто призводить до її крайньої негативної оцінки як з боку церковних діячів, так і з боку філософів. Досить згадати осудження вчення протоієрея Сергія Булгакова указом Московської Патріархії, або ж, наприклад, протиставлення себе софіології мислителями неопатристичного синтезу.

Софіологія ніколи не відрізнялась однозначністю та чіткою ясністю, особливо у її основоположника в Росії – Володимира Соловйова. Це прекрасно видно зі спроб Олексія Федоровича Лосєва у роботі «Володимир Соловйов і його час» якось систематизувати соловйовське софійне вчення. Виділення аж десяти можливих аспектів Софії з відповідним пом'якшенням логічних протиріч, завершуються констатацією факту, що Софія для Соловйова – це значно більше, ніж просто концепція, а тому вона не може бути зрозуміла без художньо-символічного та інтимно-сердечного аспектів, що не лише не дає нам чітких відповідей, але й додає цілу низку нових питань.

Генеза софійного вчення розкривається через неопублікований рукопис «Sophie», котрий відкриває нам таку екстраординарність та загадковість, що вже згаданий нами Лосєв вдається до нехарактерної для нього оцінки: «Хоча цей рукопис створювався через рік або півтора після захисту магістерської дисертації, що має, у всякому разі, чисто академічний характер, тут ми знаходимо те, що можна назвати стихійним та шаленим бурлінням різного роду складних пристрастей філософського, теософського і окультистичного характеру упереміш з тим, що не можна назвати інакше, як філософською маячнею» [Лосєв, 1990, с. 223].

Тема зв'язку Мамлеєва та Соловйова, а також Безодні та Софії потребує окремого розгляду, до якого ми сподіваємося звернутись у наступних публікаціях, однак, вже зараз можна зауважити той факт, що російська філософська думка завжди носила у собі певну антиномічність, а також бажання виходу за будь-які межі. Ця особливість доволі непросто вписується в академічний формат, проте, безумовно, веде до розвитку та збагачення філософського дискурсу.

Таким чином, необхідно відмовитись від будь-яких упереджених оцінок та спершу детально дослідити причини та передумови виникнення такого екстраординарного вчення. Проаналізувавши весь корпус творів, а також життєвий шлях та наукові інтереси Мамлеєва, ми можемо виділити щонайменше п'ять складових, які безпосередньо вплинули на генезу ідеї Безодні.

Перше: жаха та кризи двадцятого століття з його катастрофами, накладені на жорстку цензуру Радянського Союзу, та як наслідок – вимушене існування у підпіллі з втратою зв'язку з будь-якою духовною традицією, порушення спадкоємності.

Описуючи зовнішні обставини, що спонукали його до написання «Шатунів», Мамлеєв зазначає: «Імпульсом стала світова ситуація ХХ століття, чого гріха тайти. У багатьох, принаймні, у нас в Москві, склалось враження, що з людиною як з духовною істотою у цьому світі покінчено, що релігія капітулювала перед смородом сучасного світу, в якому ми бачили лише війни, лише насилля <...> Враження було таке, що духовна традиція минулого відступила, і настала зовсім нова ера. І ми кинуті Богом на таке випробування, Він бажає перевірити, як ми поведемо себе в цьому дрімучому лісі, на межі такої безодні, відрізаних від усього. Проте ми були вільні та відчували, що потрібно знов перевіряти те, що було «відкрито», але вже *своїм* оком» [Мамлеєв, 2017а, с. 84-85]. Звісно, що мова тут йде про внутрішню свободу, адже серед ключових причин еміграції Юрія Віталійовича був факт неможливості публікації, а також поява указу, що передбачав кримінальну відповідальність за спроби передачі будь-якого витвору мистецтва за кордон. Наведені слова симптоматичні для всієї творчості Мамлеєва у період життя в СРСР, а також для творчості всіх членів Южинського гуртка, засновником якого був Мамлеєв. Якщо в державі література розвивалась в напрямку соцреалізму, а філософія була лише марксистсько-ленінською з її атеїстичною та матеріалістичною направленістю, то у підпіллі, де знаходився абсолютно неформальний неконформістський Южинський гурток, панував настрої вільного мислення, що носило містично-езотеричний та метафізичний характер.

У Южинському гуртку говорили про «психоз печери», відсилаючи до Платона: «<...> антидуховна тотальність ХХ століття створила враження, що люди мешкають у замкненому просторі, де зі смертю закінчується все. Просування ж можливе у фізичний космос, на ракетах. Про Бога і тисячі інших світів мови не йшло» [Мамлеєв, 2017а, с. 84-85], самі ж южинці вірили у метафізичні глибини світу й займались пошуком тих духовних підвалів, які ведуть людину до безсмертя, не обмежуючи її шлях лише коротким земним життям. Роман «Шатуні» прекрасно зображає цю ситуацію духовного пошуку у світі жаху та смерті. Важливим є те, що вже цей ранній роман детально описує людські філософські спроби вийти за межі всієї світової духовної традиції, покинути поле вже доступного людині та перенестись у безмежне Невідоме. Це свідчить про те, що «Шатуні», безумовно, є частиною Мамлеєвського вчення про Безодню, яке вже суто філософською мовою викладене у роботі «Доля буття», названу самим Мамлеєвим своєю головною філософською книгою [Мамлеєв, 2017а, с. 222].

Друге: національна та філософсько-літературна самоідентифікація Юрія Мамлеєва, його укоріненість саме у російській культурі та філософії, традиції яких він розвиває, звідки: жага виходу за межі, любов до протиріч та ірраціонального, а також відраза до сухої логіки та прагматизму.

Найяскравіший доказ поданої тези – «Росія Вічна», що є антологією російського буття у видимих та невидимих світах. Згадуються слова одного з улюблених Мамлеєвських філософів, Миколи Бердяєва: «Для нас самих Росія залишається нерозгаданою таємницею.

Росія – суперечлива, антиномічна. Душа Росії не покривається ніякими доктринами. <...> Протиріччя російського буття завжди знаходили собі відображення в російській літературі і російській філософській думці. Творчість російського духу так само двоїться, як і російське історичне буття» [Бердяєв, 1990, с. 3].

Мамлеєв, безумовно, сповнений протиріч, однак він не лише їх не боїться, але й навпаки – захоплюється ними, доводячи їх до абсурду у власних художніх образах. Одне з фундаментальних і показових протиріч мамлеєвської філософії, зазначене нами раніше, – це несумісність радикального утризму «Я» та ідеї Росії Вічної як надіндивідуальної автономної метафізичної категорії [Гончаров, 2020, с. 145]. З одного боку, Мамлеєв радикалізує соліпсизм до самотуттєвого соліпсизму, де взагалі весь світ має статус «існування неіснування», а з іншого – створює міцне та досить послідовне вчення про Росію, де формулює її метафізично-космологічні та соціально-політичні завдання як завдання народні.

Одночасна схильність до соліпсизму та всеєдності, безумовно, – риса глибоко російська. Досить згадати парадоксального та суперечливого Василя Розанова, стиль письма якого часто дуже індивідуалістичний, навіть індивідуалістично-цинічно-інтимний, при тому, що більшість його філософських тем пов'язані з родовим життям, а також проблемами сім'ї та статі.

Якщо ж казати про саму ідею Безодні, як про щось, що перебуває поза межами Абсолюту, то чи не є це від самого свого початку чимось заздалегідь суперечливим? Відомо, що однією з ключових особливостей Абсолюту є його повнота, яка вміщає у себе будь-яке буття, в тому числі і власне заперечення, таким чином, сама сутність Абсолюту така, що в нього немає ніяких меж і мислити його як щось обмежене – безглуздо, адже тоді він перестає бути собою. Характерно ж для Мамлеєва не те, що він в процесі філософської рефлексії приходив до антиномічності та суперечливості, як, наприклад, Кант, а те, що його метафізика починається з антиномічності.

Тому і сама ідея Безодні, як певного виходу за межі Божественного – глибоко російська ідея, в якій богоборство зливається з богошуканням. Тут відчувається зв'язок Мамлеєва не лише з філософсько-релігійною російською думкою, але і його близькість до парадоксальної східної метафізики, що виділяється нами окремо.

Третє: вплив східної метафізики, зокрема, Адвайта-веданти, а також інтегрального традиціоналізму, зокрема, Рене Генона.

Повна назва «головної філософської книги» Мамлеєва має наступний вигляд – «Доля буття. Поза межами індуїзму та буддизму», що одразу демонструє східні витoki авторського філософування. У ній Мамлеєв розвиває власну філософію, яка спирається на ключові принципи східної метафізики, що стають для неї вихідними точками. Зокрема, основний принцип з якого і починається Мамлеєвське філософування – це принцип «недуалізму», який є серцем Адвайта-веданти та виражається у тотожності Атмана (вищого людського «Я») та Брахмана (Бога). Мамлеєв також приймає і вчення про богореалізацію, як звільнення від ілюзій реальності та відкриття людиною власної тотожності з Богом. Завдяки використанню потужного плацдарму Традиції, до якого вносяться авторські корективи та акценти, наприклад, погляд на Абсолют з точки зору власного самотуття, або позитивізація всіх негацій, Мамлеєву вдається зробити радикальний крок до відкриття Безодні.

Важливо, що плацдармом Мамлеєв обирає саме індуїзм, а точніше його метафізичну доктрину, адже у цій традиції існує найбільша свобода від прагматизму та раціональності, котрі є вихідними точками західного мислення, а крім того, саме індійська традиція, згідно з ідеями інтегрального традиціоналізму, найбільш повно зберегла зв'язок з Примордіальною Традицією.

Парадоксальність Мамлеєвської метафізики пов'язана не тільки з її російськими витокami, але й зі східним світобаченням, в якому просто необхідним є подолання формальної логіки та вихід до схоплення інтелектуальною інтуїцією метафізичних

парадоксів. Така первинна парадоксальність і таїть у собі можливість виходу до нових горизонтів, котру зазначає сам Мамлеєв: «Всесвіт східної метафізики – це світ таких парадоксів, які знаходяться ніби по той бік звичайних парадоксів (до речі, «розуміння» такого роду особливих парадоксів цілковито руйнує уявлення про світ, укладене в будь-яку філософію і, крім того, зайвий раз доводить відоме положення, що в істинній ортодоксії завжди має бути елемент “не-ортодоксальний”» [Мамлеєв, 2006, с. 48].

Така орієнтація на східну метафізику простежується протягом всього мамлеєвського філософського шляху. Як відомо, він був індологом: певний час викладав індійську філософію на філософському факультеті в Московському державному університеті, а також був членом Товариства російсько-індійської дружби. У роботі «Росія Вічна» Мамлеєв приділяє темі Сходу особливу увагу і виокремлює цілу главу «Росія і Схід», де розкриває тему спорідненості Індії та Росії: «<...> тема Сходу є однією з кардинальних для Росії. Але в центрі всієї цієї містико-історичної теми першочергово стоїть для Росії Індія. <...> Дійсно, є якийсь незбагнений, що йде з тисячолітніх просторів подих, поєднуючий дві країни, але, крім цього, одна капітальна близькість зовсім очевидна: це зосередження на своїй душі, духовний вектор, направлений всередину, інтерес до самопізнання, до безодень власної душі» [Мамлеєв, 2011, с. 163-164].

На нашу думку, вирішальну роль у становленні мамлеєвського вчення про Безодню зіграла одна з ключових особливостей східної метафізики та космології, а саме – відведення у них вирішальної ролі прихованим та не проявленим формам буття. Саме ця особливість формує таке багатство індійського космосу, сповненого тонкими сутностями, які виходять за межі звичного уявлення про людину та взагалі буття (до речі, це повністю співвідноситься з завданнями, котрі ставить перед метафізичним реалізмом Мамлеєв, а саме – зображенням та висвітленням невидимих пластів як людини, так і світу). Такі ж межі в першу чергу присутні на Заході, де мисленням часто керують такі поняття як «кількість», «матерія» та «раціональність».

Тут слід перейти до не менш важливого впливу на всю творчість Мамлеєва – інтегрального традиціоналізму, а, зокрема, його засновника – Рене Генона. Саме він, мабуть, в найбільшій мірі з усіх іноземних авторів сформував світогляд Мамлеєва. На положеннях його вчення вибудоване кожне звернення до східного світогляду та східних доктрин, а також критика сучасної західної культури та філософії. Він згадується у багатьох інтерв'ю та виступах Мамлеєва, а його ім'я виринає навіть у романах, наприклад, у «Блукаючому часі».

Сам Генон є, мабуть, одним з найсудовіших критиків сучасної західної цивілізації. Викриваючи всі пороки сьогодення, Генон формулює невтішний діагноз: «<...> ми вступили в останню, завершуючу стадію Калі-юги, в найтемніший період цього «темного віку», в епоху дисолюції, з якої можливо вийти тільки через страшний катаклізм» [Генон, 2019, с. 89], котрий став загальним настроєм Южинського гуртка. Однак не слід вважати, що Мамлеєв просто повторює теоретичні положення Генона. Ситуація тут аналогічна до ситуації з Адвайта-ведантою: Мамлеєв займається детальним вивченням, певну частину шляху слідує вихідним положенням, а потім формує власний унікальний рух. Наприклад, ось що говорить Генон щодо сучасних можливостей: «Сучасний період з необхідністю має представляти собою розвиток певних можливостей, що складають потенціал нашого циклу з часів його початку, і яке б низьке положення ці можливості не займали б у загальній ієрархії, всі вони без виключення обов'язково мають реалізуватись в закономірному і відповідному порядку. В зв'язку з цим можна казати, що, відповідно до традиції, для останньої фази циклу характерним є підвищений інтерес до всього того, що раніше в попередніх фазах відкидалося як неважливе і незначне» [Генон, 2019, с. 91], – для нього такі можливості є лише демонстрацією падіння сучасного світу, в той час як Мамлеєв розглядає їх як певну позитивну особливість Периферії, наявність у ній того, що може бути відсутнє у метафізичному Центрі.

На найвищому рівні, звісно, Генон говорить про універсальну гармонію і про те, що крах сучасного світу не є крахом Брахмана, а лише реалізацією циклічного руху, тому глобально все не так катастрофічно. Мамлеєв же приділяє особливу увагу негациям та спотворенням, які стають для нього «дірками» до Безодні, тобто його цікавить те, що може порушувати метафізичну гармонію. Таке прагнення хаосу та відмова від гармонії вже зовсім не вписуються у мислення Сходу, тут вже Мамлеєв виявляє себе як справжній російський мислитель: «<...> Тут я маю на увазі знамениту ідею Достоевського про те, що не послати б нам всю цю світову гармонію до «біса». Це виражено героєм «Записок з підпілля», але, звісно, це «мучило» і самого Достоевського. Крім того, невидиме дихання Великого Хаосу шепче часом про те ж саме. Навіть наша анархічність, і в духовному, і в буденному, і, нарешті, в соціальному житті, таїть у власній глибині цей шепіт, що перетворюється іноді на дику бурю. Нічого подібного немає на Сході, особливо якщо мати на увазі метафізичну гармонію. <...> Так, ми теж любимо гармонію, але іноді раптово готові її «підірвати». Все це страшно, але це є в нас» [Мамлеєв, 2011, с. 186-187].

Іншим вирішальним моментом, на нашу думку, є несистемність східної метафізики та її безмежність, на чому неодноразово наголошував Рене Генон, вчення якого теж важко назвати системним: «Метафізика <...> знаходячись поза і понад відносного, яке цілком належить індивідуальному порядку, уникає тим самим будь-якої систематизації, і по цій же причині не може бути укладено ні в яку формулу. <...> метафізика не може бути обмежена нічим» [Генон, 2020, с. 136, 143]. Ці слова застосовні й до метафізики Мамлеєва, адже, вона прагне виходу за будь-які межі, розкриваючись через нескінчений рух в «істинно-трансцендентне» та маючи філософсько-художню форму, що сповнена грою натяків та «за-сміслів».

Безумовно, що Мамлеєв захоплювався та надихався Геноном, виказуючи йому різноманітні похвали, однак ніколи не забував йти своєю власною дорогою. Так під час лекції-дискусії «Інфернальні пейзажі» у Новому Університеті Мамлеєв вказував, що Генон брав Традицію як певну застиглу вічну реальність і не замислювався, що метафізика може розкриватись, що на думку самого Мамлеєва відбувається у час завершення Калі-юги, тобто зараз. Однак Мамлеєв все ж зазначив, що Генон вказував на те, що істинна Традиція завжди вміщає в собі момент виходу за свої межі.

Необхідно розуміти, що як би сильно не був Мамлеєв захоплений магією Сходу, він неодмінно трансформує його доктрини та використовує їх для формування та розвитку російської філософії, оскільки саме вона є його основоположною самоідентифікацією. Складно переоцінити вплив Сходу на Мамлеєва, однак якщо повністю його виключити, то це ще буде Мамлеєв (хоча і вкрай редукований та спотворений), а от якщо виключити вплив та зв'язок із російським культурно-філософським підґрунтям, то це вже точно буде хтось інший.

Четверте: літературний виток метафізики Мамлеєва, укоріненість його філософської думки у хаотичному та ірраціональному вирі художніх образів та метафор, творче проникнення у глибини символу.

Питання щодо нерозривності літератури та філософії Мамлеєва розглядалось нами раніше [Гончаров, 2019, с. 72-78], однак зараз необхідно зазначити специфічний характер цієї нерозривності, що може бути виражений у формі двох взаємно обернених трансгресій: виходу філософії до літератури та літератури до філософії. Обидві з них описані Мамлеєвим у післямові «Метафізика та мистецтво» до роботи «Доля буття». Перша розкрита досить детально – розглядаючи можливість введення метафізичних реалій у власну творчість, Мамлеєв зазначає принаймні три можливі шляхи такого процесу: робити героями творів філософсько-метафізичні поняття, зображати метафізичні ситуації, а також розглядати людину як метафізичну істоту з усіма її трансцендентними глибинами, що відкриває шлях до зображення глибин також і всієї реальності (не лише людської) [Мамлеєв, 2006, с. 102-107].

Якщо ж ми будемо уважно розглядати романи та оповідання Мамлеєва, то, безумовно, всі ці шляхи будуть нами там віднайдені. Однак, зараз нас цікавить інший момент, а саме – обернена трансгресія, стрибок від художнього образу та художньої інтуїції до філософського поняття та концепту. Тут Мамлеєв не дає чітких відповідей, замість чого звертається до дискурсу російської літератури: «Залишається сказати дещо щодо нашої ситуації російських письменників. Універсальний метафізичний досвід тут цілком може поєднуватись з певною літературно-філософською традицією: адже в основі російської літератури лежить грандіозна, ще не розкрита, філософія життя, котра поступово розширюється до безодень метафізики. Межі цього розширення не визначені і не можуть бути визначені. Але її «підтекст» пов'язаний як із розумінням Росії, що безперервно поглиблюється, так і, принаймні, зі специфічною концепцією людини...» [Мамлеєв, 2006, с. 108].

Такий поворот демонструє вже зазначену нами специфіку Мамлеєвського філософування, а саме – її національну направленість, однак не лише її, але й трансгресію літератури до філософії. Ця трансгресія сформульована неявно, але вона вказує на певний потенціал художньої літератури, який може розкривати нові витки філософії. З одного боку – національний аспект (глибока метафізичність російської літератури), а з іншої – якась «специфічна концепція людини», за якою слідує загадкові три крапки.

Можна казати, що скоріше за все Мамлеєв має на увазі вже зазначене бачення метафізичної людини, однак в цьому випадку воно спочатку являє себе як набір рис чи образів, що мають дофілософське походження, а вже в процесі власного дослідження можуть бути піддані філософській рефлексії, яка веде до формування філософських концептів та понять. Такий рух стає зрозумілим, якщо звертатись до оповідань самого Мамлеєва. На практиці, відрізнити першу трансгресію від другої досить складно, іноді просто неможливо, проведення ж якоїсь диференціації потребує специфічного розгляду кожного окремого твору. Незважаючи на це, можна констатувати певний універсальний принцип, а саме – *взаємну оберненість зазначених трансгресій*.

Розглянути цей принцип можна на прикладі досить відомого оповідання «Стрілянина», що входить до центрального циклу. Перед читачем розкривається історія Федора Кузьмича, котрий все життя полює на щурів. В цьому оповіданні немає прямого введення філософсько-метафізичних понять, однак, безумовно, є зображення метафізичної ситуації. Федір Кузьмич відокремлюється від дійсності та існує у власному мікросвіті, де згодом починає полювати не на самих щурів, а на їх привиди. Тут також присутнє і метафізичне зображення людини: наприкінці оповідання Федір Кузьмич зустрічає істоту, що охарактеризована наступним чином: «формально це була людина» [Мамлеєв, 1993, с. 494]. Ця характеристика натякає на надзвичайний вимір реальності, на простір тих пластів буття, які закриті для звичайної людини. Це і є ознакою трансгресії, адже ми просто не можемо адекватно перенести художній образ із оповідання до філософського дискурсу, однак якщо ми все ж таки це робимо, то неодмінно таке перенесення долає суто філософську форму власного виразу.

Крім того, подане оповідання може продемонструвати нам рух виходу літератури у філософський простір на більш широкому рівні, оскільки такий вихід здійснюється як на рівні образів, так і на рівні сюжету. Ми зустрічаємося з геросом, котрий живе у другій реальності, тобто метафізика його життя потойбічна до укладу нашого повсякдення – і це вихідна точка оповідання! Наприкінці ж тексту Федір Кузьмич, про якого можна впевнено сказати, що він живе всупереч законам нашого світу, стикається з чимось, що сповіщає його про те, що він більше не буде переслідувати щурів, а потім вбиває його, однак робить це не стільки ножем, скільки знанням формату його прихованого потойбічного існування. Отже, ми бачимо, що якщо про життя Федора Кузьмича ще можна сказати, що воно є крайньою периферією Абсолюту, то істота, котра вбиває головного героя, фактом власного існування сповіщає нам про щось потойбічне до того, що сприймається нами як потойбічне. Тут явним є певний стрибок за межі, однак механізм його роботи не є

філософським окресленням простору Абсолюту і введенням концепту Безодні, він має художню природу.

Ми б могли чекати, що автор зобразить буденне життя і на його тлі розкриє певний метафізично прихований елемент трансцендентного, однак Мамлеев одразу починає з розгортання метафізики невидимого (життя як полювання на привиди щурів), а потім здійснює трансгресію до того, що вже важко виразити словами, адже природа та мотив дій істоти, що вбиває Федора Кузьмича залишається поза оповіданням. Таким чином, ми бачимо, що саме оповідання виходить за власні межі, тобто, його сутність така, що воно створює певну можливість відчуття дещо, що просто неможливо відчутти безпосередньо. І тоді виникає питання: а чи не є це тим, що в «Останній Доктрині» Мамлеев визначає як «відсвіт» Безодні, завдяки якому суще може «натякати» на те, чого в ньому немає?

Ми бачимо, що не використовуючи поняття «Безодні» і навіть не говорячи про певний простір іншого типу буття (мова йде про дивовижну істоту, що з'являється наприкінці оповідання – ми не знаємо звідки вона і куди прямує, також невідомі нам її природа та наміри) Мамлеев формує у читача стан наближення до межі, за якою ми не бачимо не лише розумного, але й божественного. Очевидно, що, наприклад, «Стрілянина» пов'язана з «Останньою Доктриною», більш того, вони виявляються взаємозалежними, адже як «Остання Доктрина», викладена філософською мовою, розкриває себе через власне подолання та вихід у невлонимий художній образ, так і «Стрілянина» (подане оповідання наводиться нами лише як зручний приклад та передбачає власне узагальнення до інших оповідань та романів Мамлеева) за допомогою художніх образів створює нове метафізичне проблемне поле.

Також не слід забувати, що окрім авторської специфіки існують універсальні принципи та механізми, що демонструють умовність чіткого розділення філософії та літератури не лише на рівні мови, але й на рівні мислення. Ці механізми властиві будь-яким письменникам та філософам без винятку, адже пов'язані з вербалізацією ідей і образів, а також із процесом їх формування. Одним із таких механізмів є використання метафор.

У статті «Метафори, якими ми живемо» Джордж Лакофф та Марк Джонсон переосмислюючи сутність і значення метафори, зазначають: «<...> метафора зазвичай розглядається виключно як належність природної мови – те, що відноситься до сфери слів, але не до сфери мислення або дії. Саме тому більшість людей вважає, що вони чудово можуть обходитись в житті і без метафор. В протилежність цій розхожій точці зору ми стверджуємо, що метафора пронизує все наше буденне життя і проявляється не лише у мові, але і у мисленні та діяльності. Наша буденна понятійна система, в межах якої ми мислимо та діємо, метафорична за власною сутністю» [Лакофф, Джонсон, 1990, с. 387]. Такий висновок спирається на детальний лінгвістичний аналіз буденної понятійної системи, яка здавалося б, на відміну від художнього тексту, може бути вільною від метафор, однак з'ясовується, що вже в ній закладена апріорна метафоричність. Це вказує на те, що навіть на базовому рівні, де не ставиться завдання проникнення у глибини духовного та художнього, присутній відгомін інобуття, який є можливим завдяки онтологізму символу (символ, як відомо, значно ширший за метафору в будь-якому її розумінні, тому можливість метафори є однією з потенцій символу).

Якщо ж ми слідуємо за Ернстом Кассіером, будемо розглядати людину як живу істоту, що творить символи [Кассіер, 1988, с. 3-30], то теза про літературну трансгресію як один із витоків філософії стає принциповою. В цьому світлі філософія постає як спроба опанування безмежного поля символу, котрий постійно тікає. І якщо філософія функціонує як необхідне обмеження символічного поля до структури поняття, де сенс виступає як єдина ланка можливості будь-якої розумної (логічної та впорядкованої) системності, то література навпаки стає людською потенцією розширення до безмежності символічного, що виражається у свободі від системно-логічної домінанти розуму та реалізації себе через акт польоту-творчості. Тобто, з цієї точки зору, філософія – це спроба розумної координації у світі міфологічності символу, і так само як метафоричне

мислення є концептуальною формою мови та міфу [Кассіерер, 1988, с. 3-30], так воно водночас є і концептуальною формою літератури та філософії.

Якщо ж повертатись до авторської специфіки творчості Мамлеєва, то слід зазначити, що метафізичний реалізм не просто базується на метафорі та метафоричному мисленні (їх звичні форми сприймаються у ньому як дещо очевидне, навіть примітивне), а ставить власною ціллю прорив до невимовного, тобто жадає натякнути на такі пласти реальності, які неможливо виразити. Безумовно, таке завдання з точки зору примітивної логіки є нездійсненним, однак у необхідності такої трансгресії і полягає сутність мамлеєвського методу. Тобто, ми можемо казати не просто про метафоричність як осмислення якогось явища чи предмету у термінах іншого, а як дещо, що здатне проявляти спорідненість символу, а саме тій його стороні, яка виходить за межі як мовної дійсності, так і взагалі будь-якої іманентності. Отже, ми можемо стверджувати, що вчення про Безодню метафорично (саме слово «Безодня» виступає тут як метафора), а його сутність така, що підриває можливість зведення філософії до суворой формальної системи, адже в її основі лежить метафора, що відсилає нас до Незбагненого. Безумовно, ця метафоричність відноситься до вищої сфери інтелекту, розкриваючись як акт вільного творення, діючий крізь генія.

Завершити наш роздум можна вкрай влучними словами Хосе Ортега-і-Гассета: «Коли письменник засуджує використання метафор у філософії, він цим тільки виявляє те, що не знає ні що таке філософія, ні що таке метафора. Жодному філософу не прийшло б у голову засуджувати метафору. Метафора – необхідне знаряддя мислення, форма наукової думки» [Ортега-і-Гассет, 1988, с. 3-30].

П'яте: *містичний досвід трансгресії та духовні прозріння самого Мамлеєва.*

Ясна річ, що будь-яке нове вчення лише частково наслідуює традицію та залежить від неї, новизна ж в значній мірі пов'язана з духовними пошуками автора та його творчими імпульсами. Говорячи про Мамлеєва, безумовно, неможливо оминати цей момент, адже його творчість явно носила містично-езотеричний відтінок, як і все, що відбувалось у Южинському гуртку. Тут знов доречним є звернення до Володимира Соловйова, оскільки саме йому неодноразово являла себе Софія упродовж усього життя і саме цей досвід зустрічі став одним з ключових факторів формування наскрізних ідей його філософії. Здається, що через те, що містичний досвід носить суб'єктивний характер і не може бути безпосередньо переданий іншим людям, то і серйозної наукової уваги до нього прикуто бути не може, однак його ігнорування призводить до низки непробачних спрощень, які можуть звести питання генези філософської думки до примітивних соціально-історичних схем.

Вже були зазначені: нерозривний зв'язок Мамлеєвської філософії та літератури, його творча жага виходу за межі, а також вплив на Мамлеєва східної метафізики, яка до речі, не має такого розриву з практикою, як метафізика західна, оскільки передбачає власне «проживання» та не мислиться без реалізації, – все це свідчить про той факт, що метафізика Мамлеєва має також потужне позалітературне (в найширшому сенсі) коріння.

Перше, що неодмінно треба згадати – це містичний досвід, який привів Мамлеєва до власної творчої оригінальності. Ось як він сам описував цю ситуацію: «Проходячи по моєму улюбленому Тверському бульвару, де стояв тоді пам'ятник Пушкіну, а зараз стоїть пам'ятник Єсеніну, я раптово відчув, що в моїй душі щось відкрилось, і я побачив і світ, і людину не такими, якими вони були раніше. Це і означає бути письменником. До цієї події, як я вже згадував, у мене були літературні спроби – два оповідання і декілька віршів. Це було добре написано, цілком підходило для публікації, але це було абсолютно не те – це не несло ніякого прориву, духовного, світоглядного, художнього. Але прорив відбувся, і я став писати оповідання, але щоб так писати, потрібно було, по-перше, впасти в певний стан свідомості, який дозволяв бачити те, що відповідало такому прориву, осяянню...» [Мамлеєв, 2017а, с. 43-44]. Важливо, що цей містичний досвід носив характер певної творчої практики, що базувалась на трансформації стану свідомості, котра

відкривала доступ до бачення того, що сам Мамлеєв називав «другою реальністю». Ми бачимо, що відбулась певна зустріч, котра розкрила для нього можливість духовних проривів, однак, він не визначає цю подію як божественне одкровення (щонайменше зазначене осяння не було для нього конфесійно забарвленим). Відповідно до подальшої творчості Мамлеєва, можна припустити, що це був «дотик» Безодні, медіумом якої і вдавалось бути Мамлеєву.

Покажемо є те, що філософський пошук за будь-якими межами супроводжував Мамлеєва протягом усього його життя: згадуючи перші філософські гуртки та зібрання, учасником яких йому довелося бути, Мамлеєв зазначав, що вже там вони «намагались зрозуміти те, що світ не вмістив» [Мамлеєв, 2017а, с. 51], потім це трансформується у специфічний девіз Южинського гуртка – «звичайного не треба», який з'явиться як рядок із вірша Валентина Провоторова.

Про здатність Мамлеєва до духовної трансгресії свідчать не лише його власні слова, але й спогади близьких та друзів. Так, наприклад, його друг – письменник Олександр Проханов в одному з інтерв'ю навіть казав, що Мамлеєв не був людиною, або був нею лише частково. Також дружина Мамлеєва, Марія Мамлеєва, розповідала історію, що колись принісши чоловіку чай у той час, коли той усамітнився задля письма, побачила у нього відсутній вираз обличчя і відчула, що її чоловік не тут, що він десь в інших світах.

Сам Мамлеєв також наголошував на необхідності для письменника-метафізика певної практики бачення, яка носить трансцендентний характер, а також на готовності до зустрічей з будь-якими духовними силами: «Оскільки в мистецтві спонтанний індивідуальний акт одкровення часто грає вирішальну роль, то мова, скоріше, може йти, наприклад, про особисті акти медитації чи інспірації. <...> Наявність практики взагалі змінює ситуацію письменника. Дійсно, комунікація грає вже другорядну роль; насолода процесом творчості також відступає на другий план; головним стає акт саморозширення, акт придбання темної корони, акт практики. <...> Однак, таємний зміст вищого, метафізичного мистецтва – в заміні жертвенної, золотої корони монарха (корони, що спрямовує світло назовні), незбагненою короною посвячення, короною абсолютного поглиблення. Письменнику-метафізику не варто, я думаю, ухилятися від зустрічей з будь-якими силами, з якої б безодні вони не походили» [Мамлеєв, 2006, с. 107-108]. Такий наголос на духовній практиці творця та розширення його свідомості до бачення того, що Мамлеєв називає «другою реальністю» свідчить про те, що саме особисто-духовний аспект дає імпульс до творчого злету та реалізації прихованих можливостей творчої інтуїції, яка і відкриває дорогу до принципово нових образів та концептів.

І хоча Безодня не являла себе Мамлеєву як Софія Володимирівна Соловйова (принаймні ми не маємо про це свідчень), однак неможливо не констатувати вплив духовних практик розширення свідомості та певних екзистенціальних пертурбацій творчої інтуїції самого Юрія Віталійовича на створену ним «Останню Доктрину».

Все це можна звести принаймні до того факту, що «Остання Доктрина» та взагалі вчення Мамлеєва про Безодню не є філософською грою та певним експериментом думки, воно не вичерпується власними літературно-філософськими витокami і має глибоку екзистенціальну основу. До того ж, актуалізується питання творчості як акту, що розкриває можливість трансгресії. Однак, чи обов'язково це має бути трансгресія до божественного? Якщо уважно прослідкувати за творчим та життєвим шляхом Мамлеєва, то можна прийти до наступного спостереження: він, насамперед, є втіленням власних персонажів – шукачів неможливого, які живуть заради подорожей у Незбагненне та прагнуть виходу за будь-які встановлені межі.

Звісно, що всі зазначені складові не можуть повністю розкрити таємницю генези вчення Мамлеєва про Безодню, однак, вони в певній мірі пояснюють мамлеєвський жест виходу у принципово Невідоме.

У завершенні розгляду поданого питання хотілося б підкреслити важливість саме останніх двох складових, адже вони в значній мірі носять внутрішній характер та можуть

залишитись непоміченими або проігнорованими, в той час як саме вони можуть бути представлені як певне резюме до якого приходять сам Мамлеєв у післямові «Метафізика та мистецтво» до роботи «Доля буття»: «Що ж стосується мистецтва, то для письменника-метафізика його мистецтво має стати його особистим шляхом. Таким чином, не метафізика стає сферою мистецтва, а саме мистецтво, принаймні, по відношенню до її творця стає формою метафізики» [Мамлеєв, 2006, с. 108].

Тепер, коли в загальних рисах були розглянуті причини та передумови виникнення Мамлеєвського вчення про Безодню, необхідно звернутися до питання його динаміки – *як воно розвивалось та які саме трансформації відбувались у той чи той період творчості філософа?*

Центральним місцем вчення про Безодню, звісно, є «Остання Доктрина», однак саме вчення зовсім не висчерпується нею, оскільки поступово розкривається з різних сторін у всій творчості Мамлеєва, особливим статусом в якому можна також наділити і «Російську доктрину» із «Росії Вічної».

Найпершим елементом, який веде до Безодні є рання, сформована у середині шістдесятих років, метафізика «Я» (утризм «Я»), поява якої співпадає з активним написанням оповідань метафізичного характеру. Сам Мамлеєв зазначає, що тоді «література і метафізика йшли рука об руку» [Мамлеєв, 2019, с. 59], – сюжет, котрий ми вже досить детально розібрали. Утризм «Я» є специфічною метафізичною платформою, на основі якої Мамлеєв виводить вище Я через Абсолют до Безодні. Навіть, якщо брати його окремо, як він і виник, без чіткого формулювання положень «Останньої Доктрини», то вже можна відчутти серйозну налаштованість на прорив Традиції, адже утризм «Я» вкрай радикальний – він формує самобуттєвий соліпсизм, котрий виводить вище Я, яке однак при цьому зберігає момент особистості (!), на недосяжний рівень – воно стає взагалі всім. Цей поворот, безумовно, вже має відбиток Безодні, адже під час нього відбувається абсолютизація всіх ступенів самобуття, навіть тіла та Его (за тієї умови, коли вони не виступають перешкодами реалізації вищого Я). Вже тут формується мамлеєвська ідея погляду на Абсолют з точки зору власного самобуття, тобто виникає мотив збереження моменту нетотожності особистості з Цілим, котрий і формує свободу подорожей до глибин Безодні.

Отже, можна казати, що утризм «Я» розкриває можливість майбутньої появи Безодні, адже створює фундамент уникнення розчинення у Абсолюті, акцентує потужність значення навколо розрізнення власного Я від Цілого: «вся доктрина Абсолюту (чи Бога), по суті, не має значення поза можливістю моєї власної Богореалізації. Бо що значить Абсолют, якщо я не маю до нього ніякого відношення» [Мамлеєв, 2006, с. 82].

Для наведеного етапу характерним є інтерес Мамлеєва до німецької класичної філософії, котрий у той час був центральним. Вже пізніше відбулось серйозне поглиблення у метафізику Сходу. Цікавим є той факт, що на момент формування метафізики «Я» Мамлеєв ще не був індологом, однак створена ним метафізика вже тоді мала суттєву спорідненість із індійськими метафізичними доктринами, зокрема, з Ведантою, не втрачаючи при цьому власної оригінальності, що виявилось пізніше [Мамлеєв, 2006, с. 58-59].

У світлі зазначеного вище, можна визначити другий етап розкриття вчення про Безодню, для якого характерним є перехід від утризму «Я» до розкриття метафізичних та космологічних глибин східної метафізики з подальшим виходом за їх межі.

Сам Мамлеєв зазначає, що «Остання Доктрина» остаточно виявилась на початку сімдесятих років, при чому, над нею працював і Гейдар Джемаль, однак Мамлеєв вимушений був емігрувати, а їх інтерпретації розійшлись (погляди Джемала викладені у його книзі «Орієнтація – Північ») [Мамлеєв, 2006, с. 60]. Саме в еміграції Мамлеєв активно цікавиться метафізикою Сходу: подружжя Мамлеєвих жило під Ітакою, де розташовувався один із метафізичних центрів США, заснований Тоні Даміані, котрий отримав ініціацію з Індії, що було пов'язане з Рамана Махарші – видатним метафізичним генієм тогочасної Індії, котрому вже за життя вдалося досягнути Богореалізації. Ось як згадує той центр

Мамлеєв: «<...> всередині цього центру було внутрішнє ядро, люди, котрі дійсно займались глибокими духовними дослідженнями, в тому числі й практичними. Це був приватний центр. У них була земля, був побудований центр медитації, розкішна бібліотека» [Мамлеєв, 2006, с. 61]. Саме в той час з'явилась метафізика «Я» на різних іноземних мовах.

Тут ми знаходимо ті напрацювання, котрі в подальшому займуть найбільшу частину роботи «Доля буття» – дослідження та розвиток метафізики Сходу, передусім, Веданти. Дуже важливо, що Мамлеєв звертається не лише до ключового принципу «недуалізму», а й звертає особливу увагу на індуїстський космос, котрий не має меж та сповнений прихованими та неоформленими пластами буття (розділи «Космологія і Богореалізація», «Душа після смерті і доктрина Мая» у роботі «Доля буття»). Мамлеєв зазначає: «<...> на відміну від багатьох інших доктрин, космологічні доктрини індуїзму охоплюють незмірно більший Космос, аніж вузьколюдський...» [Мамлеєв, 2006, с. 75]. На нашу думку, саме це виступає іншим шляхом розкриття Безодні, адже саме таке широке уявлення про Космос та космічні цикли передбачає присутність у ньому прихованих та непередбачуваних моментів, певного елемента «X», що виходить за межі самого Космосу. Тобто, тут розгортається простір дивовижних подорожей світами та різними рівнями буття, що є одним з постійних мотивів романів та оповідань Мамлеєва.

Саме у цей період відбувається не просто пошук дотиків до Потойбічного, не просто вихід до Великого Невідомого, а вже свідомий рух у координатах Традиції з вирішальним відптовхуванням від неї, реалізацією принципової трансгресії. Цей етап представлений повною книгою «Долі буття», котра завершується «Останньою Доктриною».

Фінальний етап розкриття вчення про Безодню з'являється пізніше, коли від східної метафізики інтерес Мамлеєва переходить до російської філософії. Він наголошує на двох моментах: «<...> на мій погляд, у російській літературі, в її підтексті, міститься більш глибока філософія, ніж власне в російській філософії <...> Росії ще належить виразити себе в сфері філософії і метафізики, принаймні, тою мірою, як вона геніально, але все ж таки не повністю, виразила себе в мистецтві та літературі» [Мамлеєв, 2019, с. 62]. Саме ці моменти розкрились і призвели до того, що у філософії Мамлеєва відбувся новий «вибух», котрий, мабуть, не поступається власною силою «Останній Доктрині», – це поява антології російського буття у видимих та невидимих світах «Росії Вічної».

Детальний розгляд цієї роботи виходить за межі цієї публікації, однак вже зараз можна зазначити, що книга «Росія Вічна» одночасно стає суттєвим розвитком вчення про Безодню, а також новою автономною ідеєю, що захопить Мамлеєва до кінця його життя.

У даному випадку нас цікавить, який новий виток отримує вчення про Безодню з появою цієї роботи. Ось як Мамлеєв виділяє Росію: «<...> Росія є носієм якоїсь «таємної властивості», в якій «відображається» ця Безодня, оскільки, звісно Вона не може бути «виражена» ні в чому, з чим звичайно має контакт людство, тим більше в тому, що заключено в так звану світову історію, оскільки ніяка «світова історія» цього не вмістить, та й Вона не може бути виражена на такому низькому рівні. Єдине Її вираження, і воно є саме в Росії, – це вираження у формі якоїсь таємної метафізичної «властивості» або «властивостей», котрі під час їх розкриття роблять можливим «контакт» з Безоднею і тим самим перетворюють Росію на «Іншу» країну» [Мамлеєв, 2011, с. 209]. Ми бачимо, що «Останні відносини», котрі у «Долі буття» розглядаються в особистому аспекті, тут розширюються до цілої Росії, котра виступає не просто як російський народ, а й як певний магічний органічний топос видимого та невидимого характеру, тобто ми спостерігаємо *рух від утризму «Я» до вседності Росії Вічної*.

Раніше, розглядаючи детально утризм «Я», ми характеризували описане у ньому Я як «Я-тотальне», наголошуючи на тому, що воно заміщує собою Абсолют та загрожує можливості розкриття вчення про Росію Вічну, адже у власній радикальності не допускає фігуру Іншого [Гончаров, 2020, с. 209]. Ця проблема досить складна, тому і підходів до її

вирішення може бути декілька: як з акцентами на колізії розриву, так і на спробах виявлення можливостей поєднання. Якщо рухатись у напрямку встановлення певної гармонічної цілісності всередині самої філософії Мамлєєва, то можна зазначити, що саме вчення Мамлєєва про Безодню стає можливим варіантом зняття такого потужного протиріччя.

Динаміка вчення про Безодню вказує на творчу еволюцію мамлєєвських ідей та принциповий перехід від замкненої системи Я-тотального до безмежної та відкритої метафізики Росії. Як же це відбувається і чому саме вчення про Безодню постає тут сполучною ланкою?

Вся справа в тому, що «Російська Доктрина» продовжує, уточнює та суттєво розвиває «Останню Доктрину». Якщо в «Останній Доктрині» Мамлєєв говорить про рух від Центру до Периферії, де знаходяться «дірки» у Безодню, то у «Російській Доктрині» він локалізує Периферію, визначаючи її як Росію. Проте питання чи повністю тотожні Росія та Периферія, залишається відкритим (чи може будь-яка Периферія зведена до Росії в її повноті, або ж навпаки Росія – лише частина можливої повноти Периферії). Розглянуті в «Останній Доктрині» негачії отримують у «Російській Доктрині» національне забарвлення, оскільки саме в Росії, за словами Мамлєєва, можливою стає «субстанція чистого страждання», що видно з любові російських людей до страждань та втіленого буття [Мамлєєв, 2011, с. 209].

Спостерігаючи розвиток авторської думки у роботі «Росія Вічна», ми стикаємося зі знайомою нам радикалізацією, бажанням вийти за межі. Якщо раніше, це був утризм «Я», котрий перевершував будь-який соліпсизм, то тепер вихід за межі вже стосується Росії, котра надіається статусом третього метафізичного початку та посередника між Абсолютом та Безоднею: «Положення величного Посередника між Абсолютом і Позамажною Безоднею означає, що це поєднання Буття (що виходить з Абсолюту) і Позамажного (що виходить з Безодні) робить Росію «новим», третім метафізичним Початком (поряд з Абсолютом і Позамажною Безоднею)» [Мамлєєв, 2011, с. 218]. Таким чином, «Останні відносини» вже мають суто російський вимір, східна метафізика вже не грає тієї вирішальної ролі, яку грала раніше. Вона залишається вкрай важливою, але в просторі комунікації з Безоднею вона вже не діє, на її місце приходять глибини російської культури і філософії, котрі виявляються тут найефективнішими.

Слід зазначити, що єдиною ланкою утризму «Я» та Росії Вічної є радикальне бажання прориву за будь-які межі, що і є сутністю Безодні. Таке бажання супроводжувало Мамлєєва все його життя та не залежало від етапів його творчих та наукових інтересів, навпаки, різноманітні інтереси дозволяли йому лише підбирати множинні шляхи та інструменти для здійснення такого виходу.

Під час віднаходження шляхів примирення протиріччя утризму «Я» та «Росії Вічної» слід враховувати два принципові моменти. Перший ми детально розглянемо у заключній частині статті, присвяченій онтологічній проблемі, а другий – це розгляд Мамлєєвим ідеї «Російської Душі».

Під час цього розгляду, Мамлєєв ніби забуває радикалізм утризму «Я», всі його роздуми вільно течуть повз нього, або всупереч йому. Спочатку він пише про Архетип Людської Душі: «Душа розуміється як виключний, найвищий стан, в принципі <...> Однак слід ясно уявити собі, що мова тут йде про Архетип Людської Душі (а не про індивідуальну душу тієї чи іншої людини, котра цим Архетипом «володіє» тільки потенційно, якщо, звісно, вона не реалізувала Його). Треба чітко усвідомити ту дистанцію, котра лежить між Трансцендентною Людиною і конкретною людиною, між вищим Я і індивідуальним «єго» [Мамлєєв, 2011, с. 282], – тут Мамлєєв спирається не на власний утризм «Я», а на вчення Генона (він надає посилання на його роботу «Становлення Людини відповідно до Веданти»), оскільки неможливо говорити про якийсь Архетип по відношенню до Я-тотального. Далі відбувається перехід до «Російської Душі»: «Нарешті, якщо завгодно, у нас дві душі: загальнолюдська і російська. Вони, звісно, знаходяться у поєднанні, у певній «єдності» одна з одною. <...> Російська Душа – це мікрокосм Вічної

Росії, вмістилище Вічної Росії на рівні людини <...> існує певний Архетип Російської Душі, котрий фактично є «аналогом» чи «образом» Вічної Росії (що містить її «Останні відносини»). Цей Архетип Російської Душі сходить у світ (як і Архетип Людської Душі), але має при цьому можливість втілюватись у різні категорії істот <...>» [Мамлеєв, 2011, с. 284-285], що вже без заплушення очей на радикальні положення утризму «Я», повністю плутає карти.

Еманация Архетипу Російської Душі у людей та істот, сама Російська Душа як мікрокосм – все це ніяк не відсилає до утризму «Я», а навпаки – закріплює метафізичний статус Вічної Росії, котра проникає у видимі та невидимі світи і взагалі здатна утворювати мікрокосм у процесі еманация. І питання тут вже може бути наступне: а чи не заміщає собою на цей раз Абсолют сама Росія?

Звернемося і до етичного аспекту: етика кохання до Себе, котру нав'язував утризм «Я» суттєво відрізняється від етики єднання, що міститься у «Росії Вічній»: «<...> не дивлячись на всі суто егоїстичні людські перешкоди, російські люди схильні до вищого об'єднання. Але, на наш погляд, таємниця єдності російських людей ще не розкрита, більш того – вона не проявлена повністю, навіть багато в чому прихована. <...> Це, мабуть, особлива єдність, заснована на внутрішній Росії, містичне, глибинне єднання, завдяки якому та чи інша людина відноситься до інших російських людей як до частинки своєї Батьківщини. <...> Любити російську людину – означає бачити у ній своє, власні безодні, свою Російську Душу, своє рідне “я”. <...> І не тільки спорідненість, але й таємниця, остання таємниця. Всі неймовірні сторони, протиріччя, центри, внутрішні простори, вигини Російської Душі знаходяться не тільки в тобі, але й іншому і в інших. Нехай в різній формі, різними гранями – тим цікавіше і привабливіше. Свою Власну розгадку і таємницю ти можеш знайти в іншому і в інших, оскільки у вас душа однієї природи» [Мамлеєв, 2011, с. 294-296], і тут вже неможливо не помітити введення як фігури Іншого, так і взагалі ідеї спільноти.

Ми бачимо, що здійснюється вказана нами трансформація: від утризму «Я» до всеєдності, що знаходиться у лоні Вічної Росії. Однак, органічне примирення цих ідей можливе лише тоді, коли елемент утризму «Я» не буде ліквідованим. Його в «Росії Вічній» і, зокрема, у наведеній цитаті ми можемо побачити у специфічній внутрішній направленості у глибини власного Я. По-перше, внутрішній процес реалізації вищого Я зі збереженням його індивідуальності не усувається, оскільки тільки при його наявності можлива ситуація любові як між людьми, так і до Батьківщини, адже любов неможливо мислити поза особистістю та свободою. Крім того, радикальність утризму «Я» відсилає нас до характерних рис антиномічної російської ментальності – нігілізму та апокаліптичності, котрі часто базуються саме на соліпсизмі. Тут важливим є той факт, що під часу руху до Безодні відбувається «позитивізація» всіх негацій, тому така негативна радикальність утризму «Я» може знайти себе як цілина та прорив до Безодні. І дійсно, хіба може бути можливою російська всеєдність без власного заперечення? Якщо вона носитиме у собі лише позитивні аспекти та не матиме елементів втрати та нестачі, тоді вона може цілком розчинитись у Абсолюті, загубивши метафізичну свободу. Виходить, що утризм «Я» ми можемо розглядати як бунт проти Абсолютного блаженства задля здобуття метафізичної свободи та збереження особистого Я, котре прагне йти далі в істинно-трансцендентне.

Отже, можна підвести підсумок цієї проблеми: в творчій динаміці Мамлеєва спостерігається рух від утризму «Я» до всеєдності Росії Вічної, під час якого звершуються протилежні радикалізації. Однак ці радикалізації не просто стають демонстрацією різних крайніх точок, а органічною єдністю (на надраціональному рівні), котра виявляється у світлі розгортання парадоксального вчення Мамлеєва про Безодню.

Повертаючись до питання загальної динаміки вчення про Безодню, дуже важливо прослідкувати також хронологію виходу романів та оповідань Мамлеєва.

У шістдесятіх з'являються «Шатуни» – один з ключових романів, що розкриває ідею Безодні та спроби людини подолати всю існуючу метафізику. У романі багато того,

що відноситься до утризму «Я», адже більшість з персонажів охоплені шаленим коханням до власного «Я» (особливо Ізвицький), котре описане у «Метафізиці “Я”». У восьмидесятих виходять збірки оповідань «Виворіт Гогена» та «Жива смерть», у яких розстиляється широке полотно неймовірного космосу, що сповнений за-сенсом людського та нелюдського існування. Там неможливе стає можливим, а читач разом із героями подорожує невидимими світами. Цей аспект розкривається і у цілій низці романів Мамлеєва: «Блукаючий час» (2001 рік), «Світ та регіт» (2003 рік), «Інший» (2006 рік), «Після кінця» (2011 рік). Особливо можна виділити також роман «Остання комедія» (1992 рік), котрий, мабуть, найяскравіше зображає тему «Останніх відносин» (відпадиння від Абсолюту – глава «Як зверху, так і знизу», а також дотик Безодні до людини – «Біль №2»). У 1997 році публікується у Росії «Доля буття», а також виникає «Росія Вічна», ідеї та мотиви якої пізніше розкриваються і у романах «Наодинці з Росією» (2009 рік), «Імперія духу» (2011 рік), «Вселенські історії» (2013 рік).

Звісно, що всі романи, цикли оповідань, «Доля буття» та «Росія Вічна» багатопланові, їх неможливо редукувати до тієї чи іншої однієї проблеми. Наведена хронологія працює лише частково, адже щодо романів та оповідань, то Мамлеєв там зовсім вільно поєднував усі власні ідеї, повертаючись як до найперших розробок, так одночасно вкладаючи туди поточні свої думки та передчуття. Однак, рух від утризму «Я» до індуїстської метафізики та космології, а потім до Росії Вічної як посередника між Абсолютом та Безоднею, – прослідковується як тематично, так і хронологічно-структурно (спочатку «Метафізика “Я”», потім повний текст «Долі буття» і, нарешті, «Росія Вічна»).

Розглядаючи ж взагалі всі тексти Мамлеєва через призму вчення про Безодню, краще визначати це не як періоди, а як вектори, оскільки часовий фактор тут буде іноді змішаним.

У решті решт, ми отримуємо наступний результат – три вектори динаміки вчення Мамлеєва про Безодню:

- утризм «Я» (нерозчинення особистого Я у Абсолюті та збереження ним власної метафізичної свободи задля подорожей у Безмежне);
- нескінченний космос та можливості метафізичних подорожей (координати східної метафізики та космології, що знаходять власний розвиток у новій картині світу самого Мамлеєва з її особливими парадоксами та таємницями – космос, що вже не контролюється Абсолютом, топос «принципу Ночі»);
- Росія Вічна та Російська Душа (посередництво між Безоднею та Абсолютом, наділення Росії статусом третього метафізичного початку, а також виявлення в ній особливої характеристики, що єднає її з Безоднею).

Детально розібравши динаміку мамлеєвського вчення про Безодню, ми можемо перейти до заключної частини поточного дослідження – розгляду онтологічної проблеми.

Необхідно почати з відповіді на питання: чому взагалі поява Безодні як чогось, що виходить за межі Абсолюту, може викликати у нас обурення та неприйняття? Якщо спробувати відповісти на нього, то ми неодмінно перейдемо до іншого питання: *а що ж таке взагалі Абсолют?* Поставивши це базове питання, ми можемо досить швидко зрозуміти, що Абсолют у буденному житті дається нам *лише потенційно, як певне поняття загального характеру, і ніколи не дається актуально, як повнота істини, що проживається*. Це означає, що за звичайних умов ми не можемо досягнути Абсолюту, замість його досягнення, ми маємо певне уявлення про поняття «Абсолюту», котре вибудовується на загальних засадах формування понять, тобто спирається на раціонально-логічний підхід схоплення дійсності, а частіше і просто на логіку побутового здорового глузду. Зазвичай Абсолют визначають як першооснову світу, котра мислиться вічною, незмінною, єдиною, незалежною, нескінченною, всеосяжною, повною, безначальною та такою, що протистоїть будь-якому відносному та обумовленому буттю. Однак, сам цей набір характеристик не може бути сприйнятий нами інакше, аніж потенційно, крім того, об'єднані до купи, наведені характеристики формують те, що не може бути зведене до суми власних частин,

виступаючи як трансцендентна холистичність. Мало того, що окремо нам актуально не дані єдність, нескінченність, всеосяжність і так далі, так з них ще формується дещо, що перевищує їх усі та не може бути зведене до їх набору. Простіше кажучи, якщо ми починаємо детальніше замислюватись над поняттям «Абсолюту», проте не лишаємо меж формальної логіки та примітивної раціональності, то ми неодмінно приходимо до висновку, що насправді ми і поняття не маємо, що таке Абсолют, не кажучи вже про його осягнення.

Значно більше нам може дати релігійна точка зору, адже вона вказує на те, що Абсолют не може бути поняттям, оскільки він виступає як *Незбагненне*, при чому *Незбагненне по суті*, якщо звертатись до термінології С. Л. Франка. Пізнання Незбагненого набуває форму одкровення, котре принципово відрізняється від наукового осягнення реальності: «<...> одкровення першооснови – як і будь-яке одкровення – аж ніяк не означає логічного та ясного осягнення складу чи змісту того, що відкривається, тобто подолання його незбагненності. Навпаки, будь-яке одкровення є на відміну від предметного пізнання <...> за своєю власною сутністю одкровення незбагненого як такого» [Франк, 1990, с. 447-448], виходить, що Абсолют розкривається як Велика Таємниця, що не може бути схоплена завдяки розуму.

Коли ми оперуємо поняттям «Абсолюту» на формально-логічному рівні та намагаємось якось поєднати його з поняттям «Бездні», ми неодмінно приходимо до логічної неможливості, однак ця неможливість насправді з'являється не з появою Бездні, а від самого початку вже закладена в Абсолюті. Чому поняття «Абсолюту» не суперечить поняттю «Бездні»? Вже тому, що поняття «Абсолюту» суперечить самому собі, так само як і поняття «Бездні».

Тоді може ми б могли поєднати Абсолют та Бездню діалектично? Тезою буде: «*Абсолют*».

Антитезою: «*Бездня*».

А синтезом: «*Єдність Абсолюту та Бездні*».

Здається, що така схема може бути досить прийнятною, однак якщо знов звертатись до діалектичного виміру самого Абсолюту, то стане зрозумілим, що вже він неможливий, це досить детально демонструє у власній роботі «Незбагненне» Семен Людвігович Франк, визначаючи абсолютну реальність як трансфінітну, трансраціональну та металогічну.

Діалектика не може вмістити у собі силу та необхідність розкриття заперечення, адже синтез є запереченням заперечення, тобто зняттям. І не дивлячись на те, що діалектичне мислення набагато витонченіше за формальну логіку, воно також вже безсиле на рівні одного лише Абсолюту, не кажучи вже про введення Бездні. Що ж робити?

На нашу думку, необхідно сконцентруватись саме на трансцендентності та незбагненності Абсолюту, завдяки яким ми приходимо до Абсолюту як до Таємниці, котра не може бути зведена до рівня загадки, а тому й не може бути розгаданою, однак *відкриває нам досвід стів-присутності із собою*. Абсолют, таким чином, можна визначити як *Незбагненне у-собі-буття і для-себе-буття*, де у-собі-буття визначається як *Незбагненне по суті як таке*, а для-себе-буття – як можливість втілення Незбагненого через людину (що передбачає його трансформацію у Незбагненне для нас, яке незмінно фундується та підіймається до Незбагненому по суті). Отже, умовою розкриття Незбагненого у власній повноті є існування людини, буттєва драма якої знаходить себе у координатах розриву іманентного та трансцендентного. Якщо ж ми звертаємося до осягнення недуалізму у процесі Богореалізації, то виникає загроза не лише повного розчинення особистого вищого Я, але й втрата трансценденцій, тобто унеможливленість Незбагненне як для-себе-буття.

Мамлесв зображає Бездню як істинно-трансцендентне: «Те, що ми, проте, шукаємо – істинно-трансцендентне, вічно-трансцендентне – має бути по той бік Бога як Єдності, і тому, бути по той бік всього, що є Реальність і на чому покоїться Реальність. В Традиції, як вона нам дана, ми не маємо таких «уявлень», оскільки Традиція в основному

веде нас до того, що нам «дано», що міститься в нас потенційно (тобто до Бога) і що треба «реалізувати». Тим часом цілком очевидно, що істинно-трансцендентне як би не дано нам, і традиційний шлях, по суті, є лише першим етапом істинної посвяти, котрий навіть і не є посвятою, а лише передує йому, відновленням того, що ніби втрачено, реалізацією потенційного. Істинна ж посвята веде до того, що не дано, що не міститься в нас, що дійсно трансцендентне до нас... Але чи можливо таке, чи можливо вступити у якийсь контакт з тим, що нам не дано, що абсолютно потойбічне до нас?» [Мамлеев, 2006, с. 90]. Ми вже зазначили, що Абсолют виступає як Принципова Таємниця, котра віднаходить себе як Незбагненне по суті у-собі та для-себе буття.

Характер же Незбагненого по суті фундаментується у ньому як у Таємниці, що не може бути зведена до власного осягнення, однак така, що запрошує до спів-присутності. Це дозволяє нам говорити, що природа істинного Абсолюту (будь-яка словесна форма тут недоречна, однак будемо використовувати усталене поняття, відкидаючи його профані інтерпретації) не може не зберігати Незбагненого як буття-у-собі, тобто сам Абсолют такий, що не передбачає статичного пункту власної реалізації, а Богореалізація вищого Я просто не може суперечити усуненню можливості трансценденції, адже недуалізм у власній повноті не є зняттям Таємниці з Абсолюту, а навпаки – є її реалізацією, становленням повноти її Присутності.

Відповідно до такого розуміння Абсолюту, ми можемо казати, що він повністю співпадає з Безоднею, більш того – в такому випадку ми просто не можемо говорити про них окремо, оскільки кожен з них стає умовою можливості іншого. Тому у нас може бути дві можливі стратегії:

– розділити поняття «Бога» та «Абсолюту», визначивши при цьому друге як співвіднесеність Бога та Безодні («Бог» у конфесійних вимірах як певний ортодоксальний елемент та «Безодня» як принципова неортодоксальність);

– використовувати усталені поняття, розуміючи взаємообумовленість Абсолюту та Безодні (така взаємообумовленість через власну металогічність та трансраціональність просто не може бути розглянута у площині примітивної діалектики, однак, навіть на найвищому рівні Примордіальної Традиції без Богореалізації вона не може бути пережита, оскільки доступна лише вищому Я, котре осягнуло Абсолют на всіх інших рівнях).

Слід розуміти, що сутністю справжнього Абсолюту є Велика Таємниця, котра не мислима без власної вічної трансцендентності, Богореалізація ж є вкрай важливим етапом у подорожі вищого Я, однак вона просто не може бути остаточною зупинкою, небезпека зупинки – можливість пекла, демонічний аспект Великої Таємниці. Крім того, чи можемо ми взагалі говорити про рух, що слідує за Богореалізацією (одним із факторів якої, до речі, ми вважаємо невизначеність та абсолютне мовчання), не втіливши її?

Обидві стратегії досить прийнятні, проте у рамках історико-філософського дослідження метафізики Мамлеева більш прийнятною є друга, оскільки Мамлеев все ж спирається на момент розрізнення Абсолюту та Безодні, що випливає з положення недуалізму. Однак, тут вкрай важливим стає розуміння глибинної природи цього принципу.

Виходячи на рівень недуалізму, ми маємо не втратити і дуалізм всередині недуалізму, тому ми неодмінно приходимо до формули Миколи Кузанського, якою так захоплювався Семен Франк: *atingitur inatingibile inatingibiliter*¹, та яку він трансформує до «Незбагненне осягається за допомогою незбагненності» [Франк, 1990, с. 559]. Але сам факт «досягнення через недосягнення» трансформує наше уявлення про досягнення як таке, тобто, відкриваючи для себе можливість досягнення через недосягнення, ми визначаємо Абсолют як Таємницю, що відкривається нам через запрошення до спів-присутності. Дійсно, для Франка немає такої проблеми, як необхідність у істинно-трансцендентному,

¹ недосяжне досягається за допомогою його недосяжності

адже первинно-трансцендентне таке за власною природою, що під час власного осягнення через незбагненність не втрачає буття Таємниці, а навпаки отримує можливість бути у власній повноті: «Таємниця душі як особистості полягає саме в цій її здатності підніматися над собою, бути по той бік самої себе – по той бік будь-якого фактичного свого стану і навіть своєї фактичної загальної природи» [Франк, 1990, с. 409].

Однак, якщо ми все ж таки припускаємо, що недуалізм веде до нівелювання найвищого рівня іманентно-трансцендентної структури Незбагненого (на всіх інших рівнях він дійсно не може не виступати як нівеляція ілюзорних розрізень), а також стає зупинкою імпульсу виходу за межі, то саме Безодня стає можливістю збереження Абсолютом власної незбагненності. Ідея Безодні в цьому світлі – це ідея хранительки Принципової Таємниці, що охороняє можливість розкриття Незбагненого у всій повноті його присутності, що неодмінно передбачає свято трансгресії як подорожі до спів-присутності із Таємницею. Таким чином, вчення про Безодню стає бунтом проти остаточної завершеності повноти і водночас – умовою можливістю її бути через власну не-реалізацію. Проте, якщо ми не будемо розуміти під наслідком реалізації недуалізму нівеляцію можливості трансценденції, то вичерпними можуть бути наступні слова Франка: «<...> в якості абсолютного Першоджерела Бог є і всеєдність, – і до того в тому сенсі, що будь-яке розділення, будь-яке перебування поза ним при цьому зберігається, але зберігається саме всередині самої всеєдності: саме «буття-поза-Богом», – сам момент «поза» і «окремо» – знаходиться у Бозі, як і все взагалі. Нагадаємо знов глибокий вислів Миколи Кузанського, що незбагненна єдність Бога відкривається повністю лише в – антиномічному – єдності “Творця” і “творіння”» [Франк, 1990, с. 524].

Розрив між тим що ми розуміємо під Абсолютом та Безоднею формується серед іншого і через зведення нами Абсолюту до його позитивної сторони, тобто сприйняття його як зняття зла та негачій світлом благодаті. В цьому випадку, Безодня є вираженням іншої сторони – а саме розкриттям негачій як своєрідної форми позитивності. Абсолют – Центр, Безодня – Периферія. Абсолют – світло благодаті, Безодня – морок негачій. І тут ключову роль грає релігійний аспект, який Рене Генон постійно відрізняє від метафізики та зазначає, що для нього характерною є певна сентиментальна направленість: езотеризм метафізичної доктрини передбачає задля власного осягнення потужну роботу інтелектуальної інтуїції, однак через необхідність бути доступним людям, котрі не спроможні на таке осягнення, набуває сентиментальні форми, що зводять його до релігійного езотеризму [Генон, 2020, с. 102]. Чиста ж метафізика не здійснює простого зняття зла та негачій через їх висвітлення, однак не тому, що вона не може, а через збереження діючого негативного моменту заперечення, в тому числі і як форми свободи. Безодню через її негативну направленість дуже легко переплутати з пеклом, однак саме пекло – це той простір, позитивність негативності якого є найбільш оманливою, однак саме воно цілком знімається світлом благодаті. Безодня ж навпаки – це дійсна позитивізація негачій у їх незалежності від абсолютного добра, яка створює умови для можливості існування пекла.

Якщо ж Центр поглинає Периферію, а негачії повністю втрачають власну автономію та нейтралізуються, то неодмінно має бути Безодня, котра реалізує себе як неусувне буття Таємниці негативного. Справжній Абсолют ніколи не міг би зупинити рух за межі, оскільки він є актуальною, а не тільки потенціальною можливістю такого руху відбуватись. Отже, ми не можемо говорити про Абсолют, котрий не передбачає вихід за власні межі, так само як ми і не можемо говорити про Безодню, котра не передбачає існування Абсолюту.

Через ідею істинно-трансцендентного можуть бути примирені утризм «Я» та Вічна Росія. Можливість їх спів-буття демонструє абсолютність Таємниці як принципу, а поєднання радикальних антиномічних векторів розкривається як повнота буття-в-таємниці: «Справжня конкретна загальність співпадає зі справжньою конкретністю індивідуального, справжня загальна правда співпадає із життям» [Франк, 1990, с. 414]. Не слід забувати, що

завдання людини не тільки в тому, щоб усвідомити себе як абсолютну Таємницю, але і в тому, щоб не втратити її.

Резюмуючи розгляд онтологічної проблеми, котра виникає у зв'язку з появою ідеї Безодні, можна зазначити, що на метафізично-езотеричному рівні Абсолют і Безодня співпадають і не можуть бути розрізнені будучи умовами існування один одного, а на релігійно-езотеричному рівні їх можна уявити як трансценденцію, котра дана людині потенційно та може бути реалізована, і трансценденцію, котра не дана людині, будучи принципово потойбічною (можна виразити це у категоріях Таємниці чи Незбагненого – «для нас» та «по суті»).

Проте ми маємо пам'ятати, що Безодня – це темний простір жаху, де відбувається позитивізація негативного – болю та смерті, Абсолют же втілює в собі повноту життя та Блага. Мамлеєв пов'язує долю Росії саме з Безоднею, однак зважаючи на сучасну політичну ситуацію ми можемо зазначити, що Росія ігнорує ідею Блага не просто для самої себе, а й для всього світу. Вона захлинається в деструкції та хоче занурити в неї й Україну. Власний вибір вона ототожнює з метафізичним законом, бажання та думки інших для неї не мають ніякої ваги. Ніде так не цінують потойбічне та ніде при цьому так не нехтують свободою, як у Росії. Ми маємо пам'ятати, що смерть та зло не можуть бути виправдані ніякою метафізикою, а *істинно трансцендентне неможливе без кохання та свободи*.

Підбиваючи підсумки, можна зазначити, що поява екстраординарного вчення Мамлеєва про Безодню має щонайменше п'ять причин: криза двадцятого століття та філософування у підпіллі, укоріненість у російській культурі та національна самоідентифікація Мамлеєва, вплив східної метафізики та інтегрального традиціоналізму, зв'язок філософії з літературою та художні витoki мамлеєвського мислення, містичний досвід автора вчення та його духовні осяяння. Динаміка ж його розвитку налічує три ключові етапи: формування утризму «Я» як можливості збереження особистості у формі вищого Я під час досягнення Абсолюту, висвітлення глибин невидимих пластів космосу та створення «Останньої Доктрини», розкриття ідеї Росії Вічної як посередника між Абсолютом та Безоднею. Онтологічна проблема співвідношення Абсолюту та Безодні вирішується через розрізнення двох рівнів її сприйняття: метафізичного та релігійного. На метафізичному рівні, що носить езотеричний характер, Абсолют та Безодня тотожні та взагалі не можуть мислитись окремо. На релігійному ж рівні, що носить екзотеричний характер, вони можуть бути протиставлені один одному. При цьому трансцендентність Абсолюту розглядається як така, що дається людині і може бути досягнена, а трансцендентність Безодні, як така, що не дана людині і є принципово недосяжною. Також слід зазначити, що дослідження генези та динаміки вчення Мамлеєва про Безодню може допомогти в розумінні та вирішенні тих парадоксів, котрі формуються введенням Безодні в традиційну метафізику, а також виробленню стійкого антидоту в українській спільноті до нігілістичної та деструктивної отрути «руського міра», адже *praemonitus praemunitus*.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Бердяев Н. Судьба России. М.: Изд-во МГУ, 1990. 256 с.
- Генон Р. Кризис современного мира. М.: Академический проект, 2019. 265 с.
- Генон Р. Общее введение в изучение индусских учений. М.: Беловодье, 2020. 320 с.
- Гончаров С. Творча спадщина Юрія Мамлеєва: філософія і / або література? *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Філософія. Філософські перипетії*, № 61, 2019. С. 72-78.
- Гончаров С. Утризм «Я» Юрія Мамлеєва як особливий вид метафізики. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Філософія. Філософські перипетії*, № 62, 2020. С. 139-147.
- Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры. *Проблемы человека в западной философии: сборник*. М.: Прогресс, 1988. с. 3–30.

- Кассирер Э. Сила метафоры. *Теория метафоры: сборник*. М.: Прогресс, 1990. с. 33–43.
- Лакофф Д., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. *Теория метафоры: сборник*. М.: Прогресс, 1990. с. 387–415.
- Мамлеев Ю. Блуждающее время. С.Пб.: Лимбус Пресс, 2001. 280 с.
- Мамлеев Ю. Воспоминания. М.: Издательская группа Традиция, 2017а. 296 с.
- Мамлеев Ю. Избранное. М.: ТЕРРА, 1993. 648 с.
- Мамлеев Ю. Последняя комедия. *Собрание сочинений*. Том 2. М.: Издательство «Э», 2017б. с. 7-140.
- Мамлеев Ю. Россия Вечная. М.: Эксмо, 2011. 512 с.
- Мамлеев Ю. Русские походы в тонкий мир. М.: АСТ: Зебра Е, 2009. 254 с.
- Мамлеев Ю. Судьба бытия. М.: Эннеагон, 2006. 262 с.
- Мамлеев Ю. Судьба бытия – путь к философии (интервью «Вопросы философии», №9, 1993). *Статьи и интервью: сборник*. М.: Издательская группа Традиция, 2019. с. 58-73.
- Мамлеев Ю. Шатуны. М.: Ad Marginem, 2002. 272 с.
- Ортега-и-Гассет Х. Две великие метафоры. *Теория метафоры: сборник*. М.: Прогресс, 1990. с. 68–81.
- Франк С. Сочинения. М.: Правда, 1990. 608 с.

Гончаров Семен Олексійович

аспірант, філософський факультет
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
м. Свободи, 6, Харків, 61022
E-mail: sementulpanov@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8116-0804>

Стаття надійшла до редакції: 27.01.2021

Схвалено до друку: 06.03.2021

**"ABYSS" BY YU. V. MAMLEEV: GENESIS, DYNAMICS OF DOCTRINE,
ONTOLOGICAL PROBLEM**

Honcharov Semen A.

PhD Student, Faculty of Philosophy
V. N. Karazin Kharkiv National University
6, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: sementulpanov@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8116-0804>

ABSTRACT

The article is devoted to the genesis, dynamics, and ontological problem of Mamleev's doctrine of the Abyss. The author identifies five reasons for the emergence of such an extraordinary doctrine: the crisis of the 20th century and underground philosophizing, rootedness in Russian culture and Mamleev's national self-identity, the influence of oriental metaphysics and integral traditionalism, artistic origins of Mamleev's way of thinking and the connection between philosophy and literature, Mamleev's mystical experience and his spiritual insights. Considering the dynamics of the doctrine of Abyss, the author of the article points out three stages of its development: formation of I-utrisism as an opportunity to preserve the personality in the form of a higher I upon reaching the Absolute; enlightenment the depths of the invisible layers of space and creating the "Last Doctrine"; revealing the idea of Eternal Russia as a mediator between the Absolute and the Abyss. In addition, the author of the article examines the possibility of reconciling radicalism Mamleev's I-utrisism with his own doctrine of Eternal Russia. Reconciliation becomes possible precisely within the context of the dynamics of Mamleev's doctrine of the Abyss. Studying the ontological problem of the ratio of the Absolute and the Abyss, the author notes, that at the metaphysical level, which is esoteric in nature, the Absolute and the Abyss are identical and cannot be conceived separately. However, at the religious level, which is exoteric in nature, they can be opposed to

each other. Wherein, the transcendence of the Absolute is regarded as given to man and which can be attained, and the transcendence of the Abyss regarded as not given to man and as fundamentally unattainable. The author of the article concludes that consideration of the genesis and dynamics of Mamleev's doctrines can be helpful in understanding and solving the paradoxes, which arise when the Abyss is introduced into traditional metaphysics.

Keywords: Mamleev, Abyss, Absolute, nondualism, I-utrisism, Rene Guenon, Vedanta, Eternal Russia, metaphysical realism.

REFERENCES

- Berdyayev, N. (1990). *The Fate of Russia*. Moscow: MSU publishing. (In Russian).
- Cassirer, E. (1988). *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Man's Problems in Western Philosophy: Collected Works. Moscow: Progress. (In Russian).
- Cassirer E. (1990). *The Power of Metaphor*. The Theory of Metaphor: Collected Works. Moscow: Progress. (In Russian).
- Frank, S. (1990). *Essays*. Moscow: Pravda. (In Russian).
- Honcharov, S. (2019). *Yuriy Mamleev's Creative Writings: Philosophy and/or Literature?* The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series "Philosophy. Philosophical Peripeteias", 61, 72-78. (In Ukrainian).
- Honcharov, S. (2020). *Mamleev's I-utrisism as a Special Kind of Metaphysics*. The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series "Philosophy. Philosophical Peripeteias", 62, 139-147. (In Ukrainian).
- Guenon, R. (2020). *Introduction to the Study of the Hindu doctrines*. Moscow: Belovodye. (In Russian).
- Guenon, R. (2019). *The Crisis of the Modern World*. Moscow: Academic project. (In Russian).
- Lakoff G., Johnson M. (1990). *Metaphors We Live By*. The Theory of Metaphor: Collected Works. Moscow: Progress. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (2011). *Eternal Russia*. Moscow: Eksmo. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (1993). *Selected works*. Moscow: TERRA. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (2017a). *Memories*. Moscow: Tradition Publishing Group. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (2009) *Russian Trips to the Subtle World*. Moscow: AST: Zebra E. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (2002) *Shatuny*. Moscow: Ad Marginem. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (2009). *The Destiny of Being*. Moscow: Enneagon. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (2019). *The Destiny of Being – Path to Philosophy* (interview "Questions of Philosophy", No. 9, 1993). Articles and interviews: collected works. Moscow: Tradition Publishing Group. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (2017b). *The Last Comedy*. Collected works. Volume 2. Moscow: Exmo. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (2001). *The Wandering Time*. Petersburg: Limbus Press. (In Russian).
- Ortega y Gasset, J. (1990). *Two Great Metaphors*. The Theory of Metaphor: Collected Works. Moscow: Progress. (In Russian).

Article arrived: 27.01.2021

Accepted: 06.03.2021

SHAKESPEARE'S THEATER OF LIFE AND PHILOSOPHY OF BAROQUE THEATER: «FAUSTIAN SPIRIT» OVERTAKES ANCIENT FORM

Purpose of the article is to identify the components of creative method and anthropology of Shakespeare's theater, to compare Shakespeare's theater to Baroque theater, to analyze various conceptions of Shakespeare. Methods: hermeneutic, cultural anthropology, historical and cultural, analytical, psychoanalysis. From philosophical and anthropological positions, creative method and creative works of W. Shakespeare have been analyzed, a strong connection of theater and philosophy of Shakespeare's theater with Baroque theater has been revealed (mysticism, fabulousness, hyperrealism, formal features are replaced by effective ones, usage of parable and utopia (image of King Lear in particular), motives of vanitas (vanity), duality of the world, allegory, «figureness»). Shakespeare suggests a new philosophy of theater based on elimination of borders between reality and art, «baroqueivisation», theatricalization of reality, masks are used as symbols of a real person without distorting it but rather revealing his or her deepest essence, sincerity. It is also reflected in understanding of Shakespeare's authorship problem where mask of a clown and a buffoon are used in order to convey the deepest and most philosophical thoughts to society. Baroque reform of the theater suggested by Shakespeare, reduces theater to universal anthropological model both synchronically and diachronically. Theater runs around the actor, not only art but life of the universe is carried out via actor. This new philosophy of theater cannot be considered only within the «culture of meanings» (G.U. Gumbrecht) but on principle is within the limits of «culture of presence», which helps to understand the ideological idea of Shakespeare's theater, to view biography and personality of Shakespeare in a new way because Shakespearean Studies was within the culture of meanings and tried to consider only the hidden codes and symbols of Shakespeare's theater. Beyond these philosophical hermeneutics remained the transforming, effective power of Shakespeare's theater. Humanization of theater also takes place: based on the old Antique form a new humanistic content is built, where much attention is paid to «life of soul», love, kindness, wits, passion, vengeance, etc., sinfulness of a soul and its ability to clear of evil. Theatre is considered to be not an external spectacle but a deep instrument of immersion in life of a soul and its gradual growth. Since theater is the whole world (in philosophy of culture it can also be identified with the formation of «Faustian soul» (O. Spengler), «Faustian spirit» focused on the infinite formation, the infinity of space), it requires the creation of a corresponding dictionary because the word itself becomes a word-action. A special role of allegory genre for philosophy of Shakespeare's theater is considered, his philosophy is compared to philosophy of F. Bacon.

Ключові слова: hermeneutics, philosophy of culture, cultural anthropology, Shakespeare, poetics, philosophy of theater, culture of presence, baroque philosophy, psychoanalysis.

The perspective of uncovering semantic cores of theatrical activity and Shakespeare's theater, revealing its mystery which is of unconventional importance for anthropological sciences and philosophy of art, seems to be relevant.

The outline of W. Shakespeare's philosophical conception, influence of this conception on his artistic endeavour and Baroque art in general, looks promising. When researching Shakespeare's works there is a gap in understanding of his art and philosophical views, and connections of W. Shakespeare with philosophy of his time and individual philosophers including Francis Bacon still remain unexplored.

Purpose of the article is to identify the components of creative method and anthropology of Shakespeare's theater, to compare Shakespeare's theater to Baroque theater, to analyze various conceptions of Shakespeare including the connection between works of W. Shakespeare and F. Bacon.

Analysis of recent publications. Shakespeare's authorship question arises more than two hundred years after Shakespeare's death, lasts for more than two hundred years and has many different influential conceptions [Shakespeare authorship question, 2021]. Without cutting off authorship of Shakespeare-actor absolutely, first we would like to turn to Bacon's version as one of the main authors of this creative legacy. This version first appeared in the nineteenth century, in W. Henry Smith's works in 1856 (*Was Lord Bacon the Author of Shakespeare's Plays? A Letter to Lord Ellesmere*), it was spread by Delia Bacon and gains such power that by the middle of the twentieth century, in general, supporters of various constituents of authorship of Shakespeare's works could be divided into two main groups: the Stratfords (Shakespeare was identified with Shaksper, an actor, a resident of Stratford) and the Baconists (Bacon was considered either the only or the main author). In the letter to D. Davis F. Bacon speaks of «hidden» poets that's why the Baconians were dearching for hidden codes in Shakespeare's works referring to F. Bacon and vice versa, especially often they compared Shakespeare and ethical work of F. Bacon «On the Meaning and Success of Knowledge, Divine and Human» (1605), only part of which was published during Bacon's life. To develop Baconian theory, British Francis Bacon Society was founded in 1886, and it continues working to the present moment. Famous writer Mark Twain («Did Shakespeare Die?», 1909) also belonged to the Baconians.

In the second half of the twentieth century, the third, Rutland version of the origin is spread as well, where one of the main authors is Earl of Rutland, or Earl of Rutland and his wife. Even the third version does not deny the influence of Bacon on Rutland. Discussions about the personality of Shakespeare and his authorship resume in the late twentieth – early twenty-first century [Mays, Swanson, 2016]. In Ukraine, for example, there is a Shakespearean portal [Ukrainian Shakespearean portal, 2020, shakespeare.znu.edu.ua]. The sharpest debates arose in 1990s in *The Atlantic Monthly*, *Harper's Magazine*, one of the unexpected theories about Shakespeare's authorship dates back to 2010s, when Shakespeare was identified with Queen Mary Stewart by B. Yorick. («Queenspear»). Theories of G. Bloom [Bloom, 1999] concerning Shakespeare's creativity, its analysis from the viewpoint of new historicism and criticism [Bloom, 2008], are gaining popularity. Also, there are works of Peter Ackroyd [Ackroyd, 2006], H. Grady [2001] and Richard Wilson [Wilson, 2004] who try to apply the principles of postmodern aesthetics including theatricality, to the analysis of Shakespeare's works and philosophy. Modern works on philosophy [Gumbrecht, 2020] and theater aesthetics should be noted, which consider theater as a specific model of European culture and suggest new philosophy of theater (works of E. Fischer-Lichte [Fischer-Lichte, 2018], G. Dalagua [Dalaqua, 2020] in particular).

Presentation of the main material and obtained scientific results of research. Shakespeare was an extremely talented thinker and theatrical figure of his time. At the same time, in the XIX century «Shakespearean mystery» emerges and in the XX-XXI centuries it becomes an important problem of humanitaristics and history, philosophy of culture. Henry James once described the mystery of Shakespeare's genius as following: «I am haunted by the idea that the divine William is the greatest of the mystifiers who have ever existed in this world».

Shakespeare's creative legacy provokes a discussion about the existing influence on him, as most of his works are unique, often the question arises about the authorship of Shakespeare – is it really one person or a number of authors, including Shakespeare hidden under this name. Here I would like even to shift the emphasis from whether Shakespeare really existed, in the classical form, to the question who could be among the authors whom contemporaries recognize as «Shakespeare» and form the basis of textual personality of «Shakespeare». We can assume as in case of Plato and other prominent writers, philosophers, a set of texts already characterize this man, so Plato is the one who wrote all the texts of Plato, Shakespeare is the one who wrote all the texts of Shakespeare. Therefore, we consider this to be the first thesis of our study, based on textual analysis, we can say that there was author Shakespeare who is the author of all Shakespeare's works (usually a tautological statement but this tautology is not imaginary but based on many years of the Shakespeareans' researches). But others could have joined to this

author, Shakespeare's authorship is the essence of Shakespeare's question. Undoubtedly, Shakespeare-actor was involved in the presentations and imbodiment, and we hypothesize that author of the texts could be a number of personalities, most of all we adhere to the version that the main author (and ideological inspirer) was Bacon, the poetic part of the texts is associated with Earl Rutland, his friends (not too much) could also have joined the poetic organization of the text. Shakespeare is considered to be the most philosophical and theatrical author of all times, it is this component, in our opinion, that was provided by Francis Bacon and his entourage.

Several versions of Shakespeare's authorship are being spread but they have been more or less refuted, or look very contradictory or unconvincing.

If we summarize all the versions, we can claim that there were two main authors: ideological inspirer and philosopher Francis Bacon and poet with versatile artistic education, Earl Rutland. To mystify and help in the implementation of theatrical plans they hire an actor Shaksper and a great project of truth theatricalization, its «baroqueization» is carried out.

One of the well-known researchers, Marina Litvinova [Litvinova, 2011], conveys this view: «Bacon and Earl Rutland were not just casual friends. In the archives of the Rutlands family I found information that it was Bacon, together with the young Cambridge mentor of Rutland who accompanied an eleven-year-old boy at his father's funeral. He was his tutor and teacher. Shakespeare, in English «Shake-speare», means «to shake with a spear», the Russian analogue of «one who shakes with a spear». This epithet comes from the image of Pallas Athena who is shaking the spear, the patroness of one of the law universities of Grace Inn where Bacon and Rutland were studying, and Bacon once lived there» [Litvinova, 2011].

Figuratively speaking, Pallas Athena was the tenth muse of Francis Bacon: «There is a picture of that time where Athena shakes her spear threatening the ignorance at her feet. There were two theaters right next to Earl Rutland's London estate. These are the Theater and the Curtina, where Burbage's troop played, and to which Stratford Shakespeare belonged. By the way he never signed as «Shakespeare», so this Stratford citizen unlike author of Shakespeare's legacy, is commonly called in Russian «Shakespeare», English «Shaksper». So this way his last will was signed. .. (Bacon and Rutland) wrote the plays of the first decade together. In the second decade after 1603, Rutland was writing alone» [Litvinova, 2011].

Many researchers immediately drew their attention to the discrepancy between Shakespeare's textual personality and the biography of a narrow-minded burgher and moneylender Shaksper who was sometimes engaged in theatrical activities.

For example, Thomas Looney pleads for a more unique version of authorship of Shakespeare's legacy, attributing it to Edwar De Vere, Earl of Oxford (1550-1604) but he outlines the author's psychological and textual portrait correctly, in our opinion. In his speech at Cambridge, Harvey uses the term «Earl of Oxford» to describe personality of the Earl as a person who shakes a spear, but we have already seen that this expression was common among the Cambridges and could be used once by most courtiers with Cambridge education. Thomas Looney builds his version on the application of Latin expression *Vultus tela vibrat* to the Earl of Oxford – «the one who shakes the spear» and a number of other biographical details. But there is not a single manuscript signed by De Vere, and he died early – in 1604, that contradicts the following fact about Shakespeare: after that year mature works of Shakespeare emerge [Gililov, 1997, p. 223-227]. Looney builds a detailed psychological and textual portrait of Shakespeare (we completely agree with these socio-psychological characteristics): he is a noble man close to the court, royalty, well-educated, talented (Shakespeare's dictionary has more than 30 thousand words, most European writers, even brilliant, are limited to 5-8 thousand words), creatively mature, eccentric, sensual, has a perfect knowledge of theater, a developed literary taste, sympathy for Lancaster supporters in the war of the Red and White Roses, knowledge about Italy including its topography, not represented in other sources besides immediate visits and experiences, knowledge of sports including aristocratic falconry, knowledge and love of music and musical instruments, insecurity in relations with women, generosity, benevolence, tolerance, liberal attitude to Catholicism.

M. Litvinova [Litvinova, 2011] makes clear that Rutland was the creator of the poetic heritage but he could not start it on his own, so he was a student and a successor, founder and ideological leader of creative duo or trio when considering theatrical activities and activities veiling true creators of the burgher and actor Shakspeare: «But Earl Rutland could not, as far as he was too young, independently write historical chronicles containing deep historical concept, in fact, Bacon's one. The first chronicle, *Henry VI, Part One*, was played in the summer of 1591, when Rutland was fourteen years old. However, he had been studying at Cambridge for three years already and was very familiar with Bacon. While reading the works of the Baconians, I found facts that unequivocally proved Bacon's involvement in Shakespeare's work. This is what happened in my mind: «William Shakespeare» was created by a great thinker Francis Bacon, and a great poet, Earl of Rutland. Bacon in this work is a Teacher, Earl of Rutland is a Disciple. This student was not only comprehensively artistically gifted but also a strong all-rounder. He was a mathematician, historian, narrator, he had a telescope and geometric tools at home» [Litvinova, 2011].

Let us consider in more detail the figure of the Teacher, Francis Bacon, the founder of a new philosophy and natural sciences that changed the paradigm of Antiquity and Aristotle.

Francis Bacon introduced a completely new strategy for the study of nature. He concludes about the threefold possibility of nature cognition. According to the naturalist and philosopher of nature, nature exists in three states and under triple control. The first is «in free state», the second is «under the influence of the matter distortion», and the third one is «bounded by the power of human art», when «human labour and effort make it possible to see a completely different image of objects, a different world (*universitas*) or a different theater of things».

The first state comprises «species of things, the second one monsters, the third one works of human art (*artificialia*)» [Bacon, 1978, p. 218-219] and is associated with the history of art.

«New Organon» has to not only renew all philosophy and science after Aristotle, but set new foundations for consideration of nature and man, which neither Aristotle nor his predecessors saw or were able to define. With respect to the tradition of natural philosophers of Ancient Greece, Francis Bacon nevertheless notes that Greek philosophers «were too prone to vanity and triviality of founding schools and gaining fame among ordinary people». One cannot hope for the search for truth when «one is inclined to such vanity» [Bacon, 1978, p. 36].

The Aristotelian tradition was so established that any of the innovators were seen as a rebel, and search for truth became possible only in Aristotelian manner, and as for nature it was already considered to be studied through in the body of Aristotelian texts, and this causes the greatest damage to any natural science: «Those who dared to talk about nature as a subject already studied... caused most damage to philosophy and science» [Bacon, 1978, p. 7].

Renaissance brought the greatest discovery – human dignity and freedom of judgment. Francis Bacon finally dares to direct this freedom of views and judgments to nature and man is a part of nature. Thus the naturalist not only breaks up with a tradition but also is responsible for consequences of his scientific research: «when one or another may dare to use freedom of judgment, he or she can perform this work only on his own.. Because in such cases efforts of people are imprisoned, as if in prison, into writings of famous authors. If someone does not agree with them, he will be immediately accused of being a rebel, greedy to change» [Bacon, 1978, p. 53].

Mistakes of predecessors in this area stem from the fact that philosophers were either too fond of sophistry or misunderstood nature itself and its laws, or were guided by superstitions including religious and mythological ones: «Thus, the root of mistakes of false philosophy is threefold: sophistry, empiricism and superstition» [Bacon, 1978, p. 28]. These three sources are analyzed in detail in «New Organon», the researcher has not only to avoid the «idols» of knowledge but also be able to build his own research strategy with the help of induction.

It is not accidental that Francis Bacon refers to concepts of «species» – ideas which exist in nature itself, in things themselves, as well as «idols», «eidolons» – false reflections of ideas, by false copies philosopher must find the truth itself, eternal and unchanged: «Truth should be

sought not in favour of any time which is fleeting, but in the light of experience of nature, which is eternal» [Bacon, 1978, p. 24].

As two wings the bird has, so there must be two directions in human cognition, one of which is already approved by Aristotelian tradition, and the other one is proclaimed by F. Bacon himself. So old scientific apparatus of research is not enough for new tasks, so – «*New Organon*»: «So, let there be two sources of doctrine and... two communities of observers or philosophers ... Let the first one do the science, the other invent it... we usually call one of our ways prediction of mind, and the other one interpretation of nature» [Bacon, 1978, p. 10].

In addition, the result of knowledge should not only be speculative, theoretical but also practical, «art» is understood by Bacon as ingenuity that benefits all the mankind, it is an «engineering» art that transforms nature and is based at the same time on its laws (rules). Knowledge also gives human being power which he was deprived of, but he is able to achieve it through his mind: «knowledge and power of man coincide because ignorance of the cause makes it difficult to act» [Bacon, 1978, p. 12].

As a result, such knowledge about nature will lead to changes and improvements in human society, not only *New Organon* hints to it, but in several years it will become the leading thought in *New Atlantis*. Philosophy and science do not exist by themselves but for the improvement of man and life of all mankind, so representatives of the utopian world declare the purpose of their society to sailors – «cognition of the causes and hidden power of all things, expanding human power over nature until everything becomes possible for the first one» [Bacon, 1978, p. 509], knowledge is not only might and power but a crucial anthropological factor, a factor of social and Christian progress.

Marina Litvinova is one of the first researchers who draws attention to numerous parallels of ideas and texts of Bacon and Shakespeare: «In Shakespeare's plays and poetry there are not only thoughts but also expressions and statements borrowed from the 1595 notebook of Francis Bacon which wasn't published during his life. Bacon's first major work was published in 1605 (only ten essays had been published before). By that time, three-quarters of Shakespeare's works had already been written. However no even tangible evidence of acquaintance of Shakspere-Stratford and Francis Bacon exist. So, he couldn't have got acquainted with Bacon's thoughts» [Litvinova, 2011].

Most of all Bacon values wits, he passes this intelligence on to his student Rutland and endows Shakespeare with this intelligence. Bacon speaks of wits, citing an old parable about the greatest gift of an orator. Demosthenes believes that the orator first of all needs a gesture, he repeats this statement for three times: everything needed for the orator is a gesture. Bacon explains this parable in such a way that a gesture is a gift due to art of actor, a gift that can be placed above other abilities and talents, the reason for this is a lack of wisdom among most people, so a person, a speaker, an actor who has won over human stupidity, has the greatest power of influence.

Gesture takes into account both wisdom and narrow-mindedness. Apart from Rhetoric, wits are valued the most: «What is needed the most? – Wits. And what is needed secondly and thirdly? – Again, wits. And by the way, wits is a child of lowness and ignorance and cannot be compared to other talents, and yet it fascinates and conquers everybody who is weak-minded or light-hearted, and there are always many of them, at moments of weakness wits conquer the wise» [Bacon, 1978, p. 376].

One of interesting researchers of Shakespearean question, Gililov, without rejecting Bacon's involvement in the authorship of the playwright's legacy, devotes all his works to proving the authorship of another creator hidden behind Shakespeare's mask – Earl of Rutland, and he does a herculian task, including to the authors also Rutland's wife Elizabeth, a poet and a daughter of known at that time poet Sidney who spoke in the minds of contemporaries under the symbolic name of Phoenix (Gililov in particular believes [Gililov, 1997] that Chester's collection «The Martyr of Love» was dedicated to the Rutlands and nobody else). As for this version, we would like to point out that the designation «shaking speare», «shake speare» refers

not so much to Pallas but to the party of patriarchal life which opposed another party in England at that time – the «protofeminist» trend, the weaving and spindle party. So in fact Shakespeare is not a neutral name but the name of ideological defenders of the patriarchal past and patriarchy, that's why in our opinion since its ideological goal was to restore ancient patriarchy and feudalism (Baroque medievalism), they could hardly allow women to join their work consciously – in particular, to wife Elizabeth Rutland and to her aunt who according to some researchers, edited not only Sidney's texts but also the Great Folio's, Mary Sidney Countess of Pembroke.

Gililov describes F. Bacon's participation in Shakespeare's project as following: «Bacon is such a person who could probably be the author or co-author of some Shakespearean works. This is confirmed by some discoveries of the last century. For example, in 1867 a so-called Northumberland manuscript was found, in which the names of Shakespeare's plays «Richard II» and «Richard III» were written in Bacon's hand, a few stanzas from «Lucretia», a funny latinized word from «The Martyr of Love» – honori-ficabilitudina, – and most intriguingly – in his hand the name of William Shakespeare is immediately written. There is no unambiguous explanation of the «Northumberland manuscript» but he is one of few contemporaries whose name Bacon has never mentioned in his works or in numerous letters» [Gililov, 1997, p. 200].

The version of the authorship of Roger Manners under the guise of Shakespeare, namely Earl of Rutland (Rutland Rodger) first appeared in the article of G. Zeigler in 1893, the researcher believes that education in Cambridge, Oxford, Padua, participation in Essex riot, Ben Johnson's hints speak in favour of the fact that under the guise of a clown and new Terence, hides Earl of Rutland, an orphan, and therefore «a child of a state» mentioned in the sonnets. Russian-American professor P. Porokhovshchikov supported and developed this version in the middle of the twentieth century. An important evidence for P. Porokhovshchikov is the original variation of the song from «The Twelfth Night», written in Rutland's handwriting, found and researched in Belvoir, the ancestral estate of the Rutlands.

At the end of XX - beginning of XXI century, the main defender of this hypothesis is Gililov who publishes a thorough study of this issue. Gililov's main proof is Chester's collection dedicated to the Rutlands, to mythological Dove and Phoenix (*The Martyr of Love*). The main discovery that confirms this hypothesis, according to Gililov, is the presence of unicorns as a watermark on Chester's collection paper and the Rutlands' coat of arms. «The unicorn we found on the paper of Chester's collection is present in the Rutlands' coat of arms - there are even two of them there» [Gililov, 1997, p. 96].

Summarizing his evidence that Shakespeare is a poet Rutland (or Rutland and his wife Elizabeth Rutland) Gililov writes the following:

1) – Shakespeare's first poems are dedicated to Earl of Southampton – the best friend of Earl of Rutland, both were avid theatergoers, as evidenced by their correspondence (in particular, on October 13, 1599 when Essex returned and was arrested, R. White wrote to his patron Robert Sidney «Lord Southampton and Lord Rutland do not appear at court, being at the theater every day» [Gililov, 1997, p. 268]). Their Italian teacher John Florio is shown in «The Martyr of Love» in teacher Holofernes, their friend Antonio Perez is portrayed as Don Adrian de Armado. In June 1592, Earl of Rutland spent a few days in the house of Southampton (a letter to Roger's mother, referring to Southampton's visit to Rutland), in 1594 [Gililov, 1997, p. 253] «Venus and Adonis» is dedicated to Southampton and signed by Shakespeare, in 1595 «Disgraced Lucretia» was published, again dedicated to Southampton.

Gililov considers Earl of Southampton and Earl of Pembroke as two closest friends of Shakespeare, to the former first Shakespeare's poems were dedicated, to the latter the Great Folio was [Gililov, 1997, p. 209]. This indicates that Shakespeare belonged to a very aristocratic circle, he was on the same footing, almost equal to kings, his closest friends were Earl of Southampton, Earl of Pembroke, Earl of Montgomery, a provincial bourgeois actor could not even dream of such acquaintances and such behavior in the corresponding historical epoch. Researchers find Shakespeare's sympathy for Essex in Chorus performances in *Henry V* where Essex returning

from Ireland as a hero or king, is glorified and eagerly awaited in 1599, and Shakespeare openly wishes Essex an «Irish revolt on the edge of the sword».

2) – The first theatrical rehearsals were at Cambridge Theater, such plays could be arranged only by the Cambrians (Shakespeare did not study at Cambridge), the first recognition of Shakespeare's work was also among the Cambrians, friends Rutland, Weaver, Barnfield, Covel, Merez. In the student play *The Returning from Parnassus*, Gallio, Rutland's mask, is the author of sonnets and the praise of poet Weaver, and Gallio is the author of sonnets attributed to Shakespeare.

3) – Acquaintance with Italian realias, education in Italy: in the University of Padua Rutland studied with Danish students Rosenkrantz and Guildenstern, the schedule of disciplines in the University of Padua in «The Taming of the Shrew» and other plays. An outstanding discovery of Demblon was the discovery in archives of the University of Padua in Italy of students lists for 1596, where together with Earl Rutland there were students from Denmark, Rosenkrantz and Guildenstern. Demblon also explored the circumstances of Rutland's venerable mission to Denmark in 1603 and their reflection in the second edition (second quarto) of *Hamlet* which emerged in 1604-1606. Demblon's books published before the First World War in France, mark a new stage in the development of Shakespearean studies» [Gililov, 1997, p. 212].

4) – Danish realias appear in *Hamlet* after the trip of Earl Rutland to Denmark including the tradition of celebrating and decorating a throne room with a carpet (in Kronborg Hall where the honorary ambassador from King Jacob Earl Rutland was met by Danish King Christian, there is a silk carpet with images in historical chronology, the carpet is shared in the middle dividing the hall into two parts).

5) – Rutland was a friend, a relative and a supporter of Essex whose glorification is in *Henry V*, after the suppression of speech against Queen Elizabeth which Earl of Rutland suffers from, and Shakespeare's works come to a tragic turning point. F. Bacon stood widely apart, he condemned Essex, moreover Bacon was the official writer-accuser, author of «Declaration of betrayal committed by Robert, Earl of Essex» [Gililov, 1997, p. 202].

Rutland marries the daughter of famous Philip Sidney, Elizabeth, who was nicknamed Phoenix. Her cousin, Earl Pembroke, and his mother, Mary Sidney-Pembroke, were friends with Rutland-Shakespeare, and it was Earl Pembroke who gave Shakespeare's sonnets to the publisher. Precisely to Earl of Pembroke the posthumously published Great Folio was dedicated, initiated and edited by Mary Sidney Countess of Pembroke.

6) – Shakespeare's sonnets play on the family name of the Rutlands – Manners, which is also done by poet Ben Johnson, in particular in the poem dedicated to memory of Shakespeare in the Great Folio, Ben Johnson calls the Rutlands «Poets of the Belvoir Valley». The death of the Rutlands in the summer of 1612 coincides with the completion of Shakespeare's works. *Henry VIII* was added by Fletcher who studied with Earl of Rutland. It is also hypothesized that the publication of the Great Folio is dedicated to the 10th anniversary of the Rutlands' death in 1622, and the Second Folio is dedicated to the twentieth anniversary. The Rutlands monument was made by the Jansen brothers who were also authors of the wall monument to Shakespeare in Stratford Church. It was not easy for the Stratfords to explain why John Fletcher, one of Rutland's Cambridge friends, wrote *Henry VIII* in 1613, since Shakespeare lived for another three years, why couldn't he write his own work without assistance, this finishing writing speaks of the death of one of the main poetic authors of Shakespeare's heritage [Gililov, 1997, p. 389].

7) – A few months after the death of the Rutlands, Shakespeare receives money from their servant and leaves London forever. All that is known about the Rutlands is that Shakespeare was in their house and he was paid money there.

8) – Almost all the books found as basic sources in the works of Shakespeare, are available in the library of Belvoir, Earl of Rutland. There is also a manuscript of the song version of *Twelfth Night*, written, as established by P. Porokhovshchikov, by Rutland, it is «THE ONLY authentic manuscript of Shakespeare's text» [Gililov, 1997, p. 423-424]. There is also information, for example, that in September 1585 the French book by Belfort «Tragic Stories» was purchased

for Rutland's Library in Paris, which became the plot source for *Hamlet*. It is also a number of historical chronicles, including the chronicles of Hall, Holinshed and others, which became a source of historical plots and realias of Shakespeare's works, for example [Gililov, 1997, p. 247].

9) – These are also images of Shakespeare's *Storm* where the main image of Prospero corresponds to Earl Rutland. Prospero embodies the experience and wisdom of a man who will soon say goodbye to life. *Storm* was staged at the royal court in Whitehall on November 1, 1611 and was accepted with sympathy by the monarch. In *Storm* there are allusions to the valley of Belvoir and Earl of Rutland: surprised at the power of Prosper, Sebastian begins to believe in unicorns. As it is known, they decorated the Rutlands' coat of arms, the reign of Phoenix on the throne is pointed out, characters are surprised at islanders' lifestyle, it is a strange manner of their life (II, 1; III, 3) (a play on words manners – Earl Manners). On this island, according to Antonio, the soil is red (a play on words rut – red, tawny – rut, Rutland – red «rusty» land of Belvoir) [Gililov, 1997, p. 388-389].

V. Herman [Herman, 2007] tries to refute this concept, basing on the lists found by the Shakespearean Borukhov: «Boris Borukhov found ... information that one of Shakespeare's contemporaries was a Scottish poet William Drummond, known for his «Conversations with Ben Johnson» (a valuable historical document of the day), collected a library in Scotland and at the same time recorded the books purchased and read over the years. Several such lists of books have been preserved, one of which – for 1606 – lists our collection «The Martyr of love». There is no book itself in the remains of his library or in its catalogues, but it is mentioned in the list: W. Drummond read this book in 1606. Borukhov did not limit himself to old publications, he invited facsimile copies of Drummond's authentic sources from British archives. Everything was confirmed. Thus, this book (even when it was read by Drummond not in a typographic edition but only in a manuscript donated to him by one of the co-authors of the collection) was written in any case no later than 1606 but not after the death of the Rutlands in 1612. It means (in the scientific sense definitely), its content cannot be dedicated to the death of the Rutlands but clearly is dedicated to the death of someone else. This means that Gililov's concept (or rather, a mountain of various hypotheses) has collapsed for science forever» [Herman, 2007].

F. Bacon has a special attitude to love as well as to wits, ingenuity, it is a specific weakness that only in a small number of cases leads to mercy and humanity – it is impossible to love and to be wise at the same time: «Love is always rewarded either with reciprocity, or with hidden and secret contempt. Moreover, men should beware of this passion because it is the reason why other goods are lost with love itself included» [Bacon, 1978, p. 373]. Love is a child of recklessness: «As for other losses, the poet's statement defines them really well: the one who chooses Elena loses the gifts of Juno and Pallas. For he who values passion of love too much loses both wealth and wisdom» [Bacon, 1978, p. 373].

Theater is based on passion of love more than life: «Stage is more prone to love than human life. The reason is that on stage love is usually a subject of comedies, and only sometimes tragedies but in life it brings many misfortunes, sometimes taking a form of a siren, sometimes a fury... And so we believe that love (though infrequently) can find a way not only into a heart that is open to it but into a heart that is secure from it. Epicurus says badly: «Satis magnum alter alteri theatrum sumus» – supposedly a man created to contemplate the heavens and all noble objects, should do nothing but kneel before a small idol and be a slave of not low desires (like animals), but a vision which was given to him for a more sublime purpose» [Bacon, 1978, p. 372-373].

Herman quite successfully explained this expression by Bacon to clear up the theatricality of life and even love itself [Herman, 2007]. Why does Bacon acknowledge ancient wisdom but it is not enough for him, why this expression of Epicurus, in Bacon's interpretation, does not inspire man but rather humiliate him? Because man has a noble gift of Heaven, the sight which identifies him with celestial oasis – the sight, provides an opportunity to contemplate including divine beings (here is not so much a cut-off with Neoplatonism of Renaissance, as its reinterpretation by Bacon from humanistic positions). Passion of love can both open the eyes and obscure it.

Actually this is a quote from Seneca, we see Christianized Stoicism, not Epicureanism itself, Seneca's interpretation of Epicurus' thoughts in a letter to friend in Latin. Herman [Herman, 2007] whose view we share, is not satisfied with the cited academic translation in academic publication and because of such translation Bacon's deep thought loses its meaning; that is, it literally sounds, «Each of us for another one is a great theater» (Bacon F. Essays in 2 volumes / edited by A.L. Subbotin, USSR Academy of Sciences. Moscow, 1972 [Bacon, 1978, p. 371]). Is everyone indeed a real theater for anyone else, when according to Seneca and Epicurus it is about the spaciousness, the infinity of this theater of the world, which ends nowhere, Herman points out to too abstract and unsuccessful translation. The adverb «satis» having a key role in translation, is not translated at all in academic edition. Satis magnum alter alteri theatrum sumus, magnum theatrum sumus – «we are a great theater», «alter alteri» – for each other. The most difficult it is to translate «satis», in relation to this translation Herman [Herman, 2007] emphasizes that «satis» is an adverb which usually means «enough», because «non satis» is «not enough», but also satis can be a part of the verb such as «satis est» – «that's enough». One probable version of the translation, Herman believes, is: «Let's be content that we are an endless theater for each other. «What is Bacon dissatisfied with in Antiquity and Epicureanism, first of all with the self-worth of pleasure, the sensuality of life, the fact that «it has no (more important than life itself) purpose and shouldn't have! It is self-sufficient. What do we need from other people among whom we live? In a best-case scenario, we watch them manifest themselves to us, next to us. They create an additional sensual benefit, a spectacle. Or – a theater» [Herman, 2007]. And we should not expect best from each other, this mutual observation, mutual spectacle is enough, Antiquity and Epicureanism are satisfied with this external spectacle, but Middle Ages, Renaissance and Bacon as a carrier of new thinking phenomena speaks of the lack of old vision, external contemplation, an old theater that plunges deep into things. Therefore, the point of view of Epicurus according to Bacon is «bad», Antiquity is limited by the external, sensual.

Paraphrasing O. Spengler [Spengler, 1998], F. Bacon for the first time sees a new infinite inner «Faustian» space behind the limited corporeality, spherical body, «miracle», «theatron», «spectacle for public». Philosophy of New Age and the corresponding spectacle is being born, psychological, not limited to the old framework, Epicureanism and the old theater can only support «barren» souls who see only the external spectacle, the external theater. These souls do not fulfill their mission, the inner, divine theater remains hidden from them, which, according to Bacon, «bad» [Bacon, 1978, p. 371]. These lost souls, the Epicureans, are satisfied with the outward splendor, theatron, they live with passion, not with inner sight and reason, and rob themselves.

V. Herman [Herman, 2007] in particular tries to convey the position of Bacon, let's note that this position is in general the position of Baroque, various passions, love, kindness are necessary but not sufficient, there is something higher than us, we have a higher purpose, passions are the way but not a purpose of our existence, love is important not in itself, but in the fact that it leads to God and reason, a higher vision: «from the viewpoint of Bacon, human life is not self-sufficient but aimed at a higher meaning of the universe. And – therefore – it is a deal of man on this Earth not to frown at each other, representing theater but to fulfill his or her higher purpose. It is a fundamental ideological dispute! And here – from the viewpoint of this dispute – human love (which is understood quite traditionally as a normal passion of love) belongs to the plane of Epicurean, self-sufficient perception of life and does not fit into system of human service to higher goals of this world» [Herman, 2007].

Such is contradictory understanding of love and theater, its external and internal aspects, Neoplatonic and at the same time modern, Baroque understanding of it, the understanding of Plotinus' «inner» man, which does not fit only into corporeality and external manifestations.

One of manifestations of this two-sided, double-standart theater (inner Divine content in a bright comedic-buffoonery, «Epicurean» spectacle) is Shakespeare's Jacques-melancholic. Everyone who has European education is definitely familiar with this Jacques, it is Jacques on

behalf of Baroque playwright says the words that can be considered both the essence of Shakespeare's theater and the essence of philosophy of Baroque era: «The whole world is a theater // In it women, men – all are actors // They have their own entrances, exits // And everyone plays not a single role there» (II, 7). Here are not only roots of European globalism and cosmopolitanism but also an understanding of dual nature of European theater – a spectacular allegorical debate and at the same time a metaphysical test of the soul. Not surprisingly, shortly before the proclamation of these words of Jacques, the Globe Theater was created on stage – to embody global problems of modernity in artistic dimension, it will be engaged in both modern and contemporary art. The globe in the form of round world was supported by Hercules on his broad shoulders, who greeted the theatrical audience at the entrance of the Globe Theater, another self-ironic Shakespearean metaphor. In the Latin inscription under the «global» image of Hercules the supporter of the earthly order, the same idea about theatricality of the world is found: «The whole world is a stage (the whole world is performed by actor)» («Totus mundus agit histrionem») (histrion is a wandering actor, a tramp, i.e. the same Jacques the Fatalist), whoever was behind his mask, the mask as an actor manifests itself. So the Shakespearean question did not arise and could not arise by Shakespeare's contemporaries, and even a hundred years later because Baroque worldview does not distinguish between mask and figure, when choosing the mask you become it, so this way Earl Rutland and Bacon became an actor Shakespeare. Why it happened is another question, the 1990s talk about conspiracy theories but it is a very modern view, and too far from Baroque and its worldview. There was no conspiracy, there was only a theater, the theater of the world.

Hippolyte Ten prophetically and quite truly remarked that Jacques the Melancholic is one of Shakespeare's best and dearest heroes, a transparent mask behind which «the poet's face is visible». A clown and a buffoon are allowed to do what highly respected gentlemen cannot do including the ability to tell the truth, expose weaknesses, in Slavic cultures such a role is still played by a fool, in Romano-Germanic cultures there is only a buffoon. It's not just Jacques, it's also for example Gallio, a character in Shakespeare's early works: Gallio, a strange character in a «Parnassian» play, is Jacques who made his dream come true, he hides his face and real name under the guise of a clown, and the name of the clown» [Gililov, 1997, p. 283]. One of his best admirers and contemporaries, Ben Johnson, tried to explain Shakespeare's strange portrait as a clown in mask out of this artistic «capture», the English expression *has hit his face* can be read ambivalently – the artist grabbed, found his face and the artist hid (behind the mask) his face, but it is said that the artist managed to «overcome (go beyond) life itself», here art is seen not only as a way to decorate life, its «figures», but how to hide the author in the image, twisting it conditionally, art is unable to grasp the mind, so the engraving refers to Shakespeare's works without revealing or reinforcing his mystery. Shakespeare is not only a clown who has grown into his mask which shows the design of Folio and portraits of Shakespeare and a monument to him, but also the second Terence, a slave who took the teacher's name, so that the teacher could speak the truth freely despite existing social stereotypes and superstitions: it is the epigram of 1610 in the book «Exposing Stupidity», where D. Davis reproduces the existing epigram «Our English Terence, Mr. William Shakespeare» [Gililov, 1997, p. 154-156], those days it was believed that Terence was only a mask, not a real author.

Conclusions, scientific novelty. 1. From philosophical and anthropological positions, creative method and creative works of W. Shakespeare have been analyzed, a strong connection of theater and philosophy of Shakespeare's theater with Baroque theater has been revealed (mysticism, fabulousness, hyperrealism, formal features are replaced by effective ones, usage of parable and utopia (image of King Lear in particular), motives of vanitas (vanity), duality of the world, allegory, «figureness»).

2. Shakespeare suggests a new philosophy of theater based on elimination of borders between reality and art, «baroqueivisation», theatricalization of reality, masks are used as symbols of a real person without distorting it but rather revealing his or her deepest essence, sincerity. It is also reflected in understanding of Shakespeare's authorship problem where mask of a clown

and a buffoon are used in order to convey the deepest and most philosophical thoughts to society .

3. Baroque reform of the theater suggested by Shakespeare, reduces theater to universal anthropological model both synchronically and diachronically. Theater runs around the actor, not only art but life of the universe is carried out via actor. This new philosophy of theater cannot be considered only within the «culture of meanings» (G.U. Gumbrecht) but on principle is within the limits of «culture of presence» (G.U. Gumbrecht), which helps to understand the ideological idea of Shakespeare's theater, to view biography and personality of Shakespeare in a new way because Shakespearean Studies was within the culture of meanings and tried to consider only the hidden codes and symbols of Shakespeare's theater. Beyond these philosophical hermeneutics remained the transforming, effective power of Shakespeare's theater, so Shakespeare's biography is not a line of conspiracies in various social, political or ideological (or gender) interests, but above all a profound reform of theater and poetics in the broadest sense of the word, when art becomes a reformer of reality.

4. Humanization of theater also takes place: based on the old Antique form a new humanistic content is built, where much attention is paid to «life of soul», love, kindness, wits, passion, vengeance, etc., sinfulness of a soul and its ability to clear of evil. Theatre is considered to be not an external spectacle but a deep instrument of immersion in life of a soul and its gradual growth. Since theater is the whole world (in philosophy of culture it can also be identified with the formation of «Faustian soul» (O. Spengler), «Faustian spirit» focused on the infinite formation, the infinity of space), it requires the creation of a corresponding dictionary because the word itself becomes a word-action, acquiring magical properties to transform primarily wandering actor-histrion, and then the entire socio-cultural, and later natural reality.

5. A special role of allegory genre for philosophy of Shakespeare's theater is considered, his philosophy is compared to philosophy of F. Bacon, the hypothesis of Bacon's involvement in the formation of a number of Shakespeare's philosophical ideas is proved, and therefore the problem of authorship in philosophy and philosophy of culture is reconsidered.

REFERENCES

- Ackroyd, P. (2006). *Shakespeare: The Biography*. London: Vintage. 530. (in English).
- Bacon, F. (1978). *Essays in 2 volumes / Compiled, common. ed. A. Subbotin; USSR Academy of Sciences*. Vol.2. Moscow: Thought. (In Russian).
- Bloom, H. (1999). *Shakespeare: The invention of the Human*. New York: Riverhead Books. (pp.19-45). (in English).
- Bloom, H. (2008). Heims, Neil (Ed.). *King Lear. Bloom's Shakespeare Through the Ages. Bloom's Literary Criticism*. New York: (pp.7-10). (in English).
- Dalaqua, G. H. (2020) Aesthetic injustice. *Journal of aesthetics and culture*. 2020, Vol. 12. Pp.1-2, DOI: <https://doi.org/10.1080/20004214.2020.1712183>
- Fischer-Lichte, E. (2018) Philosophical Theatre: Some Reflection on the Concept. *Anglia*. 2018. Vol. 136. Issue 1. (pp.43-60). DOI: <https://doi.org/10.1515/ang-2018-0008>
- Gililov, I.M. (1997). *A game about William Shakespeare, or The Mystery of the Great Phoenix*. Moscow: Artist. Director. Theater, 1997. (In Russian).
- Grady, H. (2001). Modernity, Modernism and Postmodernism in the Twentieth Century's Shakespeare. In. Bristol, Michael; McLuskie, Kathleen (Eds.). *Shakespeare and Modern Theatre: The Performance of Modernity*. New York: Routledge. (pp.20-35). (in English).
- Gumbrecht, G.U. (2020). *Presence production. What value can not pass / trans. from English I. Ivashchenko*. Kharkiv: IST Publishing, 2020. (In Ukrainian).
- Herman, B. (2008). *Portrait of Shakespeare, or the Personal Case of Francis Bacon*. Moscow: Arthouse Media.2008 (In Russian).
- Herman, W. (2007). About the personality of Shakespeare-author. *Image and thought Vol. 29*. 2007. (pp.4-11). URL: <http://lit-obraz.narod.ru/Vipusk29/grmn29.htm> (In Russian).

Litvinova, M. (2011). He sowed the «Storm». URL: <https://rg.ru/2011/01/30/shakespear-poln.html>

Mays, A.&Swanson, J. (2016). Shakespeare Died a Nobody, and Got famous by Accident. *New York Post*, 20 April 2016, Retrived 31 December 2020. (in English).

Shakespeare's Question (2021). URL: https://uk.m.wikipedia.org/wiki/%D0%A8%D0%B5%D0%BA%D1%81%D0%BF%D1%96%D1%80%D1%96%D0%B2%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%B5_%D0%BF%D0%B8%D1%82%D0%B0%D0%BD%D0%BD%D1%8F (In Ukrainian).

Spengler, O. (1998). *Sunset of Europe. Essays on the morphology of world history*. Moscow: Mysl. Vol.2. (In Russian).

Ukrainian Shakespeare Portal (2020). URL: [shakespeare.znu.edu.ua // http://shakespeare.in.ua/en](http://shakespeare.in.ua/en) (In Ukrainian).

Wilson, R. (2004). *Secret Shakespeare: Studies in Theatre, Religion and Resistance*. Manchester: Manchester University Press. 326. (in English).

Tytar Olena V.

ScD in Philosophy, professor

V. N. Karazin Kharkiv National University

6, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: tytarolena77@gmail.com, lena_tytar@ukr.net

ORCID: 0000-0002-1951-7830

Article arrived: 10.04.2021

Accepted: 11.05.2021

ТЕАТР ЖИТТЯ В. ШЕКСПІРА ТА ФІЛОСОФІЯ ТЕАТРУ ДОБИ БАРОКО: «ФАУСТІВСЬКИЙ ДУХ» ОПАНОВУЄ АНТИЧНУ ФОРМУ

Титар Олена Володимирівна

доктор філософських наук, професор кафедри теорії культури і філософії науки

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

м. Свободи, 6, 61022, Харків, Україна

E-mail: tytarolena77@gmail.com, lena_tytar@ukr.net

ORCID: 0000-0002-1951-7830

АНОТАЦІЯ

Мета статті – виявити складові творчого методу та антропологію театру Шекспіра, порівняти театр Шекспіра з театром бароко, проаналізувати різні концепції шекспіріани. Методи дослідження – герменевтичний, культурна антропологія, історично-культурний, аналітичний, психоаналіз. З філософсько-антропологічної позиції проаналізований творчий метод та творчість В. Шекспіра, виявлений тісний зв'язок театру та філософії театру Шекспіра з театром бароко (містичність, казковість, гіперреалістичність, формальні ознаки замінюються дієвими, використання притчі та утопії (зокрема, образ Короля Ліра), мотивів ванітас (суетності), подвійності світу, алегоричності, «фігурності»). Шекспір пропонує нову філософію театру, що заснована на стиранні межі між дійсністю та мистецтвом, бароковізації, театралізації дійсності, маски використовуються як символи справжньої особистості, що не викривляють персону, а навпаки, розкривають її найглибшу сутність, щирість. Це також відображається у розумінні проблеми авторства Шекспіра, який використовує маску паяца та блазня для того, щоб донести до суспільства найглибші та найфілософичніші думки. Барокова реформа театру, запропонована Шекспіром, зводить театр до універсальної антропологічної моделі, як в синхронічному, так і діахронічному аспекті. Театр обертається навколо актора, через актора здійснюється не тільки мистецтво, а й життя усього Всесвіту. Ця нова філософія театру не може розглядатись тільки в межах «культури значень» (Г.У. Гумбрехт), а принципово знаходиться в межах «культури присутності», що допомагає зрозуміти ідейний замисел шекспірівського театру і по-новому подивитись на біографію та

особистість самого Шекспіра, оскільки шекспірознавство знаходилося у межах культури значень і намагалось розглянути лише приховані коди та символи шекспірівського театру, то за цими межами філософської герменевтики залишалась перетворююча, дієва сила Шекспірівського театру. Відбувається також гуманізація театру: на основі старої античної форми будується новий гуманістичний зміст, де велика увага приділяється «життю душі», любові, доброті, кмітливості, пристрасі, мстивості, тощо, гріховності душі та її здатності очиститись від зла, театр розглядається вже не як зовнішнє видовище, а як глибокий інструмент занурення у життя душі та її поступового зростання. Оскільки театр – весь світ (в філософії культури це також може бути ототожнено зі становленням «фаустівської душі», орієнтовної на нескінченне становлення, безконечність простору), то він вимагає створення відповідного словника, оскільки саме слово стає словом-дією. Розглядається особлива роль жанру алегорії для філософії театру В. Шекспіра, порівняно його філософію з філософією Ф. Бекона.

Ключові слова: герменевтика, філософія культури, культурна антропологія, Шекспір, поезика, філософія театру, культура присутності, філософія бароко, психоаналіз.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Бэкон Ф. Сочинения в 2 томах / Сост., общ. ред., пред. А. Субботина; Ин-т филос. АН СССР. Москва: Мысль, 1978. Т.2, 575 с.

Герман В. О личности Шекспира-автора. *Образ и мысль*. 2007. Вып. 29. С.4-11. URL: <http://lit-obraz.narod.ru/Vipusk29/grmn29.htm>

Герман В. Портрет Шекспира, или Личное дело Фрэнсиса Бэкона. Москва: Артхаус медиа, 2008. 304 с.

Гилилов И. М. Игра об Уильяме Шекспире, или Тайна великого феникса. Москва: Артист. Режиссер. Театр, 1997. 474 с.

Гумбрехт Г.У. Продуктування присутності. Що значення не може передати / пер. з англ. І. Іващенко. Харків: IST Publishing, 2020. 186 с.

Литвинова М. Посеявший «Бурю». URL: <https://rg.ru/2011/01/30/shakespeare-poln.html>

Український Шекспірівський портал (2020) *shakespeare.znu.edu.ua* [Electronic resource]. URL: <http://shakespeare.in.ua/uk>

Шекспірівське питання. URL: https://uk.m.wikipedia.org/wiki/%D0%A8%D0%B5%D0%BA%D1%81%D0%BF%D1%96%D1%80%D1%96%D0%B2%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%B5_%D0%BF%D0%B8%D1%82%D0%B0%D0%BD%D0%BD%D1%8F

Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / Пер. с нем. Москва: Мысль, 1998. Т.2, 606 с.

Ackroyd P. Shakespeare: The Biography. London: Vintage, 2006. 530 p.

Bloom H. Shakespeare: The invention of the Human. New York: Riverhead Books, 1999. pp.19-45.

Bloom H. King Lear. Bloom's Shakespeare Through the Ages / N. Heims, (ed.). *Bloom's Literary Criticism*. New York: 2008. Pp.7-10.

Dalaqua G. H. Aesthetic injustice. *Journal of aesthetics and culture*. 2020, Vol. 12. Pp.1-2. DOI: <https://doi.org/10.1080/20004214.2020.1712183>

Fischer-Lichte E. Philosophical Theatre: Some Reflection on the Concept. *Anglia*. 2018. Vol. 136. Issue 1. Pp.43-60. DOI: <https://doi.org/10.1515/ang-2018-0008>, www.degruyter.com

Grady H. Modernity, Modernism and Postmodernism in the Twentieth Century's Shakespeare. *Bristol, Michael; McLuskie, Kathleen (eds.). Shakespeare and Modern Theatre: The Performance of Modernity*. New York: Routledge, 2001. Pp.20-35

Mays A., Swanson J. Shakespeare Died a Nobody, and Got famous by Accident. *New York Post*, 20 April 2016, Retrived 31 December 2020.

Wilson R. Secret Shakespeare: Studies in Theatre, Religion and Resistance. Manchester: Manchester University Press, 2004. 326 p.

Стаття надійшла до редакції: 10.04.2021

Схвалено до друку: 11.05.2021

DOI: 10.26565/2226-0994-2021-64-9
УДК 791.22:004.946

Halyna Mylenka, Anhelina Anhelova

AUGMENTED REALITY IN CONTEMPORARY RELIGIOUS PRACTICE

The usage of the augmented reality is increasing in various religious fields. Virtual visualizations replace the theatrical elements with which church institutions used to operate in the past. The latest media technologies cause a specifically perception of religious ideas and symbols by believers. Consequently, augmented reality is a way of spectacularly visualizing religious topics, and new technologies have an effective impact on the consciousness of contemporary religious adherents. Thus the purpose to determine the main directions, functions, risks and perspectives of applying augmented reality in the religious education and practice of believers is very actual. Augmented reality is a convenient interactive method of forming parishioner's knowledge, creeds and, ultimately, a steadfast belief in the importance of regular religious practice. The main target audiences for implementing such new technologies consists from children, youth, pilgrims and people with disabilities. Despite serious objections from opponents, the application of augmented reality in religious education and daily practice has a great potential. So the use AR-technology in different directions (learning game, interactive quizzes, animated guides, biblical and hagiographic stories visualization, praying prompts et cet.) is an interesting phenomenon of the religious practice. This methodology could be improved only in case of in close cooperation with teachers, priests and IT-professionals. Thus augmented reality needs their methodologically correct, gradual, controlled programmatic implementation in different religious fields. The phenomenon of dissemination of the latest technologies in the education and daily life of religious communities requires further scientific reflection.

Keywords: augmented reality, religious communication, religious practice, pilgrimage, religious education, missionary work.

The problem statement. Religious institutions of the world are looking forward to find new forms of spiritual education and interaction with the congregation. Some churches are actively using additional means to communicate ideas and images (such as video clips, PowerPoint presentations, light music, etc.) when conducting sermons and theological lessons. The purpose of different visualization methods of verbal material is to adapt to the believers lifestyles and interests, especially children and young people.

The latest trend in religious education of modern churches is the use of augmented (other definitions: mixed, enriched) reality (AR). The principle of this technology is an interactive perception of the environment where objects are enhanced by computer-generated content. In other words, information in the form of text, graphics, audio or similar virtual objects is overlaid by real objects in real time. As a result, understanding of the outside world is amplified by multiple sensory factors, including visual, auditory, tactile, olfactory and other sensations.

As this technology is embedded in the daily experience of numerous users of tablets, smartphones, action cameras, ebooks and other gadgets, church leaders, teachers and preachers are increasingly using augmented reality in the process of learning and communicating information.

Analysis of recent studies and publications. Innovations in the field of application of AR in church education is a matter that only falls within the objective area of scientific inquiry. Using predominantly descriptive and phenomenological methods, the authors of publications focus on particular facts that illustrate the integration of this technology in the religious education of children and the daily life of believers. Here are some of these articles. W. Khairuldin and colleagues described the use of AR for teaching and assisting in Muslim prayer practices [Khairuldin, Embong, Anas, Ismail & Mokhtar, 2019]. P. Karamouzis and M. Keffalas studied the use of augmented reality (Aurasma program) in the teaching of main world religions and spiritual music [Karamouzis & Keffalas, 2016]. I. Nord and J. Palkowitsch-Kühl researched the

© Mylenka H., Anhelova A., 2021.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

development, testing and evaluation of learning scenarios in religious education, including the physical church space, augmented by virtual overlays (AR). Under the slogan “Faith Becomes Visible!”, the researchers gathered information about already existing materials on church excursions in Würzburg [Nord & Palkowitsch-Kühl, 2017].

Some studies are devoted to the use of augmented reality in the field of pilgrim education. For example, B. Ramic-Brkic and colleagues created and described augmented real-time virtual environment of the Cathedral of the Holy Trinity in Mostar (Herzegovina) [Ramic-Brkic, Karkin, Sadžak, Selimovic & Rizvić]. L. Greci explored the use of AR as a virtual guide for religious museums [Greci, 2016]. F. D'Agnano and colleagues focused on a thematic research of augmented reality for the distribution of information about cultural and religious heritage [D'Agnano, Balletti, Guerra & Vernier, 2015]. C. Ramos, C. Henriques and R. Lanquar further explored in more details the development of smart religious pilgrimage using the technology of augmented reality [Ramos, Henriques & Lanquar, 2016]. L. Jongwook and colleagues described the difficulties of applying augmented reality to the architectural heritage, including in sacred shrines [Jongwook, Junki, Jaehong & Woontack, 2019].

For the most part this issue is covered in the blogosphere or in articles by some journalists and has not been the subject of a systematic scientific study. This state of investigations of the presence of augmented reality in religious education and practice determines the relevance of this publication.

Purpose. The purpose of the study is to determine the scope of use of augmented reality in modern church's education and practice.

Originality. The authors made the first systematic study of the main directions, functions, risks and perspectives of applying augmented reality in the daily life of believers.

The methodology of the research. Methodology is based on interdisciplinary paradigm when the borders of separate human researches (sociological, pedagogical and religious studies) are erased. Holistic method (researching the subject as complex systems) was used to reconstruct the full picture of the introduction of augmented reality technology in the education and everyday practice of believers. The structural and classification methods were used to organize dissimilar material. At the same time, the author used a phenomenological approach, without discussing the truth of religious phenomena, which are represented by AR-technology.

Discussion. The need for visualization of sacred symbolism arises during the period of the first religious beliefs. It changes over time and transforms with the development of the technical means of depicting the objective reality. Modernity motivates to diversify the ways of visualization of religious ideas and doctrines. At the same time, new technologies, based on the Comenius didactic principle of clarity, are turning into powerful means of communication of religious information and assimilation of new spiritual knowledge. Today it is possible to observe the rapid development of different directions of application of AR technology in the religious education and church life.

AR is foremost a new, accessible and user-friendly form of presenting information. Therefore, enriched reality technology is widely used in the field of religious education of children and youth. How pedagogical practice demonstrates, the use of AR increases the cognitive activity, student motivation, content understanding, learning spatial structure and function, retention in long-term memory, learning of language associations, improves the knowledge of younger people who are already accustomed to the electronic form of informational submission [Duh & Klopfer, 2013]. According to M. Huotari and E. Ikonen the use of the AR-technology in education has shown promising results: “Augmented reality turned out to be a versatile tool for learning about church, biblical texts and doctrinal contents” [Huotari & Ikonen, 2017, p. 32]. Recognizing the potential advantages of AR learning, the researchers conducted an experiment with Finnish primary school pupils (age 11-12). Augmented reality was used to create a holistic learning environment in a Lutheran church. Schoolchildren learnt biblical stories while attending a temple. They answered the questions, hidden inside a church, with the help of AR technology. The participants used tablets and the special AR application ‘Aurasma’ to

view a digital quiz. In order to pass the quest, the participants had to solve riddles about Christianity, find hints, new information and co-operate with their team [Huotari & Ikonen, 2017].

The use of AR-technology for children self-education deserves special attention. For example, “My Healthy Church” company has proposed to animate major Christian characters and heroes of biblical stories. In the Bible for children and youth project, through a special app, young readers see cartoon images above the pages of the Scripture. The stories that have just been heard or read by children are presented in animated form. As practice has shown, such personalization of abstract religious characters is impressed and is easier to remember. The purpose of My Healthy Church is to promote Fire Bible for Kids as a home textbook [My Healthy Church, official site].

AR-publications are effective in educating illiterate people in the suburbs. For example, the Missionary Bible, introduced in 2018 by the South American Division (SAD), is designed for Hispanic students. By downloading the Apocalypse RA app, users can see key images from the Revelation book on their smartphone screen. Not only reading, but also listening to stories and seeing voluminous illustrations of them, makes it easier to perceive the biblical text [Apocalypse Curso Bíblico, official site].

Augmented reality will be useful not only for young people but also for experienced Bible scholars. Organizing the Old and New Testaments as hypertext usually causes difficulties in systematic assimilation of information [Yermeychuk, 2016]. Therefore, the ability to see footnotes, references to other biblical stories, quotes and clues through AR make the study of the Scripture more dynamic and effective. Everon Donato, the director of SAD Personal Ministries, explained: “In this Bible, one passage is topically connected to another one, and each link includes a footnote comment. So you don’t need multiple resources. Everything you need for an effective Bible study is included” [Paradello, 2018].

The use of AR helps memorize difficult-to-learn texts that are full of outdated vocabulary and far-reaching historical details. For example, Islamic prayer practice involves knowledge of a large array of texts that need to be spoken at established times in different locations. With the help of a special program offered, a Muslim has the opportunity to see the text of a prayer on the smartphone or to hear its audio recording depending on the situation and location: at home, in the transport, in the dining room, etc. Special markers determine the location of a Muslim and download relevant content. The authors of this concept believe that the new technology will be useful to all members of the ummah, regardless of their age and previous experience [Khairuldin, Embong, Anas, Ismail & Mokhtar, 2019].

It is also trending to read the Bible using virtual reality headsets, such as Oculus Go. Proponents of this way of studying Scripture are convinced that virtual reality allows us to focus more deeply on the content of biblical stories, to visualize them as transcendental text [Hooper, 2019]. In addition, the ImmersionVR reader app lets you flip through pages by simply moving your head and adjust calm background music while reading.

An important direction of application of AR-technology is the religious education of pilgrims. Enriched reality as an additional informational source appears in objects of sacral architecture. This not only encourages local believers but also attracts pilgrims and tourists to install the mobile application. For example, The Turku Cathedral in Finland invites parishioners to install a special mobile application. When visiting the cathedral, users can point their smartphone camera to some parts of the temple interior and witness the events of the 16th Century Reformation [University of Turku, 2016].

Such visualizations are especially useful for those who do not know the local languages. To simplify the pilgrimage process, mobile app developers offer guided tours of temples and historic sites in AR format. Church History Augmented Reality App is a program that allows to view what the sacred buildings looked like in the past. Through a mobile phone or a tablet, user can see the reconstruction of destroyed temples, squares and other architectural sites, recreated from old photographs or archaeological sources. Visitors, regardless of their training and

mentality, can receive information without guides in an intuitive way in any language. With AR-technology, pilgrims can see a reference about a statue or an icon, read or listen to the quotes from famous theologians, learn about the biography of a saint, and more. Moreover, the application installed on the user's device will allow to view the excursions that have attracted the most interest [Greci, 2016].

For example, specialists from Sarajevo School of Science and Technology reconstructed sacral architectural objects, which were damaged or completely destroyed during the war (1992-1995). Using computer graphics techniques and 3D technologies they recreated such temples virtually. According to authors of this project digital storytelling significantly improves the immersion of the users into the virtual environments. Therefore, they created an AR-guide that looked as a real priest. Thus viewers can see interactive 3D models of the Church of the Holy Trinity in Mostar [Ramic-Brkic, Karkin, Sadžak, Selimovic & Rizvić].

The use of advanced technology facilitates the promotion of little-known sacral structures and religious historical facts. For example, the temple in the village Gagino, where the famous singer Fyodor Chaliapin got married, was restored. As a result, the church on the periphery was transformed into a pilgrimage and a cultural center [Lyutykh, 2018].

Particularly noteworthy is the prospect of application of the AR technology to enhance the pilgrimage opportunities for people with disabilities. For example, Italian startup Tooteko lets its users to get audio information through contact with any 3D surface. In this way, traditional works of art are made available to blind visitors. The first tactile surface was modeled on the facade of the church of San Michele in Isola [D'Agnano, Balletti, Guerra & Vernier, 2015].

In the long run, all historical sites associated with the Bible will have augmented reality markers to tell pilgrims about sacred events. This is the wishful future of Paul Amlin, director of youth ministry for the Evangelical Lutheran Church in America: "...can you imagine augmented reality that overlays the buildings, streets and people that Paul encounters on his journey? Or what about Jesus grilling fish for his disciples on the shore? What would it be like to sit by that fire on the beach with Jesus?" [Amlin, 2016]. Moreover, according to Paul Amlin the use of mixed-reality technology in church services is extremely promising, as some congregations have long used screen projectors. In his opinion, supplementing sermons with visual images, scents and even physical objects will allow the parishioners to be more deeply immersed in sacraments stories [Amlin, 2016].

Augmented reality is also convenient for the spreading of missionary publications. Therefore, daily editions, thematic brochures, flyers with invitations, for example, to Christmas or Easter worships sometimes have AR markers. This enhances the impression and encourages parishioners, especially children and young people, to attend prayer meetings.

The use of augmented reality is rapidly evolving as an element of didactic-religious games, though the popularity, for example, of Pokémon Go has caused ambiguous attitude to this game among the clergy of different religions. Many so called PokeStops or PokeGyms are situated in religious places of worship, because the churches can be accessed by the wide public. According to the research of Sonja Gabriel, some churches hoped to attract gamers to religion. The Vatican as well as the Church of England approved Pokémon Go, some priests even advised how each church can benefit from the game. The Church of England recommended to place welcoming signs outside the church, enable players to use the church's Wi-Fi, speak to players about the game or even organize Poke-parties especially for young people as an important target group. The Poke-party was visited by people who had never been inside a church or at least had not been there for years. In the USA some churches tried to attract church-goers by funny messages, internet memes, images referring to Pokémon [Gabriel, 2017].

All these examples show that churches used the augmented reality mobile games as a kind of advertising for the religion. Moreover, during the peak popularity of Pokémon Go game the Fundación Ramón Pané, a Catholic evangelical group, ordered a new AR-style game called "Follow JC Go". Many designers, theologians, Bible experts, and Church historians worked on the app since August 2016. The project was financed with \$500,000 by sponsors and private

donations. Developers proposed believers to walk in local parks, yards, squares and streets in search of digitized Catholic saints who are hiding behind trees, park benches and even in private houses. “Follow JC Go!” also lets players “catch” Bible characters, instead of the little Japanese monsters or dinosaurs of Jurassic World Alive. The game is interactive and didactic: when players meet saints they answer religious quiz questions (for example, quotes from the Bible or hagiographical facts). Players can also collect virtual food, water and “spirituality” which symbolize their in-game health. The game Follow JC Go encourages users to worship by prompting them to stop and pray if they are passing a real churches or hospitals. Gamers can say a prayer whose text is visible on the screen. Players can also donate to charity through the special mobile app. The Supreme Pontiff blessed Follow JC Go. Pope Francis, who is alleged to be a fan, understood and approved the game idea: to combine technology and evangelization. For the church, the game “Follow JC Go” is an opportunity to use AR technology to attract and teach younger generation [Follow JC Go, app store].

The “satellite” church project looks like the most daring idea to use of augmented reality in the religious practice. Instead of watching live worship services through television and the Internet, parishioners will be able to use of augmented or virtual reality headsets. It should create the effect of being inside the temple and actually communicating with other members of the religious community. Special applications can transport a personal avatar to virtual gatherings and events, such as the VR Church Prayer Room or the International House of Prayer. It can also reflect the process of worship in real time. In this way, believers from anywhere in the world will be able to find themselves at a church ceremony in other cities. This will allow people who, for various reasons, cannot attend the church service (sick, quarantined and isolated people, young mothers, part-time or vacation workers, persons with disabilities, etc.) to remotely attend a worship service, as well as to communicate with the pastor and the congregation. At the same time, congregants who are physically in the temple must see the virtually present believers through augmented reality technology.

Satellite churches with their didactic and communicated potential are a worthy alternative to the so-called internet churches and cyber religions. Examples of the latter are the worldwide online church “St Pixels” or the online church “Edem”. A significant disadvantage of such formations is their simulativity: these “churches” act solely as virtual organizations, without real implementation. However, online churches have many adherents. “We create worlds to experience God and the Bible. Be fully-immersed in a new expression of church”, says the website of a VR-church established in Los Angeles. As for the creator of this project the mission of a VR-church is to communicate with God through virtual reality, augmented reality and next generation technologies. All this is able to significantly improve the unity of the congregation of those who go to God: “Connect with a global church family in an environment where everyone is welcome” [Virtual Reality Church, official site]. Supporters of the use of such technologies in the religious education and spiritual practice are coming up with different ideas for the development of various forms of virtual worship. According to Milton Hooper, alternative reality should offer believers the interiors of various world temples, sacred music performances, recorded in 360 degree video, sermons by famous preachers and more. “Virtual church can’t replace going to a real church, but I think it’s a novel idea” – Milton Hooper states [Hooper, 2019].

According to Pastor Christopher Benek, modern churches must seriously explore these rapidly advancing technologies in the field of missionary and educational work. This will help the return of the general population to the fold of the church, after all “millions of people who have been disenfranchised from the church because of physical constraints will now be empowered to fully participate in worship and fellowship via the Internet” [Benek, 2015]. Similar conceptual positions are held by the Lutheran priest Paul Amlin: “As we move closer and closer to the era of immersive technology and augmented reality, the church has an opportunity. We can... embrace the new and take a chance that more people will be reached with the good news...” [Amlin,

2016]. Thus, it can be stated that such innovations in religious ritualism and education have their ardent adherents.

However, the use of augmented reality technology in church education and wide practice raises serious objections from conservatives. There are some important discussion points:

1. Augmented reality, among other technological innovations, is irrelevant in religious practice, it distracts believers from the main existential issues, and acts as a simulation of a true conversation with God.

2. Augmented reality adds profanity to the depiction of religious symbols because it reflects the aesthetics of computer games and the ideology of the correspondent subculture. This causes specific associations and connotations, which obstruct visitors of temples, religious schools and museums from feeling the spirit of holiness. For example, Pokémon Go gamers declared an invention of new religion, due to number references to real religious topics and creatures [Gabriel, 2017: 25].

3. The use of augmented reality in religious education has some negative consequences: attention tunneling, usability difficulties, ineffective integration in classroom and so on. In addition, the playful and entertaining forms of providing sacred information to students make serious theological and spiritual problems too primitive, focusing students' minds on the process of play. For this reason, the vast majority of orthodox Muslims are extremely negative about the use of augmented reality. So in summer 2016 the clergy of Saudi Arabia renewed the fatwa against the AR smartphone game. The religious edict warns Muslims against playing because this kind of amusement violating Islamic prohibitions against gambling which is the fourteenth capital sin according to Allah [Gabriel, 2017: 24].

3. Augmented reality technology is vulnerable to hacking by atheists and critics of certain confessions. An example of such actions is the visual image of a pink unicorn, which can be seen on the iPhone screen above Peter's Square in Rome. The Invisible Pink Unicorn (IPU) is a deity of parody religion created under the rules and laws of traditional cults [Jefferies, 2019]. The emergence of this virtual creature in the Vatican is an effective method of ironically promoting atheism and skepticism. Another example is the undeliberate desacralization of temples, when during the peak of popularity of the Pokemon Go game, believers could see unrealistic little creatures inside the Baptist Assembly building, Hindu and Islamic temples or Orthodox Churches. In the latter case, the blogger from Yekaterinburg received a suspended sentence for the offend of the feelings of believers because he endowed Jesus Christ "with the qualities of a Pokémon", not only a computer game and a cartoon, but "also a bestiary" [The New York Times – Europe, 2017].

Thus, the application of augmented reality carries the risk of converting religious practices (temple visits and pilgrimages) into a spectacular theatrical performance. According to Robert Seddon, this can cause cultural conflicts and religious strives: "Mass adoption of technology brings mass culture with it and grassroots cultural transformations emerge" [Seddon, 2017].

Conclusions. The development of world church institutions does not stay still. In the context of global secularization, representatives of different religions are adapting to alterations, traditional confessions are evolving, master information and educational space, expanding the forms and methods of their interaction with the congregation. Modern technologies are changing the traditional structure of the cult. In particular, the Internet is not only becoming a space for missionary and educational work, but also a content supplement to the religious life of millions of people, especially for persons in social isolation for various reasons. Virtual and augmented realities are turning into another perception channel of religious ideas and symbols.

Augmented reality is a convenient interactive method of forming parishioner's knowledge, beliefs and, ultimately, a steadfast belief in the importance of regular religious practice. Millennials (children and young people, who no longer imagine living without gadgets and the Internet) are the main target audiences of the implementation of these new technologies. Furthermore, augmented reality is useful for interacting with people with disabilities (such as the blind and the deaf) and the elderly. It is also important that these technologies make it possible to

establish remote contact with the congregation. Protestant churches are the most open to the use of augmented reality in ritual education practice. Representatives of the conservative religious outlook (Orthodoxy, fundamentalist movements of Islam, etc.) are in opposite positions, categorically denying the application of the innovations on the path to God.

Although there is ongoing debate around the issue of the introduction of new technologies into the life of church, augmented reality is increasingly used in various religious fields, not only in education: for Christian ministering, attracting new adherents, enlightenment, news coverage, administrative work, counseling, communication and more. In any case, the phenomenon of dissemination of the latest technologies in the education, daily life of religious communities and spiritual practice of persons in social isolation requires further scientific reflection and detailed forecasting.

REFERENCES

- Alba, A. (2017). Augmented Reality Is Entering The House Of God. *Vocativ*. Retrieved from <https://www.vocativ.com/402723/augmented-reality-churches/index.html>
- Amlin, P. (2016). Augmented reality and the church. *Living Lutheran*. Retrieved from <https://www.livinglutheran.org/2016/07/augmented-reality-church/>
- Anugrah, K. (2018). Are Virtual Reality Churches the Wave of the Future? *The Christian Post*. Retrieved from <https://www.christianpost.com/news/virtual-reality-churches-future.html>
- Apocalypse Curso Bíblico (undated). *Official site*. Retrieved from <https://apocalypse.com/app/index-d.html>
- Benek, C. (2015) Virtual Reality Will Enable the Next Large Revival in the Global Church. *The Christian Post*. Retrieved from <https://www.christianpost.com/news/virtual-reality-will-enable-the-next-large-revival-in-the-global-church-141393/>
- D'Agnano, F., Balletti, C., Guerra, F., Vernier, P. (2015). A case study of augmented reality for an accessible cultural heritage. Digitization, 3D printing and sensors for an audio-tactile experience. *ISPRS – International Archives of the Photogrammetry, Remote Sensing and Spatial Information Sciences, XL-5/W4, 207-213*. doi 10.5194/isprsarchives-XL-5-W4-207-2015
- Duh, H. & Klopfer, E. (2013). Augmented reality learning: New learning paradigm in co-space. *Computers and Education, 68, (1)*. 534-535. doi:10.1016/j.compedu.2013.07.030
- Follow JC Go App Store Preview. Retrieved from <https://apps.apple.com/us/app/follow-jc-go/id1435610234>
- Gabriel, S. (2017). Pokémon Go. How Religious Can an Augmented Reality Hunt Be? *Heidelberg Journal of Religions on the Internet, 12*. 18-31. Retrieved from <http://online.uni-hd.de>
- Greci, L. (2016) An Augmented Reality Guide for Religious Museum. In: De Paolis L., Mongelli A. (eds) *Augmented Reality, Virtual Reality, and Computer Graphics*. AVR 2016. Lecture Notes in Computer Science, 9769. Springer, Cham. doi: 10.1007/978-3-319-40651-0_23
- Hernandez, P. (2016). Pokémon Go fan trolls Westboro Baptist Church, Church Fires Back. *Kotaku: Gaming Reviews, News, Tips and More*. Retrieved from <https://kotaku.com/pokemon-go-fan-trolls-westboro-baptist-church-church-f-1783449276>
- Hooper, M. (2019). Worship in Virtual Reality. Retrieved from <https://miltonhooper.com/2019/01/27/worship-in-virtual-reality/>
- Huotari, M. & Ikonen, E. (2017). Learning with tablets in a church – Experiences of augmented reality in religious education. *Heidelberg Journal of Religions on the Internet, 12*. 32-41.
- Jefferies, L. (2018). The New Spectacle: How effective is mobile Augmented Reality as tool for the manifestation of dissent? *Electronic Visualisation and the Arts (EVA)*. 122-123. doi: 10.14236/ewic/EVA2018.24
- Jongwook, L., Junki, K., Jaehong, A., Woontack, W. (2019) Context-aware risk management for architectural heritage using historic building information modeling and virtual reality. *Journal of Cultural Heritage, 38*, 242-252. doi.org/10.1016/j.culher.2018.12.010

- Karamouzis, P. & Keffalas, M. (2016). The Design of Educational Materials for Teaching the Most Common Religions to Students in their Final Year of Primary School – A Cross-Curricular Approach of Religious Studies and Music, Through the Use of Augmented Reality. *Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 11. 93-115.
- Khairuldin, W. M. K. F. W., Embong, A. H., Anas, W. N. I. W. N., Ismail, D., & Mokhtar, W. K. A. W. (2019). An Augmented Reality (AR) Approach in Educational Integration of Du'a in Islam. *International Journal of Academic Research in Progressive Education and Development*, 8(1), 32–39.
- Lyutykh, S. (2018). Dopolnennaya realnost v khrame – eto smelo. *Lenta.ru*. Retrieved from <https://lenta.ru/articles/2018/04/11/gagino/>
- My Healthy Church: Equipping Spirit-Empowered People / Fire Bible for Kids Companion App. (undated). Retrieved from: <https://myhealthychurch.com/store/startcat.cfm?cat=iFBFK>
- Nord, I. & Palkowitsch-Kühl, J. (2017). RELab digital. A Project on Religious Education in a Mediatized World. *Heidelberg Journal of Religions on the Internet*. 12. 93-124.
- Paradello, J. (2018). Bible Uses Augmented Reality to Visualize Prophetic Images. *Seventh-day Adventist Church. Inter-American Division*. Retrieved from <https://www.interamerica.org/2018/11/bible-uses-augmented-reality-to-visualize-prophetic-images/>
- Ramic-Brkic, B., Karkin, Z., Sadžak, A., Selimovic, D. & Rizvić, S. (2009). Augmented Real-Time Virtual Environment of the Church of the Holy Trinity in Mostar. *The 10th International Symposium on Virtual Reality, Archaeology and Cultural Heritage VAST*. 141-148.
- Ramos C., Henriques C. & Lanquar R. (2016). Augmented Reality for Smart Tourism in Religious Heritage Itineraries: Tourism Experiences in the Technological Age. *Handbook of Research on Human-Computer Interfaces, Developments, and Applications*. 245-272. doi: 10.4018/978-1-5225-0435-1.ch010
- Russian who played Pokémon Go in church is convicted of inciting hatred (2017). *The New York Times – Europe*. Retrieved from <https://www.nytimes.com/2017/05/11/world/europe/pokemon-goruslan-sokolovsky-russia.html>
- Seddon, R. (2017). Why augmented reality is triggering cultural conflict and religious controversy. *The Conversation*. Retrieved from <http://theconversation.com/why-augmented-reality-is-triggering-cultural-conflict-and-religious-controversy-77976>
- Smith, N. (2016) Mixed reality & the power of augmented reality for the church: Podcast 181. *Leadership Network*. Retrieved from <https://leadnet.org/mixed-reality-the-power-of-augmented-reality-for-the-church-podcast-181/>
- University of Turku. News: Augmented-reality App Wordsmith Brings Sixteenth Century to Life (2016). Retrieved from <https://www.utu.fi/en/news/news/augmented-reality-app-wordsmith-brings-sixteenth-century-to-life>
- Virtual Reality Church (undated). *Official site*. Retrieved from <https://www.vrchurch.org/>
- Yermeychuk, N. A. (2016) Gipertekstualnaya organizatsiya Biblii. *Uspekhi sovremennoy nauki*. 10. 40-45.

Halyna Mylenka

Doctor of Sciences in Art Study, professor

Department of Theatre Studies Kyiv National I. K. Karpenko-Kary Theatre, Cinema and Television University

40, Yaroslaviv Val str., 01054, Kyiv, Ukraine

E-mail: milgal@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1359-535X>

Anhelina Anhelova

Doctor of Philosophical Sciences, assistant professor

Department of Theatre Studies Kyiv Karpenko-Kary National University of Theatre, Cinema and Television

40, Yaroslaviv Val, 01054, Kyiv, Ukraine

E-mail: tira-sun@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7909-6292>

Article arrived: 10.04.2021

Accepted: 27.05.2021

ДОПОВНЕНА РЕАЛЬНІСТЬ У СУЧАСНІЙ РЕЛІГІЙНІЙ ПРАКТИЦІ

Миленька Галина Дмитрівна

доктор мистецтвознавства, професор

Київський національний університет театру, кіно і телебачення ім. І. К. Карпенка-Карого
вул. Ярославів Вал, 40, Київ, 01054, Україна

E-mail: milgal@ukr.net

ORCID: 0000-0003-1359-535X

Ангелова Ангеліна Олегівна

доктор філософських наук, доцент

Київський національний університет театру, кіно і телебачення ім. І. К. Карпенка-Карого
вул. Ярославів Вал, 40, Київ, 01054, Україна

E-mail: tira-sun@ukr.net

ORCID 0000-0001-7909-6292

АНОТАЦІЯ

Використання доповненої реальності зростає у різних релігійних сферах. Віртуальні візуалізації замінюють ті театральні елементи, які використовували церковні установи в минулому. Найновіші медіа-технології викликають у віруючих специфічне сприйняття релігійних ідей та символів. Тому доповнена реальність – це спосіб ефектної візуалізації релігійних тем, а нові технології ефективно впливають на свідомість сучасних релігійних adeptів. Отже, мета дослідження (визначення основних напрямків, функцій, ризиків та перспектив застосування розширеної реальності у релігійному вихованні та практиці віруючих) є дуже актуальною.

Розширена реальність – це зручний інтерактивний метод формування знань, віросповідання парафіян і, зрештою, твердої віри у важливості регулярної релігійної практики. Основну цільову аудиторію впровадження таких нових технологій складають діти, молодь, паломники та люди з обмеженими можливостями. Незважаючи на серйозні заперечення противників, застосування доповненої реальності у релігійній освіті та щоденній практиці має великий потенціал. Тож використання AR-технологій у різних напрямках (навчальна гра, інтерактивні вікторини, анімовані гіді-провідники у музеях і храмах, візуалізація біблійних та агіографічних історій, молитовні підказки тощо) є актуальним феноменом релігійного просвітництва. Ця методологія може бути вдосконалена тільки в результаті тісної співпраці з викладачами, священиками та IT-професіоналами. Таким чином, доповнена реальність потребує методологічно правильної, поступової, контрольованої цифрової реалізації в різних релігійних сферах. Феномен поширення новітніх технологій в освіті та повсякденному житті релігійних громад потребує подальшого наукового осмислення.

Ключові слова: розширена реальність, релігійна освіта, релігійна практика, паломництво, місіонерська робота.

Стаття надійшла до редакції: 10.04.2021

Схвалено до друку: 27.05.2021

ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ ФОРМУВАННЯ КУЛЬТУРНО КОМПЕТЕНТНОЇ ОСОБИСТОСТІ

Статтю присвячено концептуалізації філософських засад формування культурно компетентної особистості. З'ясовано, що ці засади реалізуються в антропологічній, екзистенційній, гносеологічній та аксіологічній площинах, обумовлюючи сталий розвиток особистості. Антропологічний контекст пов'язаний з осмисленням людини як цілісної системи, що розвивається. Культурно компетентна особистість – це про людину в культурі та для культури. Екзистенційний та гносеологічний контексти окреслюють місце та значення Іншого в особистісному становленні Я, у формуванні його життєвої позиції з точки зору пізнавальних та поведінкових систем взаємодії. Аксіологічний контекст порушує питання морально-ціннісного відношення Я до себе, світу та собі подібних.

Визначено культуру як онтологічну умову реалізації культурно компетентної особистості. Акцент зроблено на людинотворчій функції культури, її здатності регулювати простір всеєдності. Компетентнісна складова особистісного становлення людини реалізується в тому, що, пізнаючи культурні коди міжособистісної взаємодії, конструюючи себе та простір навколо себе, людина усвідомлює культурну диференціацію та упорядковує свою діяльність відповідно до плюралізму людських потреб, запитів та цілей.

Формування культурно компетентної особистості відбувається з врахуванням принципу діалогічності. Як показано у статті, діалогічна взаємодія Я та Іншого є фактором цілісності особистісного становлення людини. Діалог (де)кодує простір «між» Я та Іншим; фіксує онтологічну та гносеологічну відкритість Я, його амбівалентність відносно Іншого.

Ключові слова: культурна компетентність, особистість, Я, Інший, діалогічна взаємодія.

Постмодерна легітимізація культурного плюралізму, що уможливила співіснування різних культур у межах однієї країни чи нації, ґрунтуються на спробах філософів здолати уніфікований підхід до розуміння культури та місця людини в цій культурі. Характерна для ХХІ століття зміна суперпозицій людини, – від пасивного об'єкта творчості до активного суб'єкта культурної взаємодії, – актуалізує дослідження засад формування культурно компетентної особистості. Важливим аспектом цих досліджень є їх філософський контекст, який дозволяє досягнути людину у всій повноті її буття.

Теоретико-методологічна база досліджень культурної компетентності досить ґрунтовна та різнопланова. Зокрема, розуміння того, що культурна компетентність не є набором аксіом чи алгоритмом дій на позначення «виконав / не виконав», що, навпаки, вона – своєрідна практика життя: спосіб ідентифікації особистості, – формується з огляду на ідеї М. Байрама, М. Бахтіна, М. Беннета, М. Бібіка, Р. Джонсона, К. Ерлі, Е. Климова, В. Кременя, С. Лур'є, Е. Мосаковські, О. Миролубова, О. Панфілова, І. Сафоновой, А. Флієра, Е. Хірша, А. Хуторського та інших.

Дослідження М. Бердяєва, Ф. Боаса, А. Гелена, В. Ковальчук, А. Леві-Брюля, К. Леві-Строса, Б. Малиновського, М. Міда, М. Мосса, А. Редкліфа-Брауна, П. Рікера, Е. Ротхакера, Б. Рута, Е. Тайлора, М. Шелера, С. Франка, Дж. Фрейзера та К. Ясперса дають підстави стверджувати, що джерелом запити на формування культурної компетентності є сама особистість, а не зовнішні щодо її природи інституції; і що цей запит – свідчення наявності в індивіда усвідомленої потреби віднайти себе, заявити про себе як про суб'єкта соціокультурної взаємодії (Г. Арена, М. Бубер, Б. Вальденфельс, М. Мерло-Понті, Г. Плеснер, Ж.-П. Сартр, А. Шюц та інші).

Рефлексія щодо філософських засад формування культурно компетентної особистості наявна в працях А. Ручки та Л. Скокової, ідеї яких уможливили зіставлення культурної компетентності, як інтегративної якості особистості, та культурного капіталу, який у формі знань, здатностей, умінь та навичок фіксує рівень особистісного розвитку людини; у дослідженнях Л. Антонової про мислення й пізнання як ознаку культурно компетентної особистості; в ідеї В. Розіна щодо іманентної природи культурної компетентності; у міркуваннях В. Воропаєвої про індивідуальність кожної особистості та впливу соціокультурного оточення на її формування, а також в ідеї В. Мельник щодо онтологічної першості культури, адже «поки культура не сформована, то немає ні особистості, ні свідомості, ні цінностей, необхідних для того, щоб функціонувала людина» [Мельник, 2016, с. 187]. Утім, несистематизованість цих ідей створює хибне уявлення того, що філософський контекст будь-якого дослідження, і засад формування культурно компетентної особистості в тому числі, – одночасно про все і ні про що. Гносеологічна необхідність здолати це стереотипне судження визначила *мету статті*, що полягає в концептуалізації філософських засад формування культурно компетентної особистості.

Предметна обумовленість дослідження культурної компетентності демонструє її філософсько-антропологічний вимір. Сьогодні говорити про культурну компетентність як про щось, що є стороннім відносно людини, – некоректно, хоча б з причин того, що всі атрибути культурної компетентності є осяжними лише людині. Відтак, основою розуміння культурно компетентної особистості слугують наукові знання про людину. Широкий діапазон цих знань детерміновано баченням людини у єдності щонайменше чотирьох векторів її існування: 1) як представника біологічного виду, 2) як індивіда, 3) як особистості та 4) як частини людської спільноти. На наше переконання, особистісний вектор є смислоформуючим елементом цієї єдності. Здатністю до симбіозу знань про людину, як про об'єкта та суб'єкта пізнання, чия діяльність реалізується в системі відношень до себе, собі подібних та до світу, наділено виключно особистість. Вона є цілісною системою внутрішніх умов онтогенезу та зовнішніх впливів соціогенезу.

Філософсько-антропологічний підхід дозволяє зафіксувати еволюцію в трактуванні людини: від простого носія видових ознак до творця ціннісних орієнтирів соціокультурної взаємодії. Він втілює розуміння людини як універсальності, яка не є абстрактною. Навпаки, завдяки індивідуально-психологічному та соціальному контекстам, вона наділена власною екзистенцією [Ковальчук, 2013, с. 59]. Читаємо у М. Шелера [1994, с. 139]: «Людина – <...> поєднує у собі всі сутнісні шаблі наявного буття взагалі, <...> вся природа проходить у ній до найконцентрованішої єдності свого буття». Філософ був переконаним, що складність динамічної системи, якою і є людина, осягається в просторі міжособистісної взаємодії. Інший – важлива складова особистісної структури людини. Без нього у Я немає можливості пізнати себе цілісно. Повсякденна реальність Я – постійне переживання ситуації «обличчям до обличчя» з Іншим.

Погодимось з думкою М. Бубера щодо двох типів відношень, які Я будує зі світом: «Я – Воно» та «Я – Ти». Перший тип характерний для бездуховної взаємодії. Це той випадок, коли оточуючі сприймаються як безособистісні об'єкти, якими легко маніпулювати, які є лише засобами для досягнення поставленої цілі. Виникає реальність, що безвідносна сократівському «пізнай самого себе». Деформуються всі маркери пізнання. Минуле, теперішнє, майбутнє позбавляються сенсу. Сенс втрачає і сама людина. З її системи координат зникає важливий елемент – Інший, котрий сприяє тілесному та ментальному окресленню Я. Цей тип відношення немає нічого спільного з питанням формування культурно компетентної особистості. Оскільки він не передбачає спілкування між Я та Воно, той момент побудови простору всеєдності, у межах якої життя людини набуває змісту, не настає. Абсолютно суб'єктивне Я ніколи не реалізується як особистість. Остання – вираження зв'язку між Я та Іншим, «первісна форма їх буття» [Аляєв, 2009, с. 5].

Інша справа, коли Я, виступаючи суб'єктом мислення та дії, сприймає оточуючих як ціль, а не засіб. Встановлюючи невідчужені, аутентичні зв'язки з Іншим, Я проголошує свою відкритість світові. Співпереживаючи життя Іншого (Е. Генгстенберг), вступаючи з ним у діалог, Я отримує свою часово-просторову означеність. Як стверджував Ж.-П. Сартр, людині необхідний Інший, аби мати змогу досягнути всі аспекти власного буття. Позаяк спосіб буття Я – бути побаченим Іншим. Без його присутності життя Я буде аморфним, безсуб'єктивним.

Міркування Ж.-П. Сартра дещо розширюють предметне поле нашого дослідження. Так, у площинні питання концептуалізації філософських засад формування культурно компетентної особистості, одночасно з антропологічним контекстом, необхідно дослідити й екзистенційний аспект. Твердження, що Інший є необхідною умовою конструювання власного Я; означення простору їхньої взаємодії як «спільного світу» (Г. Плеснер), у якому Інший провокує до дії; що символічний світ культури – завжди анонімна присутність Іншого, – все це стосується питання відчуття Я власної екзистенції.

Е. Фром зазначав, що реальність Я пронизана екзистенційною суперечністю: тяжінню Я до Іншого, з надією отримати від нього підтвердження власного буття, протистойть страх Я розчинитись в Іншому, втратити свою унікальність [Цит. за: Крат, 2013, с. 161]. Екзистенційна загроза, яку постійно відчуває Я, перебуваючи під шильним поглядом Іншого, полягає в здатності останнього позиціонувати Я як річ серед речей. Читаємо у Ж.-П. Сартра [2000, с. 139]: «Моє буття є падінням через абсолютну пустоту до об'єктивності». Інший, як момент відчуження свободи Я, не лише відкриває те, чим Я був, але й визначає те, чим Я є. Погляд Іншого – це завжди вказівка Я на межу його дієвості.

Вибудовуючи ланцюг причинно-наслідкових зв'язків, за допомогою яких людина виокремлює себе зі світу об'єктивних речей, і разом з тим надаючи Іншому статусу смислоформуючого буття відносно Я, ми потрапляємо в ситуацію залежності Я від інтенцій Іншого. Це та сама крайність, що її демонструє й буберівське відношення «Я – Воно». Реальність, котра формується за схожих умов, теж безвідносна сократівському «пізнай самого себе». Утім, якщо у випадку М. Бубера саме Я націлене на те, щоб сприймати оточуючих як засоби для досягнення цілей, то, з точки зору екзистенційної філософії, оточення, виразником якого є Інший, може стати перешкодою до повноцінного пізнання Я. Буття «Я для себе» постійно перебуває під загрозою трансформуватися на буття «Я для Іншого».

Про диференціацію цих екзистенційних настанов писав М. Бахтін. Його теорія діалогу, містить ряд положень, які зводяться до визнання Іншого як «вихідної точки пізнання та дії» [Шашкова, Злочевська, 2011, с. 57]. Зокрема, він писав про «існування абсолютної естетичної потреби людини в Іншому, який (і тільки який) може створити її зовні закінчену особистість; цієї особистості не буде, якщо Інший її не створить» [Бахтін, 1986, с. 37]. Утім, поділяючи антропологічне пояснення природи діалогу, що його нам дає М. Бахтін, стверджуємо, що ситуація «Я для Іншого» не несе жодної загрози для екзистенції Я. Діалог, як комунікативна взаємодія, визначає буття Я як для Іншого, так і для себе. Лише у діалогічному співбутті з унікальністю Іншого, Я знаходить власну унікальність. Межа цього співбуття, за визначенням М. Бахтіна [1986, с. 343], «не Я, але Я у взаємовідносинах з іншими особистостями, тобто Я й Інший».

Протиставлення Я та Іншого є об'єктивною умовою досягнення будь-якої екзистенції. Перебуваючи серед Інших, взаємодіючи з ними діалогічно, Я розкриває себе. Інший створює онтологічний горизонт особистісного буття Я. Детермінуючи межі бажань, свободи, волі, тілесності Я, Інший своїм поглядом вказує на існування Я. І хоча екзистенція останнього досягається «через Іншого та за допомогою Іншого» [Шашкова, Злочевська, 2011, с. 59], але ні Я, ні Інший – вони не можуть існувати один без одного. Діалог між ними – це завжди слово певної екзистенції. Це той простір культури, у якому з необхідністю реалізуються «всі пригоди індивідуальних бажань» Я та Іншого. Як стверджував Ж. Лакан, символічна репрезентація Я в мові діалогу створює реальні умови

для розрізнення Я та Іншого. Істина екзистенція Я не в співвідносності з самим собою, а в його діалогічній спрямованості до Іншого: «Я існує лише у своєму відношенні до [Іншого]» [Ебнер, 1997, с. 32].

Філософська традиція осмислення відносин між індивідом та суспільством досить тривала. Значний внесок належить тим філософам, що проводили прямі паралелі між особистісним становленням людини та її вихованням. Починаючи з грецької Пайдеї, кожна культурна епоха поглиблювала знання про виховання як пошук «гідного закону буття» [Прокопенко, 2012, с. 161]. Зауважимо щодо широкого контексту вживання поняття «виховання», де є місце і суспільно-інституційним конотаціям, на зразок освіта, й індивідуально-особистісним, виразником яких постає самоосвіта. У будь-якому випадку виховання – це про людину, «котра існує в царині свободи [пізнання]» [Андрущенко, 2008, с. 13].

Реалізація свободи потребує усвідомлення того, що життя – постійна боротьба між інстинктами та суспільними нормами. Одвічне прагнення індивіда «піклуватись про себе», яке закарбоване на рівні генетики, час від часу потребує узгодженості з навколишнім світом. Відсутність цієї узгодженості загрожує появі у людини відчуття фундаментальної невпевненості в реальності свого Я. Це не означає, що навколишній світ є беззаперечною умовою буття людини. Це означає, що без навколишнього світу, без Інших, людина позбавлена можливості усвідомити себе як цілісне Я, як особистість, як діяльнє начало. Вона просто буде існувати як представник біологічного виду, без будь-яких претензій на особистісне самовизначення. Аналогічно до того як ми дивимось в люстерко, аби переконатись, що наш зовнішній вигляд є прийнятним, ми потребуємо Іншого, його свідчень про нашу приналежність до світу соціокультурної взаємодії. Зміст екзистенційної свободи в тому, що ми самі визначаємо рівень прийнятності чи неприйнятності. Інший лише показує те, ким ми є. Він є реакцією на наші дії, а не їх творцем. Жодних посягань від Іншого, лише констатація факту ким Я є.

Екзистенційний аспект формування культурно компетентної особистості, на нашу думку, проявляється в тому, що людина приймає подвійність свого буття. Подібно до того як Інший ідентифікує дії Я, так і Я є ознакою дієвості Іншого. Це симбіоз смислів та взаємообумовленості буття. Означення особистості, як культурно компетентної, передбачає усвідомлення того, що Інший – це, перш за все, Інше Я.

У гносеологічному контексті природа взаємодії Я та Іншого своїм наслідком має формування конкретної картини світу, з властивими їй маркерами взаємодії та, сформованими на цій основі, типами компетентностей (табл. 1).

Таблиця 1.

Маркери взаємодії	Тип компетентності ¹	Картина світу
Свій – Чужий	Етнокультурна компетентність	Культура конфронтації
Свій – Чужий / Інший	Культурна компетентність	Культура консолідації
Свій – Інший	Міжкультурна компетентність	Культура миру

Кожна взаємодія, спрямована на окреслення власного Я, розпочинається з моменту конфронтації. Коли у наше поле зору потрапляє інша самість, про яку ми не маємо жодної інформації, несвідомо вона ідентифікується нами як щось Чуже. Ні його Я, ні моє Я не може сприяти нашій взаємообумовленості. Ми є закритими один одному. Ситуація

¹ Сміслові конотації щодо диференціації типів компетентності розглянуто в нашій статті «Компетентнісний підхід у культурфілософському контексті: особливості термінологічних визначень», опублікованій у Віснику ХНУ ім. В. Н. Каразіна. Серія: Філософія. Філософські перипетії. Вип. 62. 2020. С. 193-204.

конфронтації нетривала. Під час діалогічної взаємодії Чужий набуває ознак Іншого. Ця взаємодія формує світогляд, для якого характерна єдність пізнавальної, ціннісної та поведінкової основ життєвого досвіду. Читаємо з цього приводу: «Світогляд не є продуктом мислення. Він не виникає в результаті лише волі до пізнання. <...> Світогляд – результат обрання життєвої позиції, яка ґрунтується на відповідному досвіді» [Діальтей, 1995, с. 225].

Гносеологічна обумовленість формування культурно компетентної особистості передбачає духовно-практичне освоєння світу. Як зазначає Р. Васильченко [2013], «у світогляді відбивається не тільки певні уявлення про світ, а й певне ціннісне ставлення людини до світу та власного місця у цьому світі, а також діяльнісний аспект людського існування». В. Діальтей визначив це як життєво-практичну детермінанту світогляду. Її джерелом є досвід людини. Такий світогляд мало чим подібний декартівському *cogito*. Будучи набором афоризмів життєвої мудрості, він має інтуїтивний характер та існує у формі здорового глузду. Йому не властиво позиціювати життя людини як жорстко верифікований простір логічно впорядкованих систем. Цілком у дусі «філософії життя» В. Діальтей не розглядав світогляд як те, що уможливає одноманітність людини: трактує її з позиції статичності суцього, а не динаміки буття. Натомість він обстоював думку про ірраціональне начало, коли орієнтирами людської поведінки є почуття, емоції та переживання. Принагідно зазначимо, що ці ідеї лягли в основу філософсько-естетичної теорії «вчування» (В. Воррінгер, Т. Ліпс). Наголошуючи на вкоріненості предмета пізнання в життєстверджувальні акти того, хто пізнає, В. Діальтей позиціював «вчування» як методологію пізнання людиною самої себе. Адже «вчування» – це проникнення в мотиви та ідеали людської життєдіяльності. Це можливість досягнути цілісності буття людини, унікальності її духовного світу. Попри те, що «вчування» є досвідом «внутрішнього» пізнання, він не є ізольованим процесом самопізнання. «Вчування» наскрізно інтерсуб'єктивне, бо йдеться про відшукання в Іншому схожих індивідуальному Я властивостей.

Подібно до того як свідомість не є чимось, що самовизначається, – момент її проявлення завжди пов'язаний з «біографією» індивіда (В. Малахов), – так і світогляд без ціннісно-морального відношення людини до світу – це ілюзія. Переживаючи досвід присутності Іншого, Я вибудовує з ним особливий зв'язок, який містить у собі закон формування самосвідомості [Плотников, 2000, с. 120]. Пізнати цей закон – означає сформулювати ціннісні орієнтири життєдіяльності, де є місце індивідуальному та соціальному, де зберігається баланс між прагненнями особистості та нормами соціальної взаємодії. Простором реалізації цього закону, на наше переконання, виступає культура. Відомі сьогодні когнітивні та рефлексивні моделі пізнання, мовленнєві та поведінкові матриці міжособистісної взаємодії, що уможливають онтологічну реалізацію особистості, – все це закарбовано в культурі, в її «соціально-онтологічно-еволюційному процесі» [Мельник, 2016, с. 187]. Темпоральне (Я-свій минулий / Я-свій теперішній / Я-свій майбутній) та просторове (Я / Я-свій / Я-інший / чужий) означення особистісного становлення людини набуває свого змісту лише в культурі та за допомогою культури. Поза культурою особистості немає.

В. Розін [2007, с. 168] зазначав, що, перш ніж стати *Homo sapiens*, людина утверджується як *Homo culture*. Окультурення «людського матеріалу» відбувається з урахуванням правил, норм та уявлень, що панують в просторі всеюдності Я та Іншого. І якщо їх дотримання – прояв культурного способу життя людини, то розуміння їх змісту – підґрунтя формування культурно компетентної особистості. Різниця полягає в тому, що у першому випадку йдеться про знання фактів, тоді як в другому – про розуміння загальної логіки їх розгортання.

Цілком поділяючи думку Г. Аляєва [2009, с. 5] про те, що «особистість – не абсолютно-самодостатнє божество, а лише момент у складі цілісного буття», що «Я – <...> вираження його зв'язку з Іншим», *підсумуємо*: культурно компетентна особистість – це людина, яка не лише знає, але й реалізує своє знання у повсякденній практиці.

Характерним для такої людини є здатність до співпереживання, доброзичливість, терпіння, вміння розуміти іншу точку зору та поважати її [Сафонова, 2016]. Культурно компетентна особистість спроможна визначати, які риси особистісного становлення властиві всім людям, які тільки їй, а які не є ні універсальними, ні унікальними. За допомогою знань вона сприймає та пояснює світ, розуміє об'єктивну та суб'єктивну цінність фактів життя, орієнтується в просторі духовної та матеріальної культури. Їх глибину можна ідентифікувати як когнітивний критерій формування культурно компетентної особистості. Діяльнісний критерій пов'язаний з питанням поведінкової самореалізації людини, її здатністю до самоорганізації та саморегуляції. Втіленням цього є вміння особистості швидко налагоджувати зв'язок з іншими, долати можливий психологічний та емоційний дискомфорт при спілкуванні. Окрім того, за визначенням О. Панфілова, культурно компетентна особистість також повинна мати здатність до самообмеження при здійсненні певного стилю життєдіяльності. Читаємо з цього приводу: «Ціннісно-світоглядними засадами такого самообмеження мають бути, по-перше, усвідомлення того, що культ задоволення й розваг, нетипового та оригінального в естетичному способі самовизначення й самореалізації неминуче призводить до деградації та руйнації особистості, про що свідчить і досвід самого життя, і рефлексивний досвід людства. По-друге, усвідомлення того, що прагнення до необмеженого споживання на суспільному рівні стало джерелом глобальної загрози самознищення людства» [Панфілов, 2019, с. 222].

Дослідження філософських засад формування культурно компетентної особистості, що реалізуються в єдності онтологічних, антропологічних, екзистенційних, гносеологічних та аксіологічних контекстів існування людини, дає підстави виокремлювати ще один критерій, який потребує ґрунтовного вивчення, – критерій відношення. Враховуючи вербальну та невербальну складову будь-якої системи відношень, *перспективним* бачимо подальше вивчення природи комунікативної взаємодії Я та Іншого, її змісту та основних форм. Особливої уваги заслуговує дослідження діалогу як способу індивідуалізації людини, основи її особистісного буття.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Аляев Г. Є. Особистість у відносинах «Я-Ти» і «Я-Ми». С. Франк і філософія діалогу. *Філософські обрії*. 2009. № 22. С. 3-19.
- Андрущенко В. П. Філософія освіти в «замежжі завтрашнього дня». *Філософія освіти*. 2008. № 1-2 (7). С. 7-14.
- Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. 445 с.
- Васильченко Р. В. Методологічні засади дослідження філософсько-освітнього аспекту світоглядної культури. *Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Філософія*. 2013. № 40, Т. 1. С. 231-239. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKhnpu_filos_2013_40\(1\)_24](http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKhnpu_filos_2013_40(1)_24).
- Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах / пер. с нем. Г. Котляр, С. Гессен. У С. Левит (ред.), *Культурология. XX век: антология* (с. 213-255). М.: Юрист, 1995.
- Эбнер Ф. Слово и духовные реальности / пер. с нем. В. Махлин. У А. Михайлов (ред.), *От Я к Другому: Сборник переводов по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога* (с. 28-44). Минск: Менск, 1997.
- Ковальчук В. В. Філософська антропологія як гуманітарно-наукова парадигма у розумінні людини. *Науковий вісник Чернівецького університету. Серія: Філософія*. 2013. Вип. 663-664. С. 58-62.
- Крат Ю. Г. Феномен «Другого» в экзистенциальной философии Ж.-П. Сартра. *Вісник Дніпропетровського університету. Серія: Філософія, соціологія, політологія*. 2013. Т. 2 (23). С. 161-165.

Мельник В. В. Антропологічні засади культури як основи багатовимірності людини в умовах реконфігурації глобального соціального простору. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2016. № 65. С. 186-201.

Панфілов О. Ю. Транскультурація як шлях до єдності сучасного українського суспільства. У О. Панфілов (ред.), *Соціально-гуманітарна сфера України в сучасних дискурсах* (с. 218-233). Харків: ХІФ КНТЕУ, 2019.

Плотников Н. С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. 232 с.

Прокопенко В. В. Философская пайдейя и Платоновский вопрос. Харьков: Монограф, 2012. 322 с.

Розин В. М. Философия образования: Этюды-исследования. М.: Изд-во Московского психолого-социального института ; Воронеж: Изд-во «МОДЭК», 2007. 576 с.

Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто. Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр. В. Колядко. М.: Изд-во «Республика». 2000. 457 с.

Сафонова І. О. Педагогічні технології формування в іноземних студентів університету міжкультурної компетентності на аксіологічних засадах. *Духовність особистості: методологія, теорія і практика*. 2016. Вип. 6. С. 188-202.

Шашкова Л. О., Злочевська М. В. Діалогічний вимір гуманітарного знання. К.: Видавничий дім «Професіонал», 2011. 176 с.

Шелер М. Избранные произведения / пер. с нем. А. Денежкин, А. Малинкин, А. Филиппов. М.: Изд-во «Гнозис», 1994. 490 с.

Заїка Тетяна Петрівна

кандидат філософських наук, старший науковий співробітник
відділ науково-дослідної роботи та атестації наукових кадрів
Державна наукова установа «Інститут модернізації змісту освіти»
вул. Митрополита Василя Липківського, 36, Київ, 03035
E-mail: ztp1989@i.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6527-6604>

Стаття надійшла до редакції: 02.05.2021

Схвалено до друку: 08.06.2021

PHILOSOPHICAL PRINCIPLES OF THE FORMATION OF A CULTURALLY COMPETENT PERSONALITY

Zaika Tetiana

PhD, Senior Researcher
Department of Research Work and Attestation of Scientific Staff
State Scientific Institution «Institute of Education Content Modernization»
36 Metropolitan Vasily Lipkovsky Street, Kyiv (Ukraine), 03035
E-mail: ztp1989@i.ua
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6527-6604>

ABSTRACT

The article is devoted to the conceptualization of philosophical principles of the formation of a culturally competent personality. It has been established that these principles are implemented in anthropological, existential, epistemological and axiological planes, which determines the sustainable development of personality. The anthropological context is associated with the understanding of man as a holistic developing system. A culturally competent personality is about a person in culture and for culture. The existential and epistemological contexts outline the place and significance of the Other in the personal formation of I, in shaping its life position in terms of cognitive and behavioral systems of interaction. The

axiological context raises the question of the moral and value attitude of I to itself, the world and others like itself.

Culture is defined as an ontological condition for the realization of a culturally competent personality. Emphasis is placed on the human-creating function of culture, its ability to regulate the space of all-unity. The competence component of a person's personal development is realized in the fact that by learning the cultural codes of interpersonal interaction, constructing himself and the surrounding space, a person is aware of cultural differentiation and organizes his activities according to plurality of human needs, demands and objectives.

The formation of a culturally competent personality takes into account the principle of dialogue. As shown in the article, the dialogical interaction between I and the Other is a factor in the integrity of a person's personal development. Dialogue encodes the space «between» I and the Other; fixes the ontological and epistemological openness of I, its ambivalence towards the Other.

Keywords: cultural competence, personality, I, Other, dialogical interaction.

REFERENCES

- Aliaiev, G. E. (2009). Personality in the Relationship «I-You» and «I-We». S. Frank and Philosophy of Dialog. *Philosophical Horizons*, 22, 3-19. [In Ukrainian].
- Andrushchenko, V. P. (2008). Philosophy of Education in the «Margin of Tomorrow». *Philosophy of Education*, 1-2 (7), 7-14. [In Ukrainian].
- Bakhtin, M. M. (1986). *Aesthetics of Verbal Creativity*. Moscow: Art. (Original work published 1979). [In Russian].
- Dilthey, W. (1995). Types of Worldview and their Detection in Metaphysical Systems. (H. Kotliar & S. Hessen, Trans.). In S. Levit (ed.), *Cultural Studies. XX Century: Anthology* (pp. 213-255). Moscow: Lawyer. (Original work published 1901). [In Russian].
- Ebner, F. (1997). Word and Spiritual Realities. (V. Makhlin, Trans.). In A. Mikhailov (ed.), *From I to the Other: Collection of Translations on the Problems of Intersubjectivity, Communication, Dialogue* (pp. 28-44). Minsk: Mensk. (Original work published 1921). [In Russian].
- Kovalchuk, V. V. (2013). Philosophical Anthropology as a Humanitarian and Scientific Paradigm to Understanding of Human. *Scientific Bulletin of Chernivtsi University. Series: Philosophy*, 663-664, 58-62. [In Ukrainian].
- Krat, Yu. G. (2013). The Phenomenon of «Another» in J.-P. Sartre's Existential Philosophy. *Bulletin of Dnipropetrovsk University. Series: Philosophy, Sociology, Political Science*, 2 (23), 161-165. [In Russian].
- Melnyk, V. V. (2016). Anthropological Foundations of Culture as the Basis of Human Multi-dimensionality in Terms of the Reconfiguration of the Global Social Space. *Humanitarian Bulletin of Zaporizhzhya State Engineering Academy*, 65, 186-201. [In Ukrainian].
- Panfilov, O. Yu. (2019). Transculturation as a Way to Unity of Modern Ukrainian Society. In O. Panfilov (ed.), *Social and Humanitarian Sphere of Ukraine in Modern Discourses* (pp. 218-233). Kharkiv: HIFKNTEU. [In Ukrainian].
- Plotnikov, N. S. (2000). *Life and History. Wilhelm Dilthey's Philosophical Program*. Moscow: Intellectual Book House. [In Russian].
- Prokopenko, V. V. (2012). *Philosophical Paideia and Platon's Question*. Kharkov: Monograph. [In Russian].
- Rosin, V. M. (2007). *Philosophy of Education: Studies*. Moscow: Publishing House of Moscow Psychological and Social Institute; Voronezh: Publishing House of «MODEK». [In Russian].
- Safonova, I. O. (2016). Pedagogical Technologies of University International Students' Cross-cultural Competence Formation on the Basis of Axiological Principles. *Spirituality of Personality: Methodology, Theory and Practice*, 6, 188-202. [In Ukrainian].
- Sartre, J.-P. (2000). *Being and Nothing. Experience of phenomenological ontology*. (V. Koliadko, Trans.). Moscow: Publishing house «Republic». (Original work published 1943). [In Russian].
- Shashkova, L. O. & Zlochevska, M. V. (2011). *Dialogue Dimension of Humanitarian Knowledge*. Kyiv: Professional. [In Ukrainian].

- Sheler, M. (1994). *Selected Works*. (A. Denezhkin, A. Malinkin & A. Fillipov, Trans.). Moscow: Publishing House «Gnosis». [In Russian].
- Vasylchenko, R. V. (2013). Methodological Basis of Researching of Philosophicaliy-educational World Out-look Culture Aspect. *Bulletin of H. S. Skovoroda Khar'kov National Pedagogical University*. Series: *Philosophy*, 40 (1), 231-239. Retrieved from [http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKhnpu_filos_2013_40\(1\)_24](http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKhnpu_filos_2013_40(1)_24). [In Ukrainian].

Article arrived: 02.05.2021

Accepted: 08.06.2021

КЕРІВНИЦТВО ДЛЯ АВТОРІВ

Порядок подання матеріалів для опублікування у «Філософських перипетіях»

1. Текст статті в електронному вигляді (окремим файлом).
2. Відомості про автора (окремим файлом): прізвище, ім'я, по батькові (повністю), місце роботи, посада, науковий ступінь та вчене звання, контактна інформація: телефон, адреса електронної пошти.

Редколегія переконливо просить авторів подавати матеріали вичитаними, БЕЗ НЕТОЧНОСТЕЙ ТА ПОМИЛОК!

УНИКАЙТЕ ПЛАГІЮВАННЯ!

Згідно з положеннями про систему запобігання та виявлення академічного плагіату у наукових та навчальних роботах працівників і здобувачів вищої освіти Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, перед поданням на розгляд ученої ради факультету (інституту, центру) періодичного наукового видання університету редакційна колегія перевіряє прийняті до опублікування статті на відсутність академічного плагіату, про що складається довідка, яку підписує головний (відповідальний) редактор видання.

Перевірка здійснюється за допомогою відповідних технічних засобів!

Різновиди плагіату

- ✓ копіювання та оприлюднення виконаної іншим автором роботи як своєї;
- ✓ дослівне копіювання фрагментів тексту (від фрази до набору речень) чужої роботи у свою без належного оформлення цитування;
- ✓ внесення незначних правок у скопійований матеріал (переформулювання речень, зміна порядку слів у них тощо) без належного оформлення цитування;
- ✓ надмірне використання парафраз. Парафрази – переказ своїми словами чужих думок, ідей або тексту. Сутність парафрази полягає в заміні слів (знаків), фразеологічних оборотів або пропозицій при використанні будь-якої авторської наукової праці (збереженої на електронних або паперових носіях, зокрема – розміщеної в мережі Інтернет).

Параметри тексту

- шрифт – Times New Roman;
- кегль (розмір шрифту) – 14 pt, 1,5 інтервал;
- поля симетричні (2-2-2-2 см);
- текст без нумерації сторінок;
- *оформлення внутрішньотекстових посилань*: у квадратних дужках та згідно з ДСТУ 8302:2015 у варіанті, наближеному до норм стилю APA (American Psychological Association).
Приклади: [Іваненко, 2018], [Іваненко, 2018, с. 11], [Іваненко, 2018, с. 23–56];
при посиланнях на низку праць: [Іваненко, 2018; Петренко, 2014]; [Іваненко, 2018, с. 18; Петренко, 2014, с. 92]; а також: [Jones, 2018], [Jones, 2018, p. 10], [Jones, 2018, pp. 10–15].
Докладніше – дивись керівництво на <https://periodicals.karazin.ua/philosophy/about/submissions>.
- У внутрішньотекстових посиланнях між літерою «с.» і номером сторінки ставити «нерозривний пробіл» (натискання клавіш Ctrl + Shift + «пробіл»); такий же «нерозривний пробіл» ставиться між прізвищами авторів та ініціалами, між останнім символом у тексті та першою квадратною дужкою посилання, а також у всіх типових ситуаціях, коли розрив тексту між рядками є неприпустимим.
- *Оформлення приміток*: приміток бажано уникати, але за крайньої потреби можна використовувати посторічкові автоматичні підстрочні примітки (пункт меню у Microsoft Office Word – «виноска») із суцільною нумерацією для всього тексту.

Розташування основних елементів статті

1. **УДК** друкується без відступу, вирівнювання по лівому краю. Великими літерами, нежирним шрифтом.
2. **Ім'я та прізвище автора (авторів)** – вирівнювання по правому краю.
3. **Назва статті** (друкується великими літерами, шрифт – жирний, вирівнювання по центру).
4. **Анотації:** обсягом *не менше 1800 знаків* (біля 300 слів) українською та англійською мовами. Якщо стаття виконана офіційною мовою Європейського Союзу (але не англійською), то окрім зазначених анотацій до неї додається анотація мовою оригіналу обсягом *не менше 500 знаків*. До кожного варіанту анотації слід додавати від 4 до 6 ключових слів. Перша анотація друкується через один рядок після назви статті. Між анотаціями – один порожній рядок. Шрифт – 12, міжрядковий інтервал – 1,0.
5. **Основний текст** починається через один порожній рядок після анотацій. Вирівнювання – за шириною сторінки, абзац 1,25 см. Стаття повинна містити такі структурні елементи: постановка проблеми, актуальність, мета статті, завдання, огляд праць з досліджуваної проблематики, висновки тощо. Слова *мета, актуальність, завдання, ступінь розробки, новизна, висновки* (включені у текст відповідних структурних елементів статті, а не винесені окремо!) виділяються курсивом.
6. **Список використаних джерел** – через один порожній рядок після тексту чи приміток, якщо вони є. Слова «**СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ**» друкуються великими літерами, без двокрапки, вирівнювання по центру, шрифт – жирний. Список джерел оформлюється за алфавітом (спочатку – джерела кирилицею, потім – латиницею), *без нумерації*, абзац 1,25 см. Бібліографічний опис джерел та посилань у тексті виконується відповідно до вимог МОН України, зокрема – ДСТУ 8302:2015. Обов'язково зазначити місце видання (місто), видавництво, рік видання, загальну кількість сторінок (у періодичних виданнях – сторінки статті).
7. **References** – перелік використаних джерел англійською мовою. Оформлюється відповідно до норм стилю APA (American Psychological Association). Джерела після слова «**REFERENCES**» розташовуються за англійським алфавітом, *без нумерації*, для кожного джерела встановлюється відступ всіх рядків після першого – 1,25 см.
8. **Копірайт:** © Грінченко Б. Д., 2021.
9. **Інформація про автора** – прізвище, ім'я та по батькові, науковий ступінь або освітньо-кваліфікаційний рівень, посада, місце роботи, робоча адреса, адреса електронної пошти, номер ORCID. Ці дані наводяться у двох мовних варіантах: українською та англійською, а також мовою оригіналу в разі, якщо стаття виконана офіційною мовою Європейського Союзу (але не англійською).
10. **Назва статті** англійською мовою (назва статті друкується великими літерами).

Автори статей несуть **повну** та **виключну** відповідальність за точність наведених цитат, власних імен і відповідність посилань оригіналу. Усі статті проходять внутрішнє та зовнішнє рецензування. У випадку відмови в публікації редакція не вступає з авторами у жодні дискусії.

Редколегія залишає за собою право не розглядати матеріали, які не відповідають цим вимогам і загальним правилам оформлення наукових публікацій.

Матеріали можна надсилати на електронну адресу **holubenko@karazin.ua** або через вебсайт видання: <https://periodicals.karazin.ua/philosophy/index>.



Наукове видання

ВІСНИК

Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна

Серія «Філософія. Філософські перипетії»

Випуск 64

Збірник наукових праць

Українською та англійською мовами

Автор оригінал-макету
О. В. Голубенко

Технічні редактори
О. В. Голубенко
Ю. Д. Терещенко

Для оформлення обкладинки використана картина Жан-Мішеля Баскія «Затмарені голови» (1982 р.), приватна колекція
(Jean-Michel Basquiat “Dustheads” (1982), Private Collection).

Підписано до друку 29.06.21. Формат 60x84/8.
Папір офсетний. Друк ризографічний.
Ум. друк. арк. 24,5. Обл.-вид. арк. 18,8.
Наклад 100 пр. Зам. № 58/20.

Видавець і виготовлювач
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна,
61022, м. Харків, майдан Свободи, 4
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 3367 від 13.02.2009

Видавництво ХНУ імені В. Н. Каразіна
тел. 705-22-32