

існує тісний зв'язок, так і між міфом про рай (а точніше його образом) існує подібний контрастний взаємозв'язок. Бедуїн бачить себе в оазисі, індіанці зуні, що боялись засухи, вірили в те, що всі мертві (що є теж цікавим твердженням, згадаймо про «місце, якого нема») поглинаються водою, а потім перетворюються на хмари, що орошують землю дощем тощо. Таким чином, міф, робить висновок Орнатська, допомагає людині вийти за межі страху, тривоги і дає певну опору у невизначеному і мінливому світі. Ми, зі свого боку, можемо подібне твердження застосувати і до утопії, адже вона як трансформаційна форма міфу з орієнтацією на практичне освоєння дозволяє людині вибудовувати ті соціальні ідеали, до яких слід прагнути, пройшовши при цьому довгу, але стрімку еволюцію (а може, і революцію) від літературної фантазії до провальних ідеологій. Останнє пояснюється лише тим, що ані в першому, ані в другому випадку вона не була міфом, а була лише словом або маніпуляцією.

#### **Висновки з даного дослідження та перспективи подальших розвідок у даному напрямку.**

Отже, в результаті аналізу ми дійшли до таких положень:

1) утопія є однією з форм соціальної міфології, відповідно не може зникнути, оскільки людство не знає жодної культури або цивілізації, яка була б позбавлена міфів;

2) утопія онтологічно вкорінена в природу людини як здатність до фантазії, мріяння, створення ідеалів;

3) утопія функціонує на психологічному рівні як компенсація нестачі, як втеча від реальності або акт помсти.

#### **Джерела та література:**

1. Барт Р. Миф сегодня / Р. Барт // Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Р. Барт. – М. : Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. – С. 72-130.
2. Вершинин С. Е. Эрнст Блох: оправдание утопии : [Электронный ресурс] / С. Е. Вершинин. – Режим доступа : <http://www.ifp.uran.ru/files/publ/eshegodnik/1999/4.pdf>
3. Гуревич П. С. Социальная мифология / П. С. Гуревич. – М. : Мысль, 1983. – 175 с.
4. Мангайм К. Идеология та утопія / К. Мангайм. – К. : Дух І Літера, 2008. – 370 с.
5. Маркузе Г. Конец утопии / Г. Маркузе // Логос. – 2004. – № 6 (45). – С. 18-23.
6. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки / Ф. Ницше. – СПб. : Азбука, 2000. – 231 с.
7. Орнатская Л. О социальной функции образарая : [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://anthropology.ru/ru/texts/ornatsk/paradise\\_32.html](http://anthropology.ru/ru/texts/ornatsk/paradise_32.html)
8. Оруэлл Дж. Почему социалисты не верят в счастье : [Электронный ресурс] / Дж. Оруэлл. – Режим доступа : [http://www.orwell.ru/library/articles/socialists/russian/r\\_fun](http://www.orwell.ru/library/articles/socialists/russian/r_fun)
9. Рікер П. Идеология та утопія / П. Рікер. – К. : Дух І Літера, 2005. – 386 с.
10. Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека / В. Татаркевич. – М. : Прогресс, 1981. – 368 с.
11. Шестакова И. С. Социальная утопия в контексте общественного сознания : [Электронный ресурс] / И. С. Шестакова // Утопия и общественный идеал. – Режим доступа : <http://rudocs.exdat.com/docs/index-19593.html?page=4>.
12. Элиаде М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М. : Инвест - ППП, СТ «ППП», 1996. – 240 с.

**Фуркало В.С.**

**УДК 296.67**

## **ВІДЗЕРКАЛЕННЯ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКОГО ВЧЕННЯ ХАСИДІВ У ФІЛОСОФІЇ ТА ХУДОЖНІЙ ЛІТЕРАТУРІ ХХ СТОЛІТТЯ**

**Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими та практичними завданнями.** У контексті сучасної соціокультурної кризи, яка розгорталася протягом усього ХХ ст. простежуються певні тенденції щодо відзеркалення основоположних ідей релігійно-філософського вчення хасидів у філософській та художній свідомості епохи. Увага філософії та художньої літератури до хасидизму мотивована насамперед тим, що на тлі глибоко песимістичних настроїв доби він виділявся своїм життєлюбним, позитивно скерованим світоглядом. Означена проблема не втрачає своєї актуальності, адже в сучасній науці гостро стоїть питання про перегляд релігійної парадигми, її зв'язку з іншими культурними парадигмами, зокрема філософською і художньою.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій, у яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття.** Проблему виявлення прямих зв'язків чи типологічних збігів релігійних концептів хасидизму в літературно-мистецьких і філософських течіях доби модернізму та постмодернізму не можна назвати розробленою, адже в науково-дослідницькій літературі вона є радше фрагментарною. Більш-менш окресленою в її межах виявляється тема безпосереднього впливу хасидизму на двох його головних інтерпретаторів: Мартіна Бубера й Гершома Шолема. Насамперед йдеться про полеміку між цими мислителями, зокрема у працях західних, російських і вітчизняних науковців М. Іделя [11], Г. Захар'єва [9], Д. Зіборової [10], А. Салія [20].

**Формування цілей статті (постановка завдання).** Цікавою вбачається спроба не лише поіменувати митців і мислителів, на творчій діяльності яких так чи інакше позначились ідеї хасидизму, але й виявити причини й специфіку цих впливів, викрити їх зв'язок з кризовими явищами культури, пов'язаними зі зміною фундаментальних парадигм свідомості й занепадом духовності.

**Виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів.** Передусім впадає в око цілий ряд спільних реакцій світоглядного характеру на культурно-історичні зміни між релігійною рефлексією хасидизму і філософською рефлексією екзистенціалізму від його початків у творах Григорія Сковороди. Досліджуючи джерела містичного світогляду українського філософа, І. Валякко поряд з впливами німецького пієтизму та містичного масонства називає хасидизм [4]. На близькість оптимізму Г. Сковороди до життєрадісності хасидів звертає увагу М. Попович, розглядаючи творчість мислителя на тлі філософсько-релігійних рухів європейської та української культури доби просвітництва, однак схиляється до версії про типологічні збіги, аніж прямі впливи хасидизму на світогляд Г. Сковороди [18, с. 94]. У цьому контексті актуалізується тема зв'язку сковородинської «філософії серця» з ученням фарисеїв про «спрямованість серця», яке набуло особливого сенсу в хасидизмі, як пише М. Бубер у роботі «Два образа віри» [3]. По суті йдеться про українську та єврейську релігійно-філософську рецепцію «серця» в книгах Старого Заповіту і Танаха, про орієнтацію в релігійно-національній картині світу на кордоцентричні цінності – «внутрішню» духовну людину.

У релігійному екзистенціалізмі М. Бердяєва історичний процес постає як генеза насамперед релігійної свідомості, зміни в якій відбуваються через катастрофічні злами кризових епох. Хасидизм, як релігійна форма свідомості, проходить складний шлях розвитку в контексті поетапного зростання глобальної антропологічної кризи. Він виникає як реакція на занепад духу і розпач євреїв після численних трагедій XVI-XVIII ст. Учення Бешта запропонувало вихід, націливши релігійну свідомість на спокутну силу Бога в повсякденному житті. Це релігійне вчення зароджується в добу переходу від реформації та бароко до просвітництва на тлі загальноєвропейських світоглядних шукань, загострених відчуттям нестабільності суспільного життя й потребою протиставити численним військово-політичним кризам стабільні духовні цінності, у часи переходу від ірраціонального світогляду з його інтересом до різноманітних форм позалогічного мислення, до просвітницького раціоналізму. Культурно-історичну ситуацію, у межах якої відбувається зародження та розвиток хасидизму, описує А. Макаров: «У XVIII столітті закладались основи нового європейського раціоналізму. Це загально відомо. Менш відоме те, що тоді ж формувалася ірраціональна система мислення. Розум уславлювався голосно, урочисто, демонстративно. Тіньова, неявна, можливо, навіть «катавістична» розумність людини утверджувалась без гучних декларацій, зважено, обережно. Результати цієї тихої, тіньової діяльності давалися взнаки не одразу. Належно поцінувати їх зуміли лише романтики кінця XVIII – початку XIX ст., митці початку ХХ ст.» [15, с. 64]. Певну схожість гри уяви між хасидами й англійськими романтиками В. Вордсвордом та С. Колріджем, які вбачали в усьому Єдине Життя, цілісну дійсність, зауважує К. Армстронг. Дослідниця стверджує, що незважаючи на всі жорстокі гоніння, які довелося пережити хасидам у XVIII–XIX ст., вони спромоглися усвідомити божественну енергію, яка розповсюджується всесвітом і перетворює його на чарівний світ, отже, хасидизм був спробою знайти сенс життя в суворому, загрозливому світі [2].

Іншою визначальною інтенцією хасидизму, як форми релігійної свідомості, було намагання врівноважити на терезах віри як релігійного феномену ірраціональні та раціональні чинники. За словами П. Полонського, для хасидів пізнання Бога реалізується не лише шляхом вивчення Тори, тобто шляхом раціональним, але насамперед шляхом містичного переживання, емоцій, екзальтації почуттів, коли контакт з Богом відбувається не тільки через інтелект, а і через містичне єднання [17]. Ця інтенція віддзеркалюється у полеміці найвідоміших дослідників хасидизму Мартіна Бубера та Гершома Шолема. Г. Захар'єв зазначає, що Г. Шолем розглядає хасидизм як систему теологічних понять, спираючись переважно на теоретичні твори його основоположників. Як історика-гебраїста Г. Шолема цікавить поглиблення й розширення історичного знання. Буберівський підхід Г. Захар'єв називає «філософсько-художнім», оскільки на першому місці стоїть прагнення вплинути на душі читачів, занурених у реальність. Дослідник вважає, що М. Бубер розглядає хасидизм як «спосіб життя», який допомагає подолати кризу відчуження [9, с. 112]. Такий підхід М. Бубера виявляється цілком вмотивованим, позаяк у його підґрунті лежить пошук сенсу людського буття – ключова інтенція філософії екзистенціалізму. Адже у випадку М. Бубера його звернення до хасидизму продиктоване не лише прямими зв'язками з хасидським середовищем. Філософія екзистенціалізму, якій належить М. Бубер, намагалася досягнути буття як безпосередню, нерозчленовану цілісність об'єкта і суб'єкта. На думку Л. Левчук, в екзистенціалізмі буття людини – її екзистенція – раціонально не пізнається, а опановується безпосереднім «переживанням»; зрозуміти його можна лише спираючись на художньо-образні засоби, якими користується мистецтво; «переживання» набуває особливого значення через те, що екзистенція людини спрямована «до ніщо» й усвідомлює свою «скінченність» [14, с. 127].

Екзистенціалізм як філософська течія почав формуватися на зламі XIX-XX ст. у «київському колі» російської релігійної філософії, зокрема у творчості Лева Шестова і Миколи Бердяєва, у складних умовах очікування «кінця історії», розуміння глибоких суперечностей життя, відчуття відчуженості та самотності людини перед буттям. Як зазначає М. Савельєва, у цей час стає очевидним, що етап абсолютизації ірраціонально-індивідуального начала культури має заступити етап синтезу ірраціоналізму і раціоналізму [19, с. 70]. Ірраціоналізм і позитивізм як історичні типи свідомості вступають у фазу не лише зіткнення, а й діалогу. Як бачимо, релігійне вчення хасидизму відповідало не тільки запитам доби та інтелектуально-духовній направленості задумів мислителів екзистенціалізму, але й знайшло безпосередній відгук у серцях двох його представників Л. Шестова і М. Бубера, які, будучи юдеями за народженням, не належали до жодної з конфесій через неприйняття ортодоксальної та догматичної форми релігійності. Проблема віри є

аксіальною для обох філософів, обидва у пошуках «живої віри», не приймаючи принцип закону в ортодоксальному єврействі, звертаються до осмислення містичного та раціоналістичного шляхів у релігійному та філософському осягненні буття. Б. Вишеславцев стверджує: «Містичні течії завжди «надзаконні» і завжди таїлися в єврейській релігійності від кабали до новітнього хасидизму» [5, с. 33]. Досліджуючи філософію Л. Шестова у контексті європейської релігійно-філософської традиції, В. Кубарцев підкреслює близькість особистого містичного досвіду філософа до містики хасидизму і зв'язок з духом та ідеями Кабали [13, с. 11]. Л. Шестов не приймає претензій раціо на незаперечне володіння істиною, кантівським постулатам практичного розуму з його фізичними та моральними зобов'язаннями філософ протиставляє інший, екзистенційний вимір – віру. Для М. Бубера здатність людини, особистості до раціонального мислення є лише частковою функцією її буття, віра ж здатна охопити буття у цілісності, відтак і релігійний, і філософський досвід для мислителя – це акт з'єднання об'єкта і суб'єкта в єдине ціле. Хасидизм мислитель сприймає насамперед як систему виховання індивідуальності, відновлення творчої природи особистості, розвитку її внутрішніх можливостей. Головна ж заповідь хасидського вчення – стати собою є, за словами В. Кубарцева, квінтесенцією філософії екзистенціалізму [13, с. 114-115]. Особистість стоїть у центрі релігійного вчення хасидів, оскільки в кожній людині живиться іскра Бога, персоналізм виступає аксіальним концептом екзистенціалізму як філософського вчення. Як і хасиди, обидва філософи, Л. Шестов і М. Бубер, переконані, що Бог поступово відкриває свої таємниці тим, хто відкрив для нього своє серце. Отже, відштовхнувшись від позитивістських цінностей, Л. Шестов і М. Бубер звертаються до часів, коли «не люди творили істину, а істина відкривалась людям» [23, с. 67].

Приклад прямого впливу та типологічного зв'язку ідей хасидизму на філософію ХХ ст. маємо також у психоаналізі, який починається в діяльності З. Фрейда як застосування раціоналістичних методів до пізнання ірраціональної сфери підсвідомого. На межі століть з'являються роботи Карла Юнга реформаторського характеру по відношенню до фрейдизму. К. Юнг розглядає психіку в контексті онтологічних проблем буття як саморегулюючий енергетичний феномен, який виявляє себе на двох рівнях, на кшталт епічних поем чи релігійних текстів: у прямому та переносному значенні, тобто як феномен, який має власну алегоричну мову – міжособистісні за змістом архетипічні символи. Семантику цих трансперсональних символів вчений розкриває на матеріалі різних міфологій і релігій світу. Його цікавлять передусім езотеричні вчення. Стенфорд Дроб стверджує, що К. Юнг розумів гностицизм як джерело перетворення радикальної антиіндивідуалістичної, антикосмічної доктрини на підґрунтя світорозуміння самостійної психології, яка є надзвичайно близькою до психології Кабали, насамперед хасидизму; і наприкінці життя мислитель прийшов до висновку, що хасидський рабі Бер з Межирича передбачив усю його психологію ще у ХVІІІ ст. С. Дроб вважає, що К. Юнг інтерпретував алхімію з метою виявити в ній духовне кабалістичне ядро і, якби він був знайомий з хасидами й достатньо знав їхнє вчення, то, можливо, його завдання не було б таким складним [7]. Аксіальною для культурологічних, психологічних і філософських роздумів Карла Юнга є проблема природи душі, як власне і для його послідовника Еріха Фромма.

Представник німецького екзистенціалізму та психоаналізу Еріх Фромм походить з родини ортодоксальних євреїв, рабінів і талмудистів, у 14 років він захоплюється хасидизмом. Серед вчителів Е. Фромма, що формували його світогляд, були хасиди: рабі доктор Нехемія Антон Нобель і доктор Залман Барух Рабінков. Головний імператив хасидів «Служи Богові з радістю» визначив життя і творчу діяльність філософа. Розробляючи гуманістичну етику: проблеми рабства, свободи, влади, сили, любові, мислитель вважає найвищими цінностями людини не самопожертву і себелюбство, а любов до себе, не заперечення індивідуального, а утвердження свого людського Я; не владу над іншим, закорінену в слабкості, не в силі особистості, а любов, засновану на рівності та свободі, зміцненні цілісності особистості. У книзі «Психоаналіз і релігія» Е. Фромм ставить проблему авторитарного типу релігії, де головною чеснотою вважається покірність, коли людина, лишаючись слабкою, віддає всю силу та міць Богу; і гуманістичного типу релігії, де головне – сила та добро в людині, тут перша чеснота не покірність, а реалізація людських сил. У роботі «Мистецтво любити» філософ стверджує, що релігія не повинна пригнічувати любов і чуттєвість, заступати собою цей бік життя людини, адже «Не з пригнічення, а з усієї повноти життя має народжуватися релігія» [21, с. 227]. Вочевидь, таке розуміння релігії Еріхом Фроммом, з одного боку, генетично пов'язане з хасидизмом, а з іншого – розвивається у рідніщі основоположних ідей релігійного екзистенціалізму М. Бердяєва, Л. Шестова, К. Ясперса, Г. Марселя, М. Бубера.

Релігійний екзистенціалізм у контексті секуляризації культури та розгортання антропологічної кризи гостро ставить проблему, яку М. Бубер назвав «усиханням і зашкарублістю живої віри», що проявляється через ряд невіршених бінарних опозицій: релігія/релігійність, закон/благодать, апофатичне/катафатичне, ортодоксальне/нове, езотеричне/екзотеричне і т. п. Загострення цих опозицій свідчить про загальну кризу релігійної свідомості, що веде до занепаду духовності й потребує оновлення та переосмислення догматичного ортодоксального богослов'я у контексті сучасних соціокультурних проблем. Екзистенціалісти вважають, що криза релігійної свідомості вимагає від особистості творчої активності.

Актуальність поставленої екзистенціалістами проблеми підтверджує практика сучасної транс психології. Так Станіслав Грофф пише: «Пацієнтам, які негативно ставляться до релігійних аспектів психоделічної терапії, корисно підказати, що духовні переживання в процесі сеансу зазвичай не приймають ортодоксально релігійної форми <...> Наголос робиться на благоговінні й здивуванні, що виникають під час зіткнення з творчими силами природи та багатьма таємницями світобудови. Духовні переживання пов'язуються з дилемою часу і простору, походженням матерії, життя і свідомості й кінцевими цілями всього процесу творіння. Коли ж психоделічне переживання розгортається в рамках однієї з узвичасних релігій, воно, як правило, подібне до містичних відгалужень, а не до основних ортодоксальних течій. Воно

ближче до християнського містицизму, ніж до традиційного християнства, ближче до кабали чи хасидизму, ніж до ортодоксального юдаїзму» [6, 33].

Актуальність поставленої екзистенціалістами проблеми підтверджує художня практика модернізму та постмодернізму. Герой літератури постмодернізму – людина, що загубилася у повсякденному бутті, втратила зв'язок зі світом, гостро переживає власну відчуженість і втрату духовних орієнтирів. Постмодернізм в образно-символічній формі відтворює абсурд життя, розрив соціальних і духовних зв'язків. Класики постмодернізму італійський письменник Умберто Еко та сербський письменник Мілорад Павич намагаються відшукати причини духовної кризи, яку переживає сучасна культура, і вектори їх пошуків перетинаються на хасидизмі.

Герої роману У. Еко «Маятник Фуко» (1988) Бельбо, Діоталь і Казобон – редактори міланського видавництва «Гарамон» захоплені окультизмом, вивчають його історичне коріння і переконаються, що всі епізоди історії розвитку людства, зовні ніби не пов'язані між собою, насправді виявляються єдиним причинно-наслідковим ланцюжком, за яким криються таємні окультистичні сили, а за ними щось абсолютно непідвладне розуму. Діоталь, який все своє життя грав роль єврея-хасида, лише на смертному одрі осягнув істинний смисл благоговіння перед Торою, не як книгою змертвої букви закону, а як книгою буття, що дарує людині животворяще Слово божої «благодаті». Помираючи, Діоталь визнає поразку розуму як інструменту пізнання сенсу світобудови. Інтерпретуючи основоположну хасидську концепцією «цімцум» – присутності Бога в кожній найменшій частці світу, він стверджує, що розум покладає межі в опануванні таємниць світобудови, роздроблює творіння на клітини, в яких Бог вже не міститься, і ці автономні клітини є раковою пухлиною як в історії людства, так і в історії окремої особистості. Він говорить: «Мої клітини вигадали історію, яка відрізняється від історії людства, мої клітини засвоїли, що можна паплюжити, анаграмуючи Книгу й усі книги світу. І вони навчили цьому моє тіло. Вони здійснюють інверсію, транспозицію, альтерацію, пермутацію, створюють незнані до сьогодні й позбавлені сенсу клітини чи клітини, глудз яких протилежний здоровому», – далі, згідно хасидських уявлень, він висловлює думку, що не існує ціннісної градації між добром і злом, адже Божественна Присутність у світлі хасидської віри заключає в собі і добро, і зло – у цьому полягає істинна єдність, на якій тримається життя: «Має бути правильний смисл і смисл хибний, інакше настає смерть. Але вони, вони грають без віри, наосліп». В алгоричній формі, як справжній хасидський раб, Діоталь через історію власного життя, розкриває історичні помилки двох релігій – християнства й хасидизму, ніби братів-близнюків, причину їхнього зсування на хибні шляхи: «... я читав словники. Вивчав історію слів, щоб зрозуміти, що трапилося з моїм тілом. Для нас, рабинів, це звичайний шлях. Ти коли-небудь думав, що риторичний термін «метатеза» – двійник онкологічного «метастаза»? Що таке метатеза? Це коли замість «Логос» говорять «голос». Це Темура. Словник же говорить, що метатеза означає зміну, зсув. Які ж безглузді словники. Той самий корінь – або від дієслова «метатифеми» або від дієслова «мефистеми». Але «метатифеми» означає «ставлю в середину, переносю, переміщую, підмінюю... А «мефистеми» означає «переміщую, пересовую, змінюю, сходжу з розуму». Ось так ми всі і зійшли з розуму. І в першу чергу збожеволіли клітини мого тіла. З цієї причини я помираю» [8, с. 111]. Так у формі епікризу, історії розвитку смертельної хвороби, ставиться невтішний діагноз двом релігіям: християнству і хасидизму. Діоталь робить висновок: «Слово Тори відкривається лише тому, хто його любить». В одній місткій фразі У. Еко поєднує християнську концепцію Логоса з квінтесенцією хасидського вчення – діалогізмом та підсумовує: екзистенціальна діалектика божественного і людського, діалог між Богом і людиною, діалог культур і релігій так і не стали реалією ХХ ст. – те, про що попереджали філософи-екзистенціалісти М. Бубер, М. Бердяєв, Л. Шестов, К. Ясперс, ніхто не почув. Історичні помилки хасидизму У. Еко розглядає крізь призму загальновідомої метафори Книга-Світ дослідника Кабали Хорхе Луїса Борхеса та його концепції взаємодії на ґрунті Кабали двох великих монотеїстичних релігій християнства й юдаїзму, їх обопільного впливу, який породив месіанський рух Саббатага Цеві, Франка та франкістів і хасидизм. На думку У. Еко, хасидизм, згубивши в процесі розвитку зміст свого генетичного зв'язку з Кабалою, втрачає онтологічне коріння, зв'язок як з Богом, так і життям, і перетворюється на форму релігії супроти якої повстав, яку М. Бубер назвав «усиханням і зашкарублістю живої віри».

У підґрунті «Хозарського словника» (1984) М. Павича закладено означену метафору Книга-Світ і проблему нереалізованого діалогу між культурами та релігіями, проблему історичних помилок, які призводять до зникнення цілих народів, релігій, культур, мов, можливості діалогу як такого. У творі М. Павича йдеться про полеміку трьох великих монотеїстичних релігій, які в історії людства вирішували і вирішують його долю. У романі кожна має свою Книгу, відтак свою концепцію світу й екзистенційного діалогу Бога і людини: Червона книга – християнські джерела, Зелена – ісламські, Жовта – єврейські. Ці книги формально мають структурувати роман у три частини, проте автор пропонує вибір: їх можна прочитати не в хронологічній послідовності, як ми звикли читати будь-яку історію, а зробити це в інший спосіб так, як читаються гіпертексти – Книги Святого Писання – відповідно до духовної ситуації, тоді матимемо не три відокремлені тексти роз'єднаних культурних світів, а цільний текст, де ідеї трьох великих світових релігій структуруються відповідно до духовних запитів реципієнта, переплітаючись у ціле, яке лише на перший погляд є фрагментарним. Рецепція цього тексту виявляється дуже активною: кожний читач створює свій власний текст. Гіпертекстуальна структура роману М. Павича утверджує думку, що релігійна рецепція, екзистенційний діалог має бути трансперсональним й індивідуальним водночас, він не вкладається в нав'язані історією, історичною нарацією кліше. Основною подією, головним предметом

оповіді є так звана «хозарська полеміка», коли місіонери різних релігій запропонували свої вчення з метою навернути хозарів у віру. М. Павич залишає нерозв'язаним питання, яке з трьох віровчень обрали хозари, але питання виявляється риторичним, бо зник хозарський народ саме через те, що обрав одну з трьох релігій. У підтексті роману лежить версія Лева Гумільова про те, що хозари були євреями. Самуель Коен – дубровницький єврей, якого М. Павич видає за автора Жовтої книги, описуючи хозарів, натякає на хасидське віровчення: «Хозари були впевнені, що їм відомо, де пролягає кордон між двома мовами і двома писемностями, між божественною мовою – давар – і мовою людей. Границя, стверджували вони, проходить між дієсловом та іменем! <...> Букви нашої азбуки виникають наяву, а букви небесної азбуки з'являються в наших снах, розсіпані, як світло і пісок водами землі в час, коли Божі письмена приплинуть і витиснуть з нашого сплячого ока письмена людські. Тому що вві сні думають очима, мові вві сні не потрібні імена, вона використовує лише одні дієслова, і тільки вві сні будь-яка людина цадик, і ніколи не вбивця... Я, Самуель Коен, що пише ці рядки, так само, як хозарські ловці снів, пірнаю в області темної сторони світла і намагаюся здобути ув'язнені там Божі іскри, однак може статися, що моя власна душа лишиться там в полоні» [16, с. 264-266]. Вочевидь, автор Жовтої книги і сам хасид. М. Павич доводить: історична полеміка трьох великих релігій так і не вийшла на рівень повноцінного діалогу культур. Він художньо унаочнює думку М. Бердяєва про те, що релігія є не лише джерелом культури та історії людства, її історичні помилки можуть призвести до знищення як культури, так і історії.

Слід звернути увагу на формальний бік розказаних М. Павичем і У. Еко історій – це алегоричні наративи, які відверто й переконливо вибудовують інший рівень значення, розповідаючи про складні шляхи розвитку релігійної свідомості, письменники звертаються до алегорії як форми, що вимагає повної й активної участі читача у виробленні значення. «Маніпулюючи словами Книги, ми прагли створити Голема», – говорить Діоталь. Розум – це Голем, який, вийшовши з-під влади, знищує свого творця. У романі «Голем» (1914) австрійського письменника-модерніста Густава Майрінка герой, мешканець празького єврейського гетто, не може вирватися з полону фантазмагорій власної свідомості, ототожнюючи себе з празьким Големом, хворобливий розум Атанасіуса Перната виявляється надто слабким у боротьбі з породженим ним самим химерами. І хоча Гершом Шодем, з яким письменник консультувався з приводу авторитетності езотеричних єврейських джерел, використаних у романі, не вважав писання Г. Майрінка серйозними через своєрідне почуття гумору, притаманне автору, і відсутність зв'язку означених джерел з аутентичною традицією, письменник знаходить вихід для героя в річищі вчення хасидів – довіри до почуттів: Пернат не втрачає орієнтацію у світі, керуючись почуттями – інструментом, якого, на відміну від людини, позбавлений Голем. Фантазмагоричні алегорії Г. Майрінка і Ф. Кафки, які з'являються із захоплення змістом і образами Кабали, є радше способом підірвати й дестабілізувати універсальні істини, аніж підсилити їх. Абсурдні притчі Ф. Кафки попри це мають особистісне підґрунтя, вони живляться внутрішнім релігійним конфліктом з батьком, адже письменник, вихований в єврейській родині, не приймав формальної віри батька і його гонитви за профітом, вважаючи себе спадкоємцем материнської лінії, в якій були талмудисти, рабини, ексцентрики, візіонери, вихрести та безумці. До того ж Ф. Кафка мав особисті зв'язки з хасидським середовищем, до якого входив М. Бубер. Як відомо, основним джерелом осмислення М. Бубером хасидської традиції послужили саме притчі. Цінність хасидських притч полягає в тому, що вони репрезентують, за словами М. Феллера, надзвичайно сильний спосіб переконання і виховання, бо поєднують у собі звернення до серця, розуму і духу, в них розум і серце діють разом і здатні піднятися до розуміння того, як вищі істини знаходять себе в буденній поведінці, саме ця тришарова структура хасидської притчі, поєднана з її завжди морально-релігійною метою, робить алегоризм цих історій надзвичайно дієвим [21, с. 93]. Алегоризм у поезії постмодерних творів М. Павича й У. Еко пропонує себе як інструмент для дослідження онтологічної структури та виведення на передній план онтологічних тем. В алегоричній формі передається головне попередження філософії екзистенціалізму: знекровлення та уможливлення трансформації основоположних релігійних ідей небезпечно для історії людства та історії окремої особистості, зникнення діалогу між культурами та релігіями спричинить «кінець історії».

З іншого боку, в площині хасидизму вельми цікаво актуалізується думка М. Бахтіна про те, що культура твориться на грані культур. Тут багато прикладів. Франц Кафка, у творчості якого примхливо перетнулися чеська, богемська, австрійська, німецька, єврейська культури; з цієї теми написано багато досліджень, про хасидизм Кафки пише Ю. Данилкова. Марк Шагал, який створював свої геніальні картини на перехресті російської, французької, єврейської культур, про це пишуть мистецтвознавці М. Лібіна, Л. Ратнер та релігієзнавець М. Еліаде. Американський кінорежисер Стівен Спілберг вихований у середовищі хасидів. Борис Пастернак російсько-єврейський поет, хасидське світовідчуття якого аналізує М. Епштейн у статті «Хасид і талмудист». Ісак Бабель, у творчості якого злилися російська, українська, французька, єврейська культури, його зв'язок з хасидами висвітлюють М. Одеський і П. Фельдман у статті «Бабель і хасидизм». Вочевидь, тема є цікавою і має широкий простір для досліджень не лише літературознавчих.

Але лишається царина недосліджена – видатні українські поети: Юрій Клен (Освальд Бургардт) з Поділля і Богдан-Ігор Антонич з Лемківщини. Зв'язок їх поетичної творчості з хасидизмом не викликає жодних сумнівів. Поділля і Лемківщина – осередки хасидів. У поемі «Попіл імперій» (1943) Юрій Клен зображує молитву цадика посеред зруйнованої фашистами Європи:

Великий цадик і толмач талмуду,  
сивобородий хасид і мудрець,  
шанований поміж жидівським людом  
святої тори вславлений знавець,  
свічки високі в шабаш запаливши,  
свій стан у посмуговані, чудні  
тканини молитовній повивши,  
заляття виголошує страшні [12, с. 285].

Поет надзвичайно переконливо, в подробицях і деталях, з відповідною лексикою, антуражем і ритуальними атрибутами й оздобленням на кількох сторінках описує жахливу релігійну практику «кфіда» – «гнів праведника», що є хасидським варіантом псалмокатара – церковного чину прокляття псалмами, який має коріння в чорній магії Візантії. Якщо уважно придивитись до образно-лексичних паралелей «вогняний батіг», «полум'я гаряче», «грозу і гнів!», «в заграві лютий», стає зрозумілим, що йдеться про ще більш страшне прокляття «удар вогню» – «пульса де нура», яке виникло з поєднання кфіди і херема (відлучення від синагоги в ортодоксальному юдаїзмі). Як бачимо, обізнаність Юрія Клена у деталях і глибина розуміння суті ритуалу посвячених, навіть для неокласика завелика. Щоб показати межу падіння Європи в хаос бестіалізації в часи фашизму, Юрій Клен звертається до хасидизму і створює естетично переконливий образ вражаючої емоційної сили – цадик-хасид, який в молитовному екстазі шпурляє «в нічні простори зненавистю насичені слова, що накликають помсту, плач, і горе, і огонь на люд, худобу і жнива» [12, с. 289], таке зсування історії на підзвірячий рівень антикультури, не примарилося б навіть маркізу де Саду.

Навіть при побіжному погляді на джерела міфогенної свідомості й пантеїстичного світогляду Б.-І. Антонича виникає стійка асоціація з хасидською концепцією всеприсутності Бога, адже у його міфопоетичній картині світу божественні іскри проникають усюди, вони перебувають у всіх творіннях матеріального і духовного світів: «У ванні короп золотистий плюскоче, наче з пini панна, і в куряві рожевих іскор кружляє веретенем ванна», «Хай розкішно плещуть срібно хвилі, дрібнопили русла, з неба рожі запашні й блискучі перли Божі золотим дощем», «виприснуть сріблясті стебла трав, небавом бризнуть яблуні бруньками», «словами-зорями, словами-перлами, лунай і мерехти», «словами-рожами, словами-іскрами горить вогонь святий», «дивлюся в місяця свічадо крізь шибу, повну світляних, холодних, синіх і тремких далеких відблисків світів, що кинуті у тьму, горять, самотні, горді, золоті, немов знаків санскритський ряд, які прадавнім сном дзвенять», «і чують очі дотик вій, і бачать іскри голубі», «над містом чорним та іскристим. Тьмяніють ліхтарів вогні, в шиби стріли б'ють сріблясті – це стріли зір на вишині», «уста, мов іскра перетне. До міску, в серце, до думок вливає ніч, немов бальзам, солодку каплю божевілля», «Слова рослини і хвилясті злітають радісним дощем» [1, с. 133, 81, 116, 84, 111, 109]. Поетичний світ Б.-І. Антонича дробиться на іскри, звуки, краплі, але залишається цілісним через присутність у ньому Бога. У цій світовій гармонії кожна частка виблискує радісним світлом і звуком, славлячи Творця:

Дзвони б'ють невгомно, кличуть чудо містерії,  
дзвони б'ють срібло тонно, струмись радісних слів,  
дзвони б'ють самодзвонно, бо це духа й матерії,  
дзвони б'ють, гармонійний воскресє двоспів [1, с. 109].

Ця містерія радості є діалогом між творінням і Творцем, як у вченні хасидів, молитва наповнює душу радістю, приводячи у стан просвітленої екзальтації. Збірка «Велика гармонія» (1933) відкривається ремінісценцією 6 глави Книги пророка Ісаї «Хай у всьому прославиться Бог», по суті цей вірш – поетичне викладення атомарної концепції хасидів, в якій Бог проникає в кожную клітинку не лише людської істоти, але й також нижчих істот, не виключаючи неживі предмети, і завершає його поет словами: «...бо слідів Його долож повний цілий всесвіт, повний кожний атом» [1, с. 58].

**Висновки з даного дослідження та перспективи подальших розвідок у даному напрямку.** Дослідивши виявлення основоположних релігійних ідей хасидизму у філософській та художній свідомості ХХ ст., слід визнати, що це релігійне вчення від початків зв'язане з проблематикою кризових епох, яка становить головний інтерес для філософії екзистенціалізму. Учення хасидів в алегоричній формі притчі вирішує ключові для екзистенціалізму дихотомії: суб'єкт-об'єкту як діалектику божественного і людського, як плідний діалог між творцем і творінням та ірраціонально-раціональну як діалектику розуму і почуття – стає підґрунтям життєстверджуючого, позитивного світогляду, джерелом живлення релігійної свідомості, не дає відірватися від онтологічних коренів буття і робить віру хасидів «живою вірою». Коли на початку ХХ ст. в умовах поетапного проявлення антропологічної кризи в різних формах соціокультурної свідомості стало очевидним, що означені дихотомії постають як невіршувані, хасидизмом зацікавився екзистенціалізм, для якого завжди аксальною була проблема «живої віри» та оновлення релігійної свідомості. Коли проблемами релігійної свідомості починає цікавитися психоаналіз, а згодом транспсихологія, то в поле їхньої уваги потрапляє життєлюбна позитивна психологія хасидів. У цьому ракурсі навряд чи можна назвати парадоксом той факт, що життєрадісний світогляд хасидів потрапив у фокус таких полярних митців, як найбільш хмурий і песимістичний з письменників ХХ ст. Ф. Кафка і найбільш світосяйний і гармонійний з поетів Б.-І. Антонич. А в іншому ракурсі хасидизм виявився живильним культурним ґрунтом і межею діалогічної зустрічі культур, з яких проросли яскраві художні феномени. Досвід Другої світової війни позначився, як бачимо у Юрія Клена, зближенням хасидизму з ортодоксальним єврейством. І цей факт література другої половини ХХ ст. не розцінює як позитивний.

Якщо для філософії і літератури модернізму першої половини ХХ ст. хасидизм стає каменем наріжним, то письменники постмодернізму розцінюють це віровчення як камінь спотикання, що його занедбали будівничі, так і не створивши в історії культури «живу віру». Герой У. Еко хасид Діоталь утратив зв'язок з живою вірою і його смерть тлумачиться автором як явище не лише символічне, а й цілком реальне. Роман М. Павича згідно поетики постмодернізму має багато кодів, але в одній з версій хозари – це хасиди, які, приставши до однієї з ортодоксальних релігій, обрали шлях в нікуди. Таким чином, хасидизм у філософсько-художній рецепції ХХ ст. віддзеркалюється в ракурсі проблеми діалогу культур і релігій в аспекті подолання глобальної антропологічної кризи, в підґрунті якої криється занепад духовності.

Як бачимо, проблема віддзеркалення релігійно-філософського вчення хасидів у духовній культурі ХХ ст. охоплює декілька гуманітарних галузей: релігієзнавство, філософію, культурологію, літературознавство тощо. Вона розкриває перспективи подальших досліджень у кількох напрямках: зв'язок релігійно-філософського вчення хасидів з екзистенціалізмом і психоаналізом, рецепція хасидизму в літературі модернізму та постмодернізму, творчий діалог на межі культурних і релігійних світів. З огляду на те, що частина осередків хасидів від початку вкорінювалася на українських землях, окремим питанням постає тема українсько-хасидських зв'язків, зокрема в площині релігійно-філософського кордоцентризму та впливів хасидизму на українську літературу. Цілком логічним є також питання зворотного зв'язку – впливу української культури на хасидизм.

#### Джерела та література:

1. Антонич Б.-І. Твори / Б.-І. Антонич. – К. : Дніпро, 1998. – 591 с.
2. Армстронг К. История бога : [Электронный ресурс] / К. Армстронг. – Режим доступа : [http://sbiblio.com/biblio/archive/armstrong\\_istorija/08.aspx?search=%f5%e0%f1%e8%e4%fb#st](http://sbiblio.com/biblio/archive/armstrong_istorija/08.aspx?search=%f5%e0%f1%e8%e4%fb#st).
3. Бубер М. Два образа веры / М. Бубер. – М. : Республика, 1995. – 464 с.
4. Валявко І. Джерела містичного світогляду Григорія Сковороди: спроба наукової ретроспективи / І. Валявко // Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність : зб. наук. праць / відп. ред. І. П. Стогній. – К. : Ін-т філософії, 2003. – С. 96-120.
5. Вышеславцев Б. П. Этика преображённого Эроса / Б. П. Вышеславцев. – М. : Республика, 1994. – 368 с.
6. Гроф С. Человек перед лицом смерти / С. Гроф, Дж. Хэлифакс. – М. : Изд-во Трансперсонального Ин-та, 1996. – 246 с.
7. Дроб С. Каббалистическое видение – Юнг и каббалистический мистицизм : [Электронный ресурс] / С. Дроб. – Режим доступа : [http://www.castalia.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=1061&Itemid=67](http://www.castalia.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1061&Itemid=67).
8. Эко У. Имя розы / У. Эко. – СПб. : Симпозиум, 2009. – 638 с.
9. Захарьяев Г. Р. Хасидизм: социально-исторический и религиозно-философский аспекты : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 «Религиоведение, философская антропология, философия культуры» / Г. Р. Захарьяев. – М. : РГБ, 2006. – 143 с.
10. Зиборова Д. Философия диалога Мартина Бубера / Д. Зиборова [Електронний ресурс]. – Режим доступа : [http://theology.in.ua/en/bp/theological\\_source/philosophy/38331/](http://theology.in.ua/en/bp/theological_source/philosophy/38331/).
11. Идель М. Мартин Бубер и Гершом Шолом о хасидизме: критическое осмысление / М. Идель // Хасидские истории. Первые учителя / М. Бубер. – М. : Мосты культуры, 2006. – С. 469-485.
12. Клен Ю. Выбранные / Ю. Клен. – К. : Дніпро, 1991. – 461 с.
13. Курабцев В. Л. Философия Льва Шестова в контексте европейской религиозно-философской традиции : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.03 «История философии» / В. Л. Кубарцев. – М. : РГБ, 2006. – 300 с.
14. Левчук Л. Західноєвропейська естетика ХХ століття : навч. посіб. / Л. Левчук. – К. : Либідь, 1997. – 224 с.
15. Макаров А. М. Світло українського бароко / А. М. Макаров. – К. : Мистецтво, 1994. – 228 с.
16. Павич М. Хазарский словарь / М. Павич. – СПб. : Азбука, 1999. – 384 с.
17. Полонский П. Введение в философию иудаизма : [Электронный ресурс] / П. Полонский. – Режим доступа : [http://sbiblio.com/biblio/archive/polonskiy\\_vvedenie/02.aspx?search=%f5%e0%f1%e8%e4%fb#st](http://sbiblio.com/biblio/archive/polonskiy_vvedenie/02.aspx?search=%f5%e0%f1%e8%e4%fb#st).
18. Попович М. В. Григорій Сковорода на тлі філософсько-релігійних рухів своєї доби / М. В. Попович // Наукові записки НаУКМА. Серія : Гуманітарні науки. – К. : Вид-чий дім «Києво-Могилянська академія», 2003. – Т. 22. – Ч. 1. – С. 91-103.
19. Савельева М. Ю. Лекции по мифологии культуры / М. Ю. Савельева. – К. : ПАРАПАН, 2003. – 272 с.
20. Салій А. В. Філософські погляди Мартіна Бубера та Гершома Шолома в руслі дослідження хасидизму : [Електронний ресурс] / А. В. Салій // Збірник праць. Філософія: конспект лекцій. – К., 2012. – 750 с. – Режим доступа : <http://www.info-library.com.ua/books-text-11868.html>.
21. Феллер М. Д. Хасидські притчі як засіб переконування і виховання / М. Д. Феллер // Еврейская мысль сквозь века : сб. науч. трудов по иудаике, евр. истории и культуре. – Днепропетровск, К., 1999. – Вып. 3. – С. 85-93.
22. Фромм Э. Искусство любить / Э. Фромм // Душа человека / Э. Фромм. – М. : Республика, 1992. – С. 109-227.
23. Шестов Л. Мартин Бубер / Л. Шестов // Путь. – 1933 – № 39. – С. 67-77.