



УДК 130.2+2:1+316.74

DOI <https://doi.org/10.15407/nz2020.05.1175>

ПРОБЛЕМАТИКА ВІРИ, РЕЛІГІЇ Й АТЕЇЗМУ В ПРАЦЯХ ОЛЕКСІЯ СЕЛІВАЧОВА (1887—1919)

Алла ГАВРИЛЮК

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6833-6462>

аспірантка,

Київський Національний університет культури і мистецтв,
вул. Євгена Коновальця, 36, Київ, Україна,

e-mail: alla_stebb@ukr.net

Alla GAVRYLYUK

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6833-6462>

Postgraduate student,

Kiev National University of Culture and Arts,
36, Yevhen Konovalets Street, Kyiv, Ukraine,

e-mail: alla_stebb@ukr.net

PROBLEMS OF FAITH, RELIGION AND ATHEISM IN THE WORKS OF ALEXEY SELIVATCHOV (1887—1919)

Relevance and objectives of the article: Alexy Selivatchov, cultural historian, philologist and philosopher, died in Kharkov at the age of 32. His works remain little known, although are published since 1916 to the present day. They analyze interdisciplinary issues that still remain the focus of modern humanities. The purpose of the proposed study is to identify through the prism of a young Kharkiv researcher' works the peculiarity of such a kinds of spiritual activities in the secular artistic culture of Central and Eastern Europe of the last two centuries, as a Search for God, Proselytism, God-fighting etcetera. *The object* is the literary heritage of a number of philosophers and artists, analyzed by A.F. Selivatchov. Among them are Georg Daumer, Fritz Mauthner, Vassily Rozanov, and a galaxy of symbolist poets — Balmont, Blok, Bryusov, Ivanov, Sologub. *The subject* of the article is the amplitude of spiritual pursuits, which ranged from pietism to the extreme manifestations of demonism, sometimes in the works of the same individuals. *The sources and materials* used are printed articles and manuscripts of A. Selivatchov preserved in the archive, publications of other authors dealing with the same issues. General scientific *research methods* were used, first of all textual, biographical, comparative, etc.

We conclude that mentioned scientists and artists are primarily absorbed in the search for truth and aesthetic perfection, so it is inappropriate to divide them into two alternative groups — believing idealists and materialist atheists. From the analysis and inferences of the author it follows that spirituality, despite scientific or poetic declarations, is manifested not only in the religious but also in the demonic dimension, which sometimes coincide. The same “ambivalence” (or a kind of pendulum) is observed in the attitude of these characters to certain beliefs and denominations.

Keywords: atheism, faith, demonism, creativity, religion, symbolists, silver age, Daumer, Mautner, Rozanov.

Олексій Федорович Селівачов, історик культури, філолог і філософ, помер у Харкові в неповні 33 роки. Його праці лишаються маловідомими, хоча друкуються від 1916 р. до наших днів. У них аналізуються міждисциплінарні проблеми, що досі лишаються в центрі уваги сучасної гуманітаристики. *Мета* статті — виявити кризь призму творів молодого харківського дослідника «срібного віку» особливості пошуків Бога, прозелітизму, Богоборства в світській художній культурі Центральної та Східної Європи двох останніх століть. *Об'єкт* — проаналізована О.Ф. Селівачовим літературна спадщина ряду митців філософського спрямування — Георга Даумера, Фріца Маутнера, Василя Розанова та плеяди російських поетів-символістів. *Предметом дослідження* є амплітуда духовних пошуків, яка коливалася від пієтизму до граничних виявів демонізму, подеколи в творчості тих самих особистостей. *Використані джерела й матеріали* — це друквані статті та збережені в архіві рукописи О. Селівачова, публікації інших авторів, які стосуються цієї проблеми. Застосовано загальнонаукові *методи дослідження*, передусім текстологічний, біографічний, порівняльний тощо.

Доходимо висновку, що названі вчені та митці передусім поглинуті пошуками істини й естетичної довершеності, тому недоречно розподіляти їх на дві альтернативні групи — віруючих ідеалістів і матеріалістичних атеїстів.

Ключові слова: атеїзм, віра, демонізм, творчість, релігія, символісти, срібний вік, Даумер, Маутнер, Розанов.

Вступ. На межі XX і XXI ст. зростає інтерес до праць О.Ф. Селівачова, який помер сто років тому (іл. 1). Це засвідчує низка новітніх публікацій. Перша з них — петербурзьке перевидання (1995) дослідження Селівачова «Психологія юдофільства» [1], наступні — кілька розвідок, опублікованих у Києві, Вільнюсі, Чебоксарах. У них систематизовано головні біографічні віхи, наведено повний перелік його творів, а деякі вперше опубліковані [2; 3; 4; 5; 6; 7].

Перший дослідник праць Олексія Федоровича — А. Пучков — ще 2003 року відзначив у його текстах органічну пов'язаність проблематики словесності, лінгвістики, мистецтва, психології, філософії та релігії, що досліджується з позицій народжуваної тоді феноменології [2]. Це спонукає розглядати доробок О. Селівачова в контексті культурознавства, хоча в 1-й пол. XX ст. подібний напрямок студій отримав назву «історія ідей» [8], а його засновником вважають американця німецького походження Артура Лавджоя (Lovejoy, 1873—1962), автора виданої 1936 р. англійської книги «Великий ланцюг буття. Історія ідей» [9].



Іл. 1. Олексій Селівачов (1887—1919). Фото 1911 р. з родинного архіву

Основними джерелами нашого дослідження є тексти О. Селівачова. Вони збереглися у друках або рукописах і доступні для вивчення в родинному архіві. Загальний їх обсяг перевищує 10 авторських аркушів (понад 260 стандартних сторінок). Опубліковано менше половини, близько ста сторінок. Як правило, розшифровані нами рукописи повніші за прижиттєві публікації, оскільки при підготовці до друку здійснювалися цензурна правка, редакційні скорочення та інші втручання. Знаємо про це не тільки порівнюючи друковані та рукописні варіанти, а й з оприлюднених 2006 року А. Пучковим листів до О.Ф. Селівачова (1912—1919 рр.)

Аналіз листування та творів О. Селівачова дав змогу А. Пучкову ввести його творчість у контекст ідейного життя «Срібного віку», охарактеризувати місце та значення молодого вченого, намітити напрями дальших досліджень. До цієї ґрунтовної праці, доповненої низкою вперше оприлюднених архівних фотографій, нам доведеться постійно звертатися [3]. Крім того, згадки про персонажа нашого дослідження та членів його родини наявні в різного роду статтях, довідниках і мемуаристиці.

Всю цю сукупність публікацій і листування ми вивчили з огляду виділення сюжетів, які стосуються теми нашої статті. Такі сюжети найбільше зосереджені в дослідженнях О. Селівачова про Георгія Даумера (1916), Василя Розанова (1917), Фріца Маутнера (1918), а також у статтях (1910—1919), які аналізують поезію символістів. Остання подеколи примхливо поєднує мотиви ієрофанії та богоборства. Таким чином, *об'єктом* нашої статті (коли висловитись іншими словами, ніж у анотації) є складова віри й атеїзму в світській культурі Нового часу крізь призму поглядів тогочасного харківського дослідника, *предметом* — співіснування в цій культурі релігійних і демонічних інтенцій. *Мета статті* — стисло розкрити й охарактеризувати характер цього співіснування на вибраних нами прикладах із текстів О.Ф. Селівачова. Конкретні *завдання* — висвітлити в цьому плані його дослідження (подеколи піонерські) про зазначених мислителів, а також про поетів-символістів К. Бальмонта, О. Блока, В. Брюсова, В. Іванова, Ф. Сологуба.

Доходимо висновку, що названі вчені та митці передусім поглинуті пошуками істини й естетичної довершеності, тому недоречно розподіляти їх на дві

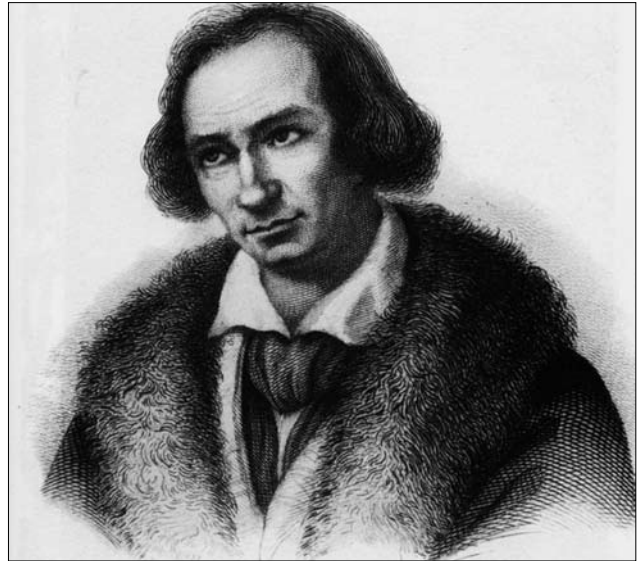
альтернативні групи — віруючих ідеалістів і матеріалістичних атеїстів. З аналізу праць О. Селівачова випливає, що духовність, попри наукові чи поетичні декларації, виявляється не тільки в релігійному, а й у демонічному вимірі, що подеколи збігаються. Таку ж «амбівалентність» (або своєрідний маятник) спостерігаємо в ставленні названих персонажів до певних віровчень і конфесій.

Основна частина. § 1. Віра й особистість. «Георг Фрідріх Даумер. Історія однієї душі»

З творами Г.Ф. Даумера (1800—1875) О. Селівачова познайомив учитель латинської мови Георгій (Юрій) Пом'ялов, який готував його до вступу в гімназію. У родинному архіві збереглося фото Пом'ялова з написом Олексія Федоровича на звороті про цей факт. Із аналізу його листування випливає, що 1910 року, навчаючись у Мюнхені, він уже працював над рефератом про Даумера для академічного «Горріс-фєрайн» семінару (іл. 2).

Німецькою мовою про Даумера та його релігійні погляди на той час уже було дещо написано. Поперше — розгромна й доволі розлога рецензія Фрідріха Енгельса на книгу Даумера 1850 р. «Релігія нового віку», опублікована того ж року в 2-му номері журналу «Neue Rheinische Zeitung» [10]. Коротку біографію надрукував 1876 року Вейт Рудольф Валентін [11], здобула розголос дисертація Міхаеля Йозефа Марії Біркенбіля про Даумера як поета (Мюнхен, 1904) [12]. Проте в Російській імперії про цього мислителя були тільки згадки в енциклопедії Т-ва «Просвещение» (1902) та «Біблійній історії» Лопухіна [13]. Отже, саме Селівачову належить перша велика (1,5 аркуші) стаття 1916-го року про Даумера російською мовою [14]. Її підзаголовок «Історія однієї душі» є ніби місткою анотацією статті. Становлення особистості героя простежено, починаючи від дитинства в протестантському лоні, коли його захоплення Біблією поєднувалося зі скептичним ставленням до духовництва та церковної служби. Вивчаючи богослов'я в Ерлангенському університеті (Нюрнберг), емоційно вразливий студент Даумер зблизився з талановитими представниками відроджуваного тоді «пієтизму», що згодом став ідейною основою для руху баптистів.

Проте незабаром Даумер особисто переконався, що чимало маніакальних адептів пієтизму віддавали смертвинню плоті, аж до самооскоплення і само-



Іл. 2. Георг Даумер (1800—1875). Гравюра на міді Йоганна Аппольда, середина XIX ст. (<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Daumer.jpg>)

губств, або навпаки — непогамовній розпусті. Розчарування в пієтизмі, з яким Даумер ототожнював християнство, настільки його засмутило, що він хотів позбавити себе життя відмовою від їжі, дев'ять днів уживав одну тільки каву. Це його заспокоїло, проте від намірів стати священником він відмовився. Згодом Георг-Фрідріх (як через майже сотню літ і Селівачов) навчався в університетах Лейпцига та Мюнхена, витримав у останньому філологічний екзамен і став учителем гімназії в рідному Нюрнберзі.

Невдовзі Даумер повністю віддався літературній діяльності, відомий ліричними поезіями, переспівами Гафіза (деякі з них покладені на музику Брамсом), але дістав одіозну знаменитість ухилом у воїнничий атеїзм. Його вороже ставлення до християнства похвалив К. Маркс, виголошуючи промову в лондонському «Товаристві робітничої просвіти» [15]. Даумер намагався перейти в іудаїзм, обґрунтовував необхідність «релігії нового віку» (це викликало нищівну критику Енгельса в уже згаданій рецензії). Кінець кінцем «історія душі» завершилася таким же ентузіастичним наверненням у католицизм. Всі ці метаморфози Даумер аналізував у своїх творах із граничною відвертістю та жорсткістю, без жодної політкоректної поваги до релігійних почуттів своїх учорашніх одновітців.

О. Селівачов пояснює феномен Даумера передусім із онтологічно-психічного погляду, акцентуючи його ненормально-інтенсивне духовне й розумо-

ве життя. Реальні події майже завжди сприймаються в нього виявленням тих світових законів, які він у муках намагається відкрити. Шукаючи істину, Даумер не зупиняється перед ідеями, що могли б шокувати інших, і «не боїться, доходячи висновку про хибність власних поглядів, беззастережно прийняти протилежні» [14, с. 329—330].

Втім, у всіх цих ідейних змінах простежується послідовна логіка: розчарування в пієтизмі веде до релігії природи — пантеїзму (не без впливу поезій Гафіза, якими захоплювався Даумер), від нього — до атеїзму, який теж не задовольняє бунтівливу душу мислителя, змушуючи шукати опору в настановах Ветхого Завіту. Порівнюючи останній із Новим Заповітом, Даумер вважає перший прогресивним, оскільки замінив людські жертвоприношення тваринними, в той час як у християнстві він вбачав на тому етапі свого розвитку повернення в завуальованій формі до властивого архаїчним релігіям принесення в жертву невинних дітей. Свою філософську систему Даумер вважає протилежною шопенгауєрівській, оскільки той є пророком смерті, прихильником всесвітнього знищення, натомість Даумер — проповідником преображення світу, прогресивним гуманістом, ідеалістом [14, с. 334].

Вразлива натура Даумера, співчуття до страждань усього живого зумовили його участь у заснуванні першого в Німеччині Товариства захисту тварин (Енгельс у вищезгаданій рецензії дошкульно висміює за це філософа). В одній із статей Даумер протиставляє гуманне поводження з тваринами буддистів і магометан — жорстокості християнського світу, іронізує над словами ап. Павла (1 Кор. 9, 9), що «Бог не турбується про волів» [14, с. 336].

Прагнення скласти теорію про суть і походження зла привело мислителя до парадоксального вчення, що здавна існували два роди релігій — позитивні релігії життя, добра, краси та негативні релігії смерті, мук, аскези. До них він зараховує й християнство, намагаючись обґрунтувати це тезами: дух у християн — протилежність плотській гріховній природі. З означеного принципу заперечення випливають усі прояви фанатизму. Фінікійський Молох з його людськими жертвоприношеннями (що практикувалися колись і в Ізраїлі) — той самий Дух, абсолют усього мирського, людського. Християнство відроджувало стародавній варварський культ у боротьбі

з античною світською культурою. Хоч еліни свого часу так само перебували в тенетах свого моголізма, вони згодом скинули Кроноса, поставили замість нього сонм «олюднених» богів. Слідом надійшла епоха відлюдників, стовпників, монахів, аскетів, які ненавиділи природу й уникали людського спілкування, епоха сповідей, епітімій, інквізицій, умиртвіння плоті й так далі.

Даумер солідаризується з юдеями, які не терпіли між собою «християнської секти», прагнули придушити її в спілці з язичниками, всіляко вихваляє за це тих і тих [14, с. 336—341]. Можливо, в світі не було більшого від Даумера критика християнства. Відтак він намагається перейти в юдаїзм, але не просто повернутись, а стати пророком юдеїв, у надії прищепити їм свої ідеї. Ця спроба лишилася марною, написана ним книга про єврейський месіанізм лишилася ненадрукованою. В той час уже 47-річний філософ мусів визнати: «Я покінчив із химеричними ідеями й експериментами, я був дурнем і побачив це після того, як жалюгідно змарнував своє життя гонитвою за привидами та блукаючими вогниками, потрапляючи в глушину та болота...» [14, с. 342].

Вивела його з кризи призабута стаття академіка Французької академії й бібліофіла Шарля Нодье (*Revue de Paris* 1832. VIII), особливо рядки, що недосконала людина не є вінцем творіння. Вона тільки перехідний щабель до більш довшої щасливої істоти майбутнього — концепт, який розвине згодом іще не народжений тоді Ф. Ніцше. Ця теорія, за словами Даумера, врятувала його від божевілля чи самогубства. Тепер уже він міг, зневажаючи тогочасне людство, зберігати віру в нього [14, с. 343], та раптово помітити подібність останньої фази свого світогляду з багатьма місцями Нового Завіту, передусім із Апокаліпсисом, зрозуміти, що християнство прагне замінити тлінне життя вічним, що Христос і є Надлюдиною [14, с. 345—347].

Слідом за визнанням Євангелія (християнство минулого) й Апокаліпсису (християнство майбутнього), третім кроком у наверненні Даумера стало визнання ним католицької церкви (християнство теперішнього). Це теж було логічним, оскільки він завжди роглядав протестантизм як перехідну стадію від християнства до світської культури. В справах совісті Даумер не зупинявся перед зовнішніми перешкодами — 1858 року його прийняли в лоно

католицької церкви, чийм відданим і пристрасним адептом він залишався до смерті також у своїх літературних творах, які він вважав різновидом пророчого служіння.

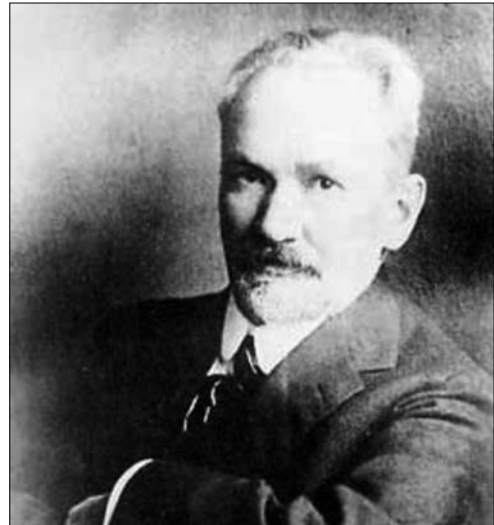
Вказуючи на слабкі сторони Даумера-мислителя (еклектизм, ентузіазм, наївність, суперечливість і т. п.), О. Селівачов захоплюється його безмежним ідеалізмом, збереженою до старості юнацькою палкістю в пошуках істини, безстрашною послідовністю висновків і постійною готовністю відмовлятися від свого світогляду при виявленні його помилковості — заради вироблення нового. Ці риси, за Селівачовим, більше властиві не германському менталітету, а слов'янському, споріднюють Даумера з Гоголем і Белінським, Чаадаєвим і Достоєвським.

Але головне, — завершує своє дослідження Селівачов, — моральна краса особистості Георга Фрідріха Даумера: вічне дитя у пошуках правди, якого не розуміли ближні та дальні, й який заслуговує поетичних слів, сказаних ним про Франціска Ассізького та подібних йому католицьких святих: «Ці люди з дивно ніжною душею серед жадливої дикості залізних поколінь є божественним прообразом майбутнього надлюдства».

§ 2. Релігія та суспільство — «Психологія юдофільства. В. Розанов»

Бібліографія праць, присвячених Розанову (1856—1919) — близько тисячі рецензій, відгуків, аналітичних досліджень (іл. 3). Яке ж місце належить у цій сукупності статті Селівачова, закінченій 27-літнім автором наприкінці 1914 року й опублікованій 1917-го? Попередньою відповіддю є факт, що її відібрали 1995 року серед півсотні інших для петербурзької антології праць про Розанова в серії «Про і контра» [1, с. 223—239], в одному ряду з М. Бердяєвим, Андреем Белим, К. Чуковським, П. Флоренським, В. Шкловським і подібними «володарями дум». Як і те, що твір Селівачова, на відміну від більшості вміщених поруч блискучих есеїв або рецензій, має строго систематизований науковий характер, і за обсягом — один із найбільших (хоч і на третину скорочений порівняно з першодруком 1917 року), і що його особа для упорядників антології лишалася невідомою — це засвідчує анотований список авторів.

Втім, у репринті 1995 року скоротили тільки екскурс у історію в Європі Нового часу юдофільства



Іл. 3. Василь Розанов (1856—1919). Фото бл. 1900 р. (http://www.aif.ru/data/mags/longliver/46/pics/15_01_01.jpg)

та юдофобства (починаючи з XVIII ст.), разом із класифікацією Селівачовим різних ідейних і соціальних варіантів усередині обох протилежних напрямів. Автор торкається походження суботництва, проблематики прозелітизму взагалі та розуміння месіанізму різними національними культурами й окремими особистостями (Георг Даумер, Василій Жуковський, Адам Міцкевич, Фрідріх Ніцше, Наріда Ремі та ін).

Аналіз юдофільства Розанова починається з зауваження, що в нього, на відміну від Даумера чи Ремі, не було спроб перейти в юдаїзм, а деякі його статті та книги мають юдофобський характер. Але це не заважає Селівачову вважати Розанова «видним представником якщо не формального, то внутрішнього юдейського прозелітизму». Подібним чином і Чаадаєв лишається виразником католикофільства, хоча він теж не став католиком, а наприкінці життя перейшов у табір слов'янофілів [16, с. 49—50].

Зіставляючи релігійні погляди В. Розанова, Л. Толстого, Ф. Достоєвського, Д. Мережковського, Селівачов додає нові й нові аргументи на користь того, що безпосереднє особисте відчуття реальності Бога становить основне в характері розглядуваного ним письменника, який Юдейське Боговідчуття ставить вище від Європейського Богорозуміння. Друга головна властивість Розанова — релігійне забарвлення сфери стосунків і фертильності, що притаманне також юдейському світобаченню. Він об'єднує любов і дітонородження нерозривним

взаємопроникненням, протестує проти їхнього розділення, йому «рівною мірою ненависні як аскеза, з одного боку, так і всіляка безплідна еротика — з другого» [16, с. 52—53].

Звідси відразу до гомосексуалізму, який Розанов у книзі «Люди місячного світла» намагається з дивовижним нерозумінням явища, за словами Селівачова, — поставити в один ряд з аскетизмом, або, в іншому місці, навпаки — пояснити біологічними відхиленнями. Обурюючись проституцією, письменник називає потворністю ранню, близько одинадцяти років, закоханість Байрона й Лермонтова, не сприймає еротики без можливості запліднення, оспівує красу вагітності. Порівнюючи юдейський і християнський шлюб, рішуче віддає перевагу першому. «В християнстві Розанов зустрічається з ненависним йому ідеалом аскетизму, чернецтва, дівства, що зовсім відсутній у юдаїзмі» [16, с. 53—54].

До подібних висновків доходить Розанов і при порівнянні християнського та юдейського ставлення до незаконнонароджених, розірвання шлюбу, сповіді та каяття, похорону, зрештою — соціально-економічних стосунків. Іронія з приводу висловлювань на цю тему апостола Павла й Іоанна Златоуста поєднується з побажанням частіше давати дітям ветхозавітні імена. Взагалі, на його думку, християни повинні відновити Второзаконня Мойсееве з усіма встановленими Богом нормами [16, с. 59—61].

Селівачов коментує низку визнань Розанова, зокрема, що він «зроду не любив читати Євангелія. Не приваблювало. Чудеса мене не вражали, навіть і не займали <...> Навпаки, Ветхим Завітом я не міг насититися; все мені там здавалося правдою, чимось надзвичайно теплим, ніби всередині слів і рядків струменіє кров <...> Одначе півчих за обіднею з «Благословен грядий во ім'я Господнє» я ніколи не міг слухати без сліз. Але це мені здавалося покликом до чогось іншого, майбутнього та разом із тим колись покинутого» [16, с. 61] — наведено цитату з «Опалого листа».

Вважаючи безперечним чудом особистість Христа, Розанов не бачить у ньому Месію через неподобства, що продовжують коїтися в світі. Проте, якщо Христос не був ані людиною ані Месією, то Хто ж Він, який карав юдеїв, і прийшов дати землі не мир, а розділення, навести на неї вогонь? «Страшна гіпотеза виникає в умі Розанова. Повідомляючи її усно

Мережковському, він сам лякається власних слів» [16, с. 63].

Останні дві сторінки розглядуваної статті Селівачова висвітлюють, як на вищій точці юдофільства психологічний маятник Розанова гойднувся в протилежний бік, і сталося це під враженням ним спостереженого майже фізіологічного задоволення єврейських знайомих його антихристиянськими писаннями: «Такі <...> зорово-осязальні штучки треба побачити, щоб зрозуміти те, чому ми не хочемо вірити в книгах, історії, переданнях. Дійсно, якась є ненависть між Ним і єврейством. І коли думаєш про це, стає страшно. І розумієш ноуменальне, а не феноменальне «розіпни його» [16, с. 84] — цитата з «Опалого листа».

Так показаний перехід Розанова від юдофільства до юдофобства, що й раніше не було йому чуже. Селівачов пояснює це психологічною сумісністю юдофільства з антисемітизмом (притаманною також і деяким суботникам — адвентистам сьомого дня), й особливим умінням Василя Васильовича сполучати протиріччя — відгомін юдофільства трапляється і в його антисемітських творах.

«Як би то не було, — завершує статтю О. Селівачов, — ніщо, ним написане, не спроможне послабити значення того факту, що в усьому християнському світі один В.В. Розанов створив настільки глибоку, струнку та багатобічну систему юдофільства. Вона є останньою за часом і вказує собою ті межі, до яких може сягнути позитивне юдофільство» [16, с. 64].

§ 3. Мовний атеїзм Фріца Маутнера

Якщо попередні об'єкти розгляду Селівачова — особистості віруючі (насамперед Даумер) і релігійні (насамперед Розанов), обидва — люди більш емоційного, ніж аналітичного складу, то вчений-філолог Фріц Маутнер (1849—1923), який обстоював атеїзм і скептицизм, уже за своєю розумовою конституцією унікав поетичних алюзій, алегорій, метафор і всіляких белетристичних вольностей (іл. 4). Втім, є він автором кількох сатиричних романів і крилатої фрази: «Моя пам'ять занадто добра, щоби вважатися самостійним мислителем» [3, с. 155—156]. Не виключено, саме цим контрастом і зумовлений інтерес до нього 23-літнього Селівачова в пору захоплення останнього яскравою бунтівливою постаттю Даумера.

У родині зберігся тритомник Ф. Маутнера з помітками О. Селівачова під час його роботи над статтею

про цього мовознавця [17], а їх листування віддзеркалює стриману реакцію втомленого життям і напруженою працею 60-літнього професора на ентузіазм юного студента, який наполегливо шукав особистої зустрічі з маститим науковцем. Судячи зі змісту й тону двох опублікованих і прокоментованих А. Пучковим ввічливо-стриманих епістол Ф. Маутнера [3, с. 167—169], їхня зустріч навряд чи відбулася. Попри те, значно пізніше, вже у Харкові, О. Селівачов написав першу російськомовну статтю про нього на цілі три аркуші.

Вона збереглася в рукописі, розпочату не пізніше 1916-го (лист Гершензона від 16 грудня) та закінченому вже під час громадянської війни. Стверджуємо це, оскільки останні п'ять сторінок (без авторської пагінації) написані в епоху паперового голоду на бланках документації якогось дореволюційного військово-інтендантського відомства, надрукованих у київській типографії Окружного штабу. Рукопис у дев'яти розділах налічував 87 сторінок, але до наших днів зберігся тільки починаючи з 5-го розділу (с. 33), в обсязі двох авторських аркушів. Ми його розшифрували та публікуємо в підготовленій до друку книзі вибраних творів О. Селівачова.

Збережений рукопис у частині, безпосередньо суголосній тематиці релігії й атеїзму, починається з викладу вчення Ф. Маутнера про пізнавальну цінність наших випадкових відчуттів («Zufalls Sinne»). Селівачов порівнює його з подібними міркуваннями Г.Е. Лессінга в посмертній статті останнього «Dass mehr als fünf Sinne für den Mensch sein Können» (*Що більше п'яти відчуттів для людини*), констатуючи відмінність не тільки в залученні Ф. Маутнером даних із біології, а й у тому, що Лессінг «вірив у безмежне вдосконалення людського розсудку шляхом розвитку його відчуттів у нові», тоді як у Ф. Маутнера поняття «випадкових відчуттів» є виразом упевненості, що вони виникли та розвивалися випадково й поступово. Оскільки в мисленні не може бути нічого, чого раніше не було у відчуттях — наше мислення через одне вже це не може сягнути подібності з дійсним світом [18, с. 33—34].

У багатьох місцях О. Селівачов оснащує свій текст примітками, в яких дає паралельні міркування з наукових або поетичних творів різних авторів. У даному випадку вміщено рядки Федора Сологуба: Впечатлення случайны, / Знанье ложно, / Прони-



Іл. 4. Фріц Маутнер (1849—1923). Портрет, автор — Kasia von Szadurska (1916) (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Fritz_Mauthner#/media/File:Mauthner_Portrait_aus_Erinnerungen.jpg)

кать в святые тайны / Невозможно <...> Наступні сторінки Олексій Федорович присвячує докладному критичному розбору положень, які закріпили за Маутнером ярлик мовного скептика. Селівачов опонує його твердженням, ніби «мова» зовнішніх відчуттів є неправильним і скороченим перекладом недоступного оригіналу — дійсного світу, а мова у тісному (власному) смислі є лише засобом викликати в свідомості більш-менш розбірливі репродукції зовнішніх відчуттів, що наші поняття — лише словесні знаки наших невизначених і змінних уявлень, а тому будь-яке слово є метафорою [18, с. 35].

Отже, з сумніву Ф. Маутнера в епістимологічних і гносеологічних можливостях слова, байдуже, чи пишеться воно з малої чи великої літери (Логос), виростає його мовний атеїзм і атеїзм узагалі. Для нього в дійсності є тільки часткове, в мові — лише абстраговане загальне, й подолати цю невідповідність між дійсністю та будь-якою мовою неможливо. Тому-то цей німецький філолог і вважає своїм чи не головним завданням і «сізіфовою працею» з'ясування відсутності навіть і мінімальної відповідності між дійсністю та багатьма поняттями, що він називає вигаданими, удаваними (німецькою — «Scheinbegriffe», росій-

ською — «мнимые»). Загальновизнаним прикладом такого поняття називає він «флогістон», посилається на докази «вигаданості» поняття «випадок» Іоанном Кліриком у його «Ars Critica» 1697 року.

Аналогічну мету переслідує Ф. Маутнер у майже двохстах главах свого «Wörterbuch der Philosophie» («Філософського словника»), кожна з яких присвячена окремому слову чи виразу [19]. Наскільки важливі наслідки для мислення має випадкова присутність або відсутність у певній мові тієї чи іншої граматичної форми, видно з його зауваги про те, що клопітне для біблійних філософів питання — чи є світ, створений Богом, найкращим із можливих світів — не могло б у давніх євреїв виникнути тільки тому, що їхня мова не має «превосходного» ступеня прикметників.

Іронізує Ф. Маутнер (наприкінці глави «Optimismus»), що варто дослідити в докторській дисертації наявність трьох ступенів порівняння в мовах лише тих народів, які потім зрозуміли вчення про Триєдність. Аналізуючи «Wörterbuch der Philosophie», Селівачов виявляє уразливість у багатьох його главах, пояснюючи ці «дивні непорозуміння» граничною втомою престарілого вченого наприкінці завершення даної безпрецедентної праці. Щоправда, йому тільки 60, але для 23-річного студента то був уже напевно старець [18, с. 40—43].

У восьмому розділі статті О. Селівачова з'ясовуються мотиви негативного ставлення Ф. Маутнера до релігії та самого поняття «Бог». Критика мови переконала його, що віра в пояснення світу словами є віра в Бога. Проте Ф. Маутнер остерегається не витримати вірності своєму світогляду та піддатися вірі, як це трапалося перед смертю з Гейне: «...оскільки церкві, як і чорту, не можна простягнути мізинця без небезпеки бути поглинутим із шкірою та волоссям, ми добре зробимо, коли наше благоговіння перед життям, наше сумне незнання, що замінює нам світогляд, не називатимемо більше релігією» [18, с. 27].

Ф. Маутнер заздрить віруючим: найбільш піднесена релігія все ж допомагає людині в духовній бідності. Не вважаючи ні науку, ні релігію засобом збагнути сутне, він усвідомлює своє нервозне ставлення до поняття Бога, воно для нього в одному ряду з «душею», «флогістоном» або «філософським каменем», його дратує всякий вільний розум, який визнає Бога. Проте саме до християнства єв-

рейський атеїст Ф. Маутнер ставиться з благородним спокоєм. Він, до речі, вийшов із синагоги, його дочка — протестантка.

Філософ поділяє думку, що християнство як переживання душі не вмерло, перетворилося на вчення соціалізму. При цьому він його не ототожнює з соціал-демократичною партією, ворожою до релігії та нещирою в проголошенні її приватною справою (Privatsache). Заперечення Ф. Маутнера — відчуття віри є міжлюдським, а не приватним. Ворожий до релігії, він і соціал-демократів розглядає прихильниками віри, тільки матеріалістичної. Симпатичним для нього прикладом оберненого на соціалізм християнства є толстовство. Завершуються всі ці міркування у критичному викладі Селівачова так: релігії ми більше не маємо, зате маємо християнство зі зміною значення. Й оскільки ми ще християни — ми всі — нас лякає думка, що християнство складається лише зі слів [18, с. 60—66].

Подальші сторінки статті висвітлюють критику Ф. Маутнером «мовного фетишизму» з таким висновком: історія релігії говорить, що боги — лише слова. Маутнер, маючи низьку думку щодо цінностей людського слова, висловлюється навпаки: слова — тільки боги. Коли вони розмножились, із них абстрагували Божество. З абстрактних понять абстрагувались інші, аж до пустопорожньої абстракції суцього або буття. Винахід письма цей фетишизм посилив, адже карбовані на глині чи камені літери реальніші швидкоплинного звуку.

Повертаючись до сучасності, Олексій Федорович формулює й другу частину свого висновку: якщо вважати релігією благоговійне пізнання першопричини світу, то треба сказати, що наш світогляд не є релігією тільки тому, що ми скептики, наше знання гіпотетичне, тому не потребує благоговіння [18, с. 69—74].

§ 4. Богоявлення та богоборство у поезії символістів

Матеріалом для цього підрозділу послужили ще не публіковані твори Селівачова: студентське дослідження 1911 року «З сучасної руської лірики» [20], доповідь 1915 року «В'ячеслав Іванов як містик» [21], стаття 1918 року «Про викладання мови та словесності в середній школі» [22], конспекти лекцій (1918—1919 рр.) про Блока [23] та Сологуба [24]. Втім, наш автор торкався проблеми паралельності мо-

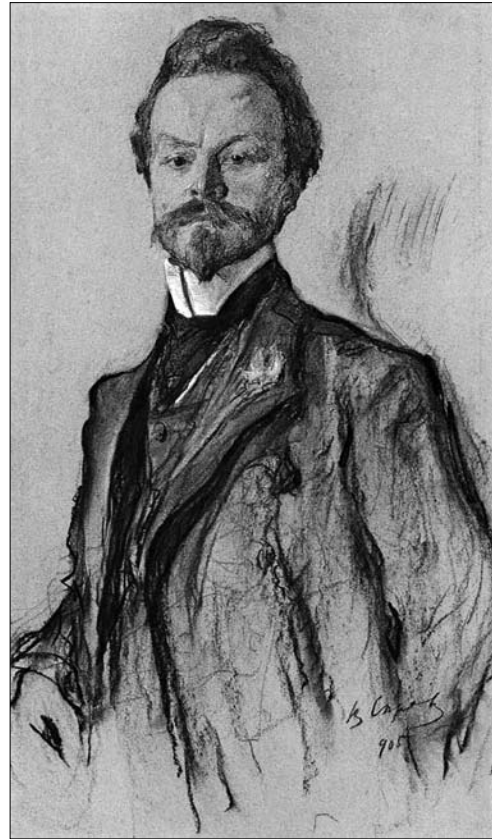
тивів проявлення Бога та бунту проти нього й аналізуючи творчість Пушкіна, Лермонтова, фольклор, адже тема ця вічна. Зрозуміло, для достатньо повного розкриття теми цього параграфа не вистачило б обсягу докторської дисертації, тому ми приречені не тільки на конспективність, а на певний схематизм.

Про що б не писав Селівачов, у нього відчутне критичне ставлення до усталених поглядів, зокрема, до глаорифікації класики (надто ж усної народної творчості), не в останню чергу через поширеність у ній демонічних мотивів. Як учителя, його турбувала, з одного боку, їх педагогічна незручність. А з другого боку — викривлення загальної історико-культурної картини, коли ці мотиви зовсім вилучаються. Подібне ставлення в нього й до Пушкіна та Лермонтова. Відбираючи для викладання тільки релігійно «благонамірени» вірші, шкільні програми спрощують реальну складність художньої творчості, гальмуючи інтелектуальний і естетичний розвиток учнів, особливо старших класів [22].

З цих міркувань О. Селівачов пропонує покласти в основу шкільної програми твори сучасних авторів саме через те, що вони ще не канонізовані культурою, зручніші для критичного розгляду та, головне, емоційно ближчі сучасникам. Звичайно, співвідношення класики та сучасного мистецтва для виховання молодого покоління завжди дискутувалося, при цьому протилежні позиції нерідко зумовлювалися політичною модою. Світоглядна позиція Селівачова, наскільки видно з його текстів і листів до нього, була у правому секторі. Навіть у студентські роки він обстоював еволюційні зміни в суспільстві, не співчував соціал-демократичній пропаганді й атеїзму.

Це не завадило Селівачову стати захопленим адептом новітнього мистецтва та по-філософському сприймати наявні в ньому демонічні мотиви, розуміючи їх історико-культурну зумовленість у духовному житті всякого соціуму. Тематика поезій у його дослідженнях відступає на другий план, він передусім переймається художніми складовими. Проте виділяє кілька властивих усім символістам ідейно-тематичних ознак, які ми зараз розглянемо.

Почнемо з декларування пророчого служіння й обоження власної персони, чи не найбільше притаманного Костянтину Бальмонту (1867—1942) (іл. 5). Він описує дитинство, *...То время, когда мир я безгрешно любил / Когда не был еще чело-*



Іл. 5. Костянтин Бальмонт (1867—1942). Малюнок Валентина Серова, 1905 р. (https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/88/Konstantin_Balmont_by_Valentin_Serov_1905.jpg)

веком, но когда уже богом я был... Поет хоче лишатися дитиною, ...только б упиться бездонным, безбрежным, / В раю белоснежном, в раю голубом. Але він одночасно володар дум і пророк (Я победил холодное забвенье / Создал мечту мою / Я каждый миг исполнен откровенья / Всегда пою...), свідомий свого призначення та сили: Мою мечту страданья пробудили, / Но я любим за то. / Кто равен мне в моей певучей силе? / Никто, никто [20, с. 19].

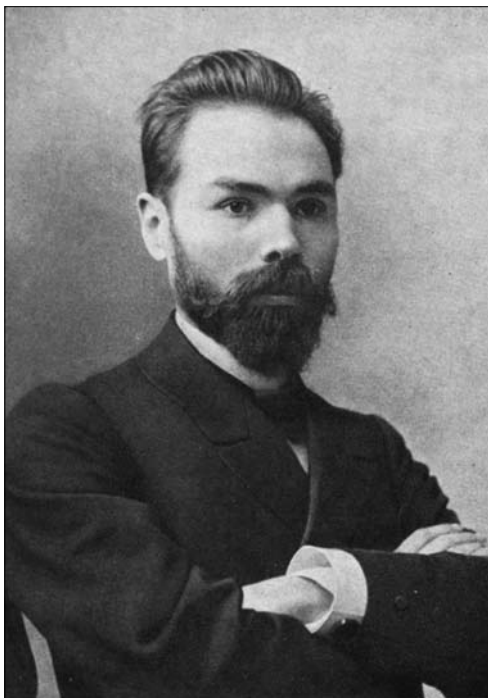
К. Бальмонт конкретизує, ледь не біблійним словом, у чому саме полягає його велич:

*Я — изысканность русской медлительной речи,
Предо мною другие поэты — предтечи,
Я впервые открыл в этой речи уклоны,
Перепевные, гневные, нежные звоны.
Я — внезапный излом,
Я — играющий гром,
Я — прозрачный ручей,
Я — для всех и ничей.*

Зрозуміло, таке самовивищення над посередністю викликає закиди в аморальності, зверхності, са-



Іл. 6. Олександр Блок (1880—1921). Фото Дмитра Здобнова, 1908 р. (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Alexander_Blok#/media/File:Erberg-Sologub-Blok-Chulkov.jpg)



Іл. 7. Валерій Брюсов (1873—1924). Фото бл. 1906 р. (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Valery_Bryusov#/media/File:Valery_Bryusov_c._1900.jpg)

мохвальстві, гордині. Багатьох дратують іноземні прізвища більшості символістів. Бальмонт відпові-

дає знищувальними віршами («Мої вороги»), зокрема такими мізантропічними рядками:

*Человечек современный, низкорослый,
слабосильный,
Мелкий собственник, законник,
лицемерный семьянин,
Весь трусливый, весь двуличный, косодушный,
щепетильный,
Вся душа его, душонка — точно из морщин <...>*

Елітарність, автоцентричність і нехїть до банальності властива поезії всіх символістів, починаючи з найхарактернішого — Бальмонта (*Я не знаю мудрости годной для других, / Только мимолетности я влагаю в стих*), вони не претендують на «демократичну» загальнозрозумілість:

*Пушай невнятно будет миру,
О чем пою!
Звончатую он слышит лиру;
Но тайну нежную мою —
Я затаю <...>* (В. Иванов)

Обожнення природи й обоготворення вільної особистості супроводжується у символістів актуалізацією давніх релігій (зокрема класичного та вітчизняного язичництва), культу прекрасної дами. Найбільше він виражений у Блока (1880—1921) й Іванова (1866—1949), які, за висловом останнього, були містично хрещені Володимиром Соловйовим. Звідси властива всім трьом софійність — поклоніння жіночій іпостасі Божества. Вище втілення Софії — образ Богоматері.

Олександр Блок (іл. 6) зображує різні види софійної любові. В одних поезіях предметом почуття є ікона, в інших — реальна жінка, в якій поет упізнає Царицю Небесну. Подеколи в образі втіленої Вічної Жіночності йому з'являється така дама, що сама собою надто далека від ідеалу. В усіх випадках почуття поета піднесені, проте абстраговані — він любить не живу жінку, а мрію. Любов у сексуальному плані обертається в нього, за словами Селівачова, на «примітивну пристрасть», це робить Блока холодним у психологічному й поетичному смислі.

Постійний фон, на якому з'являється прекрасний лик Незнайомки — зоряне небо сніжної ночі й образи «Снігової маски», «Землі в снігу». «Сніжного вина», «Сніжної в'язі», «Поклику заметлі», «Сніжної діви» тощо. На думку Селівачова, трапляються

у Блока й вірші, присвячені безпосередньо Софії, не втілені у певний образ. Такі створені під найбільшим впливом В. Соловйова, який, як аскет, на відміну від Блока, міг би профанувати ідею Вічної Жіночності сміливими образами, подібними до народжених уявою Блока [23, с. 3].

О. Селівачов називає Блока й Іванова поетами мрії, в той час як решта символістів — поети життя. Ледве не в усіх наявні паралелі Христа з Осірісом, Діонісом, Прометеєм, Ізиди — з Божою Матір'ю, майже релігійне оспівування чуттєвого розкріпачення, святості статевої пристрасті, що найбільше прищепило Блоку та Брюсову (іл. 7). В одному з віршів останнього Афродіта відкриває таємницю [20, с. 31—32]: хай би як люди принижували пристрасть, вони не позбавлять її святості, що скрізь і завжди їй властива:

*Всюду я, где трепет страстный
Своевольно зыблет грудь.
Вы бессильны, вы не властны
Тайну страсти обмануть!...
Лгите зовом поцелуя,
О любви ведите торг, —
В миг последний, торжествуя,
Опьянит глаза восторг! <...>*

Ризикнемо припустити, що взаємозамінність у свідомості значної частини тодішньої інтелігенції Бога й Диявола молодий автор надто приблизно назвав у лейпцигському рефераті 1911 року «байдужістю до моральних питань» [20, с. 36]. Насправді це було розуміння реальності та буттєвої взаємозумовленості Добра і Зла, про яке відверто писав Брюсов:

*Неколебимой истине
Не верю я давно,
И все моря, все пристани
Люблю, люблю равно.
Хочу, чтоб всюду плавала
Свободная ладья,
И Господа и Дьявола
Хочу прославить я.*

Паритет Брюсова (1873—1924) між Господом і Дияволом у Федора Сологуба (1863—1927) перетворюється на хвалу лише останньому. Втім, несправедливо вважати Сологуба справжнім демоністом, оскільки він тільки прагне розв'язати проблему Зла відповідно до свого глибоко песимістичного її сприйняття [20, с. 36—37]. Дійсність для Сологуба безумна, всеохопна, вульгарна, дика. Федір Со-



Іл. 8. Федір Сологуб (1863—1927). Фото Фрідріха-Людвіга Шрадера, 1899 (<http://fotoshrader.ru/wp-content/gallery/bolshaya-morskaya-30/16sologub-fyodor-kuzmich.jpg>)

логуб (іл. 8) відвертається від життя, шукаючи порятунку в світі фантазій:

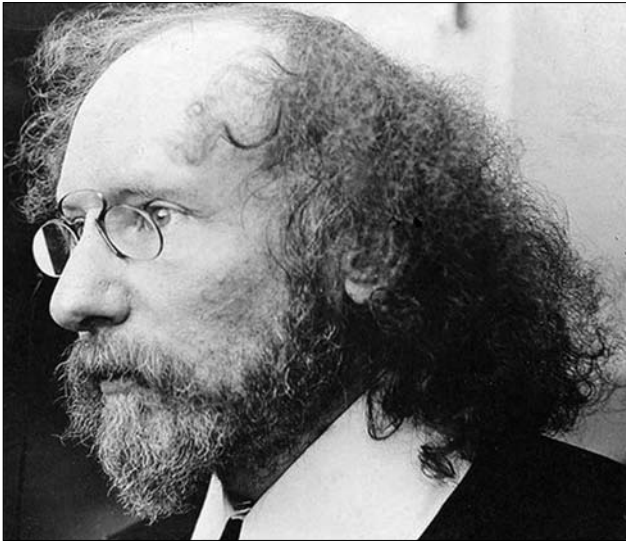
*Приучив себя к мечтаньям,
Неживым очарованиям
Душу слабую отдав,
Жизнью занят я минутно,
Равнодушно и попутно <...>*

Життя — тільки сон, насправді, можливо, воно не існує. Сологуб приходиться до поетичного соліпсизму (згадаймо шевченкове: *нічого нема на світі, тільки я...*). Але соліпсизм, — продовжує Селівачов, — аж надто суперечить основним властивостям людської природи, тому Сологуб у пошуках іншого виходу: життя не вічне, порятунком є смерть. Він вірує у метемпсихоз — далеко від сонячної системи з нашою проклятою землею є сонце на ім'я Маір і благословенна земля Ойле: *И я найду сквозь мир дорожку / к моей земле, к моей Ойле*. Там квітне ніжне радісне життя, сама тамтешня мова — ніби в первозданному Раю.

Проте безжальне життя насміхається над мріями, розриває їхню ефемерну тканину, завдаючи мрійнику тяжких ударів. Не знаходячи, поза мріями, іншого прихистку, він віддається покровительству Зла:

*Когда я в бурном море плавал
И мой корабль пошел ко дну,
Я так воззвал: «Отец мой, Дьявол,
Спаси, помилуй, — я тону.*

*Не дай погибнуть раньше срока
Душе озлобленной моей, —*



Іл. 9. В'ячеслав Іванов (1866—1949). Фото 1900 р. ([a href=https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=81627844](https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=81627844))

*Я власти темного порока
Отдам остаток черных дней» <...>*

*Тебя, отец мой, я прославлю
В укор неправедному дню,
Хулу над миром я восставлю,
И, соблазняя, соблазню.*

Аби догодити Дияволу, Сологуб епатажно проголошує себе «ворогом світла», називає Сонце «злим драконом». Еротика Сологуба, відповідно, виявляється садизмом і мазохізмом [20, с. 36—42].

Полярна Сологубу лірика В. Іванова (іл. 9), чиему містицизму Селівачов 1915 року присвятив окрему працю, що з віршованими прикладами сягає ледве не цілого аркуша. У ній стверджується, що в самозабутті містичного екстазу, втрачаючи відчуття «Я» (форму споглядання) та зливаючись із Космосом — поет виявляє трансцендентну сутність своєї істоти, знаходить себе справжнього — згідно з євангельськими словами про втрату й обретіння власної душі. Означена трансцендентна сутність є частиною Божества, вона ще більше священна, ніж символічні зображення. Саме ця думка виражена у вірші «De profundis», глибоко релігійному, а не богоборчому:

*Кто б ни был, мощный, ты, царь сил — Гиперион,
Иль Митра, рдяный лев, иль ярый Иксион,
На жадном колесе распятый,
Иль с чашей Гелиос, иль с луком Аполлон,
Иль Феникс на костре, иль в пламенах дракон,
Свернувший звенья в клуб кольчатый, —
<...> Кто б ни был ты, жених на пламенных пирах, —*

*Есть некий бог во мне — так с Солнцем спорит прах
Тебя лучистой и светлее,
Воздушной, чем эфир, рассеянный в мирах,
И снега белого на девственных горах
Пречистой белизной белее!*

Серед богів Іванов окремо виділяє Ізиду, яка воскреслає цілісність розтерзаного на частини Озіріса. Так само й Любов, яку Іванов називає «вселенською Ізидою», збирає до купи частини Світового Цілого, що розпалося на розрізнені персони: *Вселенская Изида, вождь алканий, / Любовь! тебя / Да познаём в путях твоих исканий, / С тобой скорбя...* Іванов заздрить рослинам, у яких поділ на індивідууми значно слабший, ніж у людей.

Якщо Любов і Смерть обидві досягають однакової мети — долають індивідуалізм, їхнє містичне зіставлення логічне. Преображення душі та світу містичним екстазом — у реальному світі готується до здійснення Любов'ю й осутнюється Смертю. Таким є містичний шлях окремої особи. Але для містика постає питання про відкуплення всього світу, перемогу над світовим злом, проблему релігії не індивідуальної, а колективної. Шукаючи відповіді, поет звертає увагу на вчення про світове відкуплення в вахічних містеріях Еллади.

Розтерзаний на частини Вахх (як і перед ним Озіріс) є втіленням тієї ж ідеї, що й Христос. Обидва, за Селівачовим, Іванов об'єднує в образ розіп'ятого Діоніса, чи Адоніса. Поет уві сні (вірш «Deo ignoto») прозирає в стародавніх віруваннях ідею світового відкуплення:

*Я видел в ночи звёздноокой с колоннами вечными храм;
И бога искал, одинокий, — и бога не видел я там.
Но змеи стожальные жили под пеплом живым алтаря,
И звёзды заочно служили, над кровлей отверстой
горя <...>*

Воскресіння викупило світ у Зла, Зло втратило свою силу, з нього народжуються Благо й Гармонія, ніби зірка з чорного хаоса:

*С тех пор как мощный Прометей
Зажег от молний светоч смольный,
Всё окрылённой, всё святей
Его мужающих детей
Плывет факел своевольный <...>*

Висновки. Вчені та митці, яких ми аналізували, передусім поглинуті пошуками істини й естетичної довершеності, тому недоречно розподіляти їх на дві альтернативні групи — віруючих ідеалістів і мате-

ріалістичних атеїстів. Із констатацій О. Селівачова випливає, що духовність, попри наукові чи поетичні декларації, виявляється не тільки в релігійному, а й у демонічному вимірі, що подеколи збігаються. Таку ж «амбівалентність», або своєрідний маятник, який поперемінно гоїдається в різні боки, спостерігаємо в ставленні названих персонажів до певних віровчень і конфесій.

О. Селівачов доводить, що ліричні герої розглядуваних ним авторів у неприйнятті пересічності, банальності — гранично розвинули сформовані ще раніше ідеї: «поет і натовп», обоження реальності й обоготворення власної особистості. Актуалізація давніх релігій дала їм змогу виявляти витоки «християнства до Христа», долати дихотомію Добра й Зла, божественного й демонічного. Сакралізуючи статево сферу, вони перетворили її на різновид релігії.

Разом з тим, ієрофанія (показ священної суті) різних явищ дійсності доволі контрастна в творчості та самому житті конкретних персонажів. Коли співець урбанізму, техніки та машин Валерій Брюсов, який однаковою мірою «Любив Господа й Диявола», помер 1924 року членом РКП(б), то найбільший серед символістів умоглядник, ерудит і вчений філософ Іванов закінчив свій шлях 1949 року (не без юнацьких епізодів атеїзму) професором Папського Східного Інституту, що став католиком, не виходячи з православ'я. Але цього Селівачову не дано було знати, бо він помер раніше від усіх (інколи набагато старших) об'єктів свого дослідження.

1. Селивачёв А. Психология юдофильства. *В.В Розанов: Pro et contra*. Книга 2. Санкт-Петербург, 1995. С. 223—239.
2. Пучков А. Олексій Селівачов. *АНТ: Вісник археології, мистецтва, культурної антропології*. Київ, Вип. 10—12. 2003. С. 119—120.
3. Пучков А. «Кстати, подумайте, не можете ли помочь...»: Письма М.О. Гершензона и два философские трактата Алексея Фёдоровича Селивачёва (1912—1919 гг.). *Сучасні проблеми дослідження, реставрації та збереження культурної спадщини: Зб. наук. праць ІПСМ АМУ*. Київ: Вид. Дім А+С, 2006. Вип. 3. Ч. 2. С. 147—192.
4. Puczkow A., Marczenko Ju. Alexy Seliwaczew — wileński nauczyciel Michała Bachtina. *Znad Wilii*. Wilno, 2013. № 4 (56). S. 104—110.
5. Seliwaczow M. Niczym romantyczna latarnia. *Znad Wilii*. Wilno, 2016. № 4 (68). S. 95—114.
6. Пучков А., Марченко Ю. Алексей Фёдорович Селивачёв, виленский учитель Бахтина. К становлению отечественной культурологии. *Никоновские чтения. Т. I. Актуальные вопросы культурологии и искусствоведения*. Чебоксары, 2016. С. 259—264.
7. Гаврилюк А. Роль родинної традиції у становленні творчої особистості (на прикладі п'яти поколінь Селівачових). *Народознавчі зошити*. 2020. № 1. С. 177—189.
8. Артемьева Т.В., Микешин М.И. (отв. редакторы). История идей как методология гуманитарных исследований. *Философский век. Альманах*. Вып. 17—18. Санкт-Петербург, 2001. 371 с.
9. Лавджой Артур. *Великая цепь бытия. История идеи*. Пер. с англ. издания 1936 года. Москва: Дом интеллектуальной книги, 2001. 376 с.
10. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения: в 50 т. Москва, 1964. Т. 7. С. 208—213.
11. Valentin, Veit. Daumer, Georg Friedrich. *Allgemeine Deutsche Biographie*. Leipzig, 1876. Vol. 4. S. 771—775.
12. Birkenbihl Michael. Georg Friedrich Daumer: Beiträge zur Geschichte seines Lebens und seiner westöstlichen Dichtungen. München, 1904.
13. Лопухин А.П. Библиейская история. Т. I. Санкт-Петербург, 1913/2. С. 54.
14. Селивачёв А. Георг Фридрих Даумер. История одной души. *Вопросы философии и психологии*, 1916. № 135. С. 329—355.
15. Маркс К. О «Тайнах древнего христианства». Из речи, произнесенной в «Обществе рабочего просвещения» в Лондоне 30.11.1847. *Даумер Г. Тайны древнего христианства*. Москва, 1927. С. 1.
16. Селивачёв А. Психология юдофильства. *Русская мысль*. 1917. Кн. 2. С. 40—64.
17. Mauthner F. Beiträge zu Einer Kritik der Sprache. 2 Aufl. Stuttgart; Berlin, 1906. Bd. I—III.
18. Селівачов О. Фріц Маутнер. Рукопис з пагінацією від с. 33-ї до 87-ї. Харків, 1916—1918. Зберігається в родинному архіві.
19. Mauthner F. Wörterbuch der Philosophie: Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache. München; Leipzig, 1910—1915. Bd. I—2.
20. Селивачёв А. Из современной русской лирики. Рукопис реферату (62 стр.), прочитаного в «Русском Академическом Союзе» Лейпцига 9 лютого 1911 р. Зберігається в родинному архіві.
21. Селивачёв А. Вячеслав Иванов как мистик. Чорновий конспект доповіді (6 сторінок), виголошеної у виленській гімназії О.Р.С.О у неділю 1 березня 1915 р. Зберігається в родинному архіві.
22. Селивачёв А. О преподавании языка и словесности в средней школе. Рукопис (25 стр.), переписаний автором у Харкові 17 вересня 1918 р. Зберігається в родинному архіві.
23. Селивачёв А. Блок. Чернетка конспекту лекції (с. 1—4). Зберігається в родинному архіві.

24. Селивачёв А. Сологуб. Чернетка конспекту лекції (с. 1—4). Зберігається в родинному архіві.
25. Бёрд Роберт. Вячеслав Иванов за рубежом. *Русское зарубежье: история и современность*. 2011. Вып. 1. С. 179—206.

REFERENCES

- Selivatchov, A. (1995). Psychology of Judophilia. In V.V. Rozanov: *Pro et contra* (Book 2, pp. 223—239) [in Russian].
- Puchkov, A. (2003). Alexy Selivatchov. *ANT: Bulletin of Archeology, Art, Cultural Anthropology* (Issue 10—12, pp. 119—120). Kyiv [in Ukrainian].
- Puchkov, A. (2006). «By the way, think, can you help...»: Letters of M.O. Gershenzon and two philosophical treatises by Alexy Selivatchov (1912—1919). *Modern problems of research, restoration and preservation of cultural heritage: Coll. Scient. Works* (Issue 3, part 2, pp. 147—192). Kyiv: Ed. house A+C [in Russian and Ukrainian].
- Puczkow, A., & Marchenko, Ju. (2013). Alexy Seliwaczew — Michael Bakhtin's teacher from Wilno. *Znad Wilii (From over the Neris)*, 4 (56), 104—110 [in Polish].
- Selivaczow, M. (2016). Like a romantic lantern. *Znad Wilii*, 4 (68), 95—114 [in Polish].
- Puchkov, A., & Marchenko, Yu. (2016). Alexey Fedorovich Selivachev, teacher of Bakhtin in Wilna. Towards the formation of a domestic culturology. *Nikonov readings. Topical issues of cultural studies and art history* (Vol. I, pp. 259—264). Cheboksary [in Russian].
- Gavrylyuk, A. (2020) The role of a family tradition in the formation of a creative person (for example, five generations of Selivatchovs). *The Ethnology Notebooks*, 1, 177—189 [in Ukrainian].
- Artemieva, T.V., Mikeshin, M.I. (Eds.). (2001). *History of ideas as a methodology of humanitarian research. Philosophical age. Almanac* (Issue 17—18). St. Petersburg [in Russian].
- Lovejoy, Arthur. (2001). *The great chain of being. History of the idea*. Transl. from English edition of 1936. Moscow: House of intellectual books [in Russian].
- Marx, K., & Engels, F. (1964). *Works: in 50 vol.* (Vol. 7, pp. 208—213). Moscow [in Russian].
- Valentin, Veit. (1876). Daumer, Georg Friedrich. *General German Biography* (Vol. 4, pp. 771—775). Leipzig [in German].
- Birkenbihl, Michael. (1904). *Georg Friedrich Daumer: Contributions to the history of his life and his west-east poetry*. Munich [in German].
- Lopukhin, A.P. (1913). *Biblical history* (Vol. I, p. 54). St. Petersburg [in Russian].
- Selivatchov, A. (1916). Georg Friedrich Daumer. The story of one soul. *Problems of Philosophy and Psychology*, 135, 329—355 [in Russian].
- Marx, K. (1927). About the «Secrets of Ancient Christianity». From a speech delivered in the «Society of Workers' Education» in London on November 30, 1847. In: Daumer G. *Secrets of Ancient Christianity* (P. 1). Moscow [in Russian].
- Selivatchov, A. (1917). Psychology of Judophilia. *Russian thought* (Book 2, pp. 40—64) [in Russian].
- Mauthner, F. (1906). *Contributions to a Critique of Language* (Vol. I—III). Stuttgart; Berlin [in German].
- Selivatchov, A. (1916—1918). *Fritz Mauthner*. Manuscript with pagination from p. 33rd to 87th. Stored in the family archive. Kharkiv [in Russian].
- Mauthner, F. (1910—1915). *Dictionary of Philosophy: New Contributions to a Critique of Language* (Vol. 1—2). Munich; Leipzig [in German].
- Selivatchov, A. (1911). *From modern Russian lyrics*. Manuscript of the report (62 pages), delivered in the «Russian Academic Union» of Leipzig on February 9, 1911. Stored in the family archive [in Russian].
- Selivatchov, A. (1915). *Vyacheslav Ivanov as a mystic*. Report outline manuscript (6 pages), delivered at the Vilnius gymnasium O.R.S.O on Sunday, March 1, 1915. Stored in the family archive [in Russian].
- Selivatchov, A. (1918). *On the teaching of language and literature in high school*. The manuscript (25 pages), re-written by the author in Kharkiv on September 17, 1918. Stored in the family archive [in Russian].
- Selivatchov, A. *Blok*. Lecture outline manuscript (Pp. 1—4). Stored in the family archive [in Russian].
- Selivatchov, A. *Sologub*. Lecture outline manuscript (Pp. 1—4). Stored in the family archive [in Russian].
- Bird, Robert. (2011). Vyacheslav Ivanov abroad. *Russian abroad: history and modernity* (Issue 1, pp. 179—206) [in Russian].