

*Немчинов І. Г.
Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова*

“НЕГАТИВНА ІДЕНТИЧНІСТЬ” (ДО ВИЗНАЧЕННЯ ДЖЕРЕЛ АПОФАТИЧНОЇ ТРАДИЦІЇ У РОСІЙСЬКІЙ ДУМЦІ)

Статтю присвячено вивченню процесу російської самоідентифікації. Автор аналізує ісіхазм та Corpus Areopagiticum як джерела формування апофатичної традиції у російському середньовічному мисленні.

Ключові слова: ісіхазм, Ареопагітики, ідентичність, апофатика, катафатика.

Вступ. Очевидно, що розгляд катафатичного та апофатичного принципів виходить за межі суто богословського дослідження. Будь-який дискурс може бути побудований катафатично (тоді він буде розповіддю про предмет) або апофатично (у такому разі він буде розповіддю про щось інше, але таке, що веде до предмету).

Катафатика є головним принципом побудови класичних європейських культур, які прагнуть повного та вичерпного опису світу, своєрідної його “інвентаризації”. Вершиною катафатичного мислення можна вважати німецьку класичну філософію, у системах мислителів якої усе знаходить своє місце всередині цілого, яке мислиться без протиріччя. Апофатичне натхнення навряд чи сумісне з такою копіткою працею, воно несумісне з європейським раціональним пафосом.

Аналіз публікацій і досліджень. Література про вплив ісіхазму на російську думку доволі об’ємна. Назвемо праці М. Громова, І. Мейєндорфа, Д. Оболенського, В. Плугіна, Г. Прохорова, С. Хоружого. Також російські дослідники багато попрацювали над аналізом використання спадщини Діонісія Псевдо-Ареопагіта російською філософською та богословською традицією. Це зокрема, О. Йонайтис, О. Лосєв, О. Макаров, В. Мільков, Є. Трубецькой, Г. Флоровський та ін.

Проте, на наш погляд, апофатична складова російської думки, власне, сформована ісіхазмом та творами Діонісія Псевдо-Ареопагіта, досліджена недостатньо. Враховуючи, що апофатика відіграє провідну роль у процесі російської самоідентифікації, формуючи специфічний російський тип “негативної ідентичності”, ми вважаємо за необхідне приділити джерелам формування російської апофатичної традиції більше уваги. Певні підходи до аналізу цих джерел саме під ідентифікаційним кутом зору ми пропонуємо у нашій статті.

У нашій статті ми маємо на меті запропонувати певні підходи до аналізу ролі ісіхазму та Corpus’у Areopagiticum у процесі виникнення та ствердження у російській традиції “негативної ідентичності”.

Основна частина. Російський духовний досвід є принципово апофатичним. Світ в межах історії самий по собі у російській традиції сприймається як такий, що позбавлений будь-якої цінності. Реальне життя у реальному світі виявляється лише дорогою до світу іншого, потойбічного, життя у якому й вважається справжньою цінністю. Дорога ця має вести людину від злидених минулого й теперішнього у

межах історії до прекрасного позаісторичного майбутнього.

Відкидання реальності призводить до есхатологізму, своєрідного заперечення історії, заперечення часу на користь вічності. Звідси – й російський утопізм, який протиставляє щоденній праці творчий спалах, миттєвий акт творення з “нічого”.

Апофатизм породжує “вселенське покликання”, месіанізм, взагалі відчуття причетності до надсвітових цілей. Вони ж породжують “негативну ідентичність” росіянина, котра реалізується через співставлення (часто – ототожнення) себе з чимось, що перебуває поза його власною особистістю, поза Росією. Це призводить до того, що процес самоідентифікації російською свідомістю відбувається у болючий спосіб.

Завдання пошуку власної ідентичності, втім, приречене на невдачу через те, що російська традиція трактує ідентичність як сталість. Проте, ідентичність – це не застиглий, остаточний стан (якого зазвичай шукають на замовлення влади, яка конче потребує стабільності, сталості), а самий процес ідентифікації, який ніколи не може бути закінченим, так само як ідентифікація – цілковито “досягнутою” чи цілковито “втраченою”.

Певною мірою ідентифікація, яка хоча й неможлива поза певними умовами існування й обмежена деякими детермінантами, виявляється конвенційною. Відтак, навіть сформульоване поняття “ідентичності” ще зовсім не свідчить про наявність стійкого ядра, яке розгортається в історії без суттєвих змін, залишається завжди “тим самим”, ідентичним самому собі у просторі та часі. Таке ядро можливе хіба що поза простором та часом – у вічності, якої прагне російське мислення.

Ідентичності як процес конструюються всередині дискурсів, у специфічних історичних умовах й є більшою мірою продуктом виокремлення та виключення, ніж “ідентичності” у традиційному й, на наш погляд, помилковому значенні. Процес ідентифікації саме полягає у виокремленні себе з-поміж інших, розрізнення себе з іншими, навіть протиставлення себе іншим. А досвід виокремлення – це досвід розпізнавання. Межі феномену виокремлюються з-поміж іншого й обмежений феномен тимчасово ідентифікується. Тимчасово, бо ідентичності є точками лише тимчасового прикріплення до суб’єктивних позицій, які конструюються для нас дискурсивними практиками.

Безумовно, для будь-якої культури чи спільноти у будь-який історичний період усвідомлення себе неможливе без Іншого. Цей Інший може виступати як власне “інший”, “інакший”, або “чужий”. Але він неодмінно має бути. Особливо це стосується таких “прикордонних” культур, як Росія, яка завжди існувала на перетині різнопланових впливів та викликів.

Інший тут виступав у вигляді “київської старовини”, “візантійської спадщини”, “татарщини” тощо. Кожний з цих Інших претендує на роль головного співрозмовника для усвідомлення російським мисленням власної ідентичності, хоча жоден з них не стільки допомагає, скільки заважає ідентифікаційному процесу. Необхідність опонувати як західним, так і східним впливам за умови кричущої потреби в інтелектуальному живленні цими впливами – ось головне протиріччя російського

мислення. За різних історичних обставин воно мусило з одного боку, вбирати запропоновані мотиви, жити ними, а з іншого – намагатися зберегти свою уявну (але яка здавалася споконвічною) ідентичність, будь-що не розчинитися на власних неосяжних просторах, які, втім, так і не стали рідними та облаштованими.

Намагаючись увійти на правах рівноправного партнера до іншого, запропонованого, контексту, Росія завжди зіштовхувалася з проблемою “перекладу” ключових категорій ідентифікаційної моделі. І у цей час ідентифікаційна близькість зникала, тому що “перекладу” росіянам було недостатньо, вони прагнули “тлумачення”, яке, у свою чергу, призводило до суцільної мішанини трансляцій, інтерпретацій та запозичень, за якої виникає й міцнішає неприйняття Іншого як “Чужого”.

Складається тип специфічної “негативної ідентичності”, за якої росіянин співставляє себе з Іншим й починає усвідомлювати (радіше – інтуїтивно відчувати), що він – не європеєць, не азієць, не татарин тощо. Але одразу ж виникає й необхідність у позитивній відповіді на питання: “Так хто ж я?”.

Хіба що С. Уварову у 30-ті роки XIX ст. в його відомій ідеологічній схемі “Православ’я. Самодержав’я. Народність” вдалося сформулювати позитивний зміст російської ідентичності. Але через те, що ця формула не має єдиного центру, різні ідеологи можуть довільно змінювати порядок понять, що надає формулі принципово різного значення. Та й ідеологічне навантаження та політичне забарвлення кожної із складових уварівської формули постійно зазнає змін.

Отже навіть уварівська пропозиція щодо позитивної ідентичності виявляється слабкою з огляду на можливість її довільного тлумачення. А відтак зміцнюється відчуття необхідності апофатичного відкидання слова на користь мовчання, актуальними стають спроби тлумачити мовчання Бога про Росію (приміром, здійснені В. Соловйовим та М. Бердяєвим, проте без особливого успіху).

За цими спробами приховується намагання російських мислителів відсторонитися від емпіричного існування й зазирнути у потойбічний світ у спробі знайти там відповіді на свої запитання. В такий спосіб суспільна свідомість намагається протиставити хаосу та непевності матеріального існування у часі порядок та гармонію вічності, які виявляються умоглядними та абстрактними. Можливо, у цьому треба шукати коріння зміцнення есхатологічної традиції в російській історіософії, головною проблемою якої є спроба усвідомити історію для того, щоб вийти за її межі, прорватися крізь неї до вічного життя у Царстві Божому, яке розуміється як вищий Порядок.

Містичне зазірання “по той бік історії”, яке властиве росіянам, призводить до того, що “історичне” у суб’єкті розкривається з нечуваною силою. Як зазначає П. Біциллі, “душа, що повернулася з тимчасового перебування на своїй небесній батьківщині, відчуває повсякденний світ одночасно як “свій” та як цілковито “чужий”, опирається йому й разом з тим віддається під його владу, руйнує, але й стверджує його” [1, с. 29]. Людська особистість виявляється розірваною між поцей- та потойбічним, між часом та вічністю. Відтак, виникає розірваність всередині людської

трансцендентальності, людина опиняється у складному конфлікті з самою собою та оточуючим світом.

Розірваність російського мислення не є лише наслідком петровських реформ, але й допетровського історичного розвитку та результатом дії різнопланових інтелектуальних запозичень, здійснених ще за часів Середньовіччя. У цьому контексті ми вважаємо за необхідне розглянути лише два джерела апофатичної традиції в російському мисленні – візантійський ісіхазм та “Ареопагітики”, які майже одночасно закріпилися у середньовічній російській традиції.

На Русі, ісіхазм відомий в інтерпретації Григорія Палами часів його полеміки з Варлаамом Калабрійським (40-ві роки XIV ст.). Нагадаємо, що темою суперечки стала антична філософія, яку Палама вважав “зовнішнюю мудрістю”, протиставляючи їй істинне вчення апостолів та отців церкви.

Головною проблемою, якої торкалися диспутанти, стала божя енергія або “фаворське світло”. Обидві сторони були згодні, що божя сутність, тобто те, що об’єднує три іпостасі у “єдиносущу” трійцю, перебуває за межами людського осягнення та розуміння; вона трансцендентна. Це автоматично означає, що будь-яке судження про неї безглузде. Але, так само виникає запитання про те, що поєднує цю трансцендентну сутність з людьми?”. Варлаам вважає цим зв’язком світовий порядок, тож аби наблизитися до Бога, треба пізнавати світ. Палама потребує відділення “суттності” від “божих енергій”. Між людьми та Богом має бути своєрідна прірва, подолати яку може сам Бог через “самоодкровення” і людина – через прагнення “відірватися” від світу необхідності шляхом перетворення.

Безумовно, паламістська позиція мала великий вплив на російській іконопис, надавши творчості Феофана Грека та Андрія Рубльова необхідне внутрішнє натхнення.

Так званий “скептичний” ісіхазм, ідеї якого знайшли відображення у творчості Ф. Грека, висловлював у художній формі сумнів щодо можливості піднесення людини до Бога навіть за допомоги молитви та споглядання. Тому у творчості Феофана переважають похмурі, безтілесні зображення святих. Постійний рух до ідеалу і принципова недосяжність ідеалу – ось пафос його творів. Звичайно, що за такого світосприйняття кінець часів може очікуватися з великою надією. Принаймні тому, що в межах історії досягти єднання з Богом неможливо.

На відміну від Ф. Грека та його школи, А. Рубльов не відчував скептицизму щодо стосунків людини та Бога. Його оптимізм спирається на ідею принципового подолання протилежності духу та матерії через сприйняття Божої краси. Пафос рубльовської ікони – це пафос співмірності людини та Бога. Бог у Рубльова – скоріше людина, ніж Пантократор Феофана. Людина та Бог співвимірні – Христос не чужий земному, він виглядає м’яким та скорботним, яким, скажімо, він постає у відомому рубльовському “Спасі” зі Звенигорода.

Звичайно, в іконописних роздумах (“умогляді у фарбах”, за визначенням Є. Трубецького) спілкування з Богом виявляється надто індивідуальним та інтимним

процесом. Якщо наближення до Бога можливе, то слід саме на це спрямувати всі свої зусилля, треба “піднятися” над собою та світом, душа має припинити бути самою собою та, разом з тим, залишитися тотожною самій собі, але на новому якісному рівні. Цей процес можливий лише за умови розвитку Божого початку в душі до такого ступеню, коли все інше буде витиснено з душі...

Проте дискусія Палами та Варлаама мала й інший, практичніший та історично більш важливий з огляду на формування російської ідентифікаційної моделі, зміст. Вона відображала розбіжність поглядів на широке коло світоглядних проблем ісіхастів та візантійських “гуманістів” XIV ст. Палама звинувачував Варлаама у тому, що той забув християнське значення слова “елін” - язичник. Тож спроби його опонента звертатися до античної мудрості у пошуках критерію християнського віровчення Палама рішуче засуджує. В цих спробах (й взагалі” у піднесенні “елінізму”, яке було властиве візантійським “гуманістам”) Палама вбачає спробу звузити вселенське значення Церкви й роль Костянтинопольського патріарха до національних меж. Паламіти стали охоронниками давньої ідеї існування церкви на наднаціональному рівні, яка знайшла відображення в ідеї “православної співдружності” та “Нового Риму” (на противагу секулярно-романтичної ідеї “гуманістів” Візантії як “нових Афін”).

Як слушно зазначає І. Мейендорф, “візантійська цивілізація упродовж століть – й до середини XIV ст. – жила з невирішеною ділемою між “Афінами” та “Єрусалимом”, Академією та Євангелієм, мудрістю античності й живим містичним християнським знанням. Ісіхастські суперечки вивели цю ділему на передній план. Після перемоги ісіхастів візантійська Церква діяльно стверджувала ідеал християнської ойкумени з центром у Костянтинополі, причому роль імператора традиційно визначалася у поняттях римського та християнського універсалізму”. [7]

Перемога паламітів призвела до більш активного втручання патріархату у справи руської митрополії й підсилення візантійського впливу у другій половині XIV ст., яке за сто років підготувало ґрунт для рішучого розриву Москви з Костянтинополем. З огляду на те, що грецька церква стверджувала свою владу більше категоріями імперської ідеології, ніж канонічними правилами, націоналізм Московського князівства згодом також набув месіанського характеру. Як зазначає В. Живов, “християнський універсалізм виявився раптом сумісним з кордонами російського простору. Сталося це саме завдяки тому, що зявилося Московське царство, а Візантія зникла. Тепер універсум, що визначений у релігійних термінах (універсум православля), легко було ототожнити з володіннями московського государя” [4].

Corpus Aegoragiticum зафіксував кілька базових принципів християнської релігійної доктрини, але у своєрідній богословсько-філософській інтерпретації. У нашій статті не місце докладно розглядати його зміст. Відзначимо лише те, що *Corpus* є результатом поєднання неоплатонізму та християнського містичного досвіду, про що писав О. Лосєв: “Береться платонівське вчення про ідеї, розроблюється з точки зору самосвідомості, й – виходить вчення про світовий розум, який сам себе усвідомлює.

Потім, ця розумна множинність й фігурність діалектично промислюється нагору до поняття Першо-єдиного, яке перевищує будь-яку роздільність й, отже, ідеальність, й до низу до поняття світової душі, яка визначає живе становлення світу та перехід його до кінцевого космічного тіла, до космосу”. [5, с. 71]

В основі поглядів Діонісія лежить чітке розділення світів. Бог присутній у світі не еством, а благодаттю, тож пізнати його можна лише через одкровення. Діонісій пише, що *“совершенно ведь не подобает сметь сказать или подумать что-либо о сверхсущественной или сокровенной божественности помимо того, что боговидно явлено нам священным Речением”*. [3] Попри амбівалентність Псевдо-Діонісія, він проголошує апофатичний спосіб вищим, бо тільки він уводить людину у той морок, яким є для неї Боже Світло. Бога можна визначити лише через заперечення. Саме тому Богові властива анонімність – *“благодаря тому, что Он есть Все и ничем из сущего не является, но все из Него происходит, как Он Сам Себя разъясняет”* [3].

Апофатичне богослів'я веде до Єдиного прямим шляхом й не потребує посередництва. Опертям апофатики є особистісний містичний досвід, за якого достовірність Бога прямо пропорційна його невимовності. Апофатичний дискурс позбавляє розум опертя на будь-що, залишає його у ніщо, де й реалізується досвід спілкування з Богом.

Перше знайомство Русі з ідеями Ареопагітик зафіксоване ще в *“Изборнике Святослава”* 1073 року. Проте лише за триста років, у 1371 році, Діонісія разом з коментарями Максима Сповідника було перекладено слов'янською мовою сербським інокком Ісайєю. Тоді ж повні списки *Согрус*'у набули поширення на Русі.

Це був час великих культурних зрушень, тому до творів Ареопагіта зверталися такі різні персони як еретики-*“жидовствующие”*, Йосип Волоцький, наближені до новгородського архієпископа Геннадія (Гонзова) та інші.

З включенням Ареопагітик до *“Великих Миней Четых”* митрополита Макарія, *Согрус* набув офіційного статусу. Вважається, що саме макаріївська версія Ареопагітик вплинула на творчість Івана Грозного у тій її частині, де він обґрунтовує ідею богоданості царської влади.

На XVII ст. припадає різке зростання популярності Ареопагітик, пов'язане передусім з Розколом. Саме у контексті суперечки прихильників Авакума та *“нових вчителів”* Авакумом Петровим була здійснена оригінальна переробка Ареопагітик. Він виходить за межі простого цитування, а намагається запропонувати своє тлумачення поглядів Псевдо-Діонісія.

Характерною ілюстрацією авакумівської редакції Ареопагітик є, скажімо, переклад того місця з Діонісія, де йдеться про зовнішнє знання: *“Сей Дионисий научен вере Христове от Павла апостола, живый во Афинех, прежде, даже не прийти в веру Христову, хитрость имый исчитати беги небесных; егда ж верова Христови, вся сия вмених быти яко уметы. К Тимофею пишет в книге своей, сице глаголя: “дита, али не разумеешь, яко вся сия внешняя блядь ничто же суть, но токмо прелесть и тля и пагуба? аз проидох делом и ничто ж обретох, но токмо тщету”*”. [10, с. 8] Можна сказати, що з цього коріння походить недовіра до розуму (*ratio*), яка супроводжує всю

російську філософську думку.

Головною опозицією дискусії “старих” та “нових” вчителів є опозиція “світло – темрява”. Звичайно, для Авакума саме нові віяння є “темрявою”: *“Выпросил у Бога светлую Росию сатона да не очервленит ю кровию мученическойю”* [10, с. 42]. Натомість, для одного з “нових вчителів” Сильвестра Медведєва Московщина – країна, яка існує у “темряві”, а нові віяння є “світлом”.

Природа відмінностей у розумінні “світла” полягає у його походженні. О. Панченко пише, що “для Авакума та людей з його оточення світло – це онтологічно-гносеологічна категорія, яку вони вивчали передусім за Діонісієм Ареопагітом. Вона об’єднує світло видиме та світло духовне, благо, істину, моральну досконалість та красу” [9, с. 47]. Звичайно, що таке розуміння “світла” суперечить “зовнішній мудрості”, воно протистоїть секуляризованому знанню. В Медведєва ж “світло” зведене до просвітництва, що є характерною рисою ідеології всіх “нових вчителів”.

За схожим сценарієм розвивалася дискусія навколо іконопису. Ікона у супротивників Авакума втрачає своє онтологічне значення, іконопис починає дорівнювати живопису. Наприклад, архімандрит Діонісій пише проти посилань на ікони у суперечці про хресне знамення двома чи трьома перстами: *“Обаче аще и видесте персты сице сложены, от живописца суть сложены, а не от святого и святый, иже есть написан во образе, не беседова с тобою, ниже рече тебе толкование и разум свой, токмо якож восхоте иконописец, тако и писа”*. [цит. за 9, с. 58]. Тож Авакум має всі підстави звинувачувати ніконейн у тому, що вони *“ныне подобие их переменили, пишете таковых же, яко же вы сами: толстобрюхих, толсторожих, и ноги и руки яко ступльцы”* [11].

Основою естетичної традиції в Авакума виступає ареопагітична редакція неоплатонівської ідеї довшеної та недосягнутої “зовнішнім розумом” краси. Естетичні погляди “нових вчителів” і С. Полоцького зокрема сягають того християнського світогляду, що уже пройшов через схоластику та Ренесанс.

Саме у філософському підґрунті слід шукати суть суперечки, яка, за слухним вислововленням О. Панченко, “була не історіографічна, а історіософська суперечка – суперечка про історичний ідеал, історичну дистанцію, про співвідношення духа та інтелекту, людини та часу...” [9, с. 50]. Дискусія велася різними мовами й ніякого компромісу бути не могло. Тому вона й залишилася принципово невирішеною.

Можна припустити, що саме через своєрідне використання Авакумом Ареопагітик, через затвердження у свідомості освічених росіян саме такої інтерпретації Корпусу, твори Псевдо-Ареопагіта сприймалися неоднозначно. Вони використовувалися різними за своїми релігійно-світоглядними поглядами ідейними течіями.

У XIV ст. разом з ісіхазмом та Ареопагітом до російської думки потрапляє апофатичне ставлення до Бога, яке можна вважати підсумком розвитку православ’я. Апофатизм розповсюджується й на видимий світ. З’являється відчуття, що

християнську культуру завершено, історія має закінчитися, слід лише мовчки очікувати на Апокаліпсис.

Росія добре усвідомила підсумок візантійського інтелектуального розвитку. Проте без пройденого шляху підсумок втрачає сенс. Тому відмови від роздумів над історією в Росії не спостерігається, але вони набувають специфічного характеру. Будь-яка конфліктна подія тут розглядається в апокаліптичних категоріях, тому що дійсно може призвести до катастрофічних наслідків. Адже коли немає розуміння шляхів, що ведуть до ситуації конфлікту, важко сподіватися, що існуватиме усвідомлення шляхів вирішення протиріччя, ефективного виходу із кризи.

Висновки

Можна сказати, що вдаючись до конструювання ідентичності, російська свідомість звертається до традиції, яка у даному контексті має існувати не у просторі та часі, а поза ними, не в історичному вимірі, а у сфері Абсолюту. Звідси – перевага, яку російські мислителі надають мовчанню перед словом, вічності – перед історією. Російське мислення пройшло тривалу апофатичну школу, першими вчителями у якій були ісіхаста та Ареопагіт.

Література:

1. *Бицилли П. М.* Элементы средневековой культуры / Предисл. Кагановича Б. С.; Коммент. Федорова А. Г., Гудыменко Ю. Ю.; Эксперим. студия кн. искусства "Чистое поле" / Бицилли П. М. – СПб. : Мифрил, 1995. – 243 с. Имен. указ.: с. 241-243. ISBN: 5-86457-010-9
2. *Громов М. Н.* Вечные ценности русской культуры: к интерпретации отечественной философии / Громов М. Н. // Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 54-61.
3. *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах [Электронный ресурс] / Дионисий Ареопагит – режим доступа до тексту: <http://www.hesychasm.ru/library/dar/tname.htm>
4. *Живов В.* Два пространства русского средневековья и их позднейшие метаморфозы [Электронный ресурс] / Живов В. // Отечественные записки. – 2004. – № 5. – режим доступа до тексту: http://magazines.russ.ru/oz/2004/5/2004_5_1.html
5. *Лосев А.* Историческое значение Ареопагитик / Лосев А. // Вопросы философии. – 2000. – № 3. – С. 71-82.
6. *Макаров А. И.; Мильков В. В.; Смирнова А. А.* Древнерусские ареопагитики. Серия: Памятники древнерусской мысли / Макаров А. И.; Мильков В. В.; Смирнова А. А. – М. : Кругъ, 2002. – 589 с. ISBN: 5-7396-0374-9
7. *Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке [Электронный ресурс] / Мейендорф И. – режим доступа до тексту: <http://vizantia.info/docs/155.htm>
8. *Мильков В. В.* Религиозно-философская проблематика Ареопагитик и особенности ее восприятия древнерусскими книжниками и мыслителями // Человек верующий в культуре Древней Руси. Материалы международной научной конференции 5-6 декабря 2005 года / Отв. ред. Т. В. Чумакова. СПб. : Лемма, 2005. – С. 13-18 ISBN 5-98709-013-X
9. *Панченко А. М.* Русская культура в канун петровских реформ / Панченко А. М. // Русская история и культура. – СПб. : Юна, 1999. – С. 462-475. ISBN 5-86720-007-8
10. *Протопоп Аввакум.* Житие / Аввакум. – М. : Захаров, 2002. – 199 с. ISBN 5-8159-0212-8
11. *Протопоп Аввакум.* О внешней мудрости / Аввакум // Пустозерская проза: протопоп Аввакум, инок Епифаний, поп Лазарь, дьякон Федор / – М. : Московский рабочий, 1989. – 364 с. С. 104-106. ISBN: 5-239-00385-8
12. *Obolensky D.* Byzantium and the Slavs: Collected Studies. – London, 1971. – 408 p. ISBN 0902089445

Annotation

Nemchinov I. "Negative identity" (to the determination of the sources of apophatic tradition in the Russian thought). The article is dedicated to a study of the process of Russian self-identification. The author analyzes Hesychasm and Corpus Areopagiticum as the sources of the formation of apophatic tradition in the Russian medieval thought.

Key words: hesychasm, Areopagiticum, identity, apophatica, cataphatica.

*Облова Л. А.
Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова*

ДОЛЕНОСНІСТЬ БУТТЯ ЯК ПІДСТАВИ

В статті досліджується доленосна сутність буття як такого. На підставі досвіду М. Гайдеггера здійснюється спроба усвідомлення справжньої сутності буття як такого через осмислення природи шляху буття як підстави. Зусилля зроблене на феномені долі (запитування, яке неможливо обійти) через показ відчуженого уявлення про долю як фатум (непохитну визначеність) чи фортуна (нерозумну напередвизначеність). Стверджується, що доленосність буття як підстави є добровільною послухністю сутності людини.

Ключові слова: доля, доленосність, імпульс долі буття, свобода, необхідність.

Вступ. Проникнення в світ атома і вивільнення атомної енергії „повернуло” людину ХХ століття до буття як такого. Інакше кажучи, буття як таке „повернулося” до людини ХХ століття вступом в епоху „атомної енергії” і прирекло бути „представником” всіх „здобутків” минулих „епопей” техномислення. М. Гайдеггер відмічає, що в ХХ столітті „Dasein людини відзначено атомною енергією” [1, с. 201]. Це знамення епохи. Людину ХХ століття будуть пам’ятати не як таку, яка вперше спробувала себе клонувати, чи таку, яка знищувала себе в концтаборах чи репресіями, чи високочастотним радіовипромінюванням (ВЧРВ). Або труїла себе генномодифікованими речовинами, потужними бактеріями, наприклад, ботулотоксином², хімікатами, наприклад, дефоліантом³. А як ту, що „висадила в повітря” основопокладаючу (височайшу) підставу. Підірвала „макросвіт”. Яка „захопилася” мисленням, що „рахає” (подрібнює світ). І собою (крізь свій пізнавальний досвід) розрізнила розрахунок, тобто механічне мислення і думку, тобто гідне мислення. Одним словом, „калькулятивне” мислення і мислення як таке.

Посилання на „атомність” століття необхідне задля потреби показати на що наразилась людини ХХ століття. Вивільнення атомної енергії було вивільнення небаченої сили. Для виміру її “ударної хвилі” звичайна шкала виявилась непридатною. В епоху Нового часу людині раптом стало несила “грунтовно” пізнати дійсність і експеримент над природою зненацька розгорнувся несамовитістю людського. В гонитві за сущим втрата буття не піддавалась підрахунку. Прийшов час усвідомити

² Ботулотоксин – бактеріологічна зброя. 1г отрути умиєтвляє 8 млн. людей.

³ Дефоліант – „ейджент оранж” – хімікат. Був використаний у В’єтнамі. В результаті знищено 2 млн. людей.