

СПЕЦИФІКА ДИСКУРСУ МІСТИЧНОГО В ГУМАНІТАРИСТИЦІ

Юлія Кравченко

Кравченко Ю. Специфіка дискурсу містичного в гуманітаристиці

У статті презентовані результати дослідження сутності містичного впродовж його історичного розвитку в таких галузях науки, як філософія й літературознавство. Дискурс містичного в різних сферах гуманітаристики був досить тривалим і неоднозначним. Усе це суттєво залежало від специфіки культури, ментальності, рівня соціального й економічного розвитку, процесів становлення світогляду народів світу. Особливо у статті акцентовано на осмисленні містицизму, містичного українськими вченими; проаналізовано ключові етапи перебігу дискурсу містичного у філософії та літературознавстві; розглянуто особливості функціонування містичного компонента у творчості письменників української літератури.

З'ясовано, що інтерес до містичного, як і до філософії екзистенціалізму, особливо поширюється у відповідь на значні соціальні зміни, коли відбувалася переоцінка цінностей і змінювалися духовні орієнтири, саме містичний досвід викликав особливий інтерес і набував у такі періоди масового характеру.

Помічено, що елементи містичного в літературі, зокрема, в українській, зараз набувають неабиякої популярності. Письменники нині активно залучають містичний досвід як антропологічний модус.

Обґрунтовано причини посилення містичного компонента в модерній українській прозі, а також звернено увагу на те, що сучасні письменники створюють авторські містичні образи, які вмотивовані не лише українською міфологією. Вони можуть бути частково запозичені з європейської, азійської, американської міфологічних традицій. Помічено, що, досліджуючи природу містичних образів у літературі, учені апелюють до образів міфічних і демонічних істот, обґрунтовують їхній генезис, шукають відповідників світовій міфології.

Узагальнено результати роздумів літературознавців щодо втілення містичного як надчуттєвого способу пізнання буття в літературі, де цей процес переживається як тимчасова дійсність.

Ключові слова: містика, містицизм, містичне, містичний компонент, дискурс.

Kravchenko Yu. Specificity of mystical discourse in humanities

The article "The specifics of the mystical discourse in humanitarianism" presents the results of research into the essence of mysticism throughout its historical development in the context of philosophy, religious studies, and literature. The author understood the essence of the mystical in such fields of humanities as: philosophy and literary studies. Differences in the perception of mysticism in "Western" and "Eastern" philosophies are clarified. Attention is focused on the concepts of Ukrainian scientists who interpreted mysticism and mysticism in different ways. The concepts of "female mysticism", "Christian mysticism", "German mysticism", mysticism of the occult era, as well as modern mysticism are also analyzed. Their leading specific features, which developed and transformed depending on socio-cultural changes, are singled out. Concepts of mysticism of such philosophers as Meister Eckhart, V. Stace, V. James are outlined.

An attempt was made to analyze mystical elements in myths and folklore, the connection of mysticism with mythopoetics and neomythologism in literature was considered. It has been established that interest in the mystical, as well as in the philosophy of existentialism, especially spreads in response to significant social changes, when values are reassessed and spiritual orientations change, it is the mystical experience that arouses special interest and acquires a mass character.

It has been noticed that mysticism in literature, in particular, in Ukrainian, is now gaining considerable popularity. Authors of whimsical prose, mystical novels and short stories actively engage mystical experience as an anthropological mode. The origins of mystical images in literature can be seen in myths and in German literature of the 18th and 19th centuries (J. von Goethe, E. Hoffmann). The author of the article also drew attention to different classifications of demonological images in Ukrainian literature (classifications by V. Davydyuk, N. Levkovych, A.-D. Kryvenko), their specificity depending on different regions of Ukraine, the connection with holidays and special days for Ukrainians, as well as the fact that many images of Ukrainian mythology are characterized by ambiguity.

Keywords: *mystic, mysticism, German mysticism, folklore images, demonological images.*

Постановка наукової проблеми. Інтерес до містичного активізувався в сучасній гуманітаристиці особливо в перші десятиріччя ХХІ ст. Містичний досвід як антропологічний модус став предметом досліджень у філософському дискурсі, оскільки нині процес еволюціонування людини відбувається досить стрімко. Що ж до літератури та літературознавства, то в цих галузях гуманітаристики також помічено активний етап осмислення містичного, культивувавши містичного досвіду та презентації містичних станів персонажів у текст твору літератури.

Тривалий час у гуманітаристиці містичне розглядали з позиції матеріалістичного канону. Ось чому феномен містичного був на задвірках наукового осмислення. Наразі усталений підхід до розуміння містичного не відповідає стану сучасної гуманітаристики й потребує переосмислення.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Дослідженнями містицизму як релігійно-філософського світогляду у процесі історичного розвитку займалися такі науковці, як М. Бабій (“Окультизм і новітня містика в Україні. Фактори поширення окультизму”), І. Білецький (“Містика і політика в античній та китайській філософських парадигмах”), О. Вещикова (“Категорія містичного: науковий дискурс і репрезентація в сучасній прозі перспективи”), Т. Грибков (“Німецька містика і Григорій Сковорода у європейській ірраціоналістичній традиції”), Н. Жиртуева (“Компаративний аналіз містичних традицій Сходу та Заходу”), Т. Любасюк (“Містичне спрямування духовної практики християнського Середньовіччя”), А. Пархоменко (“Містичне як предмет релігієзнавчого дослідження: від “поняття” до “значення””), А. Рудницька (“Сучасні дефініції містики та містицизму: проблема спільності координат дослідження”), С. Свистунов (“Окультизм і новітня містика в Україні. Фактори поширення окультизму”), В. Степанов (“Антропологічні виміри німецького містицизму: Мехтільда Магдебурзька та Майстер”; “Антропологічні змісти вчення Мехтільди Магдебурзької в контексті середньовічної містичної традиції”), Л. Теліженко (“Містичний досвід як антропологічний модус”), Л. Терехова (“Філософська спроможність містицизму в межах середньовічної традиції”), Ю. Шабанова (“Німецька містика” Середньовіччя в контексті історико-філософської тотальності”).

У літературознавстві містичне стало предметом вивчення у працях Ю. Буйських (“Проблема класифікації персонажів нижчої міфології в українській та зарубіжній історіографії”), І. Грищенко й О. Наумовської (“Сучасна демонологічна билиця: образні константи та модифікації”), В. Давидюка (“Українська міфологічна легенда”), О. Кобзар (“Міфопоетика як предмет і метод літературознавчого дослідження”), А.-Д. Кривенко (“Календарний пласт волинської демонології: світоглядні та обрядові прояви”), Н. Левкович (“Жіночі демонологічні персонажі українців Карпат”), О. Медведчук (“Неоміфологічний дискурс в українській літературі кінця ХХ – початку ХХІ ст. (на матеріалі творів В. Земляка, В. Шевчука, Г. Пагутяк, Ю. Винничука, Т. Прохаська та М. Матіос)”), Б. Шалагінова (“Німецька література Х-ХVІІІ сторіч. Вікно в світ”). Усі ці розвідки свідчать про те, що дискурс містичного активно у літературознавстві останнє десятиріччя ХХІ століття є досить активним. Адже природа містичного, його елементи у творах української літератури потребують всебічного дослідження.

Мета статті: дослідити специфіку дискурсу містичного в таких галузях гуманітарних наук, як філософія та літературознавство, а також виявити сутність феномена містичного у філософській і літературознавчій думці. Реалізація поставленої мети передбачала розв'язання низки завдань: прослідкувати зародження та розвиток містицизму як релігійно-світоглядної категорії в гуманітаристиці; окреслити специфіку містичного в українській літературі.

Виклад основного матеріалу дослідження. Містичне в уяві людей завжди асоціювалося з певними забороненими, чимось таємничим, тобто таким, якому неможливо було дати раціональне пояснення або ж обґрунтування. Учена А. Пархоменко містицизм називає особливим “мікросвітом”, інакше кажучи, закритою релігійно-філософською категорією, яка побудована без урахування об'єктивної дійсності і має “закріплене стереотипне значення чогось незрозумілого та невизначеного” [18, с. 125]. Містичне в релігійно-філософських ученнях передбачає вихід за межі реальності до “прихованої”, надчуттєвої сторони світу, а також заперечення самої можливості зрозуміти, як влаштована дійсність.

Окрім цього, містицизм як світоглядна категорія в певному сенсі близький до екзистенціалізму у площині інтуїтивно-емотивного сприйняття життя, бо також апелює до страху людини перед невідомим, бажанні досягнути метафізичні поняття, відмовитися від раціонального сприйняття речей і явищ.

Оскільки думки вчених стосовно містики суттєво різняться, то і зміст містичного має дещо неоднозначні трактування. Тож спробуємо з'ясувати загальні тенденції різнотлумачень наковців.

Так, Ю. Шабанова наводить таку дефініцію містики у філософському контексті: “Вчення про універсальну сутність трансцендентної реальності й осягнення її шляхом внутрішнього розширення свідомості до єднання індивідуального Я з абсолютним Духом” [26, с. 11]. На основі цього твердження вона пропонує три головні та найбільш поширені пояснення містики: “1) сукупність явищ чи дій, що сприяють зв'язку людини з таємничими істотами чи силами (єгипетські чи елевсинські містерії, інші езотеричні ритуали, культові обряди); 2) різні форми окультизму, такі як магнетизм, магія, теургія, медіумістичні чи спіритичні явища; 3) вчення про внутрішнє єднання людського духу з абсолютним як адекватне пізнання онтологічної першооснови світу через індивідуальний досвід духовного самопізнання” [25, с. 45]. Інше потрактування містики наводить дослідник В. Степанов, за яким “містика є певною

культурно-історичною константою, яка у світоглядній парадигмі займає маргінальне місце між релігійно-міфологічним та раціонально-метафізичним типами свідомості. Отже, у містиці відбувається природна синкреза різних за змістом культурних феноменів” [21, с. 6].

Одним із найголовніших аспектів містичних учень виступає містичний досвід. Дослідниця Л.Теліженко відносить містичний досвід до антропологічного аспекту існування людини та називає його специфічною властивістю особистості, характерною всім народам і цивілізаціям у різні історичні періоди. Так, “вона [проблема містичного досвіду] відобразилася в різних містичних ученнях, якими є єгипетська і тибетська “Книги мертвих”, Веданта й Авеста, Бхагавадгіта і Каббала, Біблія і Коран, китайська „Книга змін”, піфагореїзм, платонізм, неоплатонізм і т. д. Представлений у всіх духовних практиках релігійних традицій, містичний досвід пов’язувався з існуванням іншого світу (Божественного, вищого, духовного тощо) та здатністю людини як його частки в своєму певному стані досягати єдності з ним. Останній же не сприймався як дуально розділений на природний і людський, а розглядався як цілісний організм, частини якого перебувають у гармонійному, абсолютно узгодженому зв’язку” [23, с. 3]. З часом розуміння містичного змінилося, трансформувалося й отримало нові тлумачення.

Зауважимо, що містику зазвичай пов’язують із магічними ритуалами, релігійними віруваннями, надприродними створіннями, що зустрічаються у фольклорі та міфології, а також езотерикою, окультизмом, магією, чуттєвим сприйняттям людиною світу. Іноді потрактуванню “містика” надають негативний характер, приписуючи її адептам зв’язок зі зловісними демонічними силами чи навіть використання містичних учень задля шахрайства.

Незважаючи на те, що загальні уявлення про містику в різних народів сходяться у ключових аспектах, можна прослідкувати відмінності в тому, яку роль містика займала в певних культурах в історичній перспективі. Саме на розбіжності містичного в культурологічній сфері звертає увагу дослідник І.Білецький. Він наводить таку версію походження терміна “містика”: “Термін “містика”, уведений у західний дискурс Псевдо-Діонісієм, походить від містерій чи таємних обрядів, учасникам яких суворо заборонялося оповідати про їхній зміст. Грецьке “містикос” означає “таємний”, “мовчазний”” [2, с. 55]. Дослідниця А.Рудницька вбачає, що значущість містики полягає в її безпосередньому зв’язку із сакральним началом, а її мета – духовна трансформація людини [19, с. 88]. Тобто в уявленнях людей

містика завжди пов'язувалася з чимось таємничим і забороненим, що відкрите лише вузькому колу обраних, з особливими знаннями й ритуалами. І. Білецький зосереджує увагу на поглядах містика К. Вілбера, згідно з якими об'єктивна сторона реальності не може існувати без сторони суб'єктивної, а зв'язок між ними відбувається за допомогою трансформації матерії, дії, енергії й осмисленого аналізу цієї трансформації [2, с. 57].

Категорія містичного ґрунтується на вченні про “рух крізь незазнані психологічні стани”; “посвячуваний” сліпо віряє себе у провід вже “посвяченого”, який зазнав усе на собі” [19, с. 86]. Цей термін було введено у ХІХ ст. З одного боку, категорія містичного “поступово увібрала до себе всі апеляції до містичного, а з іншого – стала певним теоретичним конструктом гуманітарної науки ХІХ – ХХ ст., і, відповідно, набула секуляризованого наповнення” [18, с. 126]. Проте в деяких східних філософіях, особливо в китайській, містицизм як вчення про надприродну сторону світу безпосередньо поєднується з політикою, де “ефективний правитель має чи то виражати волю Неба, чи слідувати даоському шляху, в усьому уподібнюючись мужам дао, уникаючи надмірного зближення з тими чи тими угрупованнями та підтримуючи суперництво між ними. Але в будь-якому разі основа лежить у сфері ірраціонального та невизначеного (Дао, Неба), головним репрезентантом якого має виступати правитель” [2, с. 58]. Згідно з таким ученням, образ ідеального давньокитайського правителя повинен не тільки вирізнятися особливими морально-розумовими якостями, а й уособлювати певну відповідність містично-релігійним уявленням свого народу. А. Рудницька пов'язує виникнення та розвиток містицизму з певним рівнем культури в суспільстві, коли стає можливим свідомий перехід від логічного знання до містичного. На її думку, “саме тому найбільш ранній розквіт містики відбувається у країнах з високою філософською та логічною культурою (Індія (веданта), Китай (даосизм), частково Греція (піфагореїзм, платонізм). Подальшими хвилями містики відзначалися епохи суспільних криз: загибель Римської імперії перших століть н.е. (містерії, неоплатонізм, раннє християнство, гностицизм, маніхейство), кінець Середньовіччя – ХІІІ–ХІV ст. (суфізм, кабала, ісахазм, Іоакім Флорський, Майстер Екхарт та послідовники), становлення раннього капіталізму (кола янсеністів, квієтистів, методистів, пієтистів, квакерів, хасиди, хлисти)” [19, с. 86]. Тож вибудовується така закономірність, що вчені апелюють до містики в моменти значних соціальних, політичних змін у житті суспільства.

О. Боряк Т. Косміна й А. Пономарьов вважають, що спочатку містичні уявлення про світ у слов'ян трансформувалися через заборону язичництва як відповідь на поширення християнства. Віра в надприродні добрі та злі сили, які впливають на життя людей, утворила певний антагонізм із християнськими віруваннями в Єдиного Бога [3]. Проте надалі ставлення до містичного суттєво змінилося з утвердженням християнства.

Тож у релігійному контексті містика як особливий ірраціональний світогляд набула особливого значення в часи від античності до усталення християнства. На думку Т. Грибкова, “у Європі в XIV ст. як реакція на схоластичну раціоналізацію теології розповсюджується християнська містика, що осмислює антропологічні цінності в формі неповторності людської особистості та її вкоріненості й самоусвідомлення в божественному, які стали фундаментом ренесансного гуманізму і проявилися як особливо життєздатні в культурі Нового часу” [7, с. 3]. Водночас теологія в зазначений період зводила роль людини до суб'єкта, який безпосередньо залежить від волі вищих сил. Містицизм надавав першість саме людині та її емотивно-інтуїтивному сприйняттю світу, а також її індивідуальному життєвому досвіду, який не міг бути повторений. За Т. Любасюк, “ірраціональні інтенції ми знаходимо вже в перших християнських апологетів. Однак потужно вони заявляють про себе передусім у творчості містиків XI-XIV ст., які не відкинули раціональний досвід патристики та схоластичної філософії, але свідомо опанували інший шлях” [15, с. 3].

У середньовічній Європі склалося кілька факторів, що сприяли поширенню та розвитку містицизму. Серед цих факторів дослідник В. Степанов виокремлює такі: зростання кількості жіночих монастирів при абатствах європейських міст, можливість жінок долучитися до релігії і пережити індивідуальний містичний досвід, позбавлення жіночих монастирів контролю з боку вищої католицької ієрархії [22, с. 148]. Саме тоді сформувався такий різновид містицизму, як “жіночий містицизм”, або “містицизм любові”, що, імовірно, корелював із чуттєвим світосприйняттям, ніж гендером. “Психологічна практика католицької жіночої містики перебуває в руслі ранньохристиянської греко-візантійської традиції, яка засновувалася на ідеї живого одкровення єднання душі з Богом” [22, с. 148]. Окреслена практика базується на принципах споглядання, інтроспекції, внутрішньої рефлексії.

Після доби Середньовіччя на певний час спостерігалось значне

зниження уваги до містицизму. Проте внаслідок розвитку романтизму як напрямку в мистецтві інтерес до містики посилювався знову. Містичне втратило сенс, і лише згодом нову хвилю зацікавленості до нього викликала поява багатьох ірраціоналістичних філософських течій (зокрема, екзистенціалізму). Так у Європі з'явилося поняття “німецька містика”, уведене К. Розенкранцем.

На німецький містицизм суттєво вплинуло тогочасне соціально-економічне становище та певна ізольованість німецької науки від світової. Ось тому, за визначенням Ю. Шабанової, “релігійні форми німецького світогляду були реалізовані не в раціонально-аристотелівському варіанті класичної схоластики, що викладалась у Парижі, а в містико-релігійних одкровеннях та інтуїтивних прозріннях простих ченців та черниць” [25, с. 46]. Для німецького містицизму характерною була відмова від раціонального сприйняття Бога, натомість у центрі уваги опинилося вчення, згідно з яким Бога можна пізнати лише через аскетизм. Саме в аскетичних умовах життя відбувається саморефлексія монаха та глибинне пізнання ним власних почуттів.

Родоначальником цієї релігійно-філософської концепції вважається Йоганн Екхарт, більше відомий як Майстер Екхарт. Дослідник В. Степанов наголошує, що “містицизм Екхарта представляє синтез високої інтелектуальної культури з витонченою літературною образністю” [21, с. 6]. Майстра Екхарта вважають одним із найяскравіших представників німецького та християнського містицизму. Його вчення ґрунтувалося на запереченні остаточності, на протиставленні апофатики (філософське вчення, згідно з яким неможливо пізнати Бога людською мовою й людськими категоріями) і катафатики (філософське вчення, згідно з яким Бога можна пізнати, лише визнаючи його Надсутність й одночасно сукупність Єдиного, Розуму й Душі) [32]. Погляди майстра зосереджувалися на намаганнях тлумачити сутність Бога і сприйнятті Бога людиною, що загалом характерно для християнського містицизму. Тоді як зараз потрактування містицизму змістилося дещо в іншу площину: містицизм у сучасному розумінні більше стосується окультизму та надприродних істот, водночас релігійні питання майже повністю відійшли до сфери теології.

У центрі християнської містики опинилася філософсько-релігійна концепція духовного єднання з Богом. Учена Н. Жиртуєва вважає невід'ємною та навіть найголовнішою складовою містичного досвіду любов у християнському сенсі, тому що “Бог є Любов”. Відповідно,

“містика у будь-якій формі спрямована на злиття з надприродною силою. Якщо ж ця сила за своєю сутністю є Любов’ю, містик повинен досягти такого стану, щоб любов стала основою його духовного життя” [10, с. 42]. Такий погляд на містицизм особливо характерний для філософів Сходу та передбачає синкретизм людської волі й волі Бога: щоб досягти чогось, людина має сама захотіти цього та прикласти всі можливі зусилля для досягнення мети. Лише в такому випадку вона отримує допомогу вищих сил. Зі свого боку, є кілька етапів, які повинен пройти містик, щоб досягти духовного єднання з Богом. Так, “шлях до Бога, за думкою східної містики, неможливо подолати без любові. Її первинною формою постає любов до самого Бога, який є джерелом світової любові, тобто будь-якої любові взагалі. Усвідомлення цього приводило містика до стану “повернення”. Далі він переходив до “каяття”, бо повинен був стати достатньо чистим, щоби прийняти в себе божественну благодать Святого Духа. Цей довгий шлях очищення душі був спрямований підготувати людину до зустрічі з Богом” [10, с. 43]. Відповідно, містика і у філософському, і в теологічному розумінні насамперед безпосередньо пов’язана з Богом й акцентує на прагненні людини в духовному сенсі стати ближчою до Бога. Саме такі духовні орієнтири підтримує й ісихазм – духовне містичне вчення, що, за Л. Теліженко, передбачає “рух від духовного до фізичного” [23, с. 9] і вказує, що “найважливішим завданням практикуючого суб’єкта в ісихазмі є формування власної цілісності як гармонійної єдності духовного та фізичного, оскільки розмаїтість думок, бажань, почуттів і цілей зумовлюють деяку внутрішню хаотизованість людини, її складність, роз’єднаність розумового, чуттєвого та фізичного, які не узгоджуються між собою в єдиному, що охоплює їх. Досягнення в практиці ісихазму власної цілісності водночас є початком входження в сферу містичного досвіду та встановлення єдності з Цілим” [23, с. 10]. Окрім того, містичний досвід ісихазму передбачає “формування власної цілісності як гармонійної єдності духовного та фізичного” [23, с. 10]. Відповідно, містицизм уже не сприймався продовженням язичницьких вірувань: він наблизився до християнства, проголошуючи високі моральні якості й душевну чистоту, що досягаються моральними змінами шляхом саморефлексії – єдиним правильним способом пережити єднання з Богом, тобто містичний досвід. На думку Л. Теліженко, “процес сходження до вищої мети в містичній практиці починається з переосмислення життєвих цінностей, визначаючих характер самої мети та спосіб буття людини” [23, с. 10], тобто йдеться вже і про духовні орієнтири, за

допомогою яких людина може стати кращою і, відповідно, наблизитися до Бога.

Після довготривалої перерви, коли містицизмом майже не цікавилися, а містичне втратило свою актуальність, він знову виразно опинився в центрі уваги філософів наприкінці XIX – на початку XX століть, коли особливої популярності набули окультизм і спиритизм. Тоді ж учений В. Джеймс визначив дві основоположні риси містицизму: невиразимість (нездатність містика описати пережите) й інтелектуальну здатність (містицизм є формою пізнання) [24, 28]. У цей час дослідники містицизму активно розглядають існування свободи волі людини та її залежність від вищих сил, що дещо споріднює його з екзистенціалізмом як філософським напрямом. Проте, хоч зацікавлення спиритизмом серед європейської інтелігенції значно сприяло поширенню містицизму, у певних колах це також надало йому репутацію шахрайства та псевдонауки.

На жаль, на межі XIX-XX століть уявлення про містицизм базувалося на великій кількості псевдонаукових теорій, що призвели до знецінення категорії містичного. Містицизм уже не розглядали як прояв індивідуального чуттєвого досвіду людини, натомість його почали використовувати як термін на позначення вигадок, які асоціювалися зі спиритичними сеансами та шарлатанством.

У 50-х роках XX ст. навіть був період, коли науковці намагалися відмовитися від терміна “містика”, оскільки він носив негативну конотацію. Наприклад, В. Стейс у роботі “Містицизм і філософія” пропонував використати поняття “enlightenment”, або “осяяння”, що ближче до індійської філософської традиції [24, 29], але термін “містицизм” на той час уже усталився, тому неможливо було так просто його замінити. Як зауважила дослідниця Л. Терехова, “проблема ускладнюється не лише лінгвістичною багатозначністю термінів, а й тим, що серед дослідників немає однастайності у тлумаченні змісту терміну “містицизм”, тому, як наслідок, у визначенні критеріїв розуміння певного типу досвіду як містичного або не містичного, адекватності універсалізації в тлумаченні різних містичних систем (наприклад, християнського, ісламського, іудейського містицизму та ін.)” [24, с. 82]. Отже, у філософії та релігієзнавстві доволі важко провести межу між містичним та емотивним досвідом, що ускладнює однастайне тлумачення науковцями містицизму.

Дискурс містичного в різних сферах гуманітаристики був досить тривалим і неоднозначним. Усе це суттєво залежало від специфіки культури, ментальності, рівня соціального й економічного розвитку,

процесів становлення світогляду народів світу.

Протягом довгих років філософські течії розглядали сутність буття і природу речей та видозмінювалися у процесі пізнання цих явищ залежно від розвитку інших наук і змін у соціумі. Коли суспільні орієнтири та світобачення людей зазнали кардинальних трансформацій, а також відбулася втрата першорядних ідеалів, як, наприклад, вірувань і релігії, філософи звернулися до ірраціоналізму, відкидаючи сприйняття світу виключно за допомогою розуму та раціональності, а потім – і до екзистенціалізму. Містицизм також став саме тим світоглядом, завдяки якому людина могла віднайти духовні орієнтири.

На особливе захоплення містицизмом у перехідний період суспільства звернув увагу літературознавець І. Качуровський, вказавши, що “містичне почуття – це почуття єдності індивіда з Абсолютом; воно, – як і всі явища в житті людства, – підвладне законам хвиль, чи коливань: у добу спокою й добробуту занепадає, маліє й міліє, у часи катастроф – поширюється й поглиблюється” [11, с. 676].

До перших українських містиків зараховують Г. Сковороду, у площині зацікавленнь якого опинилася духовна сутність людини. Окрім того, його філософські погляди також зосередилися на поділі дійсності на два світи: об’єктивному, який сприймається за допомогою органів чуття, і суб’єктивному, тобто нематеріальному, який є більш важливими, бо відображає внутрішню сутність людини та безпосередньо на неї впливає. І. Качуровський також відносив до українських містиків І. Франка, аргументуючи це тим, що на світогляд і твори митця вплинули середньовічні релігійно-міфологічні тексти, зокрема, переклад “Божественної комедії”, над яким він працював [11, с. 49]. Окрім того, учений уналежнює до українських письменників-містиків І. Багряного, Ю. Клена, Г. Мазуренко й О. Стефановича.

Елементи містичного стали проявлятися у творах українських письменників ХІХ-ХХ століть, які вдавалися до “<... > експериментів на рівні творення хронотопу, моделювання художньої дійсності, передачі психічних станів. Вони активно застосовують найрізноманітніші часові зміщення, введення кількаярусних часових та просторових вимірів, “відмотування” часу, пришвидшення, ретардації або й цілковите пригальмовування однолінійного руху фабули завдяки введенню позафабульних чинників, перенесенню дії в інші художні площини тощо” [17, с. 148]. Помічено, що незвичне зображення часопросторових відносин зазвичай характерне для містичних творів,

особливо для містичних оповідань, де хронотоп може відігравати важливу роль для розуміння специфіки фольклорних елементів, на які спирається письменник, а також дає загальне часопросторове уявлення про епоху, коли розгортається сюжет твору.

І. Качуровський, ведучи мову про європейську містичну літературу, зауважив, що містичний струмись не приховано за реалістичним чи псевдореалістичним антуражем, де нематеріальні аксесуари – чи то в усьому творі, чи то лише в окремих його місцях – виступають у творах української літератури: “Мойсей”, “Поема про білу сорочку”, “Іван Вишенський”, “Терен у нозі” І. Франка, “Камінний господар” Лесі Українки, “Попіл імперій” Ю. Клена, візійна лірика М. Ореста. Учений акцентував на тих творах, які мають прихований містичний зміст, що “можна виявити в підтексті, розгадати в символіці, або ж автор розкриває його через назву” (“Сад Гетсиманський” Івана Багряного) [11, с. 455–456].

Окрім класифікації європейської літератури за появом містичного компонента, І. Качуровський пропонує і класифікацію містичної літератури за жанровими різновидами: 1) загальні жанри: молитва, заклинання, прокляття, присяга; 2) жанри, притаманні лише певному народу або релігії: гебрейський псалом, буддійська джатака, тамільські цурані, суфійська притча; 3) “жанри, розповсюджені в літературах різномовних народів, але обмежені певним часом, рамками конкретних історичних періодів”: містичні поеми й видіння доби пізнього Середньовіччя, містерії, міраклі [11, с. 678]. Отже, усі наведені вище містичні жанри стосуються релігійних концепцій, духовного досвіду сприйняття Бога й у жодний спосіб не торкаються міфічних створінь і надприродних сутностей, що характерно для категорії містичного в сучасній літературі.

О. Вещикова звернула увагу на те, що містична література для посвячених поступово перетворюється на масову літературу для широкого кола читачів – “як „висловлене дао не є дао”, так і літературна містика не є містиком у первісному, вузькому значенні, що зумовлено самою специфікою художньої творчості” [5, с. 131]. О. Горбонос та А. Карюхіна, зі свого боку, пропонують розмежовувати фантастичні та містичні твори, вказуючи: якщо фантастика базується на чистій вигадці, то “містичне – це і надчуттєвий спосіб пізнання буття, і результат цього процесу”, тому в літературі переживається як химерна дійсність [6, с. 7]. Окрім того, “до містичного дослідники відносять схильність до галюцинацій, видінь надприродного характеру, які є особливими здібностями візюнера. З містичним станом пов’язаний

комплекс відчуттів, який може стати предметом і вербально-художнього втілення” [6, с. 7].

Зауважимо, що важливу роль у містичній прозі відіграють саме натяки на надприродний сенс усього, що відбувається у творі, опосередковане розкриття містичних елементів. Читач повинен сумніватися в містиці художнього твору, не відчувати однозначного розуміння містичного елемента. У такому разі буде підтримуватися його цікавість і відповідний емоційний стан. Значне місце в містичній літературі посідає і швидкий темп розповіді, постійне відчуття напруги, тонкої межі між реальним і нереальним.

У сучасній українській містичній прозі відбувається активний процес реінтерпретації деяких містичних образів на основі давніх вірувань українців.

Однак система образів ускладнилася ще й тим, що сучасні письменники створюють авторські містичні образи, які не тільки ґрунтуються на українській міфології, а й можуть бути частково запозичені з європейської, азійської, американської міфологічних традицій.

В українській містичній літературі образи потойбічних створінь зображені неоднозначними. Наприклад, домовик може бути як захисником дому, так і ототожнюватися з образом чорта і шкодити людям. Чаклун-дводушник, який живиться кров'ю людей або тварин і насилає грозу, водночас контролює дії упирів і відьом, забороняє їм нападати на мешканців села, яке йому підпорядковане, якщо його про це попросити. І. Грищенко й О. Наумовська звернули увагу на неоднозначність образів української міфологічної традиції, вказавши, що “опир, наприклад, зберігаючи традиційне значення демонологічної істоти, котра живиться людською кров'ю, позиціонується уже не як небезпечний, а сильний захисник свого села, який може щонаочі битися з мерцями, котрі можуть зашкодити мешканцям” [8, с. 77].

Нині в українській літературі особливою популярністю користується неоміфологізм, тобто переосмислення і трансформація сюжету міфу, надання йому нових сенсів і контекстів, поєднання усталеного міфологічного сюжету з іншими міфами, історичними подіями, індивідуально-авторськими сюжетами [16]. Письменники чимало уваги приділяють регіональним особливостям потрактування містичних образів.

Так, Н. Левкович звернула увагу на особливості містичних жіночих образів українців Карпат. Вона виокремлює відьму-босорку (упирицю); дядьку бабу (домашнього духа); майку, літавицю, перелесницю, бісицю,

повітрулю [14]. Авторка акцентує на генезисі жіночих містичних образів, який має відмінності й залежить від низки життєвих обставин, у яких опинилися жінки, і причин їхньої смерті.

Досліджуючи природу містичних образів у літературі, учені апелюють до образів міфічних і демонічних істот, обґрунтовують їхній генезис, шукають відповідників світовій міфології.

Висновки. Отже, аналітичний огляд праць учених різних галузей гуманітаристики дав змогу визначити особливості формування змісту й сутності містичного з огляду специфіки кожної галузі.

Визначено, що дискурс містичного в різних сферах гуманітаристики був досить тривалим і неоднозначним. Усе це суттєво залежало від специфіки культури, ментальності, рівня соціального й економічного розвитку, процесів становлення світогляду народів світу. З'ясовано, що суспільні орієнтири та світобачення людей зазнали кардинальних змін, а також відбулася втрата першорядних ідеалів на певних етапах розвитку людства. Саме тоді філософи звернулися до ірраціоналізму, відкидаючи сприйняття світу виключно за допомогою розуму та раціональності, а потім – і до екзистенціалізму. Містицизм також став тим світоглядом, завдяки якому людина могла віднайти духовні орієнтири.

Містичний компонент активно почав проявлятися у творах української літератури у XIX-XX століттях. У модерній українській містичній прозі відбувається активний процес реінтерпретації деяких містичних образів на основі давніх вірувань українців. Сучасні письменники створюють авторські містичні образи, які ввібрали елементи європейської, азійської, американської міфологічних традицій.

Нині митці намагаються презентувати містичні стани персонажів, які пов'язані з комплексом відчуттів, що є предметом художнього втілення у творі літератури. Тож вивчення таких містичних станів у контексті сучасної української прози може стати перспективним дослідженням у літературознавстві.

Література

1. Бабій М. Окультизм і новітня містика в Україні. Фактори поширення окультизму. *Українське релігієзнавство*. 2008. № 46. С. 382-402.

2. Білецький І. Містика і політика в античній та китайській філософських парадигмах. *Вісник Харківського Національного університету імені В. Н. Каразіна*. 2020. № 61. С. 53–60.
3. Боряк О., Косміна Т., Пономарьов А. Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ : Либідь, 1992. 637 с.
4. Буйських Ю. Проблема класифікації персонажів нижчої міфології в українській та зарубіжній історіографії. *Етнічна історія народів Європи*. 2007. № 22. С. 144–152.
5. Вещикова О. Категорія містичного: науковий дискурс і репрезентація в сучасній прозі перспективи. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна*. 2017. № 76. С. 129–133.
6. Горбонос О., Карюхіна А. Містичний світ як складова простору художньої літератури: історико-культурний аспект. *Вісник Дніпропетровського університету імені Альфреда Нобеля*. 2015. № 1 (9). С. 6–10.
7. Грибков Т. Німецька містика і Григорій Сковорода у європейській ірраціоналістичній традиції : автореф. дис... канд. філос. наук : 09.00.05 Львів, 2006. 18 с.
8. Грищенко І., Наумовська О. Сучасна демонологічна билиця: образні константи та модифікації. *Актуальні питання гуманітарних наук*. 2021. № 45, том 2. С. 76–82.
9. Давидюк В. Українська міфологічна легенда. Львів : Світ, 1992. 176 с.
10. Жиртуєва Н. Феномен любові у контексті містичного досвіду. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка*. 2003. № 13. С. 42–46.
11. Качуровський І. Променисті силуетки. Київ : Києво-Могилянська академія, 2008. 767 с.
12. Кобзар О. Міфопоетика як предмет і метод літературознавчого дослідження. *Наукові записки*. № 15. 2010. С. 131–139.

13. Кривенко А.-Д. Календарний пласт волинської демонології: світоглядні та обрядові прояви : дис... д-ра філософ. Наук : 07.00.05 / Національна академія наук України, Львів, 2017. 274 с.
14. Левкович Н. Жіночі демонологічні персонажі українців Карпат. *Народознавчі зошити*. № 2 (104). 2012. С 261–267.
15. Любасюк Т. Містичне спрямування духовної практики християнського Середньовіччя : автореф. дис... канд. філософ. наук : 09.00.05 Київ, 2007. 17 с.
16. Медведчук О. Неоміфологічний дискурс в українській літературі кінця ХХ–початку ХХІ ст. (на матеріалі творів В. Земляка, В. Шевчука, Г. Пагутяк, Ю. Винничука, Т. Прохаська та М. Матіос). *Вчені записки ТНУ імені В. І. Вернадського*. 2020. № 4. С. 48–52.
17. Назаревич Л. Проблеми часу і часовості в екзистенціалізмі: літературознавчі аспекти. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка*. 2006. № 26. С. 147–150.
18. Пархоменко А. Містичне як предмет релігієзнавчого дослідження: від “поняття” до “значення”. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2011. № 4. С. 125–130.
19. Рудницька А. Сучасні дефініції містики та містицизму: проблема спільності координат дослідження. *Філософська думка*. 2018. № 4. С. 85–94.
20. Свистунов С. Окультизм і новітня містика в Україні. Фактори поширення окультизму. *Українське релігієзнавство*. 2008. № 46. С. 382–402.
21. Степанов В. Антропологічні виміри німецького містицизму: Мехтільда Магдебурзька та Майстер : автореф. дис... канд. філос. наук : 09.00.05 Дніпро, 2009. 19 с.
22. Степанов В. Антропологічні змісти вчення Мехтільди Магдебурзької в контексті середньовічної містичної традиції. *Схід*. 2011. № 7 (114). С. 147–150.
23. Теліженко Л. Містичний досвід як антропологічний модус : Автореф. дис... к. філос. наук : 09.00.04 Харків, 2004. 19 с.

24. Терехова Л. Філософська спроможність містицизму в межах середньовічної традиції. *Вісник Національного авіаційного університету*. 2016. № 1 (23). С. 82–86.
25. Шабанова Ю. “Німецька містика” Середньовіччя в контексті історико-філософської тотальності. *Вісник кийівського національного університету імені Тараса Шевченка*. 2005. № 7. С. 44–48.
26. Шабанова Ю. Трансперсональна метафізика німецької середньовічної містики : Автореф. дис... д-ра філософ. наук : 09.00.05 Дніпро, 2006. 36 с.
27. Шалагінов Б. Німецька література X-XVIII сторіч. *Вікно в світ: Зарубіжна література : наукові дослідження, історія, методика викладання* / головний редактор Д. Затонський. Київ : Національна академія наук України, 1999. С. 8–89.
28. James W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Adelaide : eBooks@Adelaide, 2009. 400 p.
29. Lovecraft H. *Notes on Writing Weird Fiction*. URL: <https://www.hplovecraft.com/writings/texts/essays/nwwf.a.spx> (дата звернення: 11.06.2023).
30. Scott W. On the Supernatural in Fictitious Composition; and particularly on the Works of Ernest Theodore William Hoffmann. *Foreign Quarterly Review*. 1827. V. 1, № 1. P. 60–98.
31. Stace W. *Mysticism and Philosophy*. Philadelphia : Lippincott, 1960. 344 p.
32. Wojtulewicz Ch. Late Medieval Mysticism and the Analogy of Grace and Nature. *Religions*. 2022, № 13. P. 1–22.

References

1. Babii M. Okultyzm i novitnia mistyka v Ukraini. Faktory poshyrennia okultyzmu. *Ukrainske relihiieznaustvo*. 2008. № 46. S. 382–402.

2. Biletskyi I. Mistyka i polityka v antychnii ta kytayskii filosofskykh paradyhmakh. *Visnyk Kharkivskoho Natsionalnoho universytetu imeni V. N. Karazina*. 2020. № 61. S. 53–60.
3. Boriak O., Kosmina T., Ponomarov A. *Ukrainci: narodni viruvannia, poviria, demonolohiia*. Kyiv : Lybid, 1992. 637 s.
4. Buisykh Yu. Problema klasyfikatsii personazhiv nyzhchoi mifolohii v ukrainskii ta zarubizhnii istoriohrafii. *Etnichna istoriia narodiv Yevropy*. 2007. № 22. S. 144–152.
5. Veshchikova O. Katehoriia mistychnoho: naukovyi dyskurs i reprezentatsiia v suchasni prozi perspektyvy. *Visnyk Kharkivskoho natsionalnoho universytetu imeni V. N. Karazina*. 2017. № 76. S. 129–133.
6. Horbonos O., Kariukhina A. Mistychnyi svit yak skladova prostoru khudozhnoi literatury: istoryko-kulturnyi aspekt. *Visnyk Dnipropetrovskoho universytetu imeni Alfreda Nobelia*. 2015. № 1 (9). S. 6–10.
7. Hrybkov T. *Nimetska mistyka i Hryhorii Skovoroda u yevropeiskii irratsionalistychnii tradytsii : avtoref. dys. . . kand. filos. nauk : 09.00.05 Lviv, 2006. 18 s.*
8. Hryshchenko I., Naumovska O. Suchasna demonolohichna bylytsia: obrazni konstanty ta modyfikatsii. *Aktualni pytannia humanitarnykh nauk*. 2021. № 45, tom 2. S. 76–82.
9. Davydiuk V. *Ukrainska mifolohichna lehenda*. Lviv : Svit, 1992. 176 s.
10. Zhyrtuieva N. Fenomen liubovi u konteksti mistychnoho dosvidu. *Visnyk Zhytomyrskoho derzhavnogo universytetu imeni Ivana Franka*. 2003. № 13. S. 42–46.
11. Kachurovskyi I. *Promeny sti sylvetky*. Kyiv : Kyievo-Mohylianska akademiia, 2008. 767 s.
12. Kobzar O. Mifopoetyka yak predmet i metod literaturoznavchoho doslidzhennia. *Naukovi zapysky*. № 15. 2010. S. 131–139.
13. Kryvenko A.-D. *Kalendarnyi plast volynskoi demonolohii: svitohliadni ta obriadovi proiavy : dys. . . d-ra filosof. Nauk : 07.00.05 / Natsionalna akademiia nauk Ukrainy, Lviv, 2017. 274 s.*

14. Levkovych N. Zhinochi demonolohichni personazhi ukrainsiv Karpat. *Narodoznavchi zoshyty*. № 2 (104), 2012. S. 261–267.
15. Liubasiuk T. Mistychnе spriamuvannia dukhovnoi praktyky khrystyianskoho Serednovichchia : avtoref. dys... kand. filosof. nauk : 09.00.05 Kyiv, 2007. 17 s.
16. Medvedchuk O. Neomifolohichni dyskurs v ukrainskii literaturi kintsia XX-pochatku XXI st. (na materialy tvoriv V. Zemliaka, V. Shevchuka, H. Pahutiak, Yu. Vynnychuka, T. Prokhaskata M. Matios). *Vcheni zapysky TNU imeni V. I. Vernadskoho*. 2020. № 4. S. 48–52.
17. Nazarevych L. Problemy chasu i chasovosti v ekzystentsializmi: literaturoznavchi aspekty. *Visnyk Zhytomyrskoho derzhavnoho universytetu imeni Ivana Franka*. 2006. № 26. S. 147–150.
18. Parkhomenko A. Mistychnе yak predmet relihiieznavchoho doslidzhennia: vid “poniattia” do “znachennia”. *Nauka. Relihiia. Suspilstvo*. 2011. № 4. S. 125–130.
19. Rudnytska A. Suchasni definitsii mistyky ta mistytsyzmu: problema spilnosti koordynat doslidzhennia. *Filosofska dumka*. 2018. № 4. S. 85–94.
20. Svystunov S. Okultyzm i novitnia mistyka v Ukraini. *Faktory poshyrennia okultyzmu. Ukrainske relihiieznavstvo*. 2008. № 46. S. 382–402.
21. Stepanov V. Antropolohichni vymiry nimetskoho mistytsyzmu: Mekhtilda Mahdeburzka ta Maister : avtoref. dys... kand. filosof. nauk : 09.00.05 Dnipro, 2009. 19 s.
22. Stepanov V. Antropolohichni zmisty vchennia Mekhtildy Mahdeburzkoї v konteksti serednovichnoi mistychnoi tradytsii. *Skhid*. 2011. № 7 (114). S. 147–150.
23. Telizhenko L. Mistychnyi dosvid yak antropolohichniy modus : Avtoref. dys... k. filosof. nauk : 09.00.04 Kharkiv, 2004. 19 s.
24. Terekhova L. Filosofska spromozhnist mistytsyzmu v mezhakh serednovichnoi tradytsii. *Visnyk Natsionalnoho aviatsiinoho universytetu*. 2016. № 1 (23). S. 82–86.

25. Shabanova Yu. “Nimetska mistyka” Serednovichchia v konteksti istoriko-filosofskoi totalnosti. *Visnyk kyivskoho natsionalnoho universytetu imeni Tarasa Shevchenka*. 2005. № 7. S. 44–48.
26. Shabanova Yu. Transpersonalna metafyzika nimetskoj serednovichnoi mistyky : Avtoref. dys... d-ra filosof. nauk : 09.00.05 Dnipro, 2006. 36 s.
27. Shalahinov B. Nimetska literatura X-XVIII storich. *Vikno v svit: Zarubizhna literatura : naukovi doslidzhennia, istoriia, metodyka vykladannia* / holovnyi redaktor D. Zatonyskyi. Kyiv : Natsionalna akademiia nauk Ukrainy, 1999. S. 8–89.
28. James W. The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. Adelaide : eBooks@Adelaide, 2009. 400 p.
29. Lovecraft H. Notes on Writing Weird Fiction. URL: <https://www.hplovecraft.com/writings/texts/essays/nwfw.a.spx> (дата звернення: 11.06.2023).
30. Scott W. On the Supernatural in Fictitious Composition; and particularly on the Works of Ernest Theodore William Hoffmann. *Foreign Quarterly Review*. 1827. V. 1, № 1. P. 60–98.
31. Stace W. Mysticism and Philosophy. Philadelphia : Lippincott, 1960. 344 p.
32. Wojtulewicz Ch. Late Medieval Mysticism and the Analogy of Grace and Nature. *Religions*. 2022, № 13. P. 1–22.

Кравченко Юлія

аспірантка кафедри української та зарубіжної літератур
Криворізького державного
педагогічного університету

Kravchenko Yuliia

graduate-student of the Department
of Ukrainian and Foreign Literature
Kryvyi Rih State Pedagogical University

ORCID: *0000-0003-0132-0084*

e-mail: *ulia.kravcenko4@gmail.com*