

**Київський національний торговельно-економічний
університет**

Андрій Морозов

**ЗЛО:
МЕТАФІЗИЧНІ
ТА БОГОСЛОВСЬКІ
ВИМІРИ**

Монографія

Київ 2018

**Розповсюдження і тиражування без офіційного дозволу КНТЕУ
заборонено**

УДК 130.2
М 80

Автор А. Морозов, д-р філос. наук, проф.

Рецензенти: М. О. Нікульчев, д-р богословських наук, канд. філос. наук, професор, завідувач кафедри філософії Донецького національного технічного університету (м. Покровськ);
Л. І. Сидоренко, д-р філос. наук, проф., проф. кафедри філософії і методології науки Київського національного університету імені Тараса Шевченка;
Н. А. Латигіна, д-р політ. наук, проф., завідувач кафедри філософських та соціальних наук Київського національного торговельно-економічного університету

*Рекомендовано до друку вченою радою Київського національного
торговельно-економічного університету
(протокол № 6 від 25.01.2018)*

Морозов А.

М 80 Зло: метафізичні та богословські виміри : монографія /
А. Морозов. – Київ : Київ. нац. торг.-екон. ун-т, 2018. –
256с.

ISBN 978–966–629–903–4

DOI: 10.31617/m.knute.2018-1011

У монографії проаналізовано моральну проблему зла у фокусі міждисциплінарних досліджень на стику філософії історії, метафізики, теології. Переосмислено прогресистський погляд на історію культури у світлі ортодоксальної християнської картини світу. Показано, що послідовне проходження стадій (домодерн, модерн, постмодерн) зумовлено відповідною ціннісною орієнтацією на вічність надприродного, час природного і хаос протиприродного, що знаменує духовну деградацію творчих сил людства. Продемонстровано, як поступова автономізація людського розуму від божественного первоначала, тенденція його відриву від «сердечності» призводить до ціннісної сліпоті, нігілізму та морального зубожіння. Пропонується авторський погляд на сутність зла, що тлумачиться як процес розлюднення і дегуманізації, втрата людиною особистісного унікального начала, самовідчуження.

Розраховано на викладачів вищих навчальних закладів, науковців, докторантів, аспірантів, студентів та усіх тих, хто цікавиться актуальними моральними проблемами та духовними шляхами їхнього подолання.

УДК 130.2

ISBN 978–966–629–903–4

© Морозов А., 2018

© Київський національний торговельно-
економічний університет, 2018

ЗМІСТ

Передмова	4
Глава 1. Кенозис духу в історії	7
Глава 2. Особистість у світлі надіндивідуального	44
Глава 3. Тоталітарність раціо	74
Глава 4. Траєкторії онтоісторичного процесу та метаморфози зла	93
Глава 5. Священна таємниця буття як перший ціннісний атрактор	122
Глава 6. Другий ціннісний атрактор: нігілізм і романтична компенсація	160
Глава 7. Третій ціннісний атрактор: смерть і воскресіння Бога	201
Заключне слово	226

ПЕРЕДМОВА

Історія людства значною мірою є протистоянням і боротьбою добра і зла. Складність, унікальність та суперечливість буття людини полягає в тому, що вона має постійно турбуватися про свій онтологічний статус людськості. Водночас, у силу різних причин, можуть поступово втрачатися високі духовні якості, а також відчуття правдоподібності як нинішніх подій, так і фактів та розуміння минулого. Символізм людини полягає у тому, що вона є унікальним сущим, яке належить двом світам – матеріальному і духовному. Сенс земного існування людини у тому, щоб звільнити місце для присутності духовного. Як біологічна істота, що має тіло, людина підпорядковується матеріальним законам простору і часу, а отже й смерті. Як духовне створіння, людина прагне зупинити час, скасувати його, досягти безсмертя.

Першопричини зла А. Морозов вбачає у втраті духовності, у ціннісному спустошенні людини та її розлюдненні, оскільки свобода від духовного означає саморуйнування людського зсереди. Наші сучасники охоче вірять у різні маніпулятивні контенті, що досягаються з активним використанням інформаційних технологій. Так, наприклад, значного поширення набула так звана «мозаїчна культура» та «кліпова свідомість», у контексті якої відбувається свідоме перемішування різних історичних подій та перекручування аргументів і фактів. У даному контексті логічно вживається поняття «кенозис духу», що означає позбавлення здатності бачити духовне в усій його повноті й характеризується «ціннісною сліпотою».

Серед причин зла автор називає і відрив людини від священного. По-перше, це позбавляє культуру та історію вертикального трансцендентного виміру і тим самим занурює людство у міщанство, привласнення, приземне життя, надмірний утилітаризм та гедонізм, звідки починається моральне падіння людини. По-друге, за таких умов втрачається народний дух культури, її самобутність та

унікальність. По-третє, підриваються основи духовної діяльності людини, розпадається колишня релігійна єдність етики і естетики, відбувається естетизація зла. У цьому контексті, гріх як духовна і моральна хвороба, як зло і патологія, означає не просто стан відчуження від Бога, а відчуження людини від самої себе, від власної духовної основи. Боротьба за Людину в людині є стрижнем всесвітньої історії, її сенсом і фінальною метою. Можна погодитися, що своєрідне «екзистенційне падіння», в якому особистість опиняється не на висоті своїх власних можливостей, і є глибинною природою зла.

Слід зазначити, що автор будує свою оригінальну модель філософії історії, базуючись на християнстві. Однак, проблеми, які піднімає християнство як релігія, виходять далеко за вузько-конфесіональні межі, адже стосуються універсальних структур і проблем людського досвіду, тих одвічних моральних викликів і загроз, перед якими стоїть людство, і відповідей на ці виклики, у яких конкретна особа утверджує власну моральну і онтологічну гідність. На виклик природного детермінізму і фатальної приреченості християнство відповідає утвердженням свободи волі, на виклик смертності – утвердженням безсмертя душі й надією на воскресіння, на виклик беззмістовності й абсурдності життя – вищим надраціональним сенсом. Проте, зрозуміло, що значущість цих відповідей не догматично-релігійна, а загальнолюдська, бо саме на них базується по-справжньому гуманістичний світогляд.

Загрозами духовності, що посилюють можливості існування та поширення зла, нині виступають байдужість до смерті, яка стала абсолютно звичною і перестала сприйматися як трагедія. Моральна та інтелектуальна деградація людства пов'язана з деградацією духу, із вибором людиною неавтентичного способу буття. Надмірний раціоналізм породжує цинізм, анонімність та безвідповідальність, які також виступають причинами моральної кризи. Щоб стати

особистістю, потрібно не просто обслуговувати потреби власної біологічної природи, а *служити чомусь вищому*, що перевищує індивідуальне, втілюючи у життя одвічні естетичні, моральні та релігійні цінності.

Пафос монографії «Зло як проблема філософії історії» спрямований як проти ніцшеанського нігілізму, так і проти постмодерністської іронії та скепсису, небезпечних тим, що людина позбавляється не лише твердої опори для моралі, але й самої здатності відповідати на виклики природи і людського буття. Філософське осмислення історії, її проблем та суперечностей, протистояння духовності та бездуховності залишається актуальним і захоплюючим і в наш час, збагачуючись новим баченням навколишнього світу та людського буття.

Сподіваюсь, що монографія не залишить байдужими її читачів – науково-педагогічних працівників, студентів та аспірантів, усіх, хто цікавиться проблемами подолання зла і торжества добра в історії та сучасності.

**Г. Ф. Хоружий,
Надзвичайний та Повноважний посол України при
Святому Престолі (Ватикан) 2004–2006 рр.,
Академік Академії наук вищої освіти,
доктор філософських наук,
професор соціології**

ГЛАВА 1. КЕНОЗИС ДУХУ В ІСТОРІЇ

Дух і духовна ієрархія: ортодоксальний погляд – «дух народу» та небезпека раціональних інтерпретацій – «дух часу», «дух світу цього», «дух Христовий» – прогрес і регрес як вектори всесвітньо-історичного процесу – хронос і кайрос – біля витоків затемнення кайросу: неавтентичність екзистенції – самозречення духу і кенозис повноти сердечного розуму – раціональне як безсердечне – дух і життя: анамнезис повноти.

Дух і духовна ієрархія: ортодоксальний погляд

«Коли я чую слово «духовність», я знімаю із запобіжника свій браунінг» – так можна було б перефразувати знаменитий афоризм маловідомого нині німецького драматурга і поета Ганса Йоста, що помилково приписують Геббельсу. Духовність стала настільки широкою, розмитою і невизначеною, що, здається, остаточно припинила своє існування. Альберт Швейцер із сумом констатував ще на початку ХХ ст.: «Я родився в період духовного занепаду людства» [1, с. 23]. Ймовірно, малося на увазі, що колись в історії людства був період духовного розквіту і процвітання, але він давно канув у Літу. Через історичні завали і нашарування значень цього поняття потрібно дістатися першосмисліу й коріння духовності – духу. Єпископ Джордж Берклі, говорячи про людину, як кінцевий дух, визначає його як «просто, нероздільне, діюче створіння; як таке, що сприймає ідеї, воно зветься розумом, як таке, що створює їх тим чи іншим чином, діє над ними – волею» [2, с. 170]. Берклі справедливо зазначає, що окрім скінченого людського, з необхідністю існує безкінечний Божественний Дух, і навіть своєрідно доводить це: «більша частина ідей чи відчуттів, що сприймаються нами, не створені людськими волями і не

залежать від них; є, відповідно, деякий інший дух, що створює їх» [2, с. 174]. Кожне людське відчуття, на думку Берклі, виникає ззовні, тобто незалежно від людської волі, що доводить буття Бога як «непротяжного, безтілесного Духа, всевідаючого, всемогутнього і т. п.» [2, с. 174].

Погляди Берклі на дух – відгомін більш давньої ортодоксальної церковної позиції, де між індивідуальним людським духом і Абсолютним Божественним духом постулюється ціла ієрархія проміжних службових духів чи ангельських «розумів». Наприклад, за вченням св. Діонісія Ареопагіта, загалом ангельська ієрархія нараховує дев'ять чинів [3]. У час тріумфу матеріалізму була забута саме така, більш розширена теологічна інтерпретація, коли під духом розуміється не суто людські розумові чи вольові здатності, а надіндивідуальні сили природи, ангельські розуми, або як їх називали в Середньовіччі – «інтелігенції» (*intelligences*), що утворюють інтелігібельну (розумну) ієрархію. На одному кінці цієї духовної ієрархії знаходиться людський інтелект, на протилежному – божественний.

Божественний абсолютний Дух, як вірно зауважує французький філософ-традиціоналіст Рене Генон, є не просто Творцем, трансцендентним по відношенню до світу, а «Потенційно Всім». Він виражає себе у акті творіння через все суще, де в актуальному часовому існуванні реалізують себе деякі можливості, що потенційно містилися в Ньому у вічності. Таким чином, творіння є не просто продукт дії абсолютного духу, але його прояв, зовнішнє вираження. Бог – начало світу не лише у генетичному, а й в онтологічному сенсі слова. Він є субстанцією світу. Звідси випливає, що «якщо світобудова є породженням Божественного Духу, то вся природа може вважатися символом надприродної реальності. Все суще, яким би не був його вид, принцип свого буття має в Божественному Інтелекті, а тому на свій лад і відповідно способу свого існування транслює і виражає цей принцип ... У природі чуттєве може символізувати

надчуттєве; природній порядок, увесь вцілому, в свою чергу, може бути символом Божественного порядку» [4, с. 38–39].

Ієрархія пронизує все суще, утворюючи грандіозний священний ланцюг буття. Цей ланцюг охоплює усі «внутрішньо-світові» людські індивідуальні духи і ангельські надіндивідуальні духи («інтелігенції»), які є богоявленням («епіфанією»), тобто проявом творчої енергії вічного абсолютного Духу як «не-світового». Історія, таким чином – це переплетення внутрішньо-світового і «не-світового» («над-світового»). Рух історії – це постійна зміна статусу духовного від «алетеї» (проявленості, відкритості, «не-утаємничості») Духу до його повної непрозорості, прихованості й забуття, де зникнення духовного є одночасно символом його потенційного повернення-реставрації. Статус духовного визначає і вирішує окрема особа, народи, країни, цивілізації. Це може бути особистий або колективний історичний вибір, але такий вибір завжди є вільним.

Світ і культура – це духовні продукти. Є навіть такий відомий вираз: «дух творить собі форми». Він стосується, як божественного, так і людського порядків буття. Будучи абсолютно простим і не скутим жодною умовою чи формою, яка б його обмежувала, абсолютний дух творить образи і форми множинного світу. Людський дух, створений за образом і подобою божественного, також здатний творити форми – на своєму, обумовленому рівні існування. Стан духу можна збагнути по тому, чого він прагне, що створює і цінує.

У добу романтизму поняття про дух збагатилося новими значеннями. Так, широко вживаними стали поетично-релігійні метафори доби романтизму, які є, звичайно, більше, аніж просто метафори, але глибинні духовні реальності: «дух народу» («народна душа»), «дух землі», «дух часу». У даному контексті йдеться про те, що дух – це конститутивний принцип, який задає особливості розвитку, конфігурації, спрямування усіх без винятку фізичних, біологічних, культурних, соціальних, психологічних процесів.

Філософська енциклопедія визначає «дух народу» як надіндивідуальні прояви «об'єктивного духу» (Г. Гегель) у представників одного і того ж народу. Дух народу як його внутрішнє життя виражається в мові, національних традиціях, піснях, поезії, народній архітектурі, звичаях, побуті. Що ж стосується менш популярного поняття «дух землі», знаходимо його опосередковано у Платона в незакінченому діалозі «Критій» (Атлантида і Афіни як «землі богів») та у Гайдеггера («земля» як елемент містичної «четвериці світу»). На жаль, ідея «духу землі» була дискредитована через одіозну філософську антропологічну концепцію «крові й ґрунту», популярну в часи Третього Рейху. Однак, безперечно, є в ідеї географічного детермінізму щось привабливе. Не можна заперечувати той очевидний факт, що ландшафт і клімат землі дійсно чинять вплив на образ життя, господарство, політику, форму правління, культуру корінного народу, який проживає на цій землі. Ідея абсолютно слушна, і, до речі, в свій час розроблялася Ш. Монтеск'є, якого важко запідозрити в симпатіях до нацизму. Душа народу і душа землі перебувають у нерозривній єдності. Народ як живий організм, відірваний від власної землі, втрачає своє коріння і засихає. Єврейський народ, стосовно цього, можна було б назвати винятком. Але те, що він зберіг власну ідентичність, будучи в тисячолітньому вигнанні, також можна пояснити ностальгією за рідною землею обітованою.

Якщо «дух народу» і «дух землі» набувають різних історичних і політичних форм, розгортаючись у фізичному і культурному смисловому просторі, то «дух епохи» (І. Гете) панує над ними, визначаючи всі їхні історичні метаморфози в часі. Дух часу є духом змін і герменевтичних переосмислень: він постійно піддає ревізії здавалося б давно самоочевидні речі, по-новому дивиться на світ, по-іншому розставляє акценти. Він відсіює те, що має бути збережено для майбутнього, від того, що не пройшло перевірку часом і віджило своє. Дух часу володарює над всім, окрім вічності.

Залишається додати кілька слів про певну кореляцію між вченням про «дух народу», «дух землі» і «дух часу» у філософії романтизму та стародавніми християнськими уявленнями про духовний (ангельський) світ. У Біблійних текстах та коментарях святих отців неодноразово згадується про те, що ангели є покровителями і захисниками священних храмів, міст, місцевостей, країн, народів. Це наводить на думку, що філософія романтизму – усього лише секуляризований варіант тих релігійних іудео-християнських доктрин, що існували за тисячі років. Тому, строго кажучи, коли оперують поняттями дух народу, дух землі, дух часу, йдеться про службових духовних сутностей, що приставлені для молитовної допомоги людям.

«Дух народу» та небезпека раціональних інтерпретацій

Продовжуючи філософствувати в межах цієї релігійно-романтичної парадигми, можна припустити, що суб'єктом земної історії є транс-персональний дух народу, а народжені в його надрах провідні смислові інтенції, направлені й скореговані духом часу, посіяні в сприятливий ґрунт («рідну матінку-землю»), виражені в духовних лідерах народу, є його рушійними силами. Найталановитіші й найгеніальніші його представники – усього лише знаряддя для самопізнання і самовиявлення духу народу, його служителі-пастирі, або, перефразовуючи М. Гайдеггера, «пастухи народного буття». У свою чергу, дух народу має орієнтуватися на пізнання і втілення волі абсолютного духу.

Сучасна дослідниця Тетяна Кузнецова справедливо зазначає, що якщо характер народу є сукупністю властивостей і рис, що складають його «менталітет», то дух є дещо глибинне, що осягається не простим спостереженням, а інтуїтивним проникненням у сутність: «Характер проявляється, а дух творить – при чому не під дією зовнішніх причин, а

із самого себе» [5, с. 47]. Теоретичні витoki подібного підходу можна знайти в філософії романтизму і згодом у Г. Гегеля. Відомо, що в його філософській системі дух є деяким метафізичним пояснювальним принципом усієї сукупності суцього. При цьому дух має ієрархічність, розгортаючись у таких формах, як «одиничний дух», «дух часу», «дух народу» і нарешті як «абсолютний дух». Теза Гегеля про те, що народ – це дух, а мораль – це проекція народного духу як прихованої його сутності, прояснює багато глибинних процесів, які стосуються менталітету тієї чи іншої культурно-історичної спільноти людей, а ще глибше – її «культурного геному» або «культурного коду».

Доцільно припустити також певну кореляцію між духом народу та його моральними традиціями. Говорити про етос українців, євреїв чи англійців означає подумки співвідносити їх з сутністю, або духом народу – «українськістю», «єврейськістю» чи «англійськістю». Сутність народу і землі, яку він населяє, існує як певне ціннісне значення, як міф, а значить потребує адекватних міфові способів пізнання і вираження, що не вписуються в «прокрустове ложе» розсудку. Наприклад, міфи про «тягар білої людини» (Р. Кіплінг), «Америку як сяючий град на пагорбі» (Р. Рейган), «Русь як підніжжя престолу Господнього» (св. Іоанн Кронштадтський), «Ізраїль як землю обітовану», «Шевченків міф про Україну» (О. Забужко) – все це явища скоріше не соціально-політичного, а символічного і метафізичного порядку, які перевищують логіку розсудку і потребують національного святого і національного генія для власної розшифровки. Це національні «міфи» (у значенні М. Еліаде), тобто історії, що символічним чином пояснюють, оцінюють та впливають на реальність (цим вони відрізняються від казок, що обмежуються морально-виховним та алегоричним спрямуванням). Національна історія завжди рухається вперед як співучасть спільноти у міфі, як відтворення в часі заданих у давнину транс-історичних інваріантів.

Німецька філософія романтизму і гегельянство посіяли зерна на ґрунті російської дореволюційної культури і вони дали свої сходи. Так, наприклад, Микола Бердяєв у цілком романтичному ключі піднімає питання про певну метафізичну сутність народів, яку, щоправда, називає не духом, а «душею» [6]. Мислитель зазначає, що «душа народу» не охоплюється розсудком – це незбагненна таємниця, сповнена протиріч і антиномій. Зупиняючи свою увагу на специфіці російської душі, Бердяєв вказує на безмежність фізичного простору Росії, що на його думку, певним чином корелюється з безмежним «душевним простором». Це дає підстави говорити про «все-людськість» (Ф. Достоевський), інтернаціональність характеру цього народу.

Окрім філософів, розкриттям таємниці «душі народу» займалися поети. Це і не дивно, адже, як відомо, поет є «органом народної душі» (Вяч. Іванов). Широко відомі рядки слов'янофіла Ф. Тютчева про Росію [7]. Поет Олександр Блок, надихаючись вченням Володимира Соловйова про Софію як вселенське жіноче начало, ототожнює її з таємничою душею Росії, із Прекрасною Дамою, Дівою-Руссю. У своїй статті «Спадщина Володимира Соловйова: сто років потому» дослідник С. Хоружий зазначає: «Софія і софійність як її властивість виражають архаїчні пласти російського колективного несвідомого, російської душі. Софія дає нам ключ до холістичного світосприйняття, яке передує поділу на духовне і тілесне, божественне і земне, чоловіче і жіноче, раціональне і почуттєве, етичне і естетичне, суб'єктне і об'єктне» [8]. Про Софію неможливо мислити, про неї можна лише марити.

Щодо українських митців, то вони також піднімали тему національної сутності свого народу, його «бездонної душі» (О. Довженко) у своїх філософських чи поетичних творах, описуючи їх через метафору серця – джерела емоційності та пристрасності. Наприклад, Т. Шевченко і Д. Донцов шукали істинний дух народу в героїчному минулому, романтично

величному і поетизовано прикрашеному. У 60-х роках ХХ ст. теми «українськості» як деякої сутнісної духовної константи торкнувся маловідомий широкому загалу талановитий київський поет-шістдесятник Леонід Кисельов. У вірші «Катерина» (1968) він використовує шевченківський образ жінки-покритки, піднявши його рівня філософського узагальнення. Катерина постає в очах поета як духовний вираз трагічної долі українського народу, як жіночий архетип українського колективного несвідомого: «Доки буде жити Україна / У теплім хлібі, у барвних снах дітей / Йтиме білим полем Катерина / З немовлям, пригнутим до грудей» [9, с. 39]. Якщо для О. Блока невимовна сутність Росії виражається в символі Софії, то Л. Кисельов порівнює Україну-Катерину з Мадонною та немовлям: «Вилами розхитували тропи / Руйнували все старе дотла / Тільки би Шевченкова Мадонна / В сніжне небуття не полягла!» [9, с. 10].

В образах «душі народу» чи «душі землі» ми маємо змогу, як зазначає С. Хоружий, «спонтанно і безцензурно добратися до ірраціональної древньої стихії народу, що знаходиться на декілька «поверхів» нижче раціоналізму Нового часу чи будь-якого розсудково-логічного пізнання» [8, с. 4]. Можна продовжити далі, що саме інтуїтивне переживання метафізичної душі народу і землі породжує такі моральні почуття як громадянськість, патріотизм, національна гідність. Це почуття, які можуть виникнути за таких історичних чи особистих обставин, коли раціональних аргументів на їхню користь не залишається. Звичайно, раціоналіст скаже, що існують почуття солідарності та відповідальності, з яких можна раціонально вивести патріотизм. Та коли в часи криз і поневірянь пресловута національна «єдність» розпадається і втрачається за сумбурним хором голосів політиків різних таборів, то залишається лише ірраціональний, (вірніше «*надраціональний*») «дух народу».

Не можна вивести формулу чи рецепт «українськості», «англійськості», «єврейськості». Це так само неможливо, як і

відповісти, що робить людину, яку ти кохаєш, прекрасною, мелодію чи живописний образ, якими ти захоплюєшся – чарівними, і т. п. Можна, очевидно, перераховувати певні риси і властивості чогось естетично привабливого, але сутність не дорівнює сумі атрибутів. Сутність, за визначенням, є конститутивним принципом, завдяки якому суще є тим, чим воно є. (Але принципом метафізичним, тобто таким, що досягається в спогляданні, в якому збігаються думка про предмет і сам предмет). Отже, дух народу є таким конститутивним принципом, завдяки якому культурний код, ментальність, моральні та естетичні ідеали того чи іншого народу є саме такими, а не іншими. І лише національний геній і національний святий у своїх внутрішніх духовних прозріннях здатні до невикривленої розшифровки «національної самості». Більш того, ймовірно припустити, що національний геній і національний святий не просто найбільш глибоко відчують і виражають народний дух, але й являють собою його конкретно-історичну матеріальну проекцію (тілесне втілення).

Доцільно поставити справедливе питання: а чи не на цьому уявленні про «дух народу» був оснований націонал-соціалізм? І чи не з цієї романтично-релігійної ідеалізації народжуються звірства концтаборів? Відповімо на цю критику наступне. Із самого по собі міфу не випливає жодних політичних закликів до знищення чи переслідування. Інтуїція глибинної внутрішньої сутності є внутрішнім онтологічним гарантом будь-якої ідентичності, що не передбачає моральної оцінки. Дух народу – це його колективне несвідоме, одвічне сновидіння, марення, фантазія, екстаз, в якому «все єдине» (Геракліт), все є благом, а значить ще не існує розрізнення між політично злободенним «добром» і «злом». Що стосується націонал-соціалізму чи взагалі будь-яких інших проявів тоталітаризму, які містять загрозу геноциду інших народів, то в їхній основі лежить хибна інтерпретація міфу, що виражає невдалу спробу виразити і перекласти зміст колективного несвідомого мовою раціональних формул,

інструкцій і наказів. Зрозуміло, що нічого крім спотворення і вульгаризації такий «переклад» принести не може. Отже, провина за ексцеси тоталітаризму та ультра-націоналізму лежить на ідеології, який намагається те ціле – невловиме і крихке, що пережито, але не висловлене вербально, і що віками сниться і визріває в глибинах народної душі, – спростити, вульгаризувати, роздробити, унаочнити, перевести у політично-економічну, утилітарну площину. Перекладіть поезію в прозі, перекажіть сон, запрограмуйте творче натхнення, продайте мрію – і ви отримаєте раціональне спотворення, викривлення і розщеплення, що не має нічого спільного з міфом як вихідною інтуїцією цілого.

Трагедія в житті окремої людини як представника і частини свого народу трапляється тоді, коли вона не бажає вслуховуватися в «дух народу», йде всупереч його смислам і завітам, зраджує його святим ідеалам. Трагедія ж цілого народу трапляється тоді, коли він намагається йти всупереч божественній волі й власній місії. Це завершується катастрофою і загибеллю народу, його культурно-історичним і політичним небуттям і забуттям.

«Дух часу», «дух світу цього», «дух Христовий»

Поряд із «духом землі» і «духом народу» в філософії романтизму активно вживали поняття «дух епохи» («дух часу»). Фактично йдеться про панівну культурну тенденцію епохи. Як писав видатний німецький мислитель і поет І. Гете, «якщо яка-небудь сторона виступає найбільш сильно, оволодіваючи масою і торжествуючи над нею, так що при цьому протилежна сторона відтісняється на задній план і затемнюється, то таку перевагу називають духом часу, котрий визначає сутність даного проміжку часу» [10, с. 12]. Коли говорять про існування культурних відмінностей, які утворюють прірву між поколінням «цивілізації споживання» і

тими, хто жив сотні й тисячі років тому, мова йде про більш фундаментальні речі – про різницю в самому часі як такому. Справа в тому, що час – це якісна одиниця, що визначає всі інші похідні соціокультурні параметри епохи.

Час – це духовна річ, що задає характер і швидкість протікань усіх світових процесів. Час є породженням духу. Сам дух не вимірюється часом, бо є над-часовим, але він втілюється у часі. Кардинальна різниця між сьогоднішнім і минулим корениться не в науці чи техніці, не в менталітеті й традиціях, а саме в *духові часу*, який є своєрідним «трансцендентальним тлом», на фоні якого розгортається існування людських індивідів, спільнот, етносів, народів, цивілізацій. Кожна історична епоха породжена своїм власним духом. Духи окремих народів (більш сучасною мовою, їхні «культурні геноми», творчий потенціал) накладаються на загальний дух часу, і в результаті ми отримуємо специфіку культурно-історичного процесу.

Динаміка і характер цього процесу, якість часу тієї чи іншої епохи, якість нашого внутрішнього життя як індивідів залежить від впливу духовного світу на нас, від нашої здатності розібратися у характері духовності. Кожен покликаний розібратися в цих духовних зв'язках. Реальність складніше, ніж ми собі уявляємо. Існують приховані сили, могутніші й розумніші за нас. Як було вже зазначено, осягнути це в повній мірі здатні лише дві унікальні постаті, що ведуть за собою цілі народи: святий і геній.

Святий (або пророк) отримує один з найцінніших дарів Святого Духа людині – дар «розрізнення духів». Як вже згадувалося, стародавня богословська традиція, стверджує існування духовної ангельської ієрархії між індивідуальним людським і абсолютним божественним буттям. Але Біблія і Священне Передання (як, зрештою, і всі інші авраамічні релігії) свідчать також про те, що існує контр-ієрархія темних демонічних сил, падких духів (бісів). Так, зокрема, в Новому Заповіті протиставляються «дух світу цього» (або «дух

антихриста») і «дух не від світу цього» («дух Христовий»). Прислухаємося до мудрих слів св. апостола Іоанна Богослова: «Улюблені, не кожному духові вірте, але випробовуйте духів, чи від Бога вони, бо неправдивих пророків багато з'явилося в світ. Духа Божого цим пізнавайте: кожен дух, який визнає, що Ісус Христос прийшов, був у тілі, той від Бога. А кожен дух, який не визнає Ісуса, той не від Бога, але він антихристів, про якого ви чули, що йде, а тепер уже він у світі» (1 Івана 4:1–3). Подвижнику, що став на шлях святості, відкривається те, що «дух світу цього» приваблює і спокушає його земними тлінними благами, відволікаючи від справи спасіння душі. Наприклад, св. Макарій Великий говорить: «Одні, маючи в собі духа світу, в серці й розумі зв'язані земними узами, а інші жадають любові Небесного Отця, Його єдиного маючи предметом усіх своїх бажань». Тому недарма св. апостол Павло застерігає віруючих – «не стосуйтеся до віку цього» (Рим. 12:2)

Що ж стосується генію, то він творить в іншій площині й має свій особливий дар. Генію відкривається, що *кожна людина є заручником духу часу, духу народу і духу землі, несе їхню печатку*. Геній осягає, як, наприклад, Г. Гегель, що «жодна людина не може обігнати свій час, так як дух її часу – це також її дух» [10, с. 13], або навпаки, як А. Швейцер, що «з духом часу я знаходжуся в повному розладі, так як він сповнений презирства до думки» [1, с. 23]. Якщо святий відсікає темне від світлого, демонічне від божественного, то геній даром «розрізнення духів» не володіє, адже не ставить завдання відрізнити духовний «верх» і «низ». Це викликає, як мінімум, підозру. Тому, з наукової точки зору, геній ієрархічно нижче святого. Придивимося уважно до того, що пише геній німецького духу І. Гете: «у людському дусі, як і у Всесвіті, немає нічого ні вгорі, ні внизу, все вимагає рівних прав відносно до загального центру, приховане існування якого виявляється саме в гармонійній співвідносності з ним усіх частин» [11, с. 60]. Геній повинен стати Всім – немає

жодної людської властивості чи стану, подвигу чи злочину, що не були б йому відомі зсередини: «Я не знаю жодної вади, на яку б я не спромігся» [11, с. 61]. У листі до В. фон Гумбольдта Гете писав: «Вищий геній – це той, хто все вбирає, все здатний засвоїти, не завдаючи водночас ніякої шкоди своєму справжньому основному призначенню, тому, що називають характером» [11, с. 64]. Цікаво, що би відповів апостол Павло на слова І. Гете? Абсолютно очевидно, що «дух Христовий» і «дух князя світу цього» як діаметрально протилежні якості й буттєві установки не можуть мати рівні права відносно центру однієї і тієї ж особистості, інакше духовна єдність її «Я» буде розщеплена.

Безумовно, між святим і генієм є і спільні риси – наприклад, те, що вони обидва віддано служать вищій ідеї, присвячуючи їй все своє життя, жертвуючи собою. Вони не приписують собі власні досягнення, прозріння, пророцтва, але виступають лише інтерпретаторами того, що їм було відкрито. На цьому самоусуванні власного Я, відкритості вищим духовним силам тримається святість, геніальність і взагалі будь-яке творче натхнення і мистецтво. Як тільки прокидається пихатість і самовдоволеність нарцистичного Я, починає приписувати досягнення і дарування виключно собі, торгувати своїми «талантами», все швидко розсипається. Культура, в якій культивується егоїзм, індивідуалізм та утилітарність моралі, унеможлиблює як геніальність, так і святість. І це один з симптомів духу нашого часу.

Прогрес і регрес як вектори всесвітньо-історичного процесу

Варто повернутися до сенсу всесвітньо-історичного процесу, духовного вектору його спрямування. Якщо говорити про дух часу останніх двох-трьох сторіч європейської культури, то там домінує ідея прогресу. Згідно

їй людство (а точніше: «європейське людство», що називає себе авангардом всіх народів та цивілізацій) знаходиться у стані безперервного інтелектуального і морального вдосконалення і розвитку, покращує умови свого матеріального існування, накопичує знання в науково-технічній сфері, проникаючи все далі й далі в найпотаємніші куточки суцього. Нове оголошується більш цінним, аніж старе, а майбутнє – більш значуще, аніж минуле. Така новоєвропейська установка, яка перетворюється в невротичний страх «застаріти», не встигнути за часом, задає відповідну інтерпретацію ціннісної сфери в суспільній свідомості, що нехтує старими моральними авторитетами та традиціями минулого. Віра в історичний прогрес, у позитивний приріст знання, що дарує свободу і звільнює від химер «темного минулого», означає також і те, що кожен наступний мислитель інтелектуально вище попереднього – вже в силу того факту, що сам знаходиться на більшій «висоті» історичного часу. Йдеться не про збільшення простої кількості інформації, а про претензію на якісне поглиблення знання. Це особливо стосується філософії, коли все подається таким чином, що з висоти прогресу історії Ф. Ніцше нібито має більше привілеїв стосовно Платона, Ж. Сартр вправі судити Фому Аквінського, а постмодерністи з цинічною усмішкою розправлятися зі всіма ними разом взятими. При цьому, сучасна філософія, нещадно критикуючи догматизм і проголошуючи свободу як панівну цінність, сама ж дивовижним чином потрапляє в «прокрустове ложе» догми. Мовляв, як ви можете говорити про чистоту дитячої душі після того, що про це писав З. Фрейд, як смієте писати про релігію в апологетичному ключі, коли С. Хокінг та Р. Докінз все давно і остаточно «спростували»?

Колись людство було в полоні «ідолів пізнання» (Ф. Бекон), авторитету традиції. Тепер, звільнившись від їхнього тягаря, воно опинилося у полоні наукових парадигм і політичних домовленостей. У реальності збільшення

інформації призводить до зменшення смислу, до вихолощення внутрішнього змісту життя, до екзистенційного збіднення. Сьогодні ніхто не має чіткої та ясної картини, що ж насправді відбувається: в економіці, політиці, мистецтві. Всюди царюють невпевненість інтерпретацій та розмитість передбачень. Менш за все знають експерти, трохи більше – ті, кому вистачає розуму експертам не довіряти. Істина наукового знання оголошена небезпечним спадком тоталітаризму; що вже говорити про істини свободи і прогресу? Свобода, що призводить до браку розуміння, а не його прозорості, обертається на власну протилежність: невігластво, а значить закріпачення. Воістину парадокс: чим більше сьогодні розмов про свободу думки і слова, тим менше реальної свободи. Говорять і доводять те, чого не знають і ніколи не бачили. Дискурс про свободу знаменує її повне зникнення з авансцени європейської історії.

Слова «свобода» та «прогрес» у наш час – не більше ніж фото на цвинтарі на згадку про те, що колись існувало, а наразі розчинилося в потоці лицемірних промов медіа-дискурсу, в якому все перемішалося немов у «плавильному котлі». Прогресивні «ліві» стали схожими на агресивних фашистів, а поборники «прав людини» – на банальних сектантів; традиційні християни за статусом помінялися місцями з колишніми меншинами і маргіналами; державний суверенітет і національне виробництво, за які боролися патріоти, потонули у морі глобалізму і придушені транснаціональними щупальцями; тотальне «прослуховування» соціальних мереж та мобільного зв'язку влаштовані заради шляхетних цілей підтримання демократії й глобальної безпеки – що це, як не ознаки деградації, що насувається? Що це, як не штучний хаос, створений як нагода для майбутнього тотального закріпачення?

Окреслюючи ідейно-теоретичні засади наукової роботи, слід зазначити, що на відміну від «фарисеїв» від науки, які проголошуючи анти-догматизм, самі ж у нього впадають, ми

виходимо з того, що догматизм – річ вкрай необхідна для організації думки. Але якщо і тільки якщо ця догма істинна! Насправді догма дисциплінує і впорядковує будь-який лад (політичний, економічний, мистецький); свобода розхолоджує і розхитує його. Цензура і самоцензура створюють шедеври, вільне самовираження без обмежень здатне плодити лише бездарність і графоманію. Зрозуміло, що істинна догма може з'явитися лише в тій картині світу, де визнається істина як така. Тому, догма має ґрунтуватися не на «очевидностях здорового глузду», не на «conventional wisdom», тобто на сумі суб'єктивних поглядів індивідів, і не на силі «природного розуму», який за іронією долі породив абсолютно ірраціональні жахи тоталітарних режимів. Слідуючи Церковній традиції, основа догми – надраціональне та надіндивідуальне начало, джерелом якого є богоодкровенна Істина. У межах релігійного догматичного світогляду, мірою всіх речей – існуючих та неіснуючих, моральних і аморальних, істинних і неістинних – є не окремий індивід та його «спільне почуття» (здоровий глузд), а надлюдська блискавка божественного Логосу, що надає людському розуму сили і ясності, підносить його з природного у надприродний (благодатний) стан. Так, наприклад, як пише С. К'єркегор, дії Авраама по відношенню до Ісака з точки зору суспільної моралі можна було б розцінити як замах на вбивство, аморальну поведінку. «Етичне, як таке, є загальне, і, як загальне, воно обов'язково для усіх і кожного... Будь-яка одинична особа має свою зовнішню ціль у загальному, і етичним завданням індивідуума є постійно виражати себе у загальному: відрікатися від одиничності, щоб стати загальним. ... Однак, справа у тому, що віра як раз означає той парадокс, що одиничне вище загального» [12, с. 5]. Всупереч класичній античній етиці, Авраам вважається патріархом віри та видатним пророком і праведником у трьох релігіях: іудаїзмі, християнстві та ісламі. Дії Авраама слід зрозуміти виходячи

не з логіки здорового глузду та звичаєвої моралі, а з логіки абсолютної покірності та слухняності Богові, який стоїть вище загальноприйнятих моральних та юридичних норм і правил. Інтуїтивні спалахи просвітленого божественною благодаттю людського розуму кристалізуються в догматах, на основі яких далі вже працює раціональне дискурсивне мислення. Без цього розуміння ми неминуче потрапляємо в тенета релятивності (відносності).

І тут потрібно поміркувати ось над яким логічним протиріччям: якщо все оголошується історично мінливим і відносним, а відтак стверджується відсутність абсолютних критеріїв моралі, художньої творчості, пізнання, і т.п., то так само історично мінливим є й сам принцип історичної мінливості. Релятивність – це логічна пастка, адже твердження «немає нічого абсолютного» саме претендує на абсолютність. Заперечення мета-нарративів («великих оповідей») у мистецтві, історії, біографії є, в свою чергу, також прихованим мета-нарративом – можливо найбільш деспотичним з усіх існуючих. Тому чи не краще приміряти до вивчення філософської думки і до історії взагалі догму як абсолютний критерій, відкинувши раз і назавжди інтелігентське позірне «все відносно», за яким ховається в найліпшому випадку хитрість розуму, а в найгіршому – інтелектуальна імпотенція?

Слід підкреслити, що в даній науковій роботі виходимо не із лінійної прогресивної, а навпаки – із регресивної моделі філософії історії. Прогресивну модель історії давно слід відкинути як хибний концепт доби Просвітництва, що необачно і некритично був прийнятий на віру. Те, що сьогодні називають дикунством, варварством і «темними віками», протиставляючи цьому «досягнення» модерної цивілізації, потребує тотальної переоцінки та ревізії. Потрібно позбавлятися просвітницьких кліше про прогрес і емансипацію. Техніка і наука стрімко розвиваються, і це створює хибне враження, ніби історичний прогрес дійсно має місце. Однак водночас, паралельно із цим, духовні й пере-

дусім моральні здібності людства із часом деградують. І ця деградація затьмарює усі інші досягнення. Кожна епоха гостро відчуває власну недосконалість по відношенню до попередньої. «... Да, были люди в наше время, Не то, что нынешнее племя. Богатыри – не вы!» [13], писав молодий Ю. Лермонтов на початку ХІХ століття; та слова геніального поета й донині актуальні. Щоб спростувати ідею морального прогресу людства, достатньо передивитись праці Ж. Руссо, О. Шпенглера, М. Бердяєва, Р. Генона, Р. Гвардіні. Усі вони говорять про хибний вектор, який обрала протестантська Європа, що призвело врешті-решт до вмирання живої культури і тріумфу бездушної цивілізації на її уламках.

Попри різні концептуальні підходи, усі противники прогресу одностайно стверджують наявний дисбаланс між *аккумулятивним* характером науково-технічного знання і принциповою *не-аккумулятивністю* етики. Людство не стає більш моральним, а це означає, що ніхто не застрахований від того, що звірства Освенциму чи ІГІЛ не будуть повторюватися знову і знову. Симптоматично, що ті вчені і політики, які говорять про плюралізм етосів і відсутність абсолютних основ моралі, більш за все не застраховані від подібного реваншу людиноненависницьких ідей. Адже якщо етичних абсолютів немає, а існуючі моралі договірні та історичні, тоді й зло масових терорів і геноцидів не є абсолютним злом, а злочини проти людськості мають строк давності, бо ніхто не дає гарантії, що вони не будуть колись переглянуті й переоцінені.

Одним з прикладів духовного регресу є інтелектуальне падіння, передусім що стосується рівня освіти. Якщо взяти нашу країну, то згадаймо, що до революції 1917 р. (всього лише 100 років тому!) випускник царської класичної гімназії міг вільно розмовляти і писати французькою, англійською, німецькою мовами, читати й перекладати з давньогрецької і латини. Радянська освіта за відомих причин була на порядок нижча за царську, проте, порівнюючи її з освітою часів СНД

– була також доволі фундаментальною. Якість навчання за останні сто років впала істотним чином при зовнішніх технічних здобутках. Втім, інтелектуальна ентропія наростає не лише на пострадянському просторі, але й на так званому «прогресивному Заході». Вираз «Інтернет вбив пам'ять», що стосується передусім високотехнологічних країн, означає, що по якості освіти і культури нанесено нищівний удар, і що тепер історичний досвід, напрацьований людством, і винесені моральні уроки, опинилися під загрозою забуття.

Історичність і моральність без пам'яті неможливі. П. Слотердаjk у «Критиці цинічного розуму» зазначає, що сьогоdnішня західна людина позбавлена відчуття історії, і живе у «вічному теперішньому» соціальних мереж, дрібними хвилюваннями та короткими мікро-історіями, які по суті, мало її хвилюють: «від одного дня до іншого, від канікул до канікул, від однієї проблеми до іншої, від одного оргазму до іншого» [14, с. 197]. Скептичний та цинічний розум не відчуває масштабу історії, її над-завдань, її тріумфальних злетів та героїчних втрат. Тому незабаром він зможе вийти за межі історичного існування і потрапити у здійснений есхатологічний міф, де всі утопії й антиутопії будуть реалізовані. Про це часто говорять адепти транс-гуманізму і теорії «точки сингулярності», за прогнозами яких людина рано чи пізно повинна щезнути як біологічний вид і перетворитися на «пост-людину», біоробота. Ж. Бодріяр у роботі «Прозорість зла» називає це станом остаточного звільнення від мета-наративів історії, ситуацією «після оргії» [15]. Але оскільки «пост-історія» (Бодріяр) – це здебільшого віртуальний рай, що обслуговується комп'ютерами, які в перспективі досягнуть рівня самоорганізації, це неминуче призводить до інтелектуальної деградації середньостатистичного мешканця цього «раю».

У цьому сенсі сьогоdnішні європейці нагадують мишей з відомого експерименту «Всесвіт–25» [16], де внаслідок штучно створених ідеальних умов життя та захищеності, все

більше і більше мешканців відмовляються від традиційних соціальних ролей і починають практикувати нетрадиційні ролі – девіантну поведінку, гомосексуалізм, немотивоване насилля, відмову від сім'ї та продовження роду (пресловутий ультралівий рух «childfree»). Та соціальний рай швидко закінчується: відсутність викликів і перешкод, які треба долати, ведуть до духовної смерті, нігілізму, а значить до самознищення, а відтак – до звільнення територій проживання європейців для інших, менш прогресивних неєвропейських цивілізацій.

Епоха смартфонів – доба варварства і невігластва. Один красномовний факт: за справедливим свідченням французького філософа-традиціоналіста Рене Генона, свого часу праці Фоми Аквінського, зокрема знаменитий фоліант «Сума теології», були настільними книгами середньостатистичного студента доби Середньовіччя. Тепер це здатні прочитати мовою оригіналу і адекватно збагнути хіба що поодинокі інтелектуали. Що вже говорити про сьогоденне заангажоване і необачливо-самовпевнене сприйняття середньовічних реалій, щодо яких ми маємо вельми розпливчаті уявлення. Ментальність сучасної людини така, що коли вона гортає середньовічну агіографічну літературу, читає про неймовірну фізичну і моральну витривалість святих, тілесні й духовні подвиги подвижників, благодатні здатності зцілення і прозорливості, то апріорі сприймає все це як фантазмагорії. І пояснити це просто постмодерністським «цинічним розумом», що не здатний повірити в чудеса, не можна. Скажімо, в наш вік маніпуляцій і рг-технологій в інтернет-фейки чи новини телебачення ми віримо вкрай охоче. Значить річ в іншому: ми судимо про правдоподібність подій минулого, виходячи з наших сьогоденніх інтелектуальних можливостей і моральних запитів. Так, наприклад, нам легше собі уявити, що єдиною мотивацією середньовічних лицарів-хрестоносців була грошова чи майнова вигода. На те, щоб припустити, що внутрішній світ і

ціннісний горизонт середньовічної людини були принципово іншими в силу самої специфіки тієї культури – у псевдоінтелектуалів та фахівців вузького профілю, цих ознак сучасного «варварства спеціалізації» (Х. Ортега [17]), немає ані часу, ані бажання.

Хронос і кайрос

Повернемося до регресивної моделі історії, що проливає світло на проблему зла. У давніх греків на позначення часу було два терміни – хронос і кайрос. Хронос означає просту лінійність і незворотність часу в образі стріли, породжує чисто хронологічну послідовність подій, розташовуючи їх по осі системи координат. Кайрос – особливий духовний час, сприятливий момент для звершення чогось героїчного, величного, час для подвигів і перемоги. Пізніше кайрос трансформувався у римську фортуна, вдачу, благовоління богів. У християнські часи кайрос починає розумітися крізь призму Боговтілення як ключового моменту історії людства, як точка перетину земного і небесного, створеного і одвічного. У цілому, можна сказати, що кайрос – це якість часу. Основний же закон історії, з нашої точки зору, полягає в якісній деградації, занепаді й виродженні часу, затемненні кайросу, тобто у забутті трансцендентного божественного виміру історії й редукції історичного процесу виключно до хроносу. Сьогоднішній загальний умонастрій, або дух нашого часу, як ніколи це демонструє. Саме виходячи із цієї перспективи потрібно розпочинати аналіз генезису зла.

«Затемнення кайросу» – заперечення вертикального (священного) виміру історії, зведення її до набору хронологічно розташованих історичних фактів без сенсу і телосу (цілі). Це пов'язане із більш глибоким явищем, яке ми називаємо «кенозисом духу». Кенозис (самозменшення) – це позбавлення здатності бачити духовне в усій його повноті,

«ціннісна сліпота» щодо царини священного, зокрема байдужість («теплохладність») по відношенню до абсолютного божественного духу, до духовних ангельських «розумів» і нарешті до духовних властивостей людської особистості.

Відрив людини від священного має негативні наслідки. По-перше, позбавляючи культуру й історію вертикального трансцендентного виміру, ми занурюємося у вульгарність, заяложеність і міщанство, низькопробний утилітаризм і орієнтацію на привласнення, приземне життя без піднесеного та дивовижного, у «людське, занадто людське» (Ф. Ніцше). Саме через цей розрив починається регрес людини, її моральне падіння, втрата власної сутності. (Цю проблему піднімає у своїй повісті «Степовий вовк» видатний німецький письменник Г. Гессе [18]). По-друге, без орієнтації на священне культури втрачають свою національну самобутність, свій народний дух, адже ще Гегель справедливо зазначав, що «ідея Бога є підвалиною, на яку спирається національність» [19]. По-третє, свідомо чи несвідомо відмова від духовного як священного підриває основи й філософії як вершини духовної діяльності людини, а значить унеможлиблює осмислення людиною логіки і сенсу всесвітньо-історичного процесу. Гегель пише у «Лекціях по філософії релігії»: «Предмет релігії, як і філософії, є вічна істина в самій її об'єктивності. Філософія є пізнання не-світового, не пізнання емпіричного буття і життя, але знання того, що вічно, що є Бог... Роз'яснюючи релігію, філософія роз'яснює саму себе, і навпаки – роз'яснюючи себе, вона допомагає глибше зрозуміти релігію... Таким чином філософія і релігія співпадають воєдино» [20, с. 219]. Тому, очевидно, що коли занепадає релігія, разом із нею занепадає й філософія.

Затемнення кайросу корениться не лише у відриві від чогось такого, що знаходиться по той бік світу, від «не-світової» інстанції, що не втручається в життя людини, і без чого вона могла би спокійно обійтися. Таку вульгарну

деїстичну позицію потрібного одразу відкинути як таку, що не відповідає істині речей. Для нас у цьому контексті вкрай важливою є думка Гегеля про те, що дух і духовне не є чимось таким, що існує ззовні по відношенню до людини. Проблема значно глибша: абсолютний дух як «не-світове» – це водночас внутрішня іманентна основа існування усього сущого. Ще молодим Гегель у так званих «Фрагментах системи» висловив одну просту, але геніальну думку: «Іудеї об'єктивували Бога як буття, що знаходиться над кінцевим і поза ним. Це хибна ідея нескінченного, «дурна» нескінченість. Христос же відкрив безкінечне Життя всередині себе як джерело своєї думки і дії. І це – правильна ідея нескінченного, а саме як внутрішньо притаманного кінцевому і як такого, що містить кінцеве в собі» [21, с. 196]. Візантійський мислитель Григорій Палама виражає цю думку ще більш лаконічно: «Бог – це природа всесвіту», його внутрішня сутність.

Таким чином, «забвіння кайросу» і «кенозис духу» як взаємопов'язані процеси означають не просто відрив людини від духовного, від священного як «не-світового» і падіння «вниз», а відчуження людини від самої себе, від власної духовної основи. Провина за нездатність бачити за поверхнею безликого хроносу присутній кайрос, духовний смисл і телос історії лежить на самій людській особі, її «викривленої волі» (св. Августин), що свідомо і добровільно відмовляється від усього надіндивідуального і скасовує метафізичне як в теорії, так і на практиці. Подібне притягується до подібного, духовне пізнається духом. Відмовитись від духовного може лише сам дух людини у акті самозречення, хибного «смирнення», як Іуда з відомого оповідання Х. Л. Борхеса [22]. У соціально-культурному плані затемнення кайросу означає відсутність фігур святих і геніїв у наш час, точніше – їхня непотрібність для розшифровки духовного пересічним масам. Генії продовжують творити, молитвами святих все ще тримається світ, та вони ретельно приховуються від натовпу, уникаючи

дешевої слави і не бажаючи опинитися в незручній для себе ситуації «метання бісеру перед свинями».

Одна з причин затемнення кайросу, де слід було б шукати історичні коріння природи зла, полягає у тому, що повнота інтерпретації духу із плином часу якісно звужується, а сама людина духовно деградує. Розуміння духу як «ангельського розуму» в усьому спектрі своїх проявів, включаючи дух землі, дух народу, дух часу, підмінюється спочатку суто людським «втіленим духом» (М. Шелер), далі звужується до «розуму», і нарешті деградує до рівня оперативно-обчислюваного математичного розсудку, або ще гірше – інструментальної цілераціональності. Дух, редукований до розсудку, призводить до ціннісного спустошення людини, її поступового розлюднення, яке проявляється через відчуження її від абсолютного, а отже і самовідчуження. Відпадиння людства від духовного першопринципу є екзистенційним налаштуванням людського духу, відмовою чи байдужістю до абсолютного горизонту буття і мислення. Свобода від духовного означає саморуйнування людського зсереди. Ніхто не карає людство, воно карає себе само.

Біля витоків затемнення кайросу: автентичність і «не-автентичність» існування

Як було сказано раніше, у філософсько-релігійному розумінні космічного символізму земне є символом божественного, а природне – надприродного. В оптиці ортодоксального християнства, людина як центр створеного світу є символом божественного, адже створена «за образом і подобою Бога» [Буття, 1, 26–27]. Вірніше, людина *покликана* стати символом Бога, його подобою: це задано як мета, а не дано апріорі. Символізм людини – у тому, що вона є суцям, що належить двом світам – матеріальному і духовному. Як біологічна істота, що має тіло, людина підпорядковується

матеріальним законам простору і часу, а отже й смерті. Як духовна істота, вона трансцендує їхні межі. Існування в часі і просторі, а відтак смертність – дар людині від Бога, але потрібно правильно ним скористатися.

Одним з доказів того, що людина, живучи у матеріальному світі, належить духовній царині «не від світу цього», є те, що вона старається зупинити час, скасувати його, відтворити вічність свого духу в матеріальному світі. Людина знає, що всі помруть, але не вірить у власну смерть. Її душа на відміну від тіла не старіє, не підвладна часу, бо належить безсмертю та вічності. У старості душа прагне того, що і в молодості, хоча тіло не дозволяє їй це здійснювати. Клонування, косметика, хірургічна пластика, схуднення, дієтичне харчування, реставрація – все це символічні спроби затримати, приворожити час, а значить зупинити смерть. Але питання полягає в тому, як особі розпорядитися часом власного буття? Хибною стратегією є перенесення вічності як суто духовного параметру в умови фізичного світу, спокуса фізичного безсмертя. Час неможливо відмінити; можна лише спробувати розтягнути його настільки, щоб перетворити на вічну тривалість, на «дурну безкінечність» часу. Цю сізіфову працю намагається здійснити той, хто не змирився з фактом власної смертності. Вірною стратегією є визнавати час як дар, а «тим-часовість» – як благо. Якщо людина визнає, що вічність – це атрибут внутрішнього духовного світу, а не зовнішніх об'єктів та процесів, це звільняє її від багатьох психологічних та екзистенційних проблем страху втрати, тримання за старе, неможливості відпустити проблему тощо.

Сенс фізичного існування людини у тому, щоб дати місце для присутності духовного, звільнити для нього свій час. Для того, щоб духовне як Логос (Слово, Думка, Розум, Сенс) з'явилося, збулося, стало, йому потрібна певна локалізація, точка опори в матеріальному світі. Бог є абсолютний дух, а людина – скінченний дух. Тому земне життя – це таємниця взаємопроникнення, присутності

нескінченного у скінченному, духовного в матеріальному, не-світового у внутрішньо-світовому. Благодатні «божественні енергії» (Г. Палама) потребують місця в матеріальному світі для дії. Завдання людини – приготувати місце для Бога в своєму серці, розчистити і звільнити смисловий простір для Нього. «Дом Духа Божественного мене сотвори» (церк.-слов.) – з таким молитовним проханням звертаються до Пресвятої Богородиці православні християни. Бог не може з'явитися вимушено, всупереч нашій волі, але тільки добровільно. Двері серця як храму Духа відкриваються лише зсередини. Давня хасидська мудрість «Бог – там, куди Його пускають» означає, що для духовного ми маємо вивільнити час нашого життя, розчистити його від «іржі повсякденності» (С. Б. Кримський), хибних екзистенційних настанов, що затуляють від нас духовний світ.

Протиставлення світу повсякденності (закинутості людини в світ) і духовності характерно для філософії екзистенціалізму. Щоправда, духовність розуміється цими філософами здебільшого не як релігійна віра в Бога, а відкритість буттю, установка «буття», що протиставляється установці на володіння та насолоду (Габріель Марсель, Еріх Фромм та ін.). Повсякденність стала окремим предметом розгляду у творчості М. Гайдеггера. Аналізуючи специфіку людського існування як «ось-буття», цей німецький мислитель вслід за екзистенціалістами піддав критиці царину «повсякденності» саме як стан невласний, несправжній, відчужений, безособовий. Людина, яка прагне стати особистістю, може і має вести інший, «автентичний» спосіб свого буття, тобто свій, власний, унікальний, притаманний лише їй. Але обирає найчастіше протилежне. І це її власний вибір і вільне рішення, що кореняться в духовній природі людини. Жити неавтентично цілком природно – у тому сенсі, що такий спосіб буття найлегший. Він не потребує з боку особи якихось духовних над-зусиль щодо подолання своєї егоїстичної та егоцентричної природи, що звикла йти шляхом

найменшого опору, прагне максимуму задоволень при мінімальній кількості душевних і духовних затрат. В одній зі своїх праць Гайдеггер пояснює такий неправильний вибір способу буття в світі «знесиленням духу в самому собі, його розчиненням, руйнуванням, придушенням і хибним розумінням» [23, с. 30]. При цьому Гайдеггер акцентує: позбавлення духу його сили – це рух, внутрішньо притаманний самому духові. Зло – сила, породжена духом, постійно в ньому прихована: це «духовна ніч», або «духовні сутінки», відступ, втома, регрес, згасання духовного вогню.

Чому ж неавтентичність людського буття та «знесилення духу» проявляється, перш за все, у розчиненні індивідів у повсякденності? Передусім, слід зазначити, що йдеться не про повсякденність як про щось таке, що оточує ззовні нас. Людська екзистенція сама породжує повсякденність, плекає та підживлює її, перетворює на повсякденність абсолютно все – саму себе та інших людей, події, ідеї, плани, спогади, мрії тощо. «Повсякденність є, не-повсякденності немає»: таким є гасло пересічної людини. Все, що є самотутнім, неповторним, святковим, дивовижним, що могло би викликати подив і преклоніння, перетворюється на банальне, рутинне, нахабне. Гайдеггер характеризує всепроникну і всеосяжну повсякденність поняттям *Das Man* – (безособова форма, що у перекладі з німецької означає «говорять», «вважають»).

Іншими властивостями неавтентичної екзистенції, які тісно пов'язані із перебуванням у повсякденному модусі буття, за Гайдеггером, є марнослів'я, допитливість та двозначність. Марнослів'я – це псевдо-розмова, мовлення, пронизане повсякденністю, слова, що утворюють тканину пересічності, занурюючи у неї і того, хто теревенить, і того, хто помовчує на стороні. У чутках та базіканні неможливо ясно розрізнити, хто і кому говорить, про що і навіщо. Марнослів'я – це констатація фактів: (ось цей автомобіль, ось це рішення, ось ця вартість). У балаканині, серед нескінченності нанизування безглузких «ось», ми прикуті увагою до фактичності суцього, але

відволікаємося від його буття, тому фактичність стає несуттєвою, незначною, неістотною. Нескінченні чутки і плітки про марне, нікчемне, незначне породжують повсякденний дискурс, який прокручується в голові у вигляді калейдоскопу ідей, фраз, цитат, навіть коли людина мовчить.

Симптоматично, що неавтентична екзистенція не переносить мовчання, тиші, споглядання як повноцінного аспекту мовлення, але водночас цурається і повноцінного мовлення, яке розповідає про буття, розпитує про нього, намагається вслухатися в тихий голос буття. Наповнена смислом прекрасна тиша в розмові живить душу. Незручна пауза марнослів'я її виснажує. Тому базікання намагається створити монотонний шум без пауз, щоб заглушити голос духу, задати його тихий племінь, виказати все, та не сказати по суті нічого. У марнослів'ї бажання людини розуміти, добратися до глибин, перетворюється на цікавість, пусту допитливість, нав'язливе невротичне бажання знайомитись з новими людьми, хобі, краєвидами, творами мистецтва без занурення в їхнє буття як духовну основу. Це одержимий погляд, який у стані нудьги постійно ковзає по поверхні суцього, що відтепер перестало дивувати, а стало звичним і передбачувано-нудним.

У роботі «Буття і час» [24] Гайдеггер пов'язує допитливість із «хтивістю очей», про яку писав Аврелій Августин. Жадібність до нового є форма вищого невігластва: перебігаючи від одного до іншого, хватаючись за все підряд, щоб через хвилину кинути, немов мала дитина, особа перетворює «нове» одразу на «старе», а значить непотрібне, нецікаве, рутинне, таке, що не викликає жодного душевного підйому чи захоплення. Допитливість у цьому сенсі означає втечу від змістовної сторони буття, адже людина намагається не зрозуміти, осмислити, продумати, а побачити, зафіксувати і піти далі. Таким чином, повсякденність перетворюється на «видимість», що не вимагає концентрації уваги, усвідомлення, роздумування. Індивід накопичує «видимості» (сувеніри, селфі на згадку, штампи у паспорті), які ніяк не збага-

чують її внутрішній світ, не вирішують світоглядних питань, не наближують до духовності, нічому не вчать. Ознакою перебування у повсякденності є двозначність – помноження балаканини на допитливість і прагнення до нового. Слова і речі, смисли та інтерпретації тут завжди розмиті, нечіткі, амбівалентні, залежать від зміни настроїв, як погода на морі.

Якщо слова уподібнити до посудів, наповнених переживаннями і особистим досвідом, то у стані повсякденності життя покидає слова, вони стають тм'яними і вихолощеними. З них уходить світло, і вони перетворюються на сумнозвісні «сефірот» (божественні сосуди, що були розбиті, згідно з кабалістичним міфом, при створенні Всесвіту), ярлики видалених комп'ютерних програм. Чим менше слів, тим більше ймовірність того, що у звільнений простір тиші увійде щире і непідробне переживання правди життя. Багатослів'я – девальвація слова, що не обслуговується золотим запасом душі, внутрішніми життєдайними джерелами серця, яке стало мертвим. На його зміну приходить рефлексія – осмислення того, що колись було, а наразі минуло, або стало неочевидним. Рефлексія над життям замість самого життя, рефлексія над вірою замість живої віри – саме так ціннісний світ живого і пульсуючого процесу розвитку роз'їдає тлін байдужого і відстороненого.

У неавтентичному стані людина біжить сама від себе, від питання про буття, тому її екзистенція характеризується страхом і втечею. Вона неправильно налаштована. І навпаки, автентичність екзистенції проявляється там, де людина занурена в себе, і у цьому самозаглибленні відгороджена від безкінечної балаканини і марнослів'я, допитливістю і страхів. Гайдеггер стверджує, що справитись із трясиною буденності допомагає найважливіша властивість (налаштованість) автентичної екзистенції: ясне усвідомлення себе як «буття-до-смерті» («being toward death»). Образно висловлюючись, смерть вносить ключовий елемент інтриги в життєвий сценарій особи, робить його справді захоплюючим та інтенсивним.

Акцент на смертності певним чином споріднює гайдеггерівську концепцію із давнім християнським вченням про «пам'ять смертну» як основу добродісної поведінки. Втім, у християнській оптиці «пам'ять смертна» заставляє особу замислитися над сенсом власного життя передусім у світлі вічності й безсмертя душі, її потойбічного існування. Несподіваність і непередбачуваність смерті важливі для віруючого з точки зору сумління та Суду Божого, адже в Євангелії сказано: «Тож пильуйте, бо не знаєте, котрого дня прийде Господь ваш» (Матв. 24:42). Таке пильнування, що передбачає тверду віру в Бога, а значить відсутність страху, довіру Божественному Промислу, рішучість жити по заповідях, покайний настрій і т.п. можна також назвати екзистенційним налаштуванням справжнього віруючого християнина. У такому разі смерть трактується не просто як невідворотнє, а щось бажане, адже обіцяє довгоочікувану зустріч з Богом.

Що ж до Гайдеггера, то він подібні богословські питання не піднімає, адже бере за основу свого аналізу західну секулярну людину, що просякнута ідеями скептицизму та нігілізму, а відтак ні в що понад-чуттєве не вірить. Але й така людина, на думку мислителя, обов'язково має замислюватися над смертю. Життя її (за великим рахунком) – безцільний потік, що несеться в прірву небуття; нагромадження подій, що вцілому позбавлені сенсу і мети. Якщо задуматися, то смерть для такої людини – мабуть, єдина подія, що має сенс і цінність. Її позитивна роль у тому, що вона припиняє потік нісенітниць, кладе край абсурду. Сенс смерті – у тому, щоб зробити абсурд скінченим. Як тут не згадати, що у давньогрецькому міфі покарання Сізіфа тривало вічно: і саме в цій вічності тортур, що ніколи не припиняться, і полягала «абсурдність» ситуації. У світі живих є хоча б надія на смерть, але як припинити абсурд, якщо ти вже помер і знаходишся в царстві Аїду? За такою логікою, смерть для сучасної людини повинна була б виглядати скоріше бажаною, аніж

відразливою. Померти – це здійснити щось справжнє, хоча в очах загалу й девіантне: («навіщо він це зробив?», «чому не попередив?», «хто його просив?», «що тепер нам робити?» – пересічність роздратована і вибита з колії звичного).

Гайдеггер не дожив до ери інформаційних технологій. А якби дожив, то неодмінно помітив, що сьогоднішня анонімна інтернет-пересічність, що досягла значно більших масштабів, ніж за часів розквіту екзистенціалізму, байдужа до смерті. Остання перестала сприйматися як трагедія, бо втягнута у воронку повсякденності як чергова інформаційна подія. Вона нікого не хвилює і не бентежить. Так, в Інтернеті смерть стала абсолютно звичною: весь час там старіють, хворіють і помирають популярні актори та спортсмени, блогери й революціонери, патріоти і ліберали. Помирають усі, але десь по той бік моніторів, у трансцендентному світі, який вже немає прямого стосунку до реальності й надійного онтологічного статусу («правда – це те, що показали по телевізору»). А тут, у вічному іманентному віртуальному просторі соціальних мереж, у вільній грі дискурсів смерть водночас є і не є. Наприклад, людини давно немає на світі, а її віртуальний рахунок у Інтернет-мережі продовжує існувати, на сторінках соціальних мереж продовжують дописувати, коментувати, ставити лайки. Сьогодні за рахунок технологій не лише баналізували смерть, а зробили її ілюзорною. Ліберальні видання смакують подробиці хвороби, журналісти знімають фото у труні, репортери беруть інтерв'ю у серійних вбивць. Смерть перетворилася на розважальне шоу, на добре прорекломований товар, який створений, щоб зваблювати. Там, де смерть, – завжди високий рейтинг і мільйони переглядів. Економіка давно працює на смерті та її профілактиці: штучних війнах та хворобах, щепленнях і хірургії, тероризмі та превентивних засобах.

Амбівалентність повсякденності у тому, що вона любить смерть і водночас спокушає нас безсмертям, граючи на руку марнославному фантазіям. Вона безстрашна, але в той же час

насправді дуже боїться. Колись хижий, нині страх смерті одомашнений, обгорнутий в красиву упаковку, компенсований безмежним споживанням, наповненням зовнішнього світу товарами, а внутрішнього світу – враженнями. Нагромаджуючи речі й фотографії, людина закривається від реальності, будує барикади, убезпечує себе. Втім, безпека перебування серед множинності об'єктів світу – зворотній бік страху. Володіння і розпорядження речами лікує від страху смерті, але породжує безліч інших, плоских, дрібних, жалюгідних страхів. Щоб вирвати індивіда з безособовості неавтентичного існування, потрібно, щоб страх перетворився на власну протилежність: жах, який розмикає герметичну замкнену екзистенцію, трансцендує її, відкриває реальність буття як Ніщо по той бік повсякденності. Жах плідний тоді, коли приодчиняє людині священну реальність буття, що є смыслом суцього. Гайдеггер багато пише про плідність граничного стану жаху в своїй роботі «Що таке метафізика?» [25]. Буття як Ніщо, яке відкривається особистості в стані жаху, є «умовою можливості розкриття суцього як такого... Без первинної відкритості Ніщо немає ніякої самості й ніякої свободи» [25, с. 35]. Ще одним важливим моментом автентичності існування є совість. Совість кличе «ось-буття» із загубленості у повсякденності. Совість проявляється у базовому відчутті провини. Саме у провині людині відкривається її справжнє буття, вся глибина її падіння і нікчемності, незначущості й несправжності, у провині людина нарешті повертається до себе, до власної сутності, що була *забута*, опинившись буквально за буттям.

Варто додати, що пробудити особу від повсякденного безособового існування може класичне, духовне орієнтоване високе мистецтво, якщо воно служить вищим релігійним цілям (у широкому сенсі цього слова), апелює до совісті, занепокоєння, провини, каяття. Адже насправді сила живопису, поезії, музики – не просто в ублажанні слуху красивими образами і римами, метафорами і мелодіями, а у

створенні відкритого простору для чогось невимовного, невидимого, потаємного. У поезії крізь завісу слів прозирає Першослово, у музиці крізь нагромадження звуків – Першозвук, у живописі крізь гру світла і тіней – Першосвітло. Справжнє мистецтво покликано правильно налаштувати екзистенцію, приготувати ґрунт для того щоб Бог, як духовна реальність увійшов у людське серце як духовний центр особистості, а людина стала тим, ким вона покликана стати. Автентичний модус буття починається з особистої зустрічі з божественним, яке, приодчиняючи себе і зробившись явним, знову ховається, примушуючи дух людини відправлятися на його пошуки.

Самозречення духу і кенозис повноти сердечного розуму

Моральна та інтелектуальна деградація людства пов'язана напряму з деградацією духу, із вибором людиною неавтентичного способу буття і розчиненням у безособовій повсякденності (*Das Man*). Симптоматика хвороби духу доволі очевидна і ретельно вивчена в працях Е. Фромма, В. Франкла, К. Юнга. Втім, потрібно дивитися на проблему ширше. У теології існує поняття *кенозис*, що в прямому сенсі означає смирення Божества і його людське втілення. У переносному значенні ми вживаємо поняття «*кенозис (самозменшення) духу*» в тому сенсі, що від повноти розуміння духу як абсолютного божественного духу, ангельського службового духу і людського духу, філософія поступово переходить суто до людського виміру. Але оскільки дух, за традиційним теологічним визначенням, є органом богопізнання (органом совісті й страху Божого), то світська філософія, що дедалі більше віддаляється від свого завдання служити теології, редукує це розуміння духу ще далі, звужуючи його спочатку до розуму, а потім до

раціональної здатності. З часів Декарта відбувається колосальна підміна всієї повноти духовного його окремим фрагментом – цариною самосвідомості та вроджених ідей.

Що означає повнота людського духовного розуму? Це здатність до проникнення в сутність явищ завдяки «понад-чуттєвому» спогляданню у стані безпристрасності. Це такий рівень розвитку, коли розум наближається до власного поняття, до своєї сутності – природі, до належного рівня. Добрий розум, або «напоумлений розум», як пише сучасний український філософ В. С. Возняк у роботі «Приведення до розуму як моральна проблема», не даний, а заданий, бо потребує морального вдосконалення, трансценденції, приведення у розумну міру, в істинність. В. С. Возняк справедливо зазначає, що істинний (тобто одухотворений, духовний) розум мислить у перспективі цілісності, а це передбачає «понад-раціональні» інтуїтивні форми: «мовчання, вдивляння, вчування і подив» [26, с. 66].

Дух людини у своїй повноті є сердечний дух, якому доступна царина надіндивідуального, а у безмежній перспективі – царина божественного. «Сердечність» дає змогу пізнавати сутнісне як істинне або хибне, належне або неналежне. Що означає істинність? Найбільш розповсюдженим є визначення істини як відповідності знань предмету. Але воно обмежене гносеологією. Існує більш глибоке онтологічне визначення, в якому істиною або хибою є відповідно кореляція чи не некореляція предмета власній сутності, природі, поняттю. Г. Гегель щодо цього писав: «Ми говоримо, наприклад, про істинного друга і розуміємо під цим такого друга, спосіб дії якого відповідає поняттю дружби; так само ми говоримо про істинний витвір мистецтва. Неістинне в цих виразах означає дурне (погане), таке, що не відповідає самому собі. У цьому сенсі погана держава є неістинною державою; і погане, і неістинне взагалі полягає у протиріччі між визначенням чи поняттям предмету та існуванням предмету» [27, с. 126].

Отже, така кореляція предмету своєму поняттю водночас вже імпліцитно містить цінність, якщо виходити з принципу єдності істини, добра і краси. Те, що відповідає власній сутності, ми називаємо добрим і красивим, а те, що не відповідає їй – злим чи потворним. Відповідність явища сутності означає не наявне суще в його теперішньому стані, а належне «сміслові майбутнє»: не просто те, чим могло би бути, а чим *повинно* стати явище. Я називаю когось «справжнім другом», маючи на увазі те, що дана людина відповідає сутності друга, що вона є такою, яким і має бути друг за визначенням. Таким чином, істина це завжди ціннісне твердження у тому сенсі, що вона позначає стан належного. Важливо зрозуміти: лише виокремлення сутнісного шару в структурі реальності уможливорює дискурс належного і дискурс ціннісного в їхній глибинній суті. Відмова від дискурсу сутнісного автоматично унеможливорює дискурс ціннісного, який би претендував на висвітлення цінності в її істинній природі. Якщо ми відмовляємося від пошуку сутності, ми віддаляємося від істини, від бачення явища в повноті істини його буття. Причина цієї відмови – у деградації наших інтелектуальних здатностей, неспроможності пізнавати сутнісне, у сліпоті та глухоті щодо істини, яка хоче бути почутою та відкритою.

Раціональне як безсердечне

Сутнісно-ціннісне пізнається повнотою сердечного розуму. Кенозис повноти сердечного розуму означає його редукцію до раціональної здатності. Розсудок, не маючи можливості сутнісного і ціннісного осягнення глибин буття, позбавлений цілісного сприйняття реальності й задовольняється його фрагментами. Розсудок безсердечний і наскрізь індивідуалізований. Взятий самий по собі, він відрізаний від серця як духовного (метапсихічного і метафізичного) центру

особистості, а відтак односторонній, схильний до антиномій. Універсалізація розуму в його єдиній розсудковій іпостасі призводить до ситуації «ціннісної сліпоти» (М. Шелер), байдужості до нашого обов'язку втілювати цінності, що «промовляють до нас згори» (Д. Гільдебранд). Згадується знаменитий образ демонічного кривого дзеркала з казки «Снігова королева», осколки якого потрапляли в серця людей, перетворювали їх на кригу і таким чином спотворювали всю ціннісну картину реальності. Мабуть, символічно, що холодну демонічну розсудливість у Г. Х. Андерсена символізує математика. Ми стикаємося з цим символічним рядом декілька раз. У сцені викрадення Кая («Кай весь тремтів, намагався прочитати «Отче наш», але в голові у нього була лише одна таблиця множення» [28, 197 с.] та в описі царства Снігової королеви («Посередині найбільшої пустинної безконечної снігової зали було замерзле озеро. Крига тріснула на ньому на тисячу шматків, рівних і правильних, ніби це було навмисно зроблено. Посередині озера сиділа Снігова королева... Вона казала, що сидить на дзеркалі розуму і що це єдине і найкраще дзеркало на світі... Кай складав з крижин цілі слова. Але ніяк не міг скласти слово, яке йому особливо хотілося – слово «Вічність» [28, с. 219–220].

Творчість Андерсена – романтична реакція на модерний дух, який буквально зациклений на свідомості людини, суб'єкта. Ідеалом модерної свідомості є математична свідомість, за образом і подобою якої має бути влаштовано все пізнання. Але математична свідомість – це по суті свідомість машини, автомата, «термінатора-трансформера», чогось досконалого, запрограмованого, але бездушного. Зло математичного безсердечного розуму в тому, що він свідчить не лише про духовну (передусім – моральну) смерть окремого взятого індивіда, а про смерть культури вцілому. Тоді згасає полум'я «духу народу», коли цей народ хворіє на «безсердечність», гординю і «ціннісну сліпоту», але в своїй сліпоті не усвідомлює того, що він хворий. Тоді трапляються

(посилаються) катастрофи, війни, революції, епідемії, щоб народ одумався, або назавжди був стертий з обличчя землі. О. Шпенглер писав, що смерть культури означає вичерпання можливостей її душі, коли все зав'язане на раціональних утилітарних цілях і благоустрої життя. Культура живе, поки вона зберігає інтимний таємничий зв'язок з людською душею та вірою в істину: «Будь-яке мистецтво смертне, не лише окремі творіння, але й самі мистецтва. Настане день, коли перестануть існувати останній портрет Рембрандта і останній такт моцартівської музики – хоча розфарбоване полотно і нотний папір, можливо, і залишаться, – так як щезне останнє око і останнє вухо, яким будуть доступні мова їхніх форм. Минущою є будь-яка думка, будь-яка віра, будь-яка наука, *лише тільки згаснуть розуми, які з необхідністю відчували світи своїх «вічних істин» як істинні*» [29, с. 329]. Отже, помирання починається, коли стає хиткою віра в істинність істини, в цінність цінності, правдивість правди, коли отрута нігілізму роз'їдає живоносні сили духовного серця. Від смерті може врятувати каяття (переміна розуму) всього народу.

Думки О. Шпенглера про смерть європейської культури корелюють з ідеями видатного французького традиціоналіста Рене Генона, який наголошував в роботах «Царство кількості й знамення часу», «Символи священної науки», «Цар світу», що сьогоденний етап розвитку європейської історії характеризується занепадом, деградацією інтелектуальних властивостей людини, що унеможлиблює зв'язок із трансцендентним, метафізичним, надіндивідуальним. Чиста раціональність позбавляє нас можливості пізнання якісної (сутнісної) сторони речей і, відтак, акцентує увагу на суто зовнішній, кількісній, матеріалістичній характеристиці суцього, не даючи змогу виходити за межі «індивідуальної модальності існування» (Генон). Сьогодні цікавляться лише однією стороною суцього – його товарними характеристиками, ринковою вартістю, попитом, забуваючи про всі інші виміри – естетичні, моральні, релігійні, онтологічні.

Якщо Шпенглер обмежувався культурологічним аналізом, то Генон дав богословський вирок, розкривши «контр-ініціатичну» (інфернальну) природу західної цивілізації, яскравою рисою якої є віра в прогрес та експериментальну науку, громадянське суспільство і права людини, а також відмова від ідеї «Божественного Граду» як ідеалу і містичного центру. Філософ зазначає, що в самий час і космічне середовище закладені можливість якісної деградації, і ця можливість актуалізується в реальній історії, в регресі людського духу. Щоправда, Генон, який стоїть на індуїстських світоглядних позиціях, дотримуючись циклічної моделі часу. Це означає, що регрес є провіденційним, а демонічним підривним силам дозволено діяти в людській історії до певних меж, таким чином, що крайня точка падіння історії буде водночас миттю миттєвого повернення в золоту добу.

Відмова від орієнтації на мудрість древніх і невротична зацикленість сьогоднішньої ментальності на новому вже саме по собі свідчить про деградацію часу. Коли старе стає синонімом поганого, хто згадає про одвічне, віддасть йому шану? Колись шукали порад у прозорливих мудреців, пророків та піфій, сьогодні наймають «експертів», які перебирають пасьянси ймовірних сценаріїв, ні за що не відповідаючи. Науково-технічний прогрес є видимістю, розвитком лише однієї зі сторін людського життя – до того ж сумнівним, адже паралельно запускає низку негативних процесів: екологічну кризу, моральний занепад, виродження мистецтва, екзистенційний вакуум, самотність і тривогу, сплеск суїцидів та наркоманії і т. п.

Дух і життя: анамнезис повноти

«Життя без метафізики – все одно що розорений храм без святині» – так можна було б перефразувати Г. Гегеля. У життя немає висот і низин, є лише поверхня і глибина. Часто

життя протиставляють метафізиці, яка оперує, здавалося б, мертвими абстракціями. Але це невірно. Якщо життя позбавлене метафізичних роздумів, воно лишається на поверхні й ніколи не зазирає в глибину, живе формально, а не присутнісно. Так і зароджується зло – із поступовим забуття духовного як живого, таємничо-священного, із ковзанням по поверхні буття, в якому зникає символічна подвійність і все стає однозначним. Згадуються слова поета Срібної Доби Михайла Кузьміна: «Наш ангел превращений отлетел. Ещё немного – я совсем ослепну, И станет роза розой, небо небом, И больше ничего!» [30, с. 148].

Нарікають на живучість зла. І тим не менш воно духовне мертве і сутнісно кастроване. Натомість вітально слабке добро – духовно живе, адже має сильні метафізичні коріння. М. Шелер колись писав, що духовне і вітальне є опозиціями: чим сильніше розвинуте життя, тим слабкіше дух, і навпаки. Якщо продумати цю думку далі, то існують «бездуховне життя» і «нежиттєздатний дух», що зводять цю опозицію нанівець. Життєво-біологічні імпульси, накопичення речей та вражень, потреби влади, сексу, престижу – тлін, який розвіється разом із припиненням життя як біологічного існування. Чим менше реальної суті, тим гучніше працює фабрика ілюзій. Коли дух береться у своїй життєвій повноті, тобто орієнтований на божественне Благо, він стає зерном безсмертя, спалахом вічності у часі індивідуального існування. У вічність, звідки струмує час, нічого іншого, окрім духовного, не візьмеш. Люди занадто болісно переймаються тим, що їм у вічності не знадобиться, і від того страждають. Поки дух спить, сенс історії затемнений, а добро безсиле. Та уві сні духові сниться втрачена повнота. Анамнезис, про який писав Платон у «Федоні», – це ніщо інше як пригадування себе у тонкому сновидінні. Все згадавши, дух прокидається. І тоді з'являється шанс відшукати вихід з лабіринту ілюзій, створених злом для того, щоб приховати власну онтологічну неспроможність.

Список використаних джерел

1. Швейцер Альберт. Благоговение перед жизнью / А. Швейцер. – М., Прогресс, 1992. – 576 с.
2. Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания / Дж. Беркли. – М., 1991.
3. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. – Режим доступа : https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Areopagit/o-nebesnoj-ierarkhii/
4. Генон Р. Символы священной науки / Р. Генон. – М., 2000.
5. Кузнецова Т. Россия в мировом культурно-историческом контексте: парадигма народности / Т. Кузнецова. – М., 1999. – 152 с.
6. Бердяев Н. Судьба России. Режим доступа : [http://krotov.info.library/02_b/berdyaev/1918_15_01.html/](http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1918_15_01.html/)
7. Тютчев Ф. Избранное / Ф. Тютчев. – М., 1993.
8. Хоружий С. Наследие Владимира Соловьева сто лет спустя. К 100-летию со дня кончины Владимира Соловьева. – Режим доступа : <http://www.vehi.net/soloviev/horuzhy.html/>
9. Кисельов Л. Последняя песня : передмова І. Драча / Л. Кисельов. – Київ, 1971. – С. 39.
10. Касьянов В. «О духе времени и не только». – Режим доступа : http://samlib.ru/w/wladimir_kasxjanow/vremja_21.shtml/
11. Свасьян К. А. Гете / К. А. Свасьян. – Ереван, 1988.
12. Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор – М., Республика, 1993. – 383 с.
13. Лермонтов М. Бородино / М. Лермонтов // Сочинения в 2-х томах. – М. : Правда, 1988. – Т. 1.
14. Слотердаjk Петер. Критика цинічного розуму / Слотердаjk Петер. – Київ, Тандем,
15. Бодрияр Ж. Прозрачность зла / Ж. Боржияр. – М., 1997.

Список використаних джерел

16. Роджер Хок. 40 исследований, которые потрясли психологию. – Прайм-ЕВРОЗНАК, 2003. – С. 330. – 416 с.
17. Ортега-и-Гассет Х. Бунт мас. – Нью-Йорк, ООЧСУ, 1965. – 158 с.
18. Гессе Г. Степовий вовк. Сіддхартха / Г. Гессе. – Київ, Молодь, 1992.
19. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. – СПб, 2000.
20. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии // Гегель Г. В. Ф. Философия религии, у 2-х т. – Т. 1. – Ч. 1. – М., 1976., с. 219.
21. Коплстон Ф. От Фихте до Ницше / Ф. Коплстон. – М., Республика, 2004. – 542 с.
22. Борхес Х. Л. Три версии предательства Иуды // Борхес. Сочинения в 3-х т. – М., 1999.
23. Деррида Ж. О духе. Хайдеггер и вопрос / Ж. Деррида. – М., 1993.
24. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина – М. : Ad Marginem, 1997. Переизд. : – СПб. : Наука, 2002 ; – М. : Академический проект, 2010.
25. Хайдеггер М. Что такое метафизика? / М. Хайдеггер. // Время и бытие: статьи и выступления. – М., 1993.
26. Возняк В. С. Приведення до розуму як моральна проблема / В. С. Возняк // Проблеми моралі: теорія і практика. Збірник тез учасників IV міжнародної наукової конференції з етики. – Івано-Франківськ, 2013. – С. 66–68.
27. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель. – Т. 1 Наука логики. – М. : Мысль, 1974. – 458 с.
28. Андерсен Г. Снігова королева / Г. Андерсен. – Львів, А-БА-БА-ГА-ЛА-МА-ГА, 2014.
29. Шпенглер О. Закат Европы / пер. с нем. под ред. А. А. Франковского. – Режим доступа : // [http:// az.lib.ru/s/shpengler_o/text_1922_zakat_evropy.shtml/](http://az.lib.ru/s/shpengler_o/text_1922_zakat_evropy.shtml/)
30. Михаил Кузьмин. Форель разбивает лед. Восьмой удар. // Михаил Кузьмин. Стихи и проза. – М., Современник, 1989. – 431 с. – С. 14.

ГЛАВА 2. ОСОБИСТІСТЬ У СВІТЛІ НАД ІНДИВІДУАЛЬНОГО

Духовне як сутнісний зв'язок між індивідуальним та надіндивідуальним – Майстер без імені – про сенс натхнення – надіндивідуальне, як поза-дискурсивне – надіндивідуальне, як конститутивний фактор особистості: патристичний підхід – естетичні та моральні цінності – релігійні цінності та значення символічного – секуляризовані варіанти надіндивідуального у модерних ідеологіях.

Духовне як сутнісний зв'язок між індивідуальним та над індивідуальним

З традиційної метафізичної точки зору, не індивідуальна, а саме надіндивідуальна свідомість є відправною точкою відліку в світі. Не індивідуальний, а абсолютний дух є онтологічною мірою всіх речей. Особистість народжується у співпричетності індивідуального до надіндивідуального («транс-персонального»). Екзистенційна відмова від надіндивідуального у байдужості та сліпоті завершується стагнацією особистості як принципу. Тріумф індивідуального обертається повним крахом духовності.

Взагалі під духом і ширше «духовним» у повноті значення цього слова ми розуміємо прояв священної таємниці божественного, символічну форму його вираження. Без духовної ієрархії трансцендентна царина священного завжди залишалася б абсолютно непроникною таємницею, непізнаваною «річчю-в-собі», про факт існування якої ніхто б і не відав. Завдяки символізму духовного священне при-одчи-няється нам. Так ми дізнаємося, що таємниця божественного взагалі має місце. Духовне є вікном, крізь яке в темряву тварного світу потрапляє світло божественного сонця.

Духовне – це епіфанія священного. Духовне поєднує абсолютне трансцендентне «не-світове» і «внутрішньо-світове» у такий спосіб, що само належить двом світам: земному і небесному, мирському і священному.

Персоніфікація духовного здійснюється по-різному, відкриваючись геніям та провидцям як дух землі, дух народу, дух часу, а святим як ангельська ієрархія. Як вчив Геракліт Темний, «все сповнено душами і божествами (даймонами)» [1]. Заперечення духовного світу є однією з основних причин забуття священного як такого. На наш погляд, переривання живоносного ланцюгу між світом і не-світовим, процес десакралізації світу і водночас його герметизації, «отвердіння» (термін Р. Генона) починається з невіри в духів. Поки жевріє віра в духовні символи, екзистенція як *при-сутність* (буття при суті) відкрита абсолютній сутності світу, а через неї – і власній внутрішній сутності. Нещастя атеїста чи агностика не в тому, що він не може або не хоче повірити у щось вище за нього (тобто метафізичне, не доступне чуттєвому досвіду), а в тому, що він закритий для власної сутності, у нього *від-сутнє* внутрішнє сутнісне існування, йому не доступна глибина власного буття. А винуватий в своєму нещасті він сам. Вільне рішення бути «від-сутнім», а не «при-сутнім», тобто бути закритим, а не відкритим власній сутності через духовний зв'язок із божественною сутністю світу, приймає кожна людина самотійно і несе за це рішення особисту відповідальність.

Майстер без імені

Як було сказано, духовне є надіндивідуальною сферою, яка підносить індивідуальне існування людини, сполучаючи її через низку сходинок з таємницею священного. Однак, духовна ієрархія буває не лише зі знаком «плюс», але й «мінус». Щоб глибше зрозуміти, у чому криється небезпека

для людини, згадаємо роман М. Булгакова «Майстер і Маргарита» [2]. Спробуємо пригадати, як звали булгаковського Майстра. Не згадали? І не намагайтесь, адже у Майстра не було власного імені. Ця важлива деталь в романі підкреслює те, що головне в цьому герої не конкретна особистість, а виконання функції (місії) – написати свою власну версію євангельських подій. По суті, автор-майстер пише не від себе, не своїм розумом, а фактично записує під диктовку, «озвучуючи» чужі ідеї. У цьому, з точки зору Булгакова, мабуть, і полягає справжня таємниця творчості. Як не цей, так інший «майстер» був би взятий на цю роль «провідника ідей» – біографічна конкретика зайва.

Проблема авторства/творчості в романі вирішена в романтичному ключі – це не просто голос з надр колективного несвідомого, а певна трансцендентна надіндивідуальна сила, у владі якої знаходиться індивід. Хоча, можливо, одне не виключає інше. Варто замислитися над моральною природою цієї потойбічної сутності, що керувала булгаковським Майстром і водила його рукою. Якою вона могла бути з точки зору метафізики добра? Сам Булгаков не залишає нам великий простір для варіантів інтерпретації. Сила, що надихає Майстра, однозначно зла, демонічна. Говорячи мовою аскетички, йдеться про типовий випадок одержимості. Симптоматично, що в перших чернетках рукопису «Майстра і Маргарити» автором роману про Понтія Пілата був не майстер, а саме Воланд – той самий, що з'являється в першій главі твору і розповідає Берліозу, буцім-то був свідком біблійних подій. Тобто автором єретичного Євангелія, за першим задумом М. Булгакова, був «фаустівський» злий дух, що вже згодом, у більш пізніх редакціях, після спалювань і переписувань, трансформувався в фігуру Майстра. (Що не дивно, адже серед літературних вподобань Булгакова значаться І. Гете та Густав Майрінк). Якщо згадати і те, що Майстер у романі – «альтер-его» самого Булгакова, стане більш зрозумілою загадкова фраза з

щоденника самого письменника у 1933 році: «У мене вселився біс. Я став мазати сторінку за сторінкою заново той свій знищений три роки назад роман» [3, с. 13]. Читаючи ці рядки, мимоволі спадає на думку, що «демонічне» і «ангельське», які надихали творця, не лише розпливчасті символи з його дитинства (батько М. Булгакова був православним священиком), а сувора реальність.

Можна сказати, що образ булгаковського «майстра без імені» є метафорою людини взагалі. Він вказує, по-перше, на те, що індивідуальність визначається надіндивідуальним, і відповідно, усі сподівання на автономність індивідуального є марними. По-друге, не всякий прояв надіндивідуального можна назвати духовністю в прямому сенсі цього слова. Часто буває, що під видом духовності приховується демонічна псевдо-духовність. Але в обох випадках не конкретна особа створює оригінальні смисли та їх вербально озвучує – щось надіндивідуальне її надихає.

Про сенс натхнення

Саме слово «надихати» етимологічно споріднене із «дихати», а дихання, у свою чергу, пов'язане із духом. (У давніх греків всі ці семантичні нашарування були пов'язані з поняттям «рнеума»). Таке духовне натхнення потребує відповідну налаштованість, підготовку, входження в певний стан, який Платон називав екстазом, шаленством, несамовитістю, а сьгоднішні психологи би назвали «зміненим станом свідомості», «піковим переживанням» (А. Маслоу), «транс-персональним досвідом» (К. Уїлбер). Але питання – підкреслимо ще раз – не лише в правильному налаштуванні й штучному введенні себе у відповідний психічний стан, а у розрізненні, якої природи ці надихаючі духи, і як не переплутати голос благої істини з демонічним голосом, що вводить в оману. Знову згадуються мудрі слова апостола, які

ми вже наводили: «Улюблені, не кожному духові вірте, але випробуйте духів, чи від Бога вони, бо неправдивих пророків багато з'явилося в світ» (1 Івана 4:1) [4].

Видатні філософи древності (Геракліт, Платон, Плотін) цікаві передусім тим, що намагалися виражати не свій суб'єктивний погляд на світ і природу речей, а певні глибинні універсальні інтуїції, які, безперечно, були надіндивідуального походження. Ось як свідчить про Геракліта Діоген Лаерцій: «З дитинства він був диваком: у молодості говорив, що не знає нічого, а коли подорослішав – що знає все. Він не був нічийим учнем, але за його словами, випитав самого себе і дізнався про все від самого себе» [1]. Знання, яке отримав Геракліт, було миттєвим, немов блискавка Логосу. Згадаймо також сократівського «демона» («даймона»), який неодноразово згадується в платонівських діалогах. У світській академічній філософській літературі, як правило, обмежуються нейтральною характеристикою: мовляв, даймон – метафора голосу совісті. Та все набагато серйозніше. Адже, всі перед-християнські осяяння Сократа і Платона про те, що світом править божественний Логос, що індивідуальний людський розум є спалахом божественного розуму, що все підпорядковано ідеї вищого блага, і т. п. – все це було дано «зверху» в акті натхнення. Логічно припустити, що Логос як Першорозум відкрився філософам саме у такий спосіб: за допомогою «даймону» як благої духовної сили, надіндивідуального службового духу.

І нарешті, третій приклад – вже з ранньохристиянської доби. Відомо, що перші апостоли Христа були простими бідними рибалками і збірниками податей, що не мали якихось особливих здібностей. Вони не були вченими, не закінчували філософських академій, не могли знати тонкощів теології, а деякі з них взагалі не були писемними. Однак після П'ятидесятниці, як розповідається в Євангеліях, Святий Дух зійшов на апостолів, і вони миттєво преобразилися, духовно просвітилися, отримавши різноманітні дари: знання і

мужність проповідувати, зцілювати, говорити різними мовами, і т. п. З історії апостолів ми бачимо, що знання, яке претендує на істинність, повинно мати не людське, а трансцендентне надіндивідуальне походження. І навіть сьогодні в православній церкві такий зв'язок індивідуального та надіндивідуального через «натхнення» залишається. Його можна проілюструвати на прикладі мистецтва проповіді. Як зазначає авторитетний православний мислитель і богослов о. Олександр Шмеман, проповідь насправді не є особистою справою того, хто збирається нести благу вість. Адже «дар благовіствування не є іманентним даром проповідника, а харизма Духа Святого, що подається в Церкві і Церкві. Справжнього благовіствування немає без віри в те, що «зібрання в церков» є дійсно зібрання в Духові Святому, де той же єдиний Дух відкриває уста благовіствуванню і розуми до прийняття того, що благовіствується» [5, с. 96]. Саме тому, підкреслює Шмеман, умовою справжньої проповіді є повне самозречення проповідника, відмова від «свого», навіть від власного дару і таланту. «Церковний амвон – це місце, де звершується Таїнство Слова, і тому він ніколи не повинен перетворюватися на трибуну для проголошення самих піднесених, самих позитивних, але тільки людських істин, тільки людської мудрості» [5, с. 97].

Надіндивідуальне як «поза-дискурсивне»

Цінність духовного як надіндивідуального може бути розкрита і в мовному аспекті. Найяскравіше за все інтуїція надіндивідуального виражається у стародавніх мовах – зокрема, у давньогрецькій та латинській, де, як відомо, при відмінюванні дієслів не вживається займенник. «Пишу», «говорю», «знаю», «думаю»: головним є те, що проговорюється, пишеться, знається, думається, себто об'єктивність, а не суб'єктивність. Займенник не пишеться і промовляється – лише мається на увазі.

Втім, скільки би мова не наближалася до рівня надіндивідуального, є реальність вище за мову. В античній і християнській філософських традиціях стверджувалось, що смисли речей можуть досягатися не дискурсивно, а інтуїтивно (споглядально). Згадаймо, що в діалозі Платона «Кратіл» Сократ стверджує, що мова не досягає істини суцього, і що ми повинні пізнавати суще із нього самого, не застосовуючи імен (слів). «Ім'я – це наслідування сутності речі за допомогою літер і складів» [6, с. 71], однак водночас імена є конвенціональними, а відтак ненадійними для знання, тому «добре погодитися з тим, що не з імен потрібно вивчати і досліджувати речі, але набагато скоріше із них самих» [там само, с. 73]. Важливий висновок, який ми робимо, прислухавшись до мудрості древніх – це те, що мислення, яке інтуїтивно досягає ідеї, може виходити з-під влади імен. Таким чином, з точки зору цієї логіки, початок і кінець руху думки – це тиша, а слово, мовлення, дискурс, досвід – всього лише пауза в тиші. Як сказав геніальний Поет:

«Слова – полова,
Але огонь в одежі слова –
Безсмертна, чудотворна фея,
Правдива іскра Прометея» [7].

Тут можлива аналогія також із деякими положеннями далекосхідної філософії, зокрема із вченням про Дао. Згадаймо, що Лао Цзи писав про «безіменне Дао» як єдиний сокровенний принцип, таємницю, виток і джерело всього. Його не можна назвати, але на нього можна вказати, натякнути. Відомий знавець Китаю Володимир Малявін пише: «Для даоського патріарха думка і буття – одне, але Лао Цзи – майстер «темних речей», тому у нього не мова нав'язує свій порядок буттю, а саме буття проступає крізь мову. Це мова, яка, говорячи словами Г. Г. Гадамера, «зберігає в собі всеохоплююче наперед-тлумачення світу» або «розіркненість буття». Це мова, що повертається до чистого повідомлення-сполучення. У ньому з'яє буття» [8, с. 40].

Тут йдеться про сполученість, «спів-єдність», співпричетність, спільне спілкування, «єднання-спілкування» (термін Т. Г. Аболіної). «Спів-єдність» позначає не повідомлення, а реальність того, що знаходиться по той бік речей, і водночас пронизує ці речі немов кров'яні судини. Речі поєднані, сполучені між собою і знаходяться у співпраці, кооперації без всяких слів. Однак першоедність речей не охоплюється категоріально. «Про що б не говорив Лао Цзи, він має на увазі «інше» і навіть «вічно інше» [8, с. 41]. Лао-цзи вказує на Дао, але прямо не говорить про нього. Недарма Дао називають «витонченим» і «малим». Якщо сенс полягає по той бік мови та речей, то нам нічого не залишається, як повторити вслід за Лао Цзи: «знаючий не говорить, той, хто говорить, не знає» [8].

Отже, евристична цінність традиційних домодерних філософсько-релігійних традицій полягає у теоретичному обґрунтуванні можливості пізнати істину, вищі універсальні смисли в інтуїтивному акті, тобто буттєво, через «спів-єдність» із надіндивідуальним. Перша і найголовніша вада Модерну – це відмова від усього того, що принципово невимовно, і про що можна лише натякнути в символі. У Модерні відбувається тотальне занурення в дискурсивні практики, що автоматично означає відмову від пошуку істини речей та визнання лише емпіричних «істин факту» (Лейбниць).

Надіндивідуальне як конститутивний фактор особистості: патристичний підхід

Розкриваючи проблему надіндивідуального, потрібно зазначити, що людська особистість як автентична екзистенція є «ексцентричним існуванням» (Е. Левінас), трансценденцією, що передбачає постійний смисловий рух і перетворення від індивідуального до надіндивідуального способу буття.

Трансформації екзистенції завжди відбуваються в безкінечному горизонті священної таємниці буття як «не-світового». Все, що відбувається у внутрішньому світі людини, не лише осяяне світлом над-індивідуального буття, і не лише їм уможлиблюється, але й рухається у його горизонті. Буття як «не-світове», є водночас і джерелом, і метою преображення індивідуального в особистісне. Тільки так конкретне життя людини набуває автентичний, а значить і онтологічний (тобто реальний) статус.

У даному контексті доцільно згадати вчення видатного релігійного філософа і богослова о. Володимира Лосського, що відроджував традиції патристики в ХХ ст. Як зазначає в своїй докторській дисертації духовний глава Англіканської Церкви архієпископ Кентерберійський Роуен Уільямс, центральна думка богословської системи Лосського – нетотожність особистості та індивіда [9]. Лосський стверджує, що на Заході (завдяки традиції католицизму) ці поняття стали майже синонімічними. Сьогодні особистість звели до набору індивідуальних прав і свобод, підмінили внутрішню свободу волі суто зовнішніми (і по суті декларативними) свободами слова, вибору, зібрання тощо. Натомість православна традиція завжди стверджувала, що особистість перевищує індивідуальну природу людини. Особистість – це дещо над-індивідуальне. Природа людини («родова сутність») в усіх людей однакова. Це спільний знаменник всього людства, універсальний ґрунт. Природа нагадує пластичний матеріал, який набуває конкретну форму у часі і просторі життя. Особистість, немов плід, зростає і дозріває у служінні вищим цілям – досягнення безпристрасності, возз'єднання з Богом, спасінню. Дороговказом цього спасіння є теза, висловлена св. Іринеєм Ліонським: «Бог став людиною для того, щоб людина могла стати богом» [там само].

У руслі патристичної традиції розмірковує й сучасний грецький філософ Х. Янарас. Для нього індивід – категорія кількісна, статистична, математична, а особистість –

категорія, що навпаки вказує на якість, тобто неповторність, самотність, унікальність, несхожість на Іншого. Якість не дана, а задана як смислове майбутнє, як сяяння далекої зірки, що зріє на внутрішньому небосхилі душі. Індивід є заручником своєї природи («нічого не можу вдіяти, така моя природа»), а особистість отримує сенс і виправдання свого існування саме як звільнення від природи, у свободі від необхідності. Індивід, оскільки він належить до універсальних законів природи, – персонаж трагедії, об'єкт незворотності, іграшка долі; особистість – дух, що прокинувся і став вільним.

Філософія патристики розробила вчення про три волі, які діють в людині: її власна, індивідуальна людська воля; божественна абсолютна воля; і нарешті воля «духа світу цього» (диявола). Отже, тільки якщо людина добровільно підпорядкується божественній волі, то її свобода носить характер відкритості й прозорості для світла священного як «не-світового». Тільки так свобода служить для блага особистості, в іншому випадку свобода замикає індивідуальне «Я» само на себе, а далі легко стає іграшкою демонічних сил. Янарас справедливо зазначає, що індивід – це «відмова або нехтування особистісною неповторністю, спроба визначити людське існування через об'єктивні риси людської природи» [10, с. 25]. Індивід – це категорія соціології та політики, що слугує раціональній стандартизації людей; суспільна одиниця, носій певних характеристик, потреб і бажань, спільних для всіх. Права індивідів, суспільна справедливість для індивідів – все це нехтує особистісною неповторністю. Особистість розкривається лише у спілкуванні, творчості та взаєминах любові, що передбачає жертвність.

Вцілому, православна філософсько-богословська традиція патристики стверджує, що мета індивідуального розвитку людини – стати особистістю. Особистість народжується у подоланні природи, у боротьбі проти інертного «людського

матеріалу», у «трансценденції» даного: спочатку в сенсі розкриття «можливого» (як актуалізація закладеного потенціалу біологічної природи), а потім як рух у бік «неможливого» (як актуалізація понад-природного, благодатного, тобто розкриття іпостасної природи [11]). Особистість не зводиться до індивіда, що виростає на ґрунті інертного «людського матеріалу», хоча й не може повністю від нього абстрагуватися.

Щоб стати особистістю, потрібно не просто обслуговувати потреби власної біологічної природи, а *служити чомусь вищому*, що перевищує індивідуальне. Очевидно, що найвищим шаром «над-індивідуального» є священне як «несвітове» (трансцендентне). Рівнем нижче є служіння і підпорядкування власного життя священним цінностям (ідеям, смислам), які можуть бути різними. Служіння ідеям не означає «одержимості» чи «зацикленості». Це, скоріше, моральна рішучість віддавати і віддаватись, шляхетність альтруїзму, що передбачає екзистенційне налаштування у сенсі відкритості й прозорості об'єктивному ціннісному буттю. Ось як описує таку моральну чесноту служіння і альтруїзму Ф. М. Достоєвський в романі «Біси» у передсмертному монолозі Степана Трофимовича Верховенського, вказуючи на неї як на необхідну умову досягнення щастя: «Одна вже повсякчасна думка про те, що існує щось безмірно справедливіше і щасливіше, ніж я, вже наповнює і мене усього безмірним розчуленням ... Увесь закон буття людського лише в тому, щоб людина завжди могла схилитися перед надмірно великим. Якщо позбавити людей безмірно великого, то не стануть вони жити і помруть в розпачі. Безмірне і нескінченне так само необхідно людині, як і мала планета, на якій вона живе ... Будь-якій людині, ким би вона не була, необхідно схилитися перед тим, що є Велика Думка. Навіть самій дурній людині необхідно хоча б щось велике» [12, с. 202]. Про це свідчить те, що моральна криза нинішнього часу полягає в тому, що людина відмовилася від

ідеї служіння вищим надіндивідуальним цілям та цінностям. Вона раціоналізувала, «розчаклувала» (М. Вебер), релятивізувала, і тим самим знецінила світ. Відтоді, позбавлений вищих ідеальних орієнтирів, феномен «людського» опинився під загрозою зникнення. Тому важливо знову повернутися до проблеми об'єктивного статусу цінностей, їхньої ролі у становленні особистості.

Естетичні та моральні цінності

Як було вже зазначено, що «духовне» з ортодоксальної християнської точки зору стосується небесної ієрархії, що поєднує абсолютний божественний дух і скінчений індивідуальний дух людини, а з точки зору філософії романтизму виражається у таких надіндивідуальних формах, як «дух землі», «дух народу» і «дух часу». Але прояви «духовного» на цьому не вичерпуються. Можна тлумачити «духовність» і як ієрархію цінностей: естетичних, моральних, релігійних. Сьорен К'єркегор називав «естетичне», «моральне» та «релігійне» стадіями розвитку людського духу на шляху до «екзистенції» як автентичного існування. Фактично йдеться про етапи ціннісного зростання особистості, її відповіді на ціннісні виклики через служіння чи підпорядкування цим цінностям. Макс Вебер писав про «субстантивну єдність розуму», що колись тримала естетичні, моральні та релігійні цінності в нерозривній єдності. У добу філософського Модерну ця єдність стала розпадатися: моральне відокремилося від релігійного, а естетичне – від морального. У результаті, якщо продовжувати цю думку, ми отримали два вкрай шкідливі паростки, що з тих пір отруюють всю європейську культуру: з одного боку, релятивізацію моралі та нігілізм, а з іншого боку – естетизацію зла. Врятувати ситуацію, на наш погляд, може лише повернення до вихідної єдності істини, добра і краси, у духовний стан, коли краса не

може бути злою (інакше це не краса), добро не може бути некрасивим (інакше це не добро), а розумність не може бути недоброю (інакше це не розумність).

У свою чергу, повернення до метафізичної єдності неможливо здійснити без повернення до релігійного світогляду і світовідчуття. Безпосередній реванш влади церковно-релігійної традиції, яка б взяла на себе відновлення субстантивної єдності розуму, укладений в силу тих чи інших різноманітних причин. Відтак, цю роль частково беруть на себе «квазі-релігійні» форми, тобто ідеології, в яких створюється подоба, якщо не єдності, то бодай певного еклектизму моралі, естетики та «релігійності» у широкому значенні цього слова. Коли на місці колишнього монолітного смислового матеріку утворився архіпелаг, то в функцію ідеології входить поєднання островів через побудову між-дисциплінарних мостів. Питання лише в тому, яка ідеологія буде найбільш придатна для цих цілей. Але не будемо забігати наперед.

Почнемо з естетичної та релігійної стадій свідомості. Уявити себе у блакитно-синіх хвилях стрімкого потоку, який підхоплює маленький човен і несе в невідоме; перенестися на вершину гір чи у весняний ліс, наповнений співами птахів та ароматами трав; доторкнутися до краси і величі творів видатних творців мистецтва, розчинившись у них і забувши про себе – ось прояви надіндивідуального в його естетичному вимірі. По суті, переживання прекрасного як естетичної цінності носить небуденний («піковий») характер, що духовно підносить людину. А. Маслоу в книзі «Психологія буття» пише, що подібне пікове переживання є «дещо таке, що саме по собі виправдовує своє існування, як щось самоцінне. Тобто воно є ціллю, тим, що ми можемо назвати переживанням-метою, а не переживанням-засобом» [13, с. 104]. Воно приносить чисту радість і блаженство, і настільки значуще, що заради того, щоб його пережити хоча б один раз у житті, варто прожити все життя. Пікове переживання

передбачає «абсолютну увагу» (А. Маслоу), завороженість і повне поглинання/розчинення в об'єкті споглядання. Можна додати, що в наш час, у зв'язку з нагромадженням величезної кількості аудіо-візуальних образів, спостерігається феномен звикання, тривіалізації естетичних цінностей, нечутливості до краси, погоні за її сурогатами – несмаком, кліше, кітчем тощо.

Моральний рівень надіндивідуального – це певна колективна владна інстанція, що виховує і формує особистість. В історичній ретроспективі це собор, віче, кагал. Те загальне, з чим мала справа людина ще яких-небудь 50–100 років тому і те, що робило впливало на неї (наприклад, двір, сусіди, сільська вулиця), сьогодні розчинилося у анонімному мегаполісі. Яскравою ілюстрацією морального надіндивідуального як колективної інстанції може бути єврейське містечко («штетл») і спосіб життя його мешканців. Ось описує життя в штетлі один з його колишніх мешканців: «У містечку, майже як у селі, все особисте життя було на виду. Там була відсутня анонімність великого міста. Сімейні події (народження, обрізання, бар-міцве, весілля, розлучення, смерть) ставали надбанням всієї общини. Таким чином, людина, що жила по нормах суспільної моралі, могла розраховувати на допомогу сусідів і синагоги в скрутну хвилину. У той же час будь-яке відхилення від нормативної поведінки ... викликало гострий суспільний осуд і нарікання. Цей суспільний контроль протягом століть забезпечував дотримання приписів «галахи» (єврейських законів) і загалом суспільний порядок. З новими віяннями він став сприйматися як гніт і утиск особистості. ... Моральний код колективної свідомості містечка виражався в одній фразі – «не личить». Це неписаний кодекс, внутрішня межа, яку людина не переступала. Штетл був автономним інститутом єврейського життя, де община давала оцінку тому чи іншому вчинку. Тому в ідиші було багато понять, що вийшли сьогодні із вжитку, наприклад: як я зможу людям в очі дивитися? Що

місто скаже? І т. п. Цього немає сьогодні – тієї внутрішньої складової, яка була колись природною моральною межею людських вчинків» [14].

Моральний рівень надіндивідуального передбачає усвідомлення особою своєї відповідальності та обов'язку перед іншими. Але сьогодні настанова «я повинен» сприймається як щось таке, що обмежує свободу «я хочу». Принцип задоволення панує над принципом реальності, що асоціюється з репресивністю культури. Це замикає, автономізує людину в просторі суто індивідуального, перетворює на самозакоханого нарциса, унеможлиблюючи автентичне особистісне зростання.

Релігійні цінності та різні значення символічного

За К'єркегором, третя і найвища стадія розвитку екзистенції – релігійна. Цінність святості має на увазі й красу, і добро. Для «*homo religiosus*» (термін Мірча Еліаде) шлях трансформації індивіда в надіндивідуальну особистість реалізується в практиці релігійних чеснот: служіння, аскетизму, альтруїзму, благоговійної віри та любові. Наприклад, для християнина сенс особистісного служіння полягає у «бого-служінні» в широкому сенсі цього слова, кінцевою метою якого є благодатне преображення, або обожнення («теозіс») особи, «стягання Духа Святого» (за виразом св. Серафіма Саровського). «Бого-служіння» передбачає усвідомлення реальності свого екзистенційного падіння і внутрішню потребу бути врятованим. Святими ставали одиниці, але святість була моральним взірцем, ідеалом, що задавала орієнтир.

Сенс життя як «бого-служіння» – це зв'язок індивідуального, що належить до «світу цього», із «не-світовим» через систему символів. Ось як описує значення цього символізму православний філософ і богослов отець Олександр

Шмеман. Він трактує символ як зв'язок зі священним, і саме причетність до цього священного уподібнює людину до Бога, а отже, наближає її до власної сутності. У своїй фундаментальній роботі «Євхаристія. Таїнство царства» Шмеман стверджує, що католицька схоластика редукувала значення поняття символ, звівши його до знаку, алегорії, зображення – всього того, що відмінно від реальності й що протилежно реальності. Символ перетворився в антитезу реальності. Там, де ми маємо справу з реальністю, не потрібен символ, і навпаки – символ там, де немає реальності. «Якщо майже дві тисячі років назад Спаситель вийшов на проповідь реально, то тепер ми зображуємо цей вихід символічно – для того, щоб нагадати собі сенс цієї події, значення її для нас» [5, с. 36].

Далі Шмеман запитує: «... А чи відповідає таке редуковане католицьке розуміння символу як зображення давньому і первинному значенню цього слова?». На це питання він відповідає негативно: «... У тому-то вся і справа, що первинне значення слова символ зовсім не рівнозначно із зображенням. Символ може і не зображувати, тобто може бути позбавлений зовнішньої схожості з тим, що він символізує. Історія релігії показує, що чим більш давніший, глибший, органічніше символ, тим менше в ньому такої зовнішньої «зображувальності». І це так тому що первинна функція символу не в тому, щоб зображувати (що передбачає відсутність зображуваного), а в тому щоб являти і долучати (робити причетним) явленому. Про символ можна сказати, що він не стільки схожий на реальність, що символізується, скільки причетний до неї і тому може реально до неї долучати. *Таким чином, різниця – радикальна – між теперішнім і первинним розумінням символу полягає в тому, що тепер символ є зображенням або знаком чогось іншого, чого при цьому в самому знакові реально немає (як немає реального, справжнього індіанця в акторі, що зображує його, або реальної води в хімічному її символі), тоді як у*

первинному розумінні символу він сам є явищем і присутністю Іншого, але саме як Іншого, тобто як реальності, котра в даних умовах і не може бути явленою інакше чим у символі» [5, с. 46]. [курсив авт.]

Саме слово «символ» походить від грецького дієслова «поєдную», «тримаю разом». Тому в ньому, як слушно зазначає Шмеман, на відміну від знаку чи зображення, дві реальності – емпірична (видима), і метафізична (невидима), поєднані не логічно («це» означає «це»), не аналогічно («це» зображує «це») і не причинно-наслідково («це» є причиною «цього»), а епіфанічно (від грецького слова – являю). «Одна реальність являє іншу... тільки тією мірою, якою сам символ причетний духовній реальності й здатний втілити її. Іншими словами, в символі все являє духовну реальність, і в ньому все необхідно для її явища, але не вся духовна реальність являється і втілюється в символі. Символ завжди частковий, адже символ, по самій сутності своїй, поєднує реальності неспівмірні, одна з яких залишається по відношенню до іншої – абсолютно іншою. Скільки б не був реальним символ, скільки б не долучав нас духовній реальності, функція його не в тому, щоб «вгамувати» нашу спрагу, а в тому, щоб посилити її...» [5, с. 47–48].

Отже, православна церковна традиція наполягає на тому, що символ потрібно розуміти в його первинному онтологічному і епіфанічному значенні. Такий символ являє нам Царство Боже і долучає нас до нього, робить нас усіх причетним до цього царства. І саме завдяки символічному зв'язку відбувається трансформація індивіда в особистість. Коли говорять, що храм – це «небо на землі», це означає, що він поєднує дві реальності – небо і землю, емпіричне та метафізичне. Зображувальний плоский примітивний символізм не може передати досвід живої простої віри. Адже віра живе, як стверджує Шмеман, спрагою. Віруючий прагне доторкнутися до іншого світу «не від світу цього», до святості. «Жодне дискурсивне мислення, жодна логіка не

здатні нам пояснити його, а між тим саме це відчуття святості Божої, це почуття святого є основою і джерелом релігії... Богослужіння, не пояснюючи нам, що є святістю Божою, являє нам її, і в цьому явленні – одвічна сутність культу... Бо культ і народився із потреби, із спраги людини долучитися до святого, яке вона відчула перед тим, як змогла мислити про неї» [5, с. 77–78].

Символ дає відчуття невидимої присутності священного як чогось досконалого, чистого, недосяжного, абсолютно іншого і несхожого на наш світ, і в той же час надзвичайно магнетичного, чаруючого, такого, що приваблює своєю безкінечною любов'ю, дарує людині радість, мир, надію. Священне (або те, що в Євангелії називається «Царством») парадоксальним чином знаходиться в духовних надрах людини, в її глибинному духовному серці. Адже сказано: «Божеє Царство всередині вас» (Лук. 17: 21).

Секуляризовані варіанти надіндивідуального: модерні ідеології

Якщо для homo religiosus з духовним ростом все прозора, то для тих, хто живе в секулярному світі, й кому доводиться обирати в якості об'єкта служіння альтернативні цілі, ця проблема вирішується по-іншому. Потреба внутрішньої трансформації, як і взагалі спрага до духовного у людини залишається. Вона повсякчас залишається духовною істотою за своєю іманентною природою. Але суспільство модерного типу вже не може запропонувати адекватних умов для повноцінної реалізації цієї природи. Як пише З. Бауман: «... у розчаклованому світі роль Бога грає природа, а роль релігії – ідеологія і наука» [15]. Тому екзистенційна потреба в онтологічному спілкуванні-єднанні з надіндивідуальним і абсолютним, що могло б дати індивіду сенс і цінність життя, переключається на інші об'єкти. Відбувається обожнення

природи, людини, окремих її властивостей (розуму, почуттів, несвідомого). Натомість християнської ідеї Христа як боголюдини приходять матеріалістичні чи нігілістичні концепції людинобожжя. Втім, духовна енергія потребує виходу навіть у тих системах, де релігія і Церква переслідуються, а атеїзм оголошується єдиною правильною формою світогляду. Віра в священне проростає там, де саме священне офіційно табуйоване. Бог і диявол борються в серцях людей, як і в сиву давнину, хоча й приймають інші форми та імена.

Саме у цьому сенсі потрібно згадати лівий утопічний проект, що пропонує свій варіант трансформації індивіда в особистість через співпричетність до сфери надіндивідуального. Безвідносно до конкретики політичного режиму, в ньому йдеться про надіндивідуальну ідею, в яку пропонується повірити. Видатний філософ Микола Бердяєв зазначає: «Маркс створив справжній міф про пролетаріат. Місія пролетаріату є предметом віри. Марксизм є не тільки наука і політика, він є ще також віра, релігія. І на цьому заснована його сила» [16, с. 83]. Побудова соціальної і моральної утопії справедливого безкласового суспільства, в якому не буде експлуатації та відчуження, бідності, злочинів та інших соціальних вад, і де людина повністю реалізує власну творчу сутність, оголошується метанаративом історії, спільним завданням для людства, вищою метою, що потребує альтруїстичного служіння і жертвності, аж до готовності фізичного винищення того одиничного, що не вписується у всезагальне. Міф про комунізм як ідеальний стан розвитку суспільства і як предмет віри – це певний субститут священного як «не-світового» для атеїста, спроектований на матеріалістичне розуміння історії. Ліва утопія знаменує завершення історії, в цьому сенсі він знаходиться по той бік історичного процесу, у «транс-історичному». Цілком доцільною є аналогія з іншими «транс-історичними» станами, наприклад, із доісторичною міфологічною добою (де історичне ще не почалося), чи постісторичним Небесним

Єрусалимом, Царством Небесним у християнській оптиці (де історичне вже відбулося). Комуністична утопія для «віруючого комуніста» є сенсом світової історії, звершенням есхатологічних сподівань людства, універсальним горизонтом, у межах якого набуває сенс і значущість разом з тим й індивідуальне життя.

Те, що лівий футурологічний проект є ідейним «правонаступником» християнства в добу Модерну, чудово демонструє Микола Бердяєв на матеріалі російської версії лівої ідеї та її генезису. Філософ показує, що російський менталітет сформувався в лоні єдиної православної культури, але був внутрішньо розколотим, адже з одного боку, характеризувався релігійністю і покірністю, а, з іншого – був підвладний стихійно-анархічним нігілістичним тенденціям і прагнув свободи. «Релігійність» трактується філософом у широкому сенсі слова і передбачає світосприйняття, що базується на виокремленні «ортодоксальності» та її чіткого розмежування з тим, що в цю ортодоксальність не вписується (скептиками, єретиками). Релігійність характеризується репресивністю (примусовою згодою) і нетолерантністю, «атмосферою задухи». Настання диктатури більшовизму, за Бердяєвим, цілком органічно впливає з логіки російської історії та метафізичної структури «російської душі», «російської ідеї»: «Тоталітарність, вимога цілісності віри, як основи царства, відповідає глибоким релігійним інстинктам народу. Радянська комуністична держава має велику схожість за своєю духовною конструкцією з московським православним царством. У ньому та сама задуха» [16, с. 117]. Ту ж саму парадоксальну ідею спадковості більшовизму та монархії виразив у геніальних поетичних рядках поет і письменник М. Волошин:

«Что менялось? Знаки и возглавья.
Тот же ураган на всех путях:
В комиссарах – дух самодержавья,
Взрывы революции в царях» [17].

Бердяєв демонструє, що будь-які філософські течії (марксизм, гегельянство, фрейдизм) сприймаються в Росії догматично. Але парадокс полягає в тому, що релігійність проявляється навіть у тих вченнях, які, здавалося б, заперечують релігію – в анархізмі та нігілізмі, що є, по суті, «православною аскезою навиворіт». Відповідно, ненависть комуністів до релігії, і всі «анти-церковні» переслідування були суто *релігійними проявами ненависті*: «Ненависть російських комуністів до християнства містить у собі протиріччя, якого не в змозі помітити ті, чию свідомість затуманила комуністична доктрина. Кращий тип комуніста, тобто людини цілком захопленої служінням ідеї, здатної на величезні жертви і на безкорисливий ентузіазм, можливий тільки внаслідок християнського виховання людських душ, внаслідок переробки натуральної людини християнським духом. Результати цього християнського впливу на людські душі, часто незримого і надземного, коли в своїй свідомості люди відмовилися від християнства і навіть стали його ворогами» [16, с. 138]. Зрештою, мала місце і зворотна ненависть до комуністів з боку представників інших ідеологічних течій. І тут треба віддати належне Бердяєву не лише як філософу, а як людині, що не піддалась хвилям ненависті, і піднявшись над власними інтересами, зуміла зберегти любов до батьківщини попри ідеологічні розбіжності. Бердяєв, як відомо, починав як марксист, згодом став на діаметрально протилежні позиції. Однак, навіть будучи полум'яним ворогом більшовицького режиму, знаходячись в еміграції, щиро радів перемозі у війні з гітлерівськими загарбниками.

«Революції – це тротиловий еквівалент метафізики» [18], тож будь-які терори, війни, репресії також мають ідейно-теоретичне філософське чи літературне підґрунтя. Як відомо, філософи-енциклопедисти теоретично обґрунтували Французьку революцію, російська література – революцію більшовиків. А відтак вони обґрунтували й можливість

революційного терору. Як справедливо зазначає М. Бердяєв, саме класична література, переслідуючи, здавалося б шляхетні цілі оновлення людини заради свободи, рівності, братерства, оперуючи релігійними категоріями «провини» та «спасіння» (так звані «народники»), стала основою майбутньої кривавої диктатури. Адже спасіння та оновлення вбачали у руйнації всіх основ (нігілізм). Події 1917 р., громадянська війна, сталінський терор – все розпочалося набагато раніше, на сторінках романів Герцена, Тургенєва, Достоевського, Блока. Тож сьогодні, якщо продовжити цю думку далі, слід інтерпретувати ті події як внутрішнє історичне явище, спокусу чи навіть «хворобу духу», але хворобу неминучу, яка логічно і органічно впливала з образу думок тодішньої інтелігенції, і якою слід було перехворіти. Як зазначає щодо цього філософ і письменник-дисидент Олександр Зинов'єв, «нігілізм, заперечення, устремління в катакомби, у прірву – це, звісно, диявольське, сатанинське. При чому, воно живе у російській свідомості ... Із людини ведуть дві криниці: одна криниця – у небеса, у лазурне царство, до фаворського світла, звідки на нас проливається ця дивовижна життєдайна енергія, жива вода нашого безсмертя і відродження, а друга прірва – униз, у пекло, у безкінечність темряви» [19, с. 36].

Міркуючи над лівим месіанським проектом побудови царства земної справедливості, релігійно орієнтовані мислителі (Д. Андреєв, С. Булгаков, П. Флоренський, С. Франк, І. Ільїн) часто говорять про його карикатурний, «квазі-релігійний» характер, про те, що він є християнством без Христа. Так, наприклад, вони зазначають, що деякі радянські програмні документи побудовані на християнських засадах, а ідея інтернаціоналізму та рівності корелюється із словами ап. Павла «Нема юдея, ні грека, нема раба, ані вільного, нема чоловічої статі, ані жіночої, бо всі ви один у Христі Ісусі (До Галатів 3:28). Зрештою, і сам Карл Маркс предстає як типово «релігійний тип» (С. Булгаков). Щоправда, роль Ісуса Христа,

який поєднав у собі божественну і людську природу, в лівій ідеології відіграє лише одна єдина абсолютизована «людська природа». Однак очевидно, що і там, і там головним є оцей спільний знаменник, універсальний горизонт належного для існування одиничного. У християнстві повноті людської реалізації заважає ситуація гріховності, а в марксизмі – ситуація відчуження. Вирішенням відчуження є революція, ліками проти гріху – покаєння (революція духу). Але і гріх, і відчуження означають, якщо абстрагуватись від нюансів, одне й те ж: невідповідність суцього належному, існування – сутності, буття – своїй глибинній природі та покликанню. Феноменологія досвіду одна й та ж, просто запекла боротьба за досягнення належного точиться на різних «поверхах» буття: у зовнішньому соціальному і внутрішньому душевному просторах.

У кінці історії передбачається, що ця невідповідність сутності та існування буде скасована. Ось як описує релігійну (есхатологічну) сутність лівого проекту дослідниця Т. Богданович на прикладі роману А. Платонова «Чевенгур», де головні герої, відкидаючи інституціональну релігію, вірять у певні священні смисли, переживають їх на власному досвіді: «Платонівський Чевенгур сповнений святотатства. Відвертого блюзнірства ... Комунисти не шанують релігійні забобони. Але це не означає, що вони заперечують релігію в силу відсутності інтересу до її предмету. Психологія і екзистенція чевенгурців просякнута глибоким містицизмом, спрямована до складних внутрішніх сфер, сповнена екстазиса і аскези. Комунізм і є власне «екстазис», вихід з себе, геть за межі свого убогого, марного «Я», своєї індивідуальності, своєї раціональності, свого власництва. У релігії більшовиками заперечується її умовний, віддалено-приблизний, відчужений характер. ... Релігія сприймається більшовиками як нескінченне відкладання мети, як експлуатація нескінченної дистанції, як обман і фальсифікація прямого досвіду ... Єдине, що зрозуміло більшовикам в релігії – це кінець світу. Тут

ніяких проблем не виникає. Тут, власне, і настає все головне, омріяне, бажане. Грані стираються» [20, с. 14].

Метафізика марксизму та його ідеологічних продуктів не могла бути іншою, аніж загальна метафізика модерна. Картина світу Модерну працює у полі «внутрішньо-світового», тому що трансцендентна сфера вічності «не від світу цього» або прямо заперечується (нігілізм), або «виноситься за дужки» як несуттєва (деїзм). Тому потрібно констатувати, що карикатурою на християнство із самого початку була не комуністична ідеологія сама по собі, а увесь контекст модерної епохи, в якій традиційний суспільний лад, традиційні уявлення, ідеали та цінності були перевернуті та поставлені з ніг на голову. По суті, проект Модерну є пародійною добою «симулякрів» (Ж. Бодрійар) і «квазі-абсолютів» (М. Шелер) держави, нації, партії. Комунізм, у цьому сенсі, є законнородженим дитям Просвітництва, але дитям не єдиним. Так само органічним породженням Просвітництва є лібералізм, а також усі контр-просвітницькі, «романтичні» спроби опозиції просвітницькому мейнстріму, такі як націоналізм, фашизм, націонал-соціалізм. Трикутник комунізм – лібералізм – націоналізм є трьома різними інтерпретаціями одного і того ж нігілістичного духу Модерну, трьома головами нігілістичної гідри.

Свого часу Жак Марітен писав про те, що існує два види гуманізму: теоцентричний гуманізм, який виходить з трансцендентної вертикалі, що долучає нас до надсвітового, і антропоцентричний гуманізм, яку цю вертикаль заперечує і обмежується лише герметично замкненим в іманентному світі «індивідуумом» [21]. Теоцентричний гуманізм можна назвати максимальним гуманізмом, а антропоцентричний – мінімальним гуманізмом. У цьому значенні марксизм ближче до першої, максимальної моделі гуманізму, хоча б тому, що він тяжіє до класичних зразків єдності морального та естетичного. Але повторимося, що роль надіндивідуального у марксизмі відіграє природа і сутнісні сили людини, а не

боголюдська природа Христа. Це метафізично урізана модель, де у жертву людській особистості приноситься її індивідуальність – але не заради блаженства у Царстві Небесному, а заради щастя в царстві земному. Та коли така матеріалістична ідея потрапляє в общинний православний ґрунт архаїчної культури, що тільки поверхнево запозичила модерні європейські цінності, а не в буржуазне суспільство з розвинутим середнім класом, то ми отримуємо на виході абсолютно непередбачуваний результат.

Ф. Енгельс писав, що колектив є умовою розквіту особистості: «тільки в колективі індивід отримує засоби, що дають йому можливість всестороннього розвитку своїх здібностей, і тільки в колективі можлива особиста свобода» [22]. Можна додати, що масовість і колективізм ще не означають безособовість. Скоріше, розчинення в колективі є шляхом стирання індивідуального, на зміну якому повинно прийти особистісне. Але це не хочуть помічати ті сили «мінімального» антропоцентричного гуманізму, для яких немає різниці між індивідуальним та особистісним. Як пишуть такі авторитетні мислителі як Е. Фромм та Г. Маркузе, марксизм потенційно ближче до людини в сенсі розкриття її творчого потенціалу і в сенсі справедливості, аніж ті ліберальні філософії, яким повноцінна не-одновимірна особистість, по суті, не цікава, і де вона розчинена в безособових ринкових відносинах та відчуженої повсякденності. У цьому сенсі критика екзистенціалістами та фрейдомарксистами капіталістичного суспільства залишається вкрай актуальною.

Не можна заперечувати того факту, що радянська культура, для якої комунізм був офіційною ідеологією, а марксизм – панівною філософською доктриною, багато в чому пригнічувала і придушувала індивідуальність у численних проявах (стиль одягу, музика, зачіски, спосіб життя, політичні та релігійні переконання). Однак, при цьому, якщо застосовувати термінологію Е. Фромма, тут

утверджувався (хай і декларативно, на рівні «належного») примат буття над володінням. Існувало те, що перевищує дрібні інтереси власності – групові інтереси суспільства, інтереси держави, історичні місії, спасіння народів. Існувало загальне і ціле, що важливіше своїх частин. І саме завдяки цілому ставало можливим існування особистості, що не вимірюється тільки в товарному чи грошовому еквіваленті.

Обмеження свободи індивідуального на користь надіндивідуального особливо проявлялося в творчості. Типовість і формальна скутість у межах одного соцреалістичного стилю культури і мистецтва усім відома. Однак, з іншого боку, вона мала свою доцільність. Давно помічено, що митець здатний створювати геніальні речі саме в межах цензури і канону. Диктат «над-Я» спонукає шукати творчу фантазію та імпульси «Воно» шукати вишукані символи та алегорії, «езопову мову», де натяками та іносказанням, між рядками та у підтексті можна виразити значно більше, глибше, точніше, образніше, аніж напряду. У цьому обмеженні і самообмеженні і полягає таємниця мистецтва і справжнього стилю. Свобода і розкріпачення, відсутність табу, еkleктизм і відсутність власного стилю, постійна погоня за епатажем митця розбещують і виснажують творчо. Андрій Рубльов не порушував церковних канонів, коли писав ікону Святої Трійці. Сергій Рахманінов залишався в межах стильових особливостей свого часу, коли створював геніальний «другий концерт» для фортепіано з оркестром. Максим Рильський в цілому дотримувався ідеологічних приписів, коли складав свої поетичні шедеври.

Щодо типової архітектури, то можна собі уявити, що правильні геометричні, абсолютно одноманітні і безликі, естетично непривабливі житлові спальні масиви, де люди жили немов бджоли у вулику, були спеціально побудовані з тим, щоб стерти індивідуальність, і по мірі стирання останньої виховати особистість. Мінімалізм форми і диктат конструкції символізував домінування сутнісного над феноменальним. (Можна згадати знаменитого французького

архітектора Ле Корбузьє, творця «інтернаціонального стилю»). Потрібно було стерти міщанство, буржуазність, жагу до накопичення, все вульгарне і потворне в людині, що асоціювалося із нечистим і низьким, і виховати людину ідеї – шляхетну і самовіддану, готову до майбутньої війни. А особистість тим і відрізняється від індивіда, що вона самовіддана, її «само» (смісловий центр) належить не їй, а надіндивідуальній інстанції, яка надає чи позбавляє сенсу все індивідуальне.

Те ж саме можна сказати й про одяг: сірий, «мишиний», неясковий, об'єкт нападок сатириків і кінематографістів. Зневага до одягу, небажання виокремитися – це також шлях до стирання індивідуального, але водночас старт для подальшого особистісного росту. Стираючи індивідуальні особливості, і одяг, і архітектура, і реалістичне мистецтво повинні були сприяти росту особистісного начала. Адже індивідуальність – це зовнішність, барвіста самозацикленість, а особистість – це багатство внутрішнього, «мирок» (Г. Сковорода). Зменшуючи зовнішнє, звільняється простір для внутрішнього. Інша справа, що одного зусилля людини по звільненню свого внутрішнього простору замало. «Самотрансценденції» у людському бутті не існує – образно кажучи, людина не в силах сама себе, як барон Мюнхаузен, витягнути за волосся. Потрібний Інший (а в кінцевому результаті – Абсолютний Інший), спільними зусиллями з яким можна подолати цей шлях трансформації.

Лівий проект провалився через приреченість метафізичного бунту, адже без божественного Абсолюту процес перетворення індивіда на особистість зупиняється на півдорозі: індивідуальність стерта, а повноцінна особистість як «образ Божий» ще не народилася. У кінці 80-х років ХХ ст. західне суспільство споживання під гаслами деідеологізації перемогло вихолощених і деморалізованих носіїв комуністичної ідеології й насадило нову ліберальну ідеологію. Історію, як відомо, пишуть переможці. Тому не дивно, що

після розгрому Третього Рейху і припинення існування СРСР, комунізм і націоналізм (в його радикальній націонал-соціалістичній версії) були повністю дискредитовані, а лібералізм оголошений широким стовбовим шляхом розвитку планетарної цивілізації.

Як було вже зазначено, Бердяєв шукав витoki більшовицької революції 1917 р. в особливостях російського менталітету, але його аналіз можна застосувати до інших ідеологій та інших культурних та ментальних типів. Якщо комунізм за своєю суттю є глибоко релігійним, месіанським та есхатологічним проектом, то не менш релігійним, месіанським та есхатологічним є лібералізм. Тільки на Заході він спирається не на ортодоксальний православний, а на протестантський сектантський ґрунт. Ліберали мріють про «кінець історії», що демонструє явну есхатологічну орієнтацію їхнього вчення. Кінець історії за Ф. Фукуямою – фаза, яка настає разом із перемогою ліберальної ідеології та ринку над всіма іншими течіями – соціалістичними, націоналістичними, релігійними. Останнім словом людської історії проголошується капіталізм, вірніше його завершальна стадія, втілена в постіндустріальному типі суспільства. Культурним еквівалентом постіндустріального суспільства є постмодерн.

Есхатологічний оптимізм лібералізму ґрунтується на розумінні людської історії як зла, насилля, темних ірраціональних та архаїчних імпульсів, що породжують конфлікти, війни, революції, тоталітарні режими. Порятунку від історичного зла ліберали вбачають у «кінці історії» як триумфі лібералізму. Падіння СРСР стало для лібералів месіанським знаком. Саме тоді й з'являється знаменита робота Фукуями, що стала маніфестом. Стали популярними концепції нового світового ладу, всесвітнього уряду, планетарного ринку, прав людини тощо. Як пише словенський культуролог С. Жижек, лібералізм є не лише ідеологією, але утопією, міфом. «Як і будь-яка утопія, як і

будь-який міф, така концептуальна конструкція намагається уникнути критичного аналізу, апелює до емоційної сугестивної сфери. Намагається видати себе за дещо очевидне, безальтернативне, неминуче. За те, чим вона не є» [23, с. 291]. Лібералізму, як і будь-якому «квазі-релігійному» ідеологічному утворенню, притаманні нетерпимість до інакомислячих та догматизм. Це чітко можна побачити на прикладі політики США, де панує так звана «ліберальна демократія». Як справедливо зазначає авторитетний український експерт в галузі політології та міжнародних відносин професор Наталія Латигіна у своїй ґрунтовній монографії «Демократія: реалії versus утопії», «... американський республіканізм та демократизм із самого початку містили сильні елементи і передумови імперської експансії та зазіхання на світову гегемонію. Одним з цих елементів була ідея вищості американців над іншими народами і особливої місії Америки у світовій історії» [24, с. 251]. Тому не дивно, що «переконаність самих американців у вищості їхніх суспільно-економічних інститутів, моральних цінностей, непогрішимості зовнішньої політики» і т. п. стали основою для дій, прихованих за риторикою «миру і демократії на всій планеті», підтримки військових диктатур у країнах Латинської Америки та революцій на Близькому Сході. З іншого боку, як підкреслює Н. Латигіна, на фоні цього американського цивілізаційного імперіалізму спостерігається протилежна тенденція «кризи демократії» («кризи лібералізму») всередині США, що проявляється, починаючи з 70-х років ХХ ст., у «різкому зменшенні довіри більшості американців до федерального уряду» [24, с. 267].

Толерантність лібералізму – це толерантність у межах одного вузького спектру, ліберального дискурсу. Як зазначає видатний американський вчений Н. Хомські (Чомські), «Розумний спосіб тримати людей пасивними і слухняними – суворо обмежити спектр прийнятної думки, але дозволити дуже жваві дебати у цьому спектрі ... » [25]. Тобто йдеться

про толерантність не для інакомислячих, а для мислячих так само, як ліберали. Олександр Шмеман, аналізуючи сутність лібералізму, порівнює його з духом нігілізму, який перебуває в стані перманентного заперечення. На його думку, «сучасна ліберальна культура стає все більш і більш культурою осквернення, зривання печаток, пломб, культурою розтоптування святинь, запечатаних у людській свідомості протягом тисячоліть» [26]. Підтвердженням сказаного є дії редакції французької газети «Шарлі». І справа навіть не у тому, що карикатури на пророка Магомета ображають почуття віруючих мусульман і прямо суперечать законам шаріату, а в тому, що в самому дискурсі лібералізму відсутні поняття «священного» і «кощунства». Дозволено все, окрім того, щоб ставити під сумнів сам принцип вседозволеності.

Націоналізм є також ідеологічним продуктом Модерну. Критикуючи і комуністів, і лібералів, націоналісти та ультра-праві апелюють до архаїки домодерну та світу сакральної Традиції, однак самі є породженням суто модерного дискурсу. Справа у тому, що в домодерні не було політичних націй – там були органічні спільноти, народи, етноси та супер-етноси під захистом наднаціональних імперій. Нації як «уявні спільноти» з'явилися саме після Французької революції, досягнення якої націоналісти відкидають, самі будучи її породженням. Гітлер – такий же продукт Просвітництва, як Сталін або Черчіль. Надлюдина Ніцше, образом якої Гітлер надихався, закономірний результат метаморфоз західної історії ідей – не менш, аніж «шляхетний дикун» Руссо, пролетарій Маркса, «маленька людина» Чехова чи невротик Фрейда. Націоналізм виражає ностальгію за традиційною системою цінностей, за міфологічною кореневою системою, завдяки якій людина укорінена в ґрунт традиції і рід. Проблема лише в тому, що націоналісти мріють про минуле, що ніколи не повернеться. (У цьому вони не менші мрійники, аніж футурологи, які вірять у майбутнє, що ніколи не настане. «Imagine there's no country and no religion,

too» – співав симпатизуючий лівим талановитий фантазер Джон Леннон, і за свою міфотворчість був убитий).

На завершення теми сурогату надіндивідуального хотілося б нагадати думку ранньохристиянського мислителя і Отця Церкви Тертуліана про те, що «кожна душа християнка». Якими б далекими від релігії не були цінності секулярної людини і тих ідеологій, котрим вона служить, це аж ніяк не скасовує дані від народження духовні запити і моральні горизонти, сформовані совістю. Фразу Тертуліана слід розуміти у тому сенсі, що базовій трансцендентальній потребі екзистенції вести автентичний спосіб буття найкраще відповідає історичне християнство. Християнство – найбільш адекватна історична відповідь на трансцендентальні запити. Але якщо людина потрапляє в якусь іншу поза-християнську чи пост-християнську культурну ситуацію, це не означає, що її трансцендентальні запити і горизонт можливого самоствердження скасовуються. Це означає лише те, що ускладнюються їхні реалізація та розкриття. Душа внутрішньо залишається християнкою, хоча зовні людина може сповідувати абсолютно різні ідеології. Їй притаманна ностальгія по ціннісно-смісловій єдності світу, туга за істиною, прагнення справедливості та щастя. Отже, мова йде про більш або менш оптимальне культурне середовище для актуалізації та виявлення того, що внутрішньо вже міститься в надрах людської душі. Культура домодерну була найбільш оптимальною, культура модерну і тим паче постмодерну – найменш оптимальною. Втім, у секулярному світі, залишається місце для духовної трансформації. Модерн – доба духовного регресу, але скасовуючи священне як «несвітове», вона принаймні залишає місце для піднесеного, трагічного і героїчного в своїй ціннісній ієрархії, що ми бачимо на прикладі ідеологій.

Здатність індивіда сприймати надіндивідуальне, визнавати за ним цінність із часом занепадає і втрачається. Ризикнемо припустити, що саме із цим пов'язана зміна

домінуючої ідеології, релігії, суспільно значущої міфології в ході історії. І чим далі людство занурюється в товщу часу, тим менш воно здатне до універсального, і тим більш воно схильне до індивідуалізму та партикулярності. Подібна трансформація є закономірною і необхідною саме тому, що деградує сама людина, її розумові здібності й моральні запити, змінюється настрій її духу. «Субстантивна єдність розуму» (М. Вебер), що колись об'єднувала в собі моральні та естетичні цінності, міцно скріплені цементом релігійної догматики, розпадається. Все це вписується у всесвітньо-історичні тенденцію «кенозису духу» і «затемнення кайросу», про які вже згадувалися на початку роботи. Отже, справа не лише в пропаганді чи маніпуляції суспільної свідомості. Проблема значно глибше. Перемога тієї чи іншої ідеології обумовлюється ступенем можливості сприйняття індивідом ідей надіндивідуального порядку. Технології впливу ефективні лише на певному екзистенціальному, психологічному та духовному ґрунті.

По мірі розтрачання особою чутливості до надіндивідуального, традиційні релігії (передусім, християнство в Європі), закономірно програють філософським та ідеологічним системам, побудованих на дійстичних чи матеріалістичних началах. Замість Абсолюту як царини «несвітового» такі системи пропонують в якості надіндивідуальних принципи суто внутрішньо-світового порядку: розум (раціоналізм, трансценденталізм), суспільство, клас (марксизм), державу (фашизм), расу (нацизм). Але підміна Абсолюту як вищого блага «квазі-абсолютами» стає можливою лише тому, що до цього внутрішньо готова особа, духовний горизонт якої вже не здатний піднятися до метафізичного трансцендентного рівня. Її серце як «орган віри» (вираз о. Андрія Кураєва) атрофоване. Перемога лібералізму (з його культом індивідуального гедонізму та емансипації, крайнім утилітаризмом та догматизмом) над іншими модерними ідеологіями є ознакою того, що людина

спустилася ще на один екзистенційний поверх нижче порівняно із духовним рівнем людини Традиції.

Скільки триватиме цей спуск, і коли він зупиниться – достеменно ніхто не знає. Можна лише стверджувати одне: як не існує перепон у духовному підйомі до «вершин буття» (М. Бердяєв), адже божественна премудрість є безкінечною, так і духовно-історичне падіння людства вниз потенційно необмежене, адже воно є спуском у прірву небуття, на безкінечну відстань від Бога, у безодню, у якої немає дна.

Список використаних джерел

1. Фрагменты ранних греческих философов. – Часть 1. – М., Наука, 1989. – 576.
2. Булгаков М. Мастер и Маргарита / М. Булгаков. – Романы. – Кишинёв, 1988. – 768 с.
3. Булгаков М. Дневник / М. Булгаков. – М., 2014.
4. Біблія. Переклад І. Огієнка. – Режим доступу : <https://bibleonline.ru/bible/ukr/>
5. Шмеман А., протоіерей. Евхаристия. Таинство Царства. – М., 2006.
6. Платон. Кратил / Платон // Платон. Избранные диалоги. – М., 2003.
7. Франко І. Я. Лісова ідилія / Франко І.Я. // Зібрання творів у 50-и томах. – Київ : Наукова думка, 1976 р. – Т. 3, с. 107 – 109.
8. Малявин В. Комментарии / В. Малявин // Лао-цзы. Дао дэ цзин – М., Ферия, 2010.
9. Роуен Уильямс, архиепископ Кентемберийский. Владимир Лосский: жизнь и учение. – Киев, Дух і Літера – 2015.
10. Янарас Х. Етос свободи / Х. Янарас. – Київ : Дух і Літера, 2003.
11. Зізіулас Й. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви / Й. Зізіулас. – Київ : Дух і Літера, 2005 – 276 с.

Список використаних джерел

12. Достоевский Ф. М. Бесы / Ф.М. Достоевский. –Т. 9, – с. 202.
13. Маслоу А. Психология бытия / А. Маслоу ; пер. с англ. О.О. Чистякова. Рефл-бук, Ваклер, 1997. – С.104.
14. Штетл. Хедер. // Энциклопедия «Еврейский мир». – Режим доступа : <http://jhistory.nfurman.com/teacher/index.htm>.
15. Бауман Актуальность Холокоста. – Режим доступа : www.netzulim.org/R/OrgR/Library/Bauman/Bauman_Aktualnost_holokosta.pdf/
16. Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. – Режим доступа : www.vehi.net/berdyaev/istoki/index.html/
17. Волошин М. Избранное / М. Волошин. – М., 1999.
18. Корчинський Д. Це і Воно / Д. Корчинський. – Київ, 1998.
19. А. Зиновьев. Запад. Феномен западнизма / А. Зиновьев. – М., 1995
20. Богданович Т. К вопросу о формировании творческих взглядов А. Платонова / Т. Богданович //Научные доклады высшей школы. Филологические науки. 1989. – №1.
21. Ж. Маритен. Человек и государство. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Mariten/_Index.ph/
22. Маркс К, Энгельс Ф. Сочинения / К. Маркс, Ф. Енгельс. – Т. 3, с. 75.
23. Жижек С. Хрупкий абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие / С. Жижек ; пер. с англ. В. А. Мазина. – М. : Художественный журнал, 2004. – 178 с
24. Латигіна Н. А. Демократія: реалії versus утопії / Н. А. Латигіна. – Київ ; Київ. нац. торг.-екон. у-т, 2008. – 400 с.
25. Noam Chomsky, The Common Good. – N. Y. 2001.
26. Шмеман А. прот. / протоієрей Александр Шмеман. Дневники. 1973–1983pp. – М., 2013.

ГЛАВА 3. ТОТАЛІТАРНІСТЬ РАЦІО

Норми і цінності – раціональна доцільність як критерій цінності – проблема раціонального обґрунтування універсальних цінностей: не вбий» – Холокост як результат Просвітництва – раціо «людини-машини»: цинізм, анонімність і безвідповідальність – абсолютні основи моралі: аксіоматичність і аподиктичність в математиці та етиці – розум безсердечний і серце нерозумне – дао і етика.

Норми і цінності

Як зазначалося раніше ціннісну сферу, як прояв надіндивідуального («транс-персонального»), долучаючись до якої через служіння і відданість, благоговіння і смирення індивід трансформується в особистість. Тепер сконцентруємося на питанні взаємозв'язку кенозису духу (безсердечності розуму) та втрати людством надійної основи та критерію для моральних суджень. В академічній етиці виокремлюють нормативний і ціннісний вимір сфери морального. Звідси, етика як наука про моральне може виступати в двох «іпостасях»: як аксіологія, так і як деонтологія, де відповідно за першопринцип береться цінність або норма. Деякі вчені стверджують, що насправді між нормою і цінністю не існує суттєвої різниці. Так, зокрема, у радянській традиції сформувалася точка зору про взаємну обумовленість цінностей і норм. Характерною тут є позиція доктора філософських наук О. Дробницького, який писав: «Взагалі кажучи, модуси належного і цінності в моралі зворотні: будь-який припис (розпорядження) можна обґрунтувати за допомогою оцінки та навпаки, оцінка вчинку може бути обґрунтована посиланням на норму. Питання в тому, що є визначальним у кінцевому підсумку. Примітно, що теоретики в області етики, які роблять акцент на діяльно-регулятивному характері моралі,

зазвичай підводять оцінку під поняття припису, тоді як мислителі, які вбачають у моралі, насамперед особливий погляд на світ, найчастіше підпорядковують імперативи поняттю цінності» [1]. Тобто по суті ми отримуємо герменевтичне коло, в якому норма пояснюється через цінність, а цінність через норму.

Праці неокантіанців також демонструють тісний зв'язок цінностей і норм, щоправда змістовно розміщуючи їх у різних гносеологічних «світах»: апіорному та апостеріорному. В. Віндельбанд бачить основу цінностей в ідеальних нормах: «На основі ідеальних норм визначається цінність того, що відбувається із природною необхідністю. Ці норми, відповідно, суть правила оцінки» [2, с. 136]. Ідеальні норми для Віндельбанда є необхідними, «над-часовими», апіорними, універсальними (загально-обов'язковими), а цінності – емпіричні та підпорядковані нормам. На противагу В. Віндельбанду, Г. Ріккерт навпаки підносить цінності в ранг ідеального трансцендентального буття і підпорядковує їм норми. На думку Ріккерта, цінність є деяким трансцендентним значенням, вона є безумовною і логічно передує буттю. Норма є чимось іманентним, вона виникає тоді, коли з цінністю співвідноситься суб'єкт, його свобідна воля, і перетворює цінність на імператив. По суті виходить, що цінність – це деякий смисл-в-собі, а норма – той же самий смисл, але вже «для нас». Для Ріккерта цінність тотожна значимості. Він часто вживає словосполучення «ціннісна значимість» або «значима цінність»: «сутністю цінності є значимість, а не фактичність... Про цінності не можна сказати, існують вони чи ні, але тільки: значать або не мають значимості» [3, с. 56]. Будучи трансцендентальним значенням, що лежить «над» і «до» всякого буття, цінність водночас може поєднуватися з об'єктом і суб'єктом: «цінність може таким чином приєднатися до об'єкту, що останній стає благом, і вона також може таким чином бути пов'язаною з актом суб'єкта, що цей акт стає тим самим оцінкою» [3, с. 66].

Раціональна доцільність як критерій цінності

Але все ж таки, чому цінність стає значимою, що робить цінність цінною? Найбільша небезпека панівної сьогодні матеріалістичної та утилітаристської традиції полягає в тому, що вона ототожнює цінності з раціональною доцільністю (рос. «целесообразностью»). Згадаймо, що в тій самій радянській етиці походження моральних норм пояснювалося через процес усвідомлення їхньої цінності-значимості (практичності) для існуючого суспільства. Дробницький прямо писав, що «нормативна імперативність моральних суджень має в своїй основі цінність чого-небудь для людини і суспільства» [1, с. 64]. Іншими словами, розглядаючи питання походження моральності, реконструюючи звичаї первісного суспільства, радянські теоретики стверджували, що люди в ході спільної життєдіяльності спочатку встановлюють *корисність чи шкідливість* деяких своїх дій, і лише потім, на основі цього знання, а також знання причинно-наслідкових відношень, формулюють моральні норми, що регулюють поведінку.

Саме така теоретична конструкція характерна для авторів, які пов'язували мораль з цілераціональною діяльністю. Варто наголосити, що такий підхід є вкрай односторонній і небезпечний, тому що зведення цінності до корисності (доцільності, успішності, ефективності) означає підпорядкування етики економіці, що руйнує не лише етику, а саму людину. Більш того, це не пояснює, як в людській культурі стали цінними «не-утилітарні» явища, наприклад, утвердження вищості споглядального життя по відношенню до практичного у стародавніх релігійно-філософських вченнях (наприклад, у філософії Аристотеля), написання молитов-гімнів, що прославляли велич божеств, чисте «мистецтво заради мистецтва» і т.д. Жодна відсилка до диференціації праці, появи вільного часу у верхівки суспільства за рахунок експлуатації рабської сили і т.п.

матеріально-економічні фактори, не пояснять, чому в античній культурі виникає ідея про вищість метафізичного блага, яке не приносить жодної користі в повсякденних заняттях – обробці землі, торгівлі тощо. Якщо цінність еквівалентна корисності та ефективності, то немає підстав для того, щоб літніх людей, які хворіють на хворобу Альцгеймера чи Паркінсона, залишати живими (адже ані фізично, ані розумово вони не приносять користі суспільству). Яка користь у вшануванні померлих предків та відвідування цвинтарів? Чому так багато значить у духовному житті особистості ностальгія і меланхолія, подив і вдячність, любов і прощення? Навіть із цього короткого переліку стає ясно, що далеко не всі цінності пов'язані із раціональністю і утилітарними потребами.

У зв'язку із цим виникає ціла низка етичних «мета-питань», про які йшлося в монографії «Інтуїція в пошуках добра» [4]. До них відносяться наступні: чи можна раціонально обґрунтувати те, що людина повинна робити добро, а не зло? Або в іншому формулюванні: чому робити добро (виявляти доброту по відношенню до когось) є добром, а не злом? Чому робити зло є злом, а не добром? Більшість людей відповідають на ці питання «за умовчанням», мовляв, – це «моральний закон», що є самоочевидним і аксіоматичним. Коли ж їм пропонують поміркувати над цими питаннями і навести раціональні аргументи, вони зазвичай посилаються на існуючу традицію, виховання в родині, освіту, оточення, тобто певні зовнішні соціальні фактори, що працюють у системі координат «норма-патологія» («так прийнято в суспільстві»). Відповідно, людину, чії вчинки реалізують протилежні максими (наприклад, «робити зло є добром», «робити добро є злом», «я повинен робити зло»), ізолюють від суспільства, карають, бо вона порушує закон. Але всі ці застережні заходи нічого не прояснюють з точки зору раціональних доказів. Вони лише демонструють те, що, по-перше, протилежним до самоочевидності морального

закону є абсурд; і, по друге, те, що суспільство застосовує відповідні санкції у разі порушення морального закону. Страх цих санкцій тримає суспільство в дозволених смислових і ціннісних межах, і не дозволяє скотитися в абсурдність. Проте, питання внутрішнього доведення морального закону не знімається: раціонально обґрунтувати «доброту» добра, «абсурдність» абсурду і «нормальність» нормального виявляється проблематичним.

Проблема раціонального обґрунтування універсальних цінностей: «не вбий»

Чи можливо обґрунтовувати універсальні ціннісні й нормативні положення у раціонально-дискурсивний спосіб? У чому взагалі небезпека такому формулюванню питання, коли розсудок прагне бути ціннісним арбітром? Розберемо деякі універсальні моральні норми на предмет можливості їхнього раціонального обґрунтування. Візьмемо для прикладу норму Декалогу «не вбий». У буденній свідомості спроби підкріпити легітимність імперативу «не вбий» якими-небудь аргументами часто-густо наражаються на необхідність звернення до авторитету. У такому випадку отримуємо умовивід, який не відповідає головній умові раціонального доведення, бо спирається на «ідол пізнання» (Ф. Бекон): не можна вбивати, тому що так написано в священних книгах, так виховали батьки, так прийнято в суспільстві, за це карають, і т. п. До того ж суспільства бувають різні, і відповідно, якщо ми будемо орієнтуватися на емпіричні приклади, то ми неодмінно знайдемо підтвердження на користь норми «вбий». Цей факт свого часу сильно непокоїв Б. Паскаля, який писав: «Чи може бути що-небудь абсурдніше факту, що якась людина має право вбити мене, тому що вона живе по той бік ріки чи моря, і тому що уряд її країни посварився з моїм, хоча ми із нею не сварилися» [5, с.

56]. Якщо уявити ситуацію, в якій ми змушені віднаходити раціональні аргументи на захист норми «не вбий», то у такому випадку стикаємося із несподіваним фактом: ми можемо однаково раціонально довести як необхідність «не вбий», так і необхідність протилежного – «вбий».

Ретельний аналіз дослідників франкфуртської школи (Т. Адорно, М. Хоркхаймер [6]) показав, що тоталітарний режим нацистської Німеччини з його таборами смерті, досконалою, доведеною до автоматизму машиною для вбивств мільйонів невинних людей, був логічним продовженням і загостренням «проекту Модерн» з його ставкою на тотальну цілераціональність. Дійсно, що може бути більш раціональним, ніж штучно сконструйована державна машина, репресивний апарат, газова камера? Режими СРСР, Німеччини, Китаю – тріумф раціонального, в якому загальному (ідеї) підпорядковується все одиничне та індивідуальне. Саме цей момент і дозволяє різні суспільні устрої об'єднати. І тут потрібно погодитись із Карлом Поппером у тому, що всі «вороги відкритого суспільства» між собою схожі. В Освенцимі та на Соловках норма «вбий» була цілком логічною, прорахованою, підведеною під «наукову базу» та ідеологічне обґрунтування. Нацистські сумнозвісні генетичні експерименти у галузі евгеніки в таборах смерті були абсолютно раціональними попри власну антинауковість.

Холокост як результат Просвітництва

У даному контексті доцільно було б згадати працю Зігмунда Баумана «Актуальність Холокосту», де тоталітарний режим нацистської Німеччини пов'язується з раціоналізмом доби Просвітництва. Свою книгу Бауман починає з констатації, що геноцид євреїв, який стався у високорозвиненому європейському суспільстві у ХХ ст., це

історична аномалія: «Я вважав (скоріше за умовчанням, а не у зрілому міркуванні), що Холокост – це розрив у нормальній течії історії, ракова пухлина на тілі здорового суспільства, короткочасне шаленство на фоні загального здоров'я» [7, с. 8]. Тобто спочатку автором наголошується на ірраціональній природі зла. Далі Бауман називає широко розповсюджені соціальні просвітницькі міфи, згідно яким історія є боротьбою розуму із забобонами, передсудами, поступовим витисненням насилля з суспільства і взяттям під повний контроль людського життя. Згадуючи позиції Т. Гоббса, К. Маркса, М. Вебера, З. Фрейда стосовно прогресу, раціоналізації, окультурення, Бауман зазначає, що за всіма цими теоріями стоїть держава, яка бачить в суспільстві об'єкт свого планування, інженерії, що потребує своєчасної турботи і профілактики і тим самим нагадує роботу садівника в саду. Отже, якщо вірити цим соціальним філософським міфам Просвітництва, усі соціальні проблеми виникають як наслідок поганої політики. З цієї точки зору Холокост – лише «помилка» політики чи ширше цивілізації, що не змогла приручити за допомогою «рацію» наші природні здібності гніву, агресії тощо. Це означає, що розвиток нашої цивілізації ще далекий від досконалості: «Незавершений цивілізаційний процес необхідно довести до кінця. Якщо урок масового вбивства нас чомусь і вчить, так лише тому, що для запобігання подібних ексцесів варварства потребуються ще більші цивілізаційні зусилля. Цей урок не дає сумніватися у майбутній ефективності цих зусиль та їхніх кінцевих результатах» [7, с. 29]. Проте, далі Бауман поступово підводить нас до ключової тези про те, що режим Гітлера є не аномалією, а навпаки органічно вписаний в логіку європейської історії: «Думка про те, що злочинці, які винні у Холокості, були свого роду виразкою чи хворобою цивілізації – а не її жахливим, і тим не менш, законним породженням, – призводить не лише до морального комфортного самовиправдання, але й до страшної загрози морального і

політичного роззброєння. Все це трапалося «там» – в іншій час і в іншій країні. Чим більше винні «вони», тим у більшій безпеці «ми», решта, тим менше ми змушені захищати свою безпеку. Коли розподіл провини прирівнюється до з'ясування причин, чистота і розсудливість образу життя, яким ми так пишаємося, не викликають жодних сумнівів. У результаті, як це не парадоксально, пам'ять про Холокост слабшає» [7, с. 12].

Отже, вчений починає із тези про ірраціональність зла, але пізніше сам себе спростовує тим твердженням, що тодішня трагедія стала можливою саме через раціональність модерного суспільства: «Сучасна цивілізація не була достатньою умовою Холокосту, однак, поза всяким сумнівом, вона була його необхідною умовою. Без неї Холокост був би немислимий. Раціональний світ сучасної цивілізації – ось що зробило Голокост можливим» [7, с. 30]. Так, наприклад, вельми показово, що відділ СС, діяльність якого напряду стосувалася масового вбивства євреїв, називався «адміністративно-економічним відділом», методи і принципи якого не відрізнялися від будь-якої організованої діяльності, яку зазвичай виконують чи планують подібні структури. Цей відділ цілком відповідав критеріям раціональної бюрократичної машини управління (адміністрування): «Точність, швидкість, однозначність, знання діловодства, безперервність, обачність, єдність, строга субординація, зниження матеріальних і персональних витрат – все це доведено до оптимальної точки в строго бюрократичній адміністрації... «Об'єктивне» виконання функцій в першу чергу означає виконання функцій у відповідності з підрахованими правилами і безвідносно до особистості» [7, с. 31]. Бауман приходить до парадоксального висновку, що ті, хто виконували розпорядження Гітлера, і кого ліберальна спільнота пізніше засудила як «колабораціоністів», були добропорядними громадянами, патріотами своєї країни, які просто добре робили свою справу. Злочинці-німці не були

якимись особливими німцями, парадокс у тому, що вони були звичайними пересічними людьми, але за певних умов перетворилися на злочинців, які брали участь у геноциді євреїв. Тут, на думку філософа, співпало декілька факторів: «узаконене насилля» (дія наказу від уповноваженої особи), «рутинізація дії» (чіткі правила і розподіл функцій дій виконанців), ідеологічна пропаганда (позбавлення євреїв людського статусу), ідеальна дисципліна тоталітарного суспільства (ототожнення цілей особи з цілями організації/країни і, як наслідок, зникнення персональної ідентичності та відповідальності).

Праця «Актуальність Холокосту» дає глибоку оцінку трагічним подіям ХХ ст. і її основний висновок наступний: аморальне – не завжди асоціальне чи ірраціональне, (а ще глибше, на онтологічному рівні – хаотичне), а моральне – не завжди раціональне, загальне, системне. Скоріше навпаки: зло породжується в соціальній системі, заснованій на раціональності у вузькому розумінні цього слова: коли ціль виправдовує засоби, ігноруючи ціннісну складову. Що ж до теоретиків нацистських расистських теорій, то і вони, як стверджує Бауман, є прямими ідейними нащадками філософів епохи Просвітництва. Загальновідомо, що в фокусі уваги мислителів Просвітництва опиняється природа (замість Бога), і наука (замість релігії). Наука – кращий спосіб об'єктивно пізнати і підкорити природу, визначити місце людини в природі через спостереження та експеримент, вимірювання та порівняння. Відтоді закономірною, з точки зору Баумана, була поява таких наук, як френологія (здатність визначати характер людини по формі його черепа) і фізіогноміка (здатність визначати характер людини по рисам її обличчя) та їхня шалена популярність у ХІХ ст. Основна ідея цих наук наступна: усі духовні та моральні здібності людини дані від природи. На тлі цих ідей, як абсолютно справедливо зауважує філософ, закономірним є виникнення расизму, метою якого є «систематичний і генетично репродукований розподіл

матеріальних властивостей людського організму задля формування потрібних поглядів і якостей» [7, с. 91]. Наука з часів Просвітництва перетворилася на інструмент зміни і вдосконалення дійсності. Бауман називає це «інженерним» підходом до природи і до людини, який означає, що соціальне життя, форми співжиття стали об'єктами планування, адміністрування та управління. Додайте до «інженерного підходу» класичний європоцентризм і ви отримаєте закономірний висновок, який робить філософ: «Вбивство євреїв було досвідом раціонального управління суспільством» [7, 94].

Раціо людини-машини: цинізм, анонімність, безвідповідальність

Схожі думки стосовно ролі раціональності у виникненні зла висловлює й П. Слотердаjk. На його думку, атомна бомба – це результат раціональності Заходу і моралі, що на ній заснована: «Бомба... лише наше продовження, матеріальна репрезентація нашої сутності. Ми і є вона, в ній – звершення західного суб'єкта» [8, с. 201]. Можна додати до сказаного, що існує глибинний зв'язок між раціоналізмом, цинізмом та жорстокістю і в наш час, особливо в західних країнах добробуту. Чим більше життя людини розплановане та захищене, і чим сильніше раціональність і техніки витісняють ірраціональні елементи спонтанності, творчості й свободи, тим частіше стаються спалахи насилля, немотивованої агресії, суїциду. Водночас у західному суспільстві (особливо серед творчих еліт та молоді) не вщухає інтерес до різноманітних неорелігій, астрології, практик використання психоактивних речовин і т. п., що свідчить про екзистенційну потребу у компенсації «гіпер-раціоналізації» та «гіпер-секуляризації». Цілком ймовірно, що всі ці симптоми знаменують прихід нової пост-секулярної і пост-раціональної доби.

Тоталітарні суспільства закритого типу об'єднує те, що вони ставлять загальну ідею (метанаратив) вище за конкретну людину. Однак, тут слід уточнити, що до тоталітаризму призводять не метанаративи самі по собі, а їхня викривлена інтерпретація, що зумовлена звуженим розумінням розуму як інструментального розуму, тобто розуму як певної техніки досягнення результату, приведення в наявність. Якщо вже боротись проти тоталітаризму, то потрібно піддавати деконструкції не самі ідеї, без яких осмислене існування розпадеться в смисловий хаос, нонсенс, а хибний модус самого мислення, що не орієнтується на цінності всезагального блага, любові та єдності у гармонії, але навпаки – утверджує свою егоїстичну природу. Російський поет і культуролог Євген Головін описує універсальний розум, редукований до раціо, такими рядками: «Придатне для будь-якого у будь-якому стані. І нам буде кепсько, якщо ми не станемо триматися правил раціо. Треба завжди вміти: відокремлювати головне від другорядного і взагалі «це» від «того»; з двох «або» вибрати одне, тобто почитати закон виключеного третього ... Суть раціо – подільність і подальше з'єднання. Метод подільності, випробуваний на живій і мертвій природі, обернувся на людину» [9, с. 13]. І в цьому трагедія людини Модерну – стати частиною природи і нічим більше, а відтак стати природним об'єктом для пізнавальних дій та практичних маніпуляцій логічного суб'єкта.

Справа раціо – володарювати, обчислювати, критикувати. При чому, егоїстичне раціо суб'єкта, яке прагне до самоствердження власної волі та сили, не сприймає протиріч та опозицій: «Як вирішується проблема протилежностей? Дуже елементарно: вигнати, знищити, завоювати. Раціо не визнає рівноцінність опозицій» [9, с. 24]. Далі Головін запитує: що це за істота, яка не визнає рівноправність опозицій і обирає щось одне? І чи залишилось щось людське в такій людині? Негативна відповідь, яку дає Головін,

відсилає нас до образу досконалої «людини-машини» (Ламетрі), що ідеально пасує для побудови тоталітарного суспільства закритого (табірного) типу: «Чи це істота? Ні, механічна конструкція, реалізація абстрактних узагальнень раціо, машина» [9, с. 26].

Причину появи такого «машинного» раціо Головін вбачає у тому, що повнота людського інтелекту, що притаманна «людині космічній» (тобто особистості, яка утверджує духовну свободу) переходить у «своє інше» – у раціо. Наявність інструментального раціо, у свою чергу, уможлиблює появу «людини соціальної». Небезпека раціо полягає в тому, що він націлений на правильне і своєчасне виконання завдань, наказів чи інструкцій, не беручи до уваги додатковий ціннісний і смисловий контекст, врахування якого потребує трансценденції раціо за власні межі. «Людина соціальна» надмірно захоплюється тими соціальними ролями, які вона має успішно відігравати, і викреслює зі свого життя «зайві» риторичні питання, у вирішенні яких раціо безпорадне. Адже раціо стосується техніки життя, а не того, чому ця техніка служить. Може бути техніка управління, техніка вбивства, техніка поцілунку, техніка навіювання, техніка написання популярної пісні, але їхній смисл у житті як цілому все ж залишається непроясненим.

Продовжуючи Є. Головіна, треба додати, що одним з аспектів всевладного раціо є анонімність, здатність персони бути ким завгодно, але не собою. Якщо раціо притаманне всім і кожному, воно ігнорує індивідуальні особливості. Якщо це є безособова сила, що зобов'язує всіх силою свого авторитету слідувати апріорі встановленим правилам, то абсолютно раціональна людина – анонім, здатний виступати від імені іншої інстанції, перетворившись на чисту функцію соціальної системи. У цьому сенсі дуже характерною видається характеристика М. Гайдеггером ситуації неавтентичної екзистенції в царині *Das Man*, коли «кожен – інший, жоден – він сам».

Продовжимо смисловий ланцюг: раціо – анонімність – безвідповідальність. Породжена анонімністю, безвідповідальністю, здатність бути кимось іншим, а не собою, вельми зручна при скоєнні злочинів, взагалі будь-якого зла. Відомий факт: коли вбивцю чи терориста розпитують щодо мотивів, зазвичай лунає стандартна фраза-виправдання: «нічого особистого», або «я виконував наказ». Іншими словами, в злочині бере участь не жива людина, а програма, алгоритм, чиста математика. Провина за зло лежить, звісно, не в математиці, а у переносі компетенції математичного раціо на царину моралі, в уявленні про те, що моральна істина нічим не відрізняється від математичної. Якщо подивитись на історію етичних вчень, то одразу згадується Б. Спіноза, який у своїй «Етиці» писав: «я збираюся досліджувати людські вади і дурниці геометричним шляхом і буду розглядати людські вчинки і потяги точно таким чином, ніби мова йде про лінії, поверхні й тіла» [10, с. 81]. Саме ця філософська програма, яку озвучив Спіноза, і представляє, найбільшу небезпеку. Тут варто було б прислухатися до слів філософа Лева Шестова, який писав: «А людям он, правдивый Спиноза, рассказывал неправду о том, что тому, кто решает, что сумма углов в треугольнике равна двум прямым, дано решать вопросы, возникающие в мятежной и тоскующей душе... Эту ложь люди нового времени приняли как единственно возможную высшую правду» [11, с. 17].

Абсолютні основи моралі: аксіоматичність і аподиктичність у математиці та етиці

У світлі сказаного повернемося до проблеми цінностей. Людство здатне дійти до кривавих злочинів, якщо воно керується «розсудком» і «досвідом», що марно намагаються пояснити і обґрунтувати *основи моралі*, які є абсолютними. Академік РАН А. А. Гусейнов відмічає: «Уявлення про

мораль пов'язані з ідеєю абсолютного. Це своєрідна аксіома культури... Уявлення про абсолютність моральних законів є положенням, що не потребує доказів, тому що його неможливо довести. Довести абсолютне означає запевнити, що воно таким не є» [12]. Абсолютна аксіоматичність, про яку розмірковує А. Гусейнов, стає основою не лише буденної, а й теоретичної свідомості й покладена як фундамент багатьох філософських систем. Так, наприклад, І. Кант вірно шукав основу морального в апріорних поняттях чистого розуму, і щоб підкреслити абсолютну необхідність морального закону, він наголошував на тому, що воно не береться з досвіду і не перевіряється досвідом. Цей кантівський постулат А. Гусейнов розвиває наступним чином: «виходячи з досвіду, в межах звичайного пізнавального розсудкового акту [курсив авт.] неможливо довести, що не можна вбивати людину. Як тільки ця проблема переводиться в пізнавально-прагматичний контекст, кидається на важелі раціональної калькуляції, щоб підрахувати плюси і мінуси, вигоди і втрати, то виявляється, що вбити можна!» [12]. Тут А. Гусейнов по суті не лише захищає апріорні принципи етики, але фактично повторює основні тези франкфуртської критики нацистського режиму, про які вже йшлося, щоправда вже стосовно сталінських репресій. Дійсно, поставлене А. Гусейновим риторичне питання зберігає силу актуальності в усі часи. Що нам заважає зробити такий пекельний конвеєр сьогодні – невже лише сила звички чи нічим не підкріплена ірраціональна віра? «Як тільки ми починаємо розмірковувати про те, чому не можна вбивати, ми вже припускаємо вбивство. Бо це не предмет міркування і знання. Більш того, положення «не вбий» виводиться з під компетенції логічного закону достатньої підстави» [12].

Отже, можна сказати, що граничні моральні цінності та норми є абсолютними аксіомами, бо вони раціонально не доводяться, а приймаються апріорі. Свідомий вчинок, який направлений на їхню реалізацію, є *етичним вчинком*. Раціо,

що уявляє себе моральним арбітром, насправді безсиле. Добро залишається невимовним, а зло – недоказовим. Та все ж доцільно поставити ще одне важливе питання: чи існує різниця між аксіомами геометрії і аксіомами моралі? На наш погляд, різниця полягає ось у чому. Те, що дві паралельні прямі не перетинаються, самоочевидно. Це положення, що є саме по собі достовірним. Згадаймо Аристотеля, який розрізнявав достовірне знання (епістему) від правдоподібного знання, що базується на гадці (доксі): «Истинные и первые положения – те, которые достоверны не через другие положения, а через самих себя. Ибо о началах знания не нужно спрашивать «почему», а каждое из этих начал само по себе должно быть достоверным. Правдоподобно то, что кажется правильным всем или большинству людей или мудрым – всем или большинству из них или самым известным и славным» (100 b 18–23) [13, с. 73]. Отже, відносно необхідних достовірних начал знання не потрібно питати «чому» (той, хто питає, демонструє, згідно з Аристотелем, свою філософську невихованість). У того ж Аристотеля в «Політиці» є яскравий приклад, що підтверджує цю тезу про наявність логічно необґрунтованих моральних першооснов: людину, яка вимагає навести доводи, що обґрунтовують зобов'язання доглядати за старими батьками, потрібно бити палицею, а не вишукувати для нього пояснення! У феноменології таке знання називають «аподиктичним». Знання, достовірне через самого себе, а не внаслідок доведень, має «силу онтологічної переконливості, що примушує всіх визнати його істинність» (К. Свасьян) [14].

Але чи можна за аналогією назвати абсолютні моральні аксіоми аподиктичними, тобто достовірними, самоочевидними – у сенсі геометричних аксіом? Ні. І ось тут криється вся таємниця феномену моралі. Можна навести приклад новозавітної заповіді любові до ворогів. Це аксіоматичне для свідомості віруючого християнина положення не можна

довести. Але більше того – воно не є самоочевидним для здорового глузду, воно суперечить логіці звичаю. Якщо не порушувати «логіку звичаю», то самоочевидним є навпаки «вбий свого ворога». Латинське прислів'я «*Homō hominī lupus est*» більш достовірне, аніж милосердя, великодушність, співчуття і т. п. Візьмемо інший приклад – знаменитий діалог Мефістофеля з Фаустом, який раніше вже згадувався: «Ты кто? Часть силы той, что без числа творит добро, всему желая зла» [15, с. 20]. Щоб зрозуміти, як взагалі можливе те, що зло може бути знаряддям добра, потрібно припустити існування деякого вищого рівня буття, в якому має місце якийсь провіденціальний план, божественне *coincidentia oppositorum*, що судить все крізь призму світла вічності. Втім, для «здорового глузду» таке припущення є неприпустимим. Отже, слід ще раз підкреслити, що парадоксальність універсальних моральних цінностей полягає в тому, що вони є аксіоматичними, але водночас не є самоочевидними в звичайному режимі свідомості. Вони можуть стати очевидними лише в особливому інтуїтивному досвіді бачення, у повноті сердечного «напоумленого» розуму.

Розум безсердечний і серце нерозумне

У чому ж полягає особливість бачення-розуміння моральних цінностей? Щоб відповісти на це питання, зупинимося на різниці між дискурсивним і не дискурсивним пізнанням. Для цього потрібно зрозуміти фундаментальну опозицію між «логосом» і «ейдосом». Як чудово пояснює російський історик філософії Карен Свасьян, ейдос – це певна жива цілісність, сутність, або смисл сутності, що явлений нам немов «смилова картина» чи «смилова статуя» (рос. «смысловое изваяние»). Логос – абстрактний принцип, умова можливості цієї живої цілісності ейдосу. Відповідно,

філософія або націлена на інтуїтивне споглядання ейдосу, або на розумово-аналітичне схоплення логосу: «Якщо мета логіки полягає в чисто уявному визначенні принципу, що конститує факт, то вища мета ейдетики виражається в обороті «охопити розумним поглядом». Не так сказати «розумним поглядом», а саме їм; це означає: дивлячись на факт ... бачити його принцип, не захаращуючи акт синопсиса всілякими абстрактними домислами і вигадками. Таким чином, якщо логіка прагне до знаку і спирається на знак, то мета ейдетики – це не знак, а зрак, точніше кажучи, все той же знак, взятий, однак, в аспекті синоптики, тобто за своєю суттю зримий знак» [14, с.11].

Отже, ми чітко бачимо різницю між мисленням і спогляданням, пізнанням дискурсивним і «над-дискусивним», раціональним і над-раціональним. Дискурсивне пізнання опирається на логічний апарат визначень, силогізмів та доказів, у той час як інтуїтивне пізнання сердечного розуму є безпосереднім, незалежним від умовиводів та доказів, спонтанним. Але справа в тому, що такий розподіл не є остаточним. Він є результатом кенозису людського духу, який проявляється у моральному занепаді та інтелектуальній деградація людства. У стані кенозису людина забуває, що має існувати і, очевидно, існує вища єдність логосу і ейдосу як вища надприродна стадія пізнання. З ортодоксальної християнської точки зору, цей кенозис людського духу є ніщо інше як гріхопадіння, коли всі нормальні співвідношення пізнавальних здібностей (розум, серце, воля) перемішалися. Розум став безсердечним і безвольним; серце, не освітлено променями розуму – нерозумним і черствим. Розум і серце роз'єдналися, втратили колишню єдність, що існувала до гріхопадіння.

Розум безсердечний поступово перестає бути власне людським. Розлюднюючись, він деградує на рівень недолудського, тобто опиняється «по той бік добра і зла», виходить за межі царини морального, стає, за словами о.

Павла Флоренського, диявольським [16]. І це не просто красива метафора – в ній закладений глибинний сенс. Безсердечний розум є розумом природним, він відповідає сутності людини на природному рівні існування. Натомість вихідна єдність розуму і серця є чимось надприродним (рос. «вышестественным»). Відповідно диявол, якщо продовжувати думку Флоренського – це не просто чиста раціональність, а метафора природи як такої. Вірніше, теоретико-методологічне припущення того, що природа і «природне» є від самого початку благими, а претензії людини на автономну суб'єктність, відірвану від священної традиції та церковного авторитету, є виправданими. Відновити сердечність розуму, зцілити і преобразити нашу падшу природу можливо лише за допомогою звернення до надприродної благодатної допомоги Бога. Так, наприклад, поєднання розуму і серця є одним із завдань споглядальної практики ісіхазму в православній традиції. Це потребує спеціальних методів концентрації уваги розуму в серці, відповідного покаянного настрою, молитви та аскетичних зусиль, але ніколи не залежить вийняткові від волі й зусиль самої людини, адже дається як дар.

Дао і етика

Так само як розум може бути безсердечним, так і почуття бувають нерозумними чи ірраціональними. Вираз «нерозумні почуття» вказує на почуття, що наскрізь релятивні й суб'єктивні – тобто такі, що виражають і прагнуть не істини як відкритості-прозорості суцього, а навпаки закритості у гордині власного Я. Тут доречно було б навести уривок з праці відомого англійського релігійного письменника Клайва Льюїса «Людина скасовується», де автор критикує сучасний релятивізм та ірраціональність моральних почуттів з позицій об'єктивної реальності

цінностей та істинного порядку речей: «До недавнього часу всі педагоги і взагалі всі люди вірили, що світ може викликати і правильну, і неправильну оцінку. Вони сприймали як даність, що зовнішні явища не лише отримують ту чи іншу оцінку, але й заслуговують на неї... Людина, що застосувала до водоспаду слово «велич», аж ніяк не збиралася описувати свої почуття; вона описувала, точніше, оцінювала те, що вона бачила перед собою. Якщо не приймати цих передумов, говорити взагалі ні про що». Далі Льюїс наводить приклади з різних світових культур і філософсько-релігійних вчень на підтвердження своєї позиції: «Згідно ранньому індуїзму, добра поведінка полягає у згоді і навіть злитті з «rita» – могутнім порядком чи узором майбутнього, в моральному добрі і храмовому ритуалі. Rita, тобто справедливість, правильність, порядок, раз у раз ототожнюється із «satya», тобто правдою. Подібно до Платона, який сказав, що зірки тримаються на доброчесності, індійські вчителі говорили, що боги підпорядковуються «rita». ... Говорять про це і китайці, називаючи дещо велике (точніше, найбільше) словом дао. Визначити дао завідомо неможливо. Це – суть світобудови, це – шлях, по якому рухається світ. Але це і шлях, якому має слідувати людина, наслідуючи порядок Всесвіту. Ритуал тим і цінний, що відтворює злагодженість природи. Ветхозавітний псалмопівець також прославляє закон і заповіді за те, що вони істина». Таке світовідчуття Льюїс для стислості позначає як «дао етики». І у Платона, і у Аристотеля, і у стоїків, і у ветхозавітних юдеїв, і у східних народів філософів помічає одну спільну і дуже важливу думку. Всі вони визнають об'єктивну цінність; всі вони вважають, що одні дії і почуття відповідають вищій істині, а інші – не відповідають. «Людина, що підпорядковується дао, може назвати дитину милою, а старого – поважним, виражаючи не власні емоції, а деякі об'єктивні властивості, які ми зобов'язані визнавати... Оскільки оцінки наші свідчать про визнання об'єктивного

закону, почуття можуть бути в ладу чи не в ладу з істиною. *Саме по собі почуття – не судження, і тому воно знаходиться за межами розуму. Однак воно може бути розумним чи нерозумним, в залежності від того, згідно чи незгідно воно з розумом. Серце не замінює голови, але повинно підпорядковуватися їй. Саме цьому й протистоїть сучасний світогляд. Він відкинув із самого початку найменший зв'язок між почуттям і розумом... Для них [сучасних педагогів – авт.] оціночні судження ірраціональні, як ірраціональні явища природи, іншими словами – до них непридатно поняття «помилки». Ось і виходить, що світ явищ, позбавлений об'єктивної оцінки, і світ почуттів, що не перевіряються істиною чи хибою, абсолютно незалежні один від одного» [курсив авт.] [17].*

Отже, модерна раціоналістична думка остаточно закріпила концептуальний розкол між розумом і серцем. А тому всі подальші філософські й мистецькі компенсації раціоналізму (філософія серця Паскаля, сентименталізм і романтизм, Ніцше і Шопенгауер, Фрейд і Юнг, і т. п.) були спрямовані не на те, щоб спробувати відродити повноту «сердечного розуму», а щоб «розхитати» і ослабити цей безсердечний розум, протиставивши йому інший полюс – волю, життя, лібідо, почуття, пристрасті. З «висоти історії» можна сказати, що це була фатальна стратегія, що призвела до того, що розум був обмежений в своїх правах, загруз у антиноміях, ослаб під натиском ірраціональних елементів, а в епоху пост-сучасності остаточно капітулював. Згадаймо постмодерністські методологічні принципи деконструкції логоцентризму, «різномності» мислення, в яких світ постає як множинність без єдності, центру, генетичної осі, головного коду, як свого роду лабіринт без входу та виходу, безкінечна книга без автора і чіткого предмету. Таким чином, автономність розуму призвела не до свободи, а до закріпачення. Відвернувшись від Божественного розуму, людський розум став не всемогутнім велетнем, а боягузливим

карликом, що жахається власної Тіні (в юнгіанському, і не тільки у сенсі цього значення).

Сьогодні ліберали-постмодерністи звинуватили розум в усіх гріхах: у репресивності, аморальності, тоталітарності, фашизмі. Але ще раз підкреслимо: винуватий у цих негативних процесах дегуманізації не розум сам по собі, а його викривлена однобічна інтерпретація («безсердечне раціо»). Преображення, зцілення розуму власними силами людини здійснити апріорі неможливо. Тому її спасіння залежить від того, чи прийме вона рішення про відмову від автономності, і чи захоче звернутися до надприродної божественної допомоги у цій справі.

Список використаних джерел

1. Дробницький О. Г. Понятие морали. Историко-критический очерк / О. Г. Дробницкий. – М, 1974. – 388 с.
2. Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи. – СПб, 1994. – Репринт. – 254 с.
3. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт. – М., 1992.
4. Морозов А. Інтуїція в пошуках добра. Духовно-метафізичні аспекти. – Київ, Логос, 2013. – 408 с.
5. Паскаль Б. Мысли / Б. Паскаль. – М., 1995.
6. Теодор Адорно. Діалектика Просвещения / Т. Адорно, М. Хокхаймер. – СПб, 2012.
7. Бауман З. Актуальность Холокоста / З. Батман. – М., 2000.
8. Слотердаjk П. Критика цинічного розуму. – Київ, 2002.
9. Головин Е. Ради триумфа ложного идеала роз / Е. Головин // Волшебная гора. Альманах. – 2002. – Вып. 8.
10. Спиноза Б. Этика, изложенная геометрическим способом / Б. Спиноза. – М., 1996

Список використаних джерел

11. Лев Шестов. На весах Иова (странствования по душам) / Л. Шестов. – Париж : Умса-пресс, 1975. – 414 с.
12. Гусейнов А.А. Этика доброй воли. – Режим доступа : <https://guseinov.ru/publ/kant.html/>
13. Аристотель. Вторая аналитика / Аристотель ; собр. соч. в 4 т. – М., Мысль, 1976. – Т. 3.
14. Свасьян К. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика / К. Свасьян. – Ереван, 1987. – 282 с.
15. Гете Й. Фауст / Й. Гете ; пер. Б. Пастернака. – М., Худ. Лит. 1960. – 412 с.
16. Флоренский П. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. – М., 2012. – 912 с.
17. Клайв С. Льюис. Человек отменяется, или Мысли о просвещении и воспитании, особенно же о том, как учат английской словесности в старших классах Клайв С. Льюис. – М. : Азбука веры. – 2007.

ГЛАВА 4. ТРАЄКТОРІЇ ОНТОІСТОРИЧНОГО ПРОЦЕСУ ТА МЕТАМОРФОЗИ ЗЛА

Три роди суцього як «ціннісні аттрактори» – історія як онтоісторія та мінливість форм зла – буття як благо – забуття буття – відмінності між апофатичним і схоластичним розумінням божественного буття – парадигмальні розбіжності між Сходом і Заходом у розумінні буття – від одухотвореного космосу до світу як бездушного механізму: фатальна помилка номіналізму.

Три роди суцього як ціннісні аттрактори

Надіндивідуальне» можна охопити не лише естетичними, моральними чи релігійними цінностями, але й більш широкими філософськими категоріями. Ними є «буття» («вічність»), «життя» («час») і «матерія» («простір»). Саме вони, як побачимо далі, є віхами падіння історії і водночас відпадиння людини від власної сутності. Про них і піде мова далі. У діалозі «Тімей» Платон розрізняє три роди суцього: «те, що народжується, те, всередині чого відбувається народження, і те, за зразком чого здійснюється народження» [1]. Такий поділ суцього на три роди – парадигмальний для європейської культури. Одразу підкреслимо, що ці роди суцього слід розглядати історично та аксіологічно. Це означає, що кожний з цих родів суцього є не просто онтологічною категорією, а виступає вищим благом, або домінуючим «ціннісним аттрактором» [термін авт.] для своєї історичної епохи. Ціннісний аттрактор (від англ. attract – притягати) – смислова і ціннісна точка тяжіння, до якої притягаються усі траєкторії динамічного морального простору. У поле дії аттрактора опиняється існуюча суспільна мораль, погляди на добро, зло, справедливість, особистість, сенс життя і любові, ставлення до смерті тощо. Ціннісний

Глава 4. Траєкторії онтоісторичного процесу та метаморфози зла

атрактор задає певну домінуючу в суспільній свідомості ціннісну ієрархію та систему координат. Кожна епоха орієнтована на певний рід суцього як на вищу цінність, так що зміна історичних епох (у класичній стадійній концепції всесвітньої історії це: домодерн, модерн, постмодерн) є насправді проходженням цих вузлових точок, символічним колективним вибором народів, країн і цивілізацій, орієнтацією на втілення того чи іншого «ціннісного атрактора».

Дух домодерного часу орієнтований на «те, за зразком чого здійснюється народження», тобто на «буття» як перший рід суцього. Загалом «буття» – це Бог, Логос, вічність, трансцендентні ідеї та цінності, зав'язані навколо центральної ідеї Блага. Дух модерного часу спрямований на «те, що народжується», або на «царину становлення» як другий рід суцього. У широкому розумінні цього слова – це життя (рефлексивне і поза рефлексивне), час, і все те, що народжується і зникає в часі. Дух постмодерного часу націлений на «те, всередині чого відбувається народження», або «хору» як третій рід суцього. Це те, що згодом у філософії експлікується як простір, протяжність, матерія, хаос, абсурд, різьма тощо. Отже, вибір домінуючої цінності обумовлений не просто пануючими суспільними настроями, масовою свідомістю, але самим духом часу.

Слід підкреслити, що платонівські роди суцього в цій роботі ми інтерпретуємо в оптиці християнства, а ще точніше – філософії патристики. Це означає, що «буття», «життя» і «хору», на наш погляд, слід ототожнити із трьома рівнями буття, які виокремлював св. Григорій Нисський, а саме: надприродним, природним і протиприродним (рос. «вышестественное», «естественное», «нижеестественное») [2]. Відповідно домодерн, або епоха першого атрактора – це (починаючи з виникнення християнства) епоха, орієнтована не просто на «буття» як безособову природу суцього, а на буття як на «надприродне» і водночас особистісне божественне начало. Природа, відірвана від надприродного, в межах такого

підходу, трактується негативно. Модерн, або епоха другого атрактора орієнтована не просто на царину становлення, тобто все, що існує в часі, а на «природу» і «природне» у широкому розумінні цього слова. Якщо тут вищим благом є природа, а не надприродне, то відповідно негативну оцінку отримує все неприродне, штучне. І нарешті постмодерн як епоха третього атрактора вищим благом оголошує хаос, тобто царину протиприродного. Тому для духу постмодерну саме апеляція до природи (сутності) викликає спротив. Таким чином отримуємо схему:

Епоха	Ціннісний атрактор	Рівні буття
Домодерн	Буття/вічність/сутність	Надприродне
Модерн	Життя/час/воля	Природне
Постмодерн	Небуття/Хаос-простір/видимість	Протиприродне

Загальна концептуальна схема взаємодії цих трьох рівнів буття (надприродне-природне-протиприродне) в існуванні людської особистості наступна. Функція надприродного, або «вище природного» полягає в тому, що воно живить природне, воно є його онтологічним і аксіологічним гарантом. Тобто надприродне стоїть на стражі інтересів природного для того, щоб воно не впало у протиприродне (рос. «нижеестественное»). Як тільки природне (в особі людини) свідомо елімінує зі свого життєвого світу шар надприродного, відмовляє йому у вищій для себе цінності і смислі, природне опускається на найвищий щабель буття – у протиприродне, хаотичне. Останнім етапом цього онтологічного спуску «вниз» є розчинення і зникнення природи людського, тобто процес самовідчуження людини, її дегуманізації, екзистенційного розлюднення. В утопічних проектах транс-гуманізму в ході еволюції передбачається, що людина поступово має зникнути як вид, втратити ознаки своєї природи і поступитися місцем абсолютно іншому виду – пост-людині,

яка існуватиме за рахунок досягнень генної інженерії, біотехнологій, клонування, тощо. Все це подається багатьма дослідниками як «оптимістична утопія», однак, з нашої точки зору, знаменує кінець людського.

Отже, послідовне «затемнення кайросу» і «кенозис духу» проходять рух вниз від буття-логосу до небуття-хаосу, від реальності до видимості, від надприродного до проти-природного, призводять до завершення людської історії, яку може врятувати лише допомога із-за обрїю історії, певна трансцендентна надприродна сила. Есхатологічне очікування Спасителя в релігіях Одкровення виявляється шансом врятувати людську історію і людську природу як таку. Це оптимістична відповідь на історичний виклик хаосу і загрозу сил небуття.

Історія як онтоісторія та мінливість форм зла

Тепер давайте поглянемо, що є історичним проявом зла для кожної з трьох епох всесвітньої історії. Якщо в епоху першого ціннісного атрактора (тобто в домодерний час) домінуючим благом є вічність буття, а відтак пов'язана із цим вічність душі, то злом виступає все те, що затуляє від людини реальність вічності, все те, що заважає отримати блаженство і спокій безсмертної душі. Зло – все те, що створює ілюзію, ніби царина становлення існуватиме вічно, що все земне, мінливе, чуттєве, пристрасне важить більше, аніж небесне, духовне, розумне. Недарма давні мудреці наполягали на тому, що мета філософії – приготування людини до смерті. По суті зло – це порушення ієрархічності буття, де космос повинен бути вище хаосу, духовне – вище матеріального, вічність – вище тимчасового, краса – вище потворного, надприродне – вище природного.

Слід додати й те, що в епоху першого атрактора «матерія» як пасивний принцип асоціюється із чимось

потворним (безобразним, тобто позбавленим образу) та гріховним. Більш того, матерія для античних і середньовічних мислителів (Аристотель, Плотін, Фома Аквінський) – це своєрідний філософський корелят жіночого начала, а ідея-форма – активного чоловічого начала. Відповідно «жіноче» у вертикальній ієрархії цінностей займає нижчу підпорядковану позицію. Прояви того, що зараз би назвали сексизмом і нерівністю на соціальному рівні, насправді походять саме з цієї метафізичної дихотомії «форма-матерія», «акт-потенція», що відтворюють, по суті, прадавній міфологічний антагонізм «космос-хаос». Заслуговує на увагу той факт, що ця метафізична пасивність «жіночого» не є моральною нейтральною, бо пов'язана з позитивними і негативними значеннями. Якщо подивитися на матриархальні культу «богині-матері», то з міфів відомо, що окрім творчої продуктивної і захисної функції жіночого начала, завжди існував й інший темний аспект жіночого божества, що був пов'язаний з дикістю, війною, нестриманістю, злими чарами. У багатьох давніх народах існував жіночий культ богині-завойовниці, жорстокою і підступної, що вимагає людських жертвоприношень і оргіастичних культів. «Можна припустити, що джерело цієї суперечності [між творчим і руйнівним у жіночому космічному началі] сягає корінням однієї з основних опозицій будь-якої космології – протиставленню космосу і хаосу (культурного і дикого, доброго і злого, позитивного і негативного). Перший член зазначених протиставлень майже всюди перекодується як «чоловіче начало», а другий – як «жіноче начало»... Виділившись з хаосу, земля (і ширше – жіноче творче начало) залишається значною мірою образом хаосу, наслідуючи багато його характеристик» [3].

Отже, якщо перевести міф у філософську площину, то вцілому в домодерній картині світу матерія (хаос, абсурд, жіноче начало) асоціюється на онтологічному рівні з неіснуючим, нереальним, із небуттям, а на соціальному рівні

Глава 4. Траєкторії онтоісторичного процесу та метаморфози зла

– зі злом. Хаос (моральний, правовий, психічний) несе небезпеку людині й суспільству. Тому він має бути приборканий, окультурений, обмежений, осмислений, визначений, насамкінець завойований, іншими словами – перетворений на космос і логос. Виняток становлять спеціальні випадки свідомого порушення прийнятих суспільних норм і штучного шаленства, тобто змінені стани свідомості, які практикували жерці, пророки, шамани, вакханки тощо. У християнській інтерпретації злом є не матерія сама по собі, а неодухотворена грішна природа, тобто природа, що вважає себе автономною і відмовляється від надприродних благодатних енергій, що можуть її преобразити, відновити її первісний божественний образ, втрачений після гріхопадіння.

Епоха другого атрактору (тобто новоевропейська доба) розглядає буття і реальність не як вічність, а як час, оголошуючи вищим благом життя, або час життя. На рівні філософської рефлексії слід звернути увагу на те, що у філософських ученнях яскравих представників Модерну – Бергсона, Дюркгейма, Шопенгауера, Ніцше, Гайдеггера – у центрі уваги саме філософська категорія життя і часу. Модерн взагалі не знає вічності як інобуття часу, вона для нього не існує. Є лише безкінечна тривалість часу, або «дурна безкінечність» (Гегель). Відповідно, людина модерну всіма силами намагається продовжити, розтягнути час, або ще краще, зупинити його. Злом для модерну є все те, що нагадує про вічність, про ідеальний ієрархічний світ вічних божественних форм, про надприродне. У соціальному плані зло для цієї епохи – це смерть, яка припиняє час життя, зводить нанівець усі намагання фізичного безсмертя. Хоча, з іншого боку, для тих, для кого життя є абсурдним, смерть навпаки є благом, бо вона зупиняє цей абсурд. У модерні відбувається ототожнення вічності з статичним, мертвим, непізнаваним, і врешті-решт нереальним. Вічність стримує життя, його енергію, волю, красу, почуття і творчий порив, тому її оголошують «мертвою», а відтак «злою». Якщо в

епоху першого атрактора реальність вічності є живою, вічно юною, свіжою, безсмертною, і Абсолютний Дух (в ортодоксальних богословських термінах Святий Дух є «подателем життя»), то в другу епоху все з точністю навпаки: час життя претендує на єдину реальність.

В епоху третього ціннісного атрактора (час постмодерну) вищим благом є абсолютна «свобода від» обмежень, табу, норм, цінностей, розуму, метанаративів, і врешті-решт свобода від реальності, що фактично означає тріумф хаосу, і водночас тотальну ілюзію, остаточну деонтологізацію світу, культури, істини, їхнє розчинення в «абсурді», «фейках» і «симулякрах» масової культури, загалом – у видимості, акторстві, грі, потворності. Зло для постмодерну – всі ті метанаративи, що протистоять онтологічному і смислового хаосу та видимості – логоцентризм, космоцентризм, теоцентризм, телеоцентризм, фалоцентризм, будь-яка ієрархічність та ідея центру. Хаос як жіночій космічний принцип по своїй природі уникає обмеженню, оформленню, визначенню, так що для нього злом є «чоловіче начало», сили, які несуть космос, порядок, смисл, гармонію та красу. У добу постмодерну опозицією, що несе загрозу для фейкової видимості, виступає реальність. Вона і оголошується безумовним злом.

Увесь рух і видима траєкторія історії – це фактично «онтоісторія» (термін М. Гайдеггера), тобто історія відношення людства до буття. Онтоісторія замислена як падіння, відхід від першооснови, від священного як не-світового; телос матеріальної історії – це затемнення кайросу. У цьому розумінні історія приречена. Падіння історії є першо-причиною *історичних форм зла*. Останні слід відрізняти від *транс-історичного зла*, як провідної історичної тенденції розлюднення і самовідчуження людини від власної духовної основи. Оскільки історичне людство не може само врятуватися, то спасіння історії від зла може прийти лише із-за обрїю історії, у молитовному зверненні смертних до Христа

як Господа і Спаса, у екзистенційному налаштуванні трепету і благоговіння, у непохитній вірі, що це звернення буде почутим і не залишиться без відповіді. Що ж до квазі-релігійних ідеологій доби Модерну, то в них також простежується ідея спасіння історії, щоправда без втручання трансцендентного: або досягши «кінця історії» (ліберальна утопія), або здійснивши стрибок у Нове середньовіччя (націоналізм, традиціоналізм, архео-футуризм), або реалізувавши комуністичну утопію (марксизм).

Всесвітня історія – це рух у напрямку свого неминучого кінця, очікування обіцяного спасіння як моменту, коли людство буде врятоване від самого себе, здобувши для себе свою власну сутність. Так само як кінець у вигляді смерті забезпечує сенс індивідуального процесу існування людини, так само і кінець історії забезпечує сенс всесвітньо-історичного процесу. Як відсутність смерті (фізичне безсмертя) позбавляє життя смислу, так і відсутність у історії свого логічного і морального завершення позбавляє її сенсу, перетворюючи на хаотичне нагромадження подій.

Буття як благо

Повернемося безпосередньо до ключових моментів падіння – до платонівських «родів суцього», які водночас виступають ціннісними атракторами. Розпочнемо із відмінності між двома родами суцього: «народженим у часі» та його ідеальним «вічним зразком». Платон стверджує, що різниця між ними полягає у ступені їхньої реальності, у мірі існування, насиченості буттям. «Зразок» існує реально; «народжене» є лише образом цієї реальності, її ілюзією, тінню, копією. Реальність народженого під сумнівом. Можна сказати, що «зразок народженого» і власне «народжене» як роди суцього є водночас двома рівнями (порядками) буття. Вони співвідносяться між собою як «справді існуюче вічне»

(таке, що не має виникнення) та «вічно виникаюче» (таке, що насправді не існує). Відповідно ці два порядки буття (або як їх називає Платон два «роди суцього») вимагають різні підходи до свого пізнання. «Зразок», що осягається за допомогою розуму та істини, є вічно тотожне буття. «Народжене», що підвладно думці та нерозумному відчуттю, виникає і гине. (Для давніх греків відчуття є нерозумними. Саме тому вони зображували своїх героїв і богів абсолютно позбавленими відчуттів, з холодними мармурово-мертвими виразами обличчя). Перший і другий порядки буття пов'язані між собою відносинами необхідності. Все те, що виникає, має свою причину для власного виникнення, адже виникнути без причини неможливо.

Що ж для Платона є першим порядком буття – реально існуючим вічним зразком для всього народженого? Перший порядок буття, або вічно існуюче, – це світ вічних сутностей, смислів, ідей, що лежать в основі матеріального світу. Платона цікавить передусім сутність («щойність») явищ, а вже у другу чергу те, що дозволяє цій «щойності» з'явитися, вийти з глибин небуття. Ідеї-сутності недосяжні почуттям і осягаються лише розумом. Звичайний чуттєвий світ Платон уподібнює «печері», в якій ув'язнене людство має справу лише з тінями речей, а не з самими речами. Тому головне для того, хто возлюбив мудрість – вирватись з «печери» і споглядати вічне суще (справжні речі, які є ідеями). Здатність споглядання ідей божественного походження. Відхід від саява істини і буття, призводить до отупіння душі.

Світ ідей (першо-сутностей, зразків) розташований ієрархічно і увінчуються ідеєю верховного блага. У діалогах «Парменід» і «Держава», говорячи про єдині і тотожні ідеї, які є зразками речей, філософ акцентує на тому, що ідеї є лише благими (ідеї добра, прекрасного, справедливості), або нейтральними (ідеї стола, дерева, числа). Неблагих ідей не існує, тому на духовному рівні (на рівні буття ідеї) зло відсутнє. Воно позбавлене реальності. Звідси слідує, що

Глава 4. Траєкторії онтоісторичного процесу та метаморфози зла

внутрішнім мотивом для діяльності людини є інтуїтивне перед-розуміння благого: «До блага прагне будь-яка душа і заради нього все робить; вона передчуває, що є щось таке, але їй важко і не вистачає сил зрозуміти, у чому ж воно полягає» (Держава, 505 e) [4].

Ідея блага кардинально відрізняється від усіх інших ідей. Як сонце необхідно для того, щоб за допомогою зору побачити все видиме, так і благо необхідно для розуму щоб пізнати все мислиме (інтелігібельне): «Так ось, те, що надає пізнаванним речам істинність, а людину наділяє здатністю пізнавати – це ти, і вважай ідеєю блага причиною знання і пізнаванності істинності. Як не прекрасно і те, і інше – істина і пізнання, але якщо ідею блага ти будеш вважати чимось ще більш прекрасним, ти будеш правий» [4] (Держава, 509 a). Благо є не просто умовою можливості пізнання, але онтологічною причиною всього суцього. Мова йде про те, що благо дає буття (існування) всім тим речам, які ми пізнаємо, хоча саме знаходиться за межами існування: : «... воно дає їм і буття, і існування, хоча саме благо не є існування, воно – за межами існування, перевищуючи його гідністю і силою» (Держава, VI, 509 b) [4].

Отже, ідея блага – вище за всі розумово осяжні («інтелігібельні») ідеї. Якщо ми говоримо, що ідеї є, (а лише вони і є насправді!), то своє буття вони отримують від «ідеї блага». «Отже, ось що мені бачиться: у тому, що пізнаване, ідея блага - це межа, і вона ледве розрізнена (помітна), але варто тільки її там розрізнити, як звідси напрошується висновок, що саме вона - причина всього правильного і прекрасного. В області видимого вона породжує світло і його владику [тобто сонце – прим. авт.], а в області умосяжного вона сама володарка, від якої залежать істина і розуміння, і на неї має дивитися той, хто хоче свідомо діяти, як в приватному, так і в суспільному житті» (Держава, 517 c) [4]. Споглядання божественних ідей і насамперед вищої ідеї блага приносить душі блаженство (518 b) [4].

Платон торкався ідеї буття як блага в багатьох інших діалогах. Так, наприклад, в «Горгії» філософ зазначає, що «в усіх вчинків ціль одна – благо», заради якого потрібно робити все (Горгій, 499 e–500 a) [4]. У «Бенкеті» благо визначається як «тільки гарне» (Бенкет, 205 e); «прекрасне»; основа щастя і любові: «... Щасливі є щасливими тому, що володіють благом» (Бенкет, 205 a); «... любов є нічим іншим, як любов'ю до вічного володіння благом», «прагненням безсмертя» (Бенкет, 206a – 207 a). [4]

У діалозі «Парменід» Платон говорить, що вершина розумної споглядальної діяльності – це Єдине (Одне). По суті, Єдине є логічним еквівалентом моральної ідеї блага. Якщо Одне є началом і метою логічного мислення, логічної діяльності розуму, то благо є началом і метою оціночної (моральної) діяльності розуму, його здатності до цілеспрямування. Загалом, поняття благо і Єдине – фактично тотожні. Керуючись ідеєю блага, розум йде від умовного до безумовного, від незавершеного до досконалого, від наслідку до першопричини. Сам розумовий пошук є благим. Таким чином, логічна діяльність розуму є водночас пронизаною ціннісною цілеспрямованою моральною (благою) діяльністю. Як ідея Єдиного є благою ідеєю, так і навпаки: ідея верховного блага є єдиною (не може бути двох верховних благ).

Взагалі тема верховного блага (Єдиного) у творчості Платона найбільш містична і найменш зрозуміла, адже стосується вищих шаблів людського споглядання і недоступна розуму. У «Софісті» філософ, розмірковуючи про божественну ідею буття, зазначає, що її «нелегко розрізнити через сліпучий блиск цієї області» (Софіст, 254 ab) [4]. Царина буття знаходиться по той бік розрізнення існування і «не-існування», будучи сама джерелом всього існуючого. Єдине знаходиться поза часом, простором, чуттєвим сприйняттям, воно не має імені, слова, про нього нічого не можна знати чи мати певну думку. Якщо є Єдине (Одиниця

Глава 4. Траєкторії онтоісторичного процесу та метаморфози зла

як першоначало), тоді є і «два», а також всі інші числа, які причетні до одиниці і які утворюють «безкінечну множинність існуючого» (Парменід, 144 а) [4].

Без Єдиного помислити множинність неможна: «із усього, що має число, Єдине виникло першим» (Парменід, 153 а) [4]. Воно вічне, тобто не існувало, не існує і ніколи не буде існувати в часі.

Отже, можна зробити висновок, що Благо (Єдине) є «чистим буттям», а всі інші ідеї як першо-зразки є «буттям сущого». Однак наш слабкий людський розум не може довго тримати в фокусі чисте буття. Останнє ховається від того, щоб бути спійманим у категоріальну сітку: розум не витримує такого напруження і такої онтологічної висоти та відступає. Звикли думати, ніби людському розуму легше уявити собі чисте буття в образі Бога чи богів, і що антропоморфізація означає спрощення. Але можливо, що й саме чисте буття як Першо-Розум, знаючи про немічність людського розуму, з безкінечної повноти своєї непізнаваної та сонячної благості спеціально приймає певну мислиму і видиму форму, адже бажає, щоб людина помислила, а в перспективі і пізнала його своїм індивідуальним людським розумом. Адже в цьому богопізнанні і полягає вищий сенс її буття.

Як зазначає один з найавторитетніших коментаторів Платона О.Ф. Лосєв у «Нарисах античного символізму і міфології» [5], аналіз діалогу «Тімей» показує наявність у божественному розумі певної ієрархічної структури: 1) об'єктивно існуючий космічний розум («нус»), або «первообраз»; 2) суб'єктивну творчу силу всередині космічного розуму, або «деміурга», як божественного майстра і творця; 3) божественні ідеї. Ця божественна структура жива і динамічна. Божественний розум породжує власні ідеї у процесі споглядання. Платон описує це так: творець-деміург, дивлячись на вічний, істинний, прекрасний, тотожний і незмінний первообраз (тобто дивлячись сам на

себе), створив прекрасний Всесвіт. Творець був благим і хотів, щоб всі речі були подібні до нього. Таким чином, ми можемо розглядати світ ідей як результат суб'єкт-об'єктного відношення всередині божественного розуму, як продукт божественної самосвідомості. «Якщо деміург будь-якої речі дивиться на незмінно суще і бере його в якості першообразу при створенні ідеї і властивостей даної речі, все необхідно вийде прекрасним» (Тімей, 28 b) [4]. Той, хто був вищим благом, створив найпрекрасніше. Космос як жива істота, що має тіло і душу, є символічним відображенням божественний ідей.

Отже, очевидно, що Єдине (або ідея блага) для Платона є чистим буттям, про яке нічого не можна знати (воно є вище сутності та існування, а отже вище визначення в понятті). Тому наше мислення постійно зісковзує на «буття суцього», а саме на ідеї як результат божественного самопоглядання. Ось тут і починається проблема онтологічного падіння. Ми захоплюємося буттям ідей, і при цьому забуваємо, що джерело буття не в них самих, а в Єдиному.

Забуття буття

Якщо уся сукупність існуючого називається сущим, то буття – це «те», що дає сущому існування, дозволяє сущому збутись, набути і здійснити власну суть, стати «при-сутнім». Без буття як «пра-основи» суще неминуче втрачає власну онтологічність, реальність, поступово розтрачається, дрібнішає, деградує, упускаючи, гублячи крок за кроком своє призначення. Буття і благо єдині, тож без буття суще втрачає благо як свій атрибут.

Коли ми кажемо, що буття – це те, що дає існування, займенник «те» вживається по аналогії. Вказати на буття, показати на нього як на «те» – означає здійснити суттєву помилку, звести його до статусу суцього серед сущих,

Глава 4. Траєкторії онтоісторичного процесу та метаморфози зла

визначити як «щось», певну сутність. «Щось» використовують у повсякденності. Із ним грають, працюють, його фіксують, пізнають і опановують. Воно приречене на утилітарне ставлення з боку людини. «Щось» має дати користь і принести прибуток. Ми можемо покластися на «щось», бо воно надійне. І навпаки: все те, що не окреслено як щось, є невизначеним, непевним і ненадійним. Воно викликає тривогу і руйнує повсякденний спосіб існування людини, утилітарну установку, вивчені і доведені до автоматизму «техніки» опанування світу.

«Ніщо» позбавляє людину твердої опори, викликає тривогу. Інколи людина тривожиться щодо свого існування, яке може вмиг опинитися нічим, хвилюється стосовно своєї долі, яка може закінчитися трагічною катастрофою, екзистенційним фіаско чи розчаруванням. Але тривога значить щось набагато більше. Вона натякає на царину такого, що неможливо окреслити як визначене «щось», а саме – на буття як «ніщо» з суцього. Саме тому тривогу щодо «нічого», що залишається непроникною таємницею, люди намагаються перевести у страх. Адже страх завжди виникає перед «чимось» конкретним, а не перед нічим. Назвати буття «тим» означає опанування таємниці, приборкання буття. Тільки так кригу і арктичний холод чистої об'єктивності без суб'єкта можна олюднити, розтопити, баналізувати, заклясти. Якщо ти чогось боїшся, то можеш від цього застрахуватися. Та що захистить тебе від тривоги, коли земля вислизає з-під ніг і ти падаєш у прірву «ніщо» – смерті всього індивідуального?

У тривозі ми торкаємося найвищої таємниці буття, яка полягає у тому, що воно не є суцим, а відтак не має сутності. У такій оптиці буття є «не-світовим», священним, божественним. Буття стосується дивовижної події існування, яке саме, не будучи сутнісним, робить всі сутності реальними, вводить їх на якийсь час в коло суцього, у хоровод життя, навколо вогню логосу, а потім так само виводить їх звідти у нічну темряву небуття, де вони тануть у безвісті. Секулярна

філософська думка, особливо та, яка називає себе «критичним мисленням» (critical thinking), не намагається помислити буття саме по собі, бо постійно зісковзує на рівень буття суцього. Вона відчуває нестерпну тривогу перед буттям як ніщо, і тому намагається скоріше від неї позбавитися. Думка стурбована сущим та сутнісним через те, що боїться безформної порожнечі не-суцього. Але така стурбованість автоматично звужує всю повноту реальності, адже сутності – це «стоп-кадри» у живому потоці буття, в якому вони пливають. Будь-яке суще обмежене, тоді як чисте буття необмежене. Тому до нього не можна поставити питання «що це?», адже відповідь «це є тим і тим» одразу редукувала б його до буття суцього.

Парадоксальним чином, буття є не лише абсолютно Іншим (трансцендентним) по відношенню до всього суцього, але водночас і найбільш близьким до нього. Це можна порівняти із християнським розумінням Бога, який трансцендентно далекий («на небесах») і водночас іманентно близький («на землі»), знаходячись завжди поруч, у людському в серці, немов маленьке гірчичне зернятко (євангельський образ). Буттєва близькість є дивом, яке лише людина як унікальне суще здатна «роз-дивитися» і «здивуватися». Як тільки животворне буття віддаляється, приховується, сором'язливо відступає під тиском нахабного суцього, що перестає помічати і віддавати шану буттю, саме суще блідніє і розтікається в аморфність, втрачаючи власне автентичне існування. Буття може бути надзвичайним, неймовірним, блискавичним, екстра-ординарним, і водночас – ось воно поруч, у повсякденному побуті, перебуває в оточуючих речах, у до болі звичних ситуаціях: «на побивку їдуть солдати», «прибувають потяги», «відбуваються зустрічі», «розбиваються серця», «набувається досвід».

Все сповнене буттям, немов осяяний літнім сонцем ранок. Все, напоєне буттям, росте вгору і розквітає, як напоєні теплим дощем жасмин і спілий виноград. Втім,

тематизувати буття саме як буття вкрай важко. Спробуйте поміркувати над значенням дієслова «бути», особливо в інфінітивній формі. Ми часто пропускаємо його в мові та мовленні, замінюючись на «тире» чи паузу. Те, що нетематично домислюється в цій паузі та здається нам самозрозумілим, складно виразити в понятті. Подібного роду складнощі спіткали ще св. Августина, коли він намагався визначити поняття «час». Це тиша, що обіймає все суще. І гомін сущого – лише пауза в тиші.

М. Хайдеггер у «Листі про гуманізм» [6] справедливо відмічає, що європейська філософія з часів Платона характеризується забуттям буття, постійним змішуванням його з сущим. Високі щаблі сущого помилково оголошуються буттям, у той час як істина чистого буття залишається на периферії уваги. У своїх міркуваннях Платон непомітно здійснює підміну чистого буття на буття сущого – ідею, вид, сутність. Замість апофатичного Єдиного по той бік сущого він переходить на більш низький онтологічний рівень антропоморфного бога-майстра, який є визначеним сущим. Далі ця підміна буття як ніщо на буття сущого добре простежується у Аристотеля, в творчості якого відбувається остаточне замикання сущого в самому собі. Якщо все суще складається з поєднання форми і матерії, то Бог усього лише «форма форм», перша форма, тобто знову-таки є частиною сущого, а не буттям. Як зазначає митрополит Йоанн (Зізіулас) у роботі «Буття як спілкування», у цілому давньогрецькі мислителі, за деяким винятком, працюють у так званому «замкненому онтологічному колі», який передбачає, що людський розум здатний пізнати Бога як вище суще, і немає нічого, щоб не було непідвладне йому [7]. Отже, царина буття як «ніщо з сущого» піддається забуттю. Саме з цієї підміни і починається далі падіння історії вниз, у прірву хаосу.

Відмінності між апофатичним і схоластичним розумінням божественного буття

Доцільно подивитися на проблему Єдиного (блага) в добу середньовічної теології. Що означає буттєвий «зразок» сущого, джерело існування в християнському контексті? Відомо, що вчення Платона про Благо (Єдине) перегукуються з вченням Плотіна про Єдине, а те, у свою чергу, дуже схоже із розумінням Бога як Ніщо у вченнях св. Діонісія Ареопагіта та св. Григорія Нисського. Однак, кардинальна різниця між античністю і християнством у тому, що в християнстві платонівське верховне благо інтерпретується персоналістично – це Бог-Особистість, який відкрив себе в Одкровенні як Трійця. А значить Він є не просто онтологічним і гносеологічним гарантом створеного Ним світу, а утворює живий міжособистісний місток між мирським та священним: спасає, спокутує, утішає, направляє, захищає, проявляє милосердя, зцілює, воскрешає.

Теологічне розуміння Бога залишає простір для непомітної метафізичної підміни буття і буття сущого, яка врешті-решт уводить людину від суті божественного. І тут слід зробити невеликий екскурс у догматику. Справа в тому, що апофатична традиція, на якій наполягає православна Церква, розрізняє в божественному бутті дві сторони: а) непізнавану сутність Бога; б) доступні для пізнання енергії Бога. Нам відкритий тільки той бік Бога, який проявлений, і який даний в благодатних божественних енергіях, у «фаворському світлі», який вперше побачили перші апостоли, а потім протягом усієї історії християнства ченці-подвижники, святі, відлюдники в особливих піднесених молитовних станах. Фаворське «нетварне» (божественне) світло може бути пережите в особистому досвіді. Сама ж сутність Бога є його, так би мовити, «темною» (у гносеологічному, а не моральному сенсі), тобто непізнаваною стороною. Про це, зокрема, свідчить класична візантійська іконографія, де

Глава 4. Траєкторії онтоісторичного процесу та метаморфози зла

сяючий німб безпосередньо навколо голови Ісуса обов'язково темний. Авторитетний лютеранський теолог, спеціаліст по східному християнству Карл Христіан Фельмі описує це на прикладі візантійської ікони Преображення: «На східній іконі Преображення в серцевині світла панує темрява. Це вказує на абсолютну непізнаваність сутності Божої. Досвід непізнаваності сутності Бога, згідно з православним розуміння, є причина того, чому замість «дефініцій» у власному розумінні віддають перевагу негативним епітетам (без злиття, незмінно, нероздільно, нерозлучно)» [8, с.33]. Можна додати, що непізнавана сутність Бога і є тим богословським аналогом трансцендентного Єдиного, «буття як ніщо», про яке писали ще античні філософи. Бог знаходиться по той бік суцього, але водночас робить суще існуючим, даруючи йому буття. Те, як божественна сутність проявляється в енергіях, є вже не чистим «буттям як ніщо», а буттям суцього.

Теологічна думка пізнього середньовіччя, після відпадиння католиків від Єдиної кафолічної (соборної) Церкви, відмовляється від апофатичного шляху і звертається до катафатики, фокусуючи увагу на «позитивних», а не «негативних» описах Бога. (Йдеться не про моральну оцінку властивостей Бога, а про людську можливість стверджувати чи заперечувати щось у наших дефініціях божественного). Фельмі ілюструє цей поворот християнської думки особливостями католицької іконографії: «На зображенні Воскресіння Ізенгеймського вівтаря світло, що оточує воскреслого Ісуса Христа, втрачає свою силу в міру віддалення від Нього, і на самому зовнішньому краю він розчиняється в темряві нічного неба» [8, с. 33]. Отже, тут ми бачимо суттєву відмінність з візантійською іконою, де безпосередньо навколо лику Ісуса не яскраве світло, а навпаки темрява, з якої йдуть промені. У пізній схоластиці, а саме у номіналізмі, не проводять розрізнення між сутністю та енергіями, і більш того ототожнюють сутність та існування (номіналізм В. Оккама). Це означає те, що чисте буття як ніщо (в даному разі

– непізнавана апофатична сутність Бога) зводиться до буття суцього (існування Бога), яке можна пізнати спекулятивно, методом аналогії. Фельмі зазначає: «Згідно схоластичному вченню про *analogia entis* (аналогії буття), людина, завдяки висновкам за аналогією, навіть і без віри, здатна пізнавати Бога. У той же час схоластика робить наголос не на дослідне пізнання божественних енергій, а на спекулятивний аспект ... Західна переконаність у можливості катафатичного пізнання божественної сутності привела згодом до ідеї «смерті Бога». Бог, який нібито може бути осягнутий на підставі висновків за аналогією, а не вийнятковно через досвід особистого спілкування, що подається Його енергіями, став предметом розуму» [8, с. 43]. З думкою Фельмі солідарний й інший сучасний грецький мислитель неопатристичного спрямування Христос Янарас: «Схоластична аналогія не знає особистого способу буття – ні в якості онтологічної реальності, ні як можливості пізнання ... Вона заміщає особистого Бога біблійного Одкровення і церковний досвід безособовим поняттям (*conceptio*) якогось трансцендентального об'єкта, що є логічно примусовою причиною її самої і всього суцього» [9]. Західна точка зору на сутність, згідно з Янарасом, відкриває шлях «містицизму сутності, спогляданню безособового абсолюту, який як раз тому що безособовий, не залишає іншого виходу, як тільки пантеїзм і агностицизм» [9]. Бог стає безособовою першопричиною, об'єктом наших логічних та метафізичних розмірковувань. «Цьому Богу як першопричині (*causa sui*) людина не може ані молитися, ані приносити жертви. Перед «*causa sui*» людина не може з острахом впасти на коліна, і перед таким Богом вона не може ані музикувати, ані танцювати» [9]. Мислення за аналогією перетворює Бога (а значить і буття) з Ніщо в Дещо, в об'єкт, а інтимний особистий акт богопізнання – у суб'єкт-об'єктне відношення. Тож замість особистого досвіду переживання божественного ми починаємо бачити Бога як абстрактну першопричину, а світ – як її наслідок. Тому не дивно, що

сьогодні, як ніколи раніше, в жодну попередню епоху «Світ підпорядкований інтелектуальному об'єктивуванню і доцільності, спрямованої на одержання користі ... Наслідком перенесення богопізнання з області безпосереднього особистого одкровення на рівень інтелектуального раціонального логіцизму є «вигнання» Бога в область, недосяжну для досвіду, відокремлення релігії від життя і зведення її до символів [у зображувальному, а не в онтологічному значенні цього слова – прим. авт.]» [9, с. 44].

Це фактично призводить до секуляризації, де до навколишнього світу ставляться «по-хижацьки», споживацьки, з точки зору користі й вигоди, яку цей світ може принести, зневажаючи споглядальними буттєвими аспектами. Після схоластики залишається зробити кілька кроків через деїзм Просвітництва до позитивізму та матеріалізму ХІХ–ХХ ст., коли забуття буття, священної таємниці божественного як не-світового джерела суцього досягає свого апогею. Забуття означає буквально випадіння за буття. Затуляючи від себе буття, забуваючи його, ми перекриваємо життєдайне джерело, повільно занурюючись у абсолютну «смерть-небуття».

Парадигмальні розбіжності між Сходом і Заходом у розумінні буття

Проблема розрізнення буття і буття суцього, а значить і проблема «затемнення кайросу», руху історії в напрямку хаосу, до «низин буття» (М. Бердяєв) – типова західна проблема і західна постановка питання. Адже саме в основі **західної** культури і західного світосприйняття лежить ідея ієрархічності, тоді як в основі **східної** культури і східного світосприйняття – ідея рівноваги. Захід, умовно кажучи, тримається на онтологічній вертикалі, а схід – на онтологічній горизонталі. Вертикаль і горизонталь самі по собі є

нейтральними принципами, на яких будується культура. Моральними чи аморальними вони стають, коли викривлюються, втрачають своє первинне значення.

Якщо ієрархічна вертикаль для Заходу є нормою, відповідно зло як порушення норми (патологія) виникає внаслідок руйнування існуючої ієрархії. «Людина бунтуюча», описана А. Камю, потрапляє в ситуацію парадоксу. Адже зруйнувати ієрархію як принцип утворення системи неможливо. Тому на зміну одній ієрархії приходять обов'язково інші. Метафізичний бунт проти Бога як світового смислу обертається тим, що утворюється нова ієрархія з «дірою розміром з Бога» (Ж. П. Сартр) у центрі. Забуття недоторканої священної таємниці «буття як ніщо» призводить до утвердження самодостатності «що», яке можна пізнавати, управляти, використовувати, прогнозувати, руйнувати. Політичний та естетичний бунт, відповідно, також встановлюють нових ідолів на місці знищених старих. І так далі. Ієрархія обов'язково будується на опозиціях. У домодерній філософії це виглядає так: світ ідей – світ речей, світ духовний – світ земний, порядок-хаос, універсальне-одиничне, чоловіче – жіноче, «нерівність-рівність», «аристократія-демократія», «трансцендентальне-досвідне», «дух-плоть», «душа-тіло». Перший член дихотомії завжди більш цінний, більш значущий, аніж другий.

У модерні опозиція перегортається діаметрально протилежно, але ієрархія тим не менш зберігається. Все з точністю навпаки: світ речей (у логічному позитивізмі їх називають «фактами») – світ метафізичних псевдо-понять, світ земний – світ духовний, плоть – дух, досвідне – трансцендентальне, одиничне – загальне (= репресивне), жіноче – чоловіче, рівність – нерівність, демократія – аристократія, «керований хаос» – порядок. Злом оголошується завжди другим членом дихотомії. Заперечення ієрархічності в західній культурі неможливо, тому що ієрархічно влаштоване саме західне мислення. Так що навіть задекларована відсутність

ієрархії в постмодернізмі – усього лише чергова хитрість «ціннічного розуму». Твердження «ціннісної ієрархії та смислового центру не існує, а є лише різом» парадоксальним чином утворює ту ж саму ціннісну ієрархічність, але з протилежним знаком: постмодерністи приймають різому як норму, благо, ідеал, а все інше, що порушує різомність – як патологію, порушення, викривлення, «контр-цінність». Але як раз оце «все інше», що не виписується в різомність, автоматично опиняється внизу ціннісної системи координат, а все, що підпадає під проголошений принцип – «зверху-нагорі».

Ієрархія – означає пріоритет, домінування одного над іншим, а отже неминучий дисбаланс, в якому одне подавляє інше, або витісняє його на периферію світу, життя, свідомості, досвіду. В крайніх випадках дисбалансу відбувається знищення другого члену дихотомії. Але навіть за м'яких умов, другий член дихотомії ховається в підпілля, в гетто, резервацію. Потім він вибухає і перегортає ієрархію. Вибух (бунт) закладені в самій ієрархічній моделі, що позбавлений точки рівноваги, адже базується на нерівновазі. Представник середнього класу як уособлення Заходу прагне стабільності, консервації, тому патологічно боїться змін, адже із змінами приходять нові (актуальні чи потенційні) загрози існуючій ієрархії.

Звернемо увагу на східний образ думок. У ньому вищою цінністю є гармонія та рівновага. Зло для східного світогляду – це ніщо інше як порушення рівноваги, крайність, «перерозвиток» (термін, що часто зустрічається в знаменитому китайському трактаті «Книга перемін» [10]). Велике і мале, світло і темрява, чоловіче і жіноче, активне і пасивне, внутрішнє і зовнішнє – це не ієрархічні принципи, де одне знаходиться вгорі і домінує, а друге – внизу як дещо підпорядковане. Навпаки, тут ці протилежності повинні існувати в рівновазі, в балансі. Схід у своїй несубстанційній філософії дао чи дзен тяжіє до варіанта співіснування в горизонтальній площині, що

дозволяє збільшення палітри фарб життя і як не парадоксально – збільшення свободи. Більше свободи як різноманіття елементів – більше стабільності та рівноваги. Але така модель світу водночас позбавляє можливості говорити про абсолютне добро чи зло, що не припустиме для європейської свідомості. Адже там, де все єдино, таких категорій як абсолютне добро і зло не може існувати. Східна система більш стійка, і якщо там відбуваються зміни, вони, звичайно, не такі вибухові і стрімкі. Історія йде повільно, а перетворення займають тисячі років. Коли запитали у китайського голови держави Ден Сяо Піна, що він думає про історичні уроки Великої французької революції, він відповів, що «рано ще підводити підсумки», адже пройшло занадто мало часу для того, щоб дати цій події адекватну історичну оцінку [11]. Східна людина не боїться перемін, адже щастя – приймати ці зміни, гармонійно вписуватися в хід речей, приймати його. Постійність тут розуміється як постійність перетворень. Західна людина чіпляється за теперішнє, прагне його увіковічити («зупинись мить, ти прекрасна»), а східна – навпаки вміє відпускати, не триматися за те, що рано чи пізно піде. Так, наприклад, буддисти створюють красиві мандали, і в цей же день їх руйнують, щоб підкреслити ілюзорність та непостійність всього сущого, а головне – неприв'язаність до нього людини.

Слід зауважити, що ієрархія та рівновага мають доповнювати один одного. Це могло би бути справжнім діалогом між Сходом і Заходом, містком між культурами задля нового інтегрованого типу особистості. Як сучасній європейській людині поєднати ці якості: залучити східний досвід, не втративши своє? Чи можливий синтез онтологічних «вертикалі» і «горизонталі», змін і стабільності? На наш погляд, так. Але для цього потрібна певна вища універсальна єдність, яка б не належала сущому, а була би вище за нього. Тобто потрібно враховувати рівень трансцендентного «несвітового». Геракліт писав, що «все єдине», але ця єдність забезпечується буттям. Коли відбувається забвіння буття,

розпадається універсальна першоедність, і тоді вертикальна ієрархія буття починає домінувати над горизонтальним виміром. Саме буття як «ніщо з сущого» дає невидиму точку рівноваги всьому сущому. І саме його забуття призводить до стрімкого падіння історії вниз, коли відбувається видимість знищення ієрархії, а по суті – її переворот.

**Від одухотвореного космосу до світу,
як бездушного механізму:
фатальна помилка номіналізму**

Хід інтелектуальної історії (історії духу та філософських ідей) відбувається таким чином, що поступове переключення уваги людства з чистого буття як «ціннісного атрактора» на нижчі онтологічні щаблі є неминучим. Вся концентрація інтелектуальних сил переміщається з царини надприродної на природну, а згодом і протиприродну сфери, що призводить до колосальної проблеми дегуманізації і самовідчуження. Можливо, одна з причин такого переключення суто психологічна. Людину завжди приваблює життя, сила, здоров'я, краса, молодість; вона інстинктивно тягнеться до живого і активного. Смерть відштовхує, викликає відразу, тривогу, відчай. Смерть – це те, чого люди природно прагнуть уникнути. «Ціннісний атрактор» виконує свою роль для суспільної свідомості, поки він живий і може приваблювати, давати плоди. Мертве непривабливе, воно не може бути ні для кого цінним. Мертва цінність перестає бути цінністю.

Доцільно було б зауважити, що в європейській культурі саме такий процес омертвіння відбувся з «буттям» як ціннісним атрактором. Вічність буття втратила свій статус живого. Платонівські ідеї видавалися Платону реальністю через те, що вони були *живими* ідеями. О.Ф. Лосєв у «Нарисах античного символізму та міфології» [5] зазначає, що ідеї (ейдоси) для Платона суть «жива єдність». Уявіть

собі кришталеву кулю, що має тисячі гранів. Куля обертається і світлий промінь освітлює ту чи іншу грань. Звісно, йдеться не про фізичний світловий промінь, а промінь нашого розуму; грані, які опиняються в його фокусі, не фізичні, а смислові. Давні мови оперували багатозначними словами, такими як «благо», «логос», «прекрасне», і вони були немов живі кристали, що переливалися своїми гранями і відтінками. Якщо «ідеї-смисли» – «живі», то вони рухаються, зростають чи зменшуються. Їм притаманний смисловий рух. Вони як «розумні двигуни» (вислів Аристотеля) приводять у рух матеріальні тіла та процеси. Світ є живим організмом.

Це свідчить про те, що платонівські ідеї – це метафора духовних інтелігібельних сил, богів, демонів (даймонів), що цілком природно для свідомості давнього грека. (Згадаймо Фалеса, який вчив про те, що «все повно богів», або Геракліта, який, за легендою, відповів своїм відвідувачам, що побачили, як він гріється біля вогню: «тут також є боги»). Ісламська інтерпретація платонівського світу ідей, як демонструє Анрі Корбен у своїй фундаментальній роботі «Історія ісламської філософії», є в цьому плані вельми показовою. Середньовічні мусульманські теологи (аль-Фарабі, Авіценна та інші) ототожили платонівські ідеї з ієрархією ангелів («інтелектів») [12]. Ось, скажімо, є ідея троянди, ідея справедливості, ідея краси, ідея Сократа. І це не просто «форми» як конститутивні принципи суцього в аристотелівському сенсі цього слова. Для мусульманських теологів це живі світлоносні сутності, інтелекти, «розуми», «сили», «інтелігенції», які суцим управляють, і можуть бути осягнуті в молитовному стані. Ідеї – живі принципи, а не абстрактні концепти. Таке уявлення цілком органічно вписується в розроблене видатним філософом і містиком Аль-Фарабі загальне космологічне вчення про ієрархію 10 світлових інтелектів, що «еманують» з Першо-інтелекта, і шляхом серії актів споглядання створюють світ.

Глава 4. Траєкторії онтоісторичного процесу та метаморфози зла

А ось ще одна характерна цитата католицького кардинала Джона Генрі Ньюмена на підтвердження тези про плідність інтерпретації платонізму в світлі авраамічної ангелології, адже саме така інтерпретація уможлиблює розуміння вічності як живого і динамічного організму, а не як мертвого і статичного утворення: «Я засвідчую: так само, як наші душі рухають нашими тілами, що б тіла собою не представляли (відповідно до науки), так є і Уми, Інтелекти (Intelligences), які рухають дивовижними і величезними фрагментами природного світу, нібито неживого Кожний подих вітру, кожен промінь світла, кожен прекрасний вид, так би мовити, поли їхньої сукні. Це колишатся шати тих, чії лики звернені Богу в небесах» (Проповіді) [13, с. 27].

Але виникає питання: яким же чином ця захоплююча та інтригуюча картина космосу, як живого та одухотвореного організму, пронизаного невидимими світлоносними ангельськими «сутностями-розумами», що управляють усім видимим, поступилася місцем іншій, абсолютно механістичній і бездушній картині світу Модерну? Щодо цього, коріння цієї грандіозної підміни слід шукати у філософських дискусіях Середньовіччя про статус універсалій (загальних понять). Як відомо, у суперечці між реалістами і номіналістами, на жаль, перемогли останні. Номіналісти оголосили платонівські ідеї «іменами» – тобто не живими світлоносними сутностями, а загальними поняттями, результатом абстрагуючої сили розсудку. І це була фатальна помилка номіналістів. Середньовічні реалісти стверджували ієрархію реально існуючих ідей, що увінчувалася ідеєю Бога (Блага). Але то була жива ідея – жива сутність Бога, який породжував у акті споглядання всі інші живі архетипи, форми, сутності, смисли. Що ж сталося в номіналізмі? Тут жива ідея Бога перетворилася на поняття Бога – абстрактне поняття першопричини, яке можна з легкістю поміняти на інше поняття. Наприклад, першоматерії, законів природи, великого Вибуху тощо. Відповідно, поступово зникла віра в реальність ангельської ієрархії.

Те саме сталося з філософським уявленням про людину. По суті, номіналізм повстав не лише проти платонівської містичної і споглядально-інтуїтивної лінії в християнстві. Це був замах на людське. «Бритва Оккама» оскопила людину, відрізала її духовне коріння, яке живило її, надавало її суто людських рис. Номіналізм – глибоко анти-гуманістичний напрямок філософської думки, що не вірить не лише в Живого Бога як Особистість, але й в саму людину. Замість уявлення про реально існуючу ідею людини, тобто її «наперед-задану» сутність, можливість, природу, «форму» (в аристотелівському сенсі цього слова), що отримала своє буття завдяки божественному Слову-Логосу, номіналісти прийшли до сміливого, щоб не сказати блюзнірського, твердження про те, що людина – всього лише ім'я, поняття нашого людського розуму, і нічого більше. Ніякої універсальної, Богом даної людської сутності-природи не існує. Відтак, не існує «належної людини» – того ідеалу, обов'язкового та безсумнівного орієнтиру, до чого кожен індивід міг би прагнути. Адже якщо відсутня об'єктивна універсальна сутність, то відсутня і об'єктивна універсальна мета існування. Ж.П. Сартр виражає це у онтологічно і логічно суперечливій формулі «існування передуює сутності». Більш того, за Сартром, такої сутності просто немає. Є лише свобода суб'єкта. Звідси неважко зробити ще один крок у бік футурологічної концепції «транс-гуманізму», де відсутність людської природи означає можливість переходу людини як біологічного виду на принципово інший рівень існування – до появи т.зв. «пост-людини». Передбачається, що це буде новий гібридний вид людини і машини, який потенційно, за допомогою найновітніших досягнень науки, (клонування, штучного інтелекту, нано-технологій і генної інженерії) зможе подолати всі вади людського. Універсальними ознаками людського природи є, як відомо, пристрасність, тлінність і смертність. «Пост-людина» досягне безпристрасності, нетлінності й фізичного безсмертя. Проблема лише в тому,

Глава 4. Траєкторії онтоісторичного процесу та метаморфози зла

що поруч з таким біороботом з високим рівнем самоорганізації шансів вижити у звичайної людини практично не залишається.

Таким чином, майже всі модерні і постмодерні продукти європейського «фаустівського» духу (пантеїзм Спінози, деїзм Руссо, нігілізм Ніцше, атеїстичний екзистенціалізм Сартра, включно із транс-гуманізмом) виходять з перекрученої номіналістської інтерпретації християнських істин і спрямовані проти людини. А сам номіналізм як течія стає можливим і популярним тільки лише тому, що можливості людського духу настільки деградували, що вчення про інтелігібельні сутності стало для більшості поетичною фантазією чи про нісенітницею – іншими словами, перетворилося на щось абсолютно недоступне і недосяжне для обмеженого людського досвіду, в якому споглядальним традиціям просто не знайшлося місця. Вічність втратила в очах європейця свій колишній статус і цінність живоносного джерела існуючого.

Трагічний характер європейської історії духу сягає корінням у допущену номіналістами помилку в інтерпретації буття. А оскільки людина це «ось-буття», «просвіт буття» (М. Гайдеггер), тобто унікальне місце в суцшому, де буття розпитує про свій сенс і природу, – то фактично йдеться про помилку людської самоінтерпретації. Вічність божественного буття тримає цілісною і гармонійною всю картину світу за рахунок того, що само не належить до цієї картини, а виступає трансцендентним не-світовим принципом. Коли про нього забувають, світова історія буквально обвалюється і стрімко падає вниз, втягується у прірву під силою гравітації сил небуття – усього того, що залишилось на місці буття, спочатку як його реальний символ, а потім як схематичний знак, слід, симулякр. Ухід буття з горизонту людського мислення можна порівняти з розлученням душі й тіла. Як тільки це стається, живий організм перетворюється на труп, а тіло стрімко розкладається – наскільки швидко: питання часу. Як тільки духовне і священне як «не-світове» уходить з

картини світу людства, тіло історії заглиблюється у темряву матеріалізму, розкладається так само швидко, як і фізичне тіло. Цьому падінню ніхто і ніщо не може завадити, адже воно приходить зсередини, впливає зі способу мислення самої людини, що всіма силами звільняється від буття, і тим самим все сильніше звільняється сама від себе, потрапляючи в полон сил небуття.

Зло – свідомо чи несвідомо гра на користь сил небуття. Але можливо, проблема відпадиння від буття криється глибше – у самому бутті. Адже переключення уваги з «висот буття» на його «низини», забвіння істини буття та царини духу є розгортанням об'єктивної історичної логіки, «наперед-визначеною» історією самого буття як онтоісторією. Земна історія – це проекція історії буття, історії того, як воно показується і знову приховується від людини. Історія – це гра буття, подібно до гри сонця із-за хмар, що на мить висвічує поверхню темної води. Людська втрата інтуїтивної прозорості й ясності буття – це втрата самим буттям власної самопрозорості.

З якогось моменту в історії буття починають розуміти односторонньо. Якщо божественне буття є джерелом життя, «несвітова» причина світового існування, то воно повинно бути повнотою життя. Саме із цієї з вихідної тотожності буття і життя ми повинні виходити. І якщо буття є основою життя і повнотою життя, воно повинно рухатись. Адже життя означає рух. Проте, в якийсь момент (з легкої руки Парменіда) буття почало асоціюватися з чимось статичним, а повсякденне мінливе життя – навпаки із матеріальним рухом (фізичним, хімічним, механічним, біологічним). Статичність буття, з точки зору матеріальних процесів, почала здаватися мертвою статичністю на противагу рухливим формам матерії. Отже, була не лише втрачена тотожність буття і життя, а вони були протиставлені як два діаметральні полюси: з одного боку, трансцендентне статичне (а значить – мертво) буття, а з іншого боку, повсякденна рухлива (а значить – сповнене

життям) матеріальна природа, динамічний потік життя. Згодом це вилилося в опозицію «мертве-живе» (А. Бергсон).

На наше переконання, уявлення про вічність буття як про щось статичне і позбавлене руху є хибним. Це спадок античної картини світу, що був переосмислений християнством. Володимир Лосський відмічає: «Якщо рух, зміна, перехід від одного стану до іншого суть категорії часу, то їм не можна протипоставляти один за одним поняття: нерухомість, незмінність, неплинність деякої статичної вічності. Це була б вічність умоглядного світу Платона, але не вічність Бога Живого. Якщо Бог живе у вічності, ця жива вічність повинна долати протиставлення мінливого часу та нерухомої вічності» [14, с. 233].

Отже, рух – це не лише спосіб існування матерії. У духовній сфері рух теж можливий. Наприклад, рух думки, смисловий рух у ході осмислення, зміни точки зору, внутрішньої трансформації особистості. Якщо ми подивимося на цю проблему з точки зору традиційного християнства, то воно стверджує, що духовна сфера буття характеризується постійним рухом (смисловим сходженням ангельських ієрархій вгору або падінням вниз). У знаменитому видінні ветхозавітного пророка Іакова описується духовна лествиця, що символізує духовний рух: «І снилось йому, – ось драбина поставлена на землю, а верх її сягав аж неба. І ось Анголи Божі виходили й сходили по ній. І ото Господь став на ній і промовив: «Я Господь, Бог Авраама, батька твого, і Бог Ісаака». (Книга Буття, 28:12–14) [15]. Вважається, що драбина Іакова є прообразом новозавітних подій Боговтілення і зокрема Богородиці. Духовний рух і динаміка присутні й на рівні самого Божества. Коли ми читаємо в православному символі віри «Бог-Отець народжує Сина», або «Святий Дух сходить від Отця», що це як не духовний рух – тільки не в часі, а у вічності? Окрім того, у духовному бутті, у священному як «не-світовому» присутня повнота вічного життя. Отцями Церкви сказано, що Бог як Дух Святий є «Подателем

життя». Як тільки християнські істини піддаються забуттю, відбувається хибне ототожнення вічності з чимось застиглим, мертвим, чому протистоїть суто іманентне повсякденне життя.

Правильною онтологічною пропорцією є наступна: життя орієнтується на буття, душа підпорядковується духові, хаос приборканий Логосом. Диспропорція виникає тоді, коли ми заперечуємо буття і робимо акцент на автономності життя. Тоді це життя відривається від трансцендентного буття, потрапляє в хаос. Утвердження життя у відриві від буття як вічного життя, робить саме життя мертвим, а душу, відриваючи від духу, низводить до рівня її матеріального носія, тіла. Симптоматично, що метафізичний ореол навколо тіла – центральна тема постмодерну, доби третього атрактора. У роботі «Суспільство споживання» Ж. Бодріяр пише про те, що тіло замінило душу, стало «функціональним тілом», яке більше «не є ані плоттю, як в релігійному баченні, ані робочою силою, як диктує індустріальна логіка, але взято в його матеріальності... як об'єкт нарцистичного культу або елемент тактики і соціального ритуалу – краса і еротизм є двома головними лейтмотивами» [16]. У тій же роботі філософ зазначає, що в сучасному секулярному світі, де панує ідеологія споживання і фетишизується тіло і тілесні задоволення, відсутнє трансцендентне буття як таке. «У розповсюдженому процесі споживання немає більше душі, тіні, двійника, образу в дзеркальному сенсі. Немає більше ані суперечності буття, ані проблематики справжності і видимості [характерної для античної і християнської філософсько-релігійних традицій – прим. авт.]. Є тільки випромінювання і отримання знаків, і індивідуальне буття знищується в цій комбінаториці й підрахунку знаків ... Немає більше трансцендентності, фінальності, цілі: це суспільство характеризує відсутність «рефлексії», перспективи щодо себе самого. Немає, відтак, більше злісної інстанції на зразок Диявола, з яким укладають фаустівську угоду, щоб досягти багатства і слави, так як все

дано сприятливим і материнським оточенням самого суспільства достатку. Або тоді треба припустити, що ціле суспільство, «анонімне суспільство», товариство з обмеженою відповідальністю уклало контракт з Дияволом, продало йому все трансцендентне, всю фінальність за достаток і тепер страждає від відсутності цілей» [16].

Ситою, але безрадісною є «пост-історія» західного людства, і щоб відсрочити її повну смислову і ціннісну смерть, «трансцендентність» постійно доводиться знаходити чи вигадувати. Саме тому, з одного боку, з'являються футурологічні проекти «пост-людини», «кіборга-біоробота», що трансцендує межі людської біологічної природи, а з іншого боку, «вороги відкритого суспільства» (К. Поппер): ультра-праві, ультра-ліві, фундаменталісти, терористи, хакери і т. п. по той бік політкореткної добропорядності. Їхня наявність у медіа-дискурсі необхідна для підтримання мінімальної життєздатності суспільної системи, певного ступеню її організованості. Втім, смислову ентропію (наростання хаосу) подолати власними силами системи неможливо. Історичний час рухається в напрямку свого завершення, і транс-гуманізм його не врятує. Тішитися можна лише тим, що мілину часу обіймає океан вічності.

Список використаних джерел

1. Платон. Тимей / Платон // Діалоги. – Харків, Фолио, 2008.
2. Влахос Иерофей, митр. Православная психотерапия. Святооческий курс врачевания души. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003. – 368 с.
3. Богиня-мать // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. – Т. 1. – М., 1990.
4. Платон. Избранные диалоги / Платон. – М., Мысль, 1999.
5. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А. Ф. Лосев. – М., Мысль, 1993.

6. Хайдеггер, Письмо о гуманизме / Хайдеггер // М. Хайдеггер. Время и бытие: статьи и выступления. – М., 1993.
7. Зізіулас Й., митр. Буття як спілкування. Дослідження особистості й Церкви / митр. Й. Зізіулас. – Київ, Дух і Літера, 2005.
8. Карл Христиан Фельми. Введение в современное православное богословие / Карл Христиан Фельми. – М., 1999.
9. Яннарас Хр. Хайдеггер и Ареопагит, или Об отсутствии и непознаваемости Бога / Хр. Яннарас. – М., 2011.
10. И-Цзин. Древняя китайская «Книга перемен». – М., Эксмо, 2010.
11. Панцов А. В. Дэн Сяопин / А. В. Панцов. – М. : Молодая гвардия, 2013.
12. Анри Корбен, История исламской философии / А. Корбен. – М. : Прогресс-Традиция, 2009. – 420 с.
13. John Henry Newman. Sermons, 1824–1843 : Sermons on the Liturgy and Sacraments and on Christ the Mediator. Oxford University press, (1992, Hardcover).
14. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви: догматическое богословие / В. Н. Лосский. – М. : 1991. – 480 с.
15. Біблія або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту з мови давньоєврейської на українську наново перекладена. Переклад І. Огієнко. 1988. – 1524 с.
16. Ж. Бодрияр. Общество потребления / Ж. Бодрияр. – М., Республика, 2000. – 368 с.

ГЛАВА 5. СВЯЩЕННА ТАЄМНИЦЯ БУТТЯ ЯК ПЕРШИЙ ЦІННІСНИЙ АТРАКТОР

Священна таємниця божественного – ціннісний реалізм та об'єктивізм – ціннісна інволюція – виникнення суб'єкта як причина суб'єктивізації цінностей – трансценденції людської природи: свобода і любов – моральні виклики і метафізичні відповіді – сутність та існування: екзистенційний мінімум і максимум – причетність до священного: подив, вдячність, благоговіння – універсалізм священного та марність побудов універсальної «світської етики».

Священна таємниця божественного

Метафізична картина світу в домодерній філософії в загальних рисах наступна. Сущє, яке є обумовленим, відносним, мінливим, складним, розташованим у часі й просторі, має свою причину і укорінене в нематеріальній субстанційній основі, що є абсолютною, безумовною, вічною, незмінною, простою. Ця субстанційна основа і є першим «ціннісним атрактором», який нам відомий під різними іменами: «буття», «не-світове», священне, духовне, божественне, Бог.

Домодерн пронизаний екзистенційним відчуттям того, що реальна основа всього сущого є священною таємницею. Найбільш значущі в суспільстві того часу ідеї належать царині священного, а не мирського, і відтак проголошуються священними ідеями, буквально «не від світу цього». Філософська свідомість називає священне «трансцендентним», а релігійна – божественним. І перше, і друге в даній роботі ми об'єднуємо під спільною рубрикою «не-світове». Це поняття, як вже було сказано, Г. Гегель застосовує, говорячи про Бога як вічну істину [1]. Не-світове також зближується за значенням із «буттям як ніщо» в інтерпретації М. Гайдеггера.

Священне «не-світове» виражається через духовну ієрархію, що освячує і озорує увесь обшир «внутрішньо-світового».

Священні ідеї в добу панування першого ціннісного атрактора мають статус єдино реальних, вічних, не підвладних часу, трансцендентних світові цінностей. Сьогодні ми часто апелюємо до цінностей давнини. Але різниця між теперішнім і минулим принципова. Для нас, заручників модерну, все поставлене в межі компетенції науки, яка намагається здійснити нездійсненне: пояснити духовні речі, спираючись на закони матеріальної природи (фізіології, анатомії і біохімії мозку, молекулярної генетики тощо), без опори на жодну духовну метафізичну сутність. Для домодерної думки все навпаки: матеріальні закони природи важливі не самі по собі, а як вираження глибинних духовних сутностей. Відповідно там, у минулому, вся природа має статус священного – тобто такого, чому особа поклоняється, перед чим благоговіє як перед *таємницею*, що перевищує можливості її розуміння. Тут, у теперішньому, таємниць майже не залишилось, духовне зведене спочатку до психічного, а врешті-решт до матеріального як його субстрату.

Духові нашого часу вдалося майже все священне і таємниче розчаклувати і вульгаризувати. Те, що кінець людської ери досі не настав, тримається на цьому «майже». Парадоксально, але таємницею для людини залишається сама її установка на розчаклування світу, позбавлення його таємниць. Чому ми все прагнемо раціоналізувати – це питання випадає з нашої уваги. Раціоналізація – не лише модний тренд, але і найбільша загадка. Раціоналізація є самою ірраціональною річчю на світі.

Ціннісний реалізм та об'єктивізм

Продовжуючи характеризувати ідейну атмосферу домодерного суспільства, орієнтованого на буття як перший

Глава 5. Священна таємниця буття як перший ціннісний атрактор

ціннісний атрактор, не можна оминати притаманну йому специфічну екзистенціальну установку на об'єктивність та реальність, згідно якій ані буття речей, ані сенс найвищих священних цінностей не належать конкретній персоні, автору, індивідууму. Вони реальні не в силу того, що суб'єкт їх створює і переживає в особливому досвіді, а далі певним чином виражає в мові, а в силу того, що існують апріорі, до всякого дискурсивного вираження. Цінності не створюються «з нічого», не є винятково результатом волі та інтелекту людини, а відтворюються, відкриваються, осягаються як «суб'єктивно-об'єктивні» (за висловом С. Л. Франка). Вони переживаються в досвіді, але онтологічно передують йому.

Епоха домодерну не далеко відійшла від міфологічного світосприйняття, тобто від пояснення природного за допомогою надприродного (М. Еліаде). Автором значущих ідеї-цінностей оголошувався не той чи іншому конкретний індивід, але колективний суб'єкт, наприклад, усна традиція, священне передання, в межах якого знання (колись отримане з трансцендентного не-світового джерела) зберігається і передається наступним поколінням. Позитивний *сенс міфу* – у створенні особливого гравітаційного «смислового поля», яке втягує все одиничне і випадкове в хоровод необхідності буття і створює відчуття причетності особи до священного: не просто як до найціннішого, а й єдино реального. У цьому полягає відмінність міфу як опису реальності від казки як чогось неправдоподібного, вигаданого, романтизованого, ідеалізовано-спрощеного.

Відсутність авторства означає, що в діяльності та пізнанні людини у часи традиційного суспільства індивідуально-суб'єктивне важить відносно мало, а головне – налаштованість на всезагальне, на об'єктивність та істину, яка відкрито являє себе, не приховуючись. Недарма греки називали таку істину «алетея», а ідеї – видами, тобто чимось таким, що знаходиться на виду, що є видимим, ясним, прозорим. Численні оракули та шамани давнини ніколи не пророкували

від себе, від свого власного імені, а озвучували те, що отримували від вищих «духовних інстанцій». Священні книги домодерну (Веди, Біблія, Коран) традиційно вважалися богонатхненними текстами, де про авторство можна говорити хіба що формально. Так, наприклад, згідно з ісламською традицією, текст Корану записаний пророком Мухамедом, але продиктований архангелом Джебраїлом (Гавриїлом). Більш того, згідно віровченню, цей текст є всього лише земною копією одвічного, Небесного Корану [2]. У релігійних традиціях, особливо в авраамічних, знаходимо багато прикладів, що демонструють негативне ставлення до будь-яких спроб внести суб'єктивні домішки «від свого імені» в сакральний текст при його переписуванні. Можна згадати історію з перекладом Біблії з єврейської на грецьку мову («Септуагінта»), коли 70 перекладачів незалежно один від одного, абсолютно однаково, слово в слово ідентично переклали оригінальний текст. Інша, не менш загадкова історія сталася зі старцем Сімеоном, якого було покарано Богом за те, що він, переписуючи старозавітне пророцтво Ісаї «Се Дева во чреве приимет и родит Сына» (Іс. 7:14), вирішив замінити ключове слово «Діва» на «Жінка».

Ціннісна інволюція

Доба модерну знаменувалася появою раціонально налаштованих науковців, які почали позитивістськими методами описувати, пояснювати, тлумачити давні сакральні тексти та артефакти так, немов вони є продуктом суто людської культури, конкретних авторів та певних культурних, історичних, політичних, психологічних та лінгвістичних умов, під впливом яких ці автори знаходилися. Це можна порівняти з іконою, яка була вивезена з церкви і знаходиться в музейній експозиції, де відвідувачі її сприймають, у кращому випадку, у морально-виховному чи просто естетичному

Глава 5. Священна таємниця буття як перший ціннісний атрактор

ракурсі як всього лише картину на релігійну тематику, а не як священну річ. Така ікона стає предметом розгляду філософів, мистецтвознавців, істориків, культурологів, релігієзнавців, а надалі – антикварів, що встановлюють її цінність за допомогою ринкової вартості.

«Крамола» тут криється не у самому по собі науковому дослідженні тих чи інших явищ релігійного явища, а у підміні понять та ціннісних установок свідомості: у послідовній редукції релігійної цінності – в даному випадку ікони як «вікна в трансцендентне» (П. Флоренський) – спочатку до морального (дидактичного), психологічного (терапевтичного) та естетичного (піднесеного, красивого), і врешті-решт – до економічного (товарного) функціонального аспекту. Відтак, плод людського духу прирівнюється до продукту і товару, а сутність речі затуляється її предметною матеріальною (грошовою) характеристикою. Наприклад, колись стару намоленну ікону ставили на почесному місці, щоб від душі помолитись, тепер – демонструють на загал, здебільшого тому, що вона дорого коштує. Залишається додати, що сьогодні гроші втрачають свій матеріальний статус, стають електронними, «віртуальними», з'являються так звані «кріпто-валюти». Коли гроші, не забезпечені реальними золотовалютними резервами, дематеріалізуються, разом з ними дематеріалізуються й цінності, які ними вимірюються. Таким чином, ми спостерігаємо грандіозну ціннісну інволюцію, підміну духовного матеріальним, а потім віртуальним. Але цей довгий шлях від цінності до вартості, починається саме з хибної думки про те, що існує вийняtkово внутрішньо-світовий порядок буття, тоді як царина «не-світового» принципово неможлива.

Сам факт появи «науки про релігію» (вдумаємося у цей оксюморон!), є симптомом зухвалості розуму, котрий необачно і абсолютно безпідставно залишає за собою право бути арбітром тих метафізичних і «над-раціональних» явищ, які явно перевищують його компетенцію і можливий гори-

зонт пізнання. Як образно писав з цього Лев Шестов, сутність сучасного (модерного) духу в тому, що тут Ієрусалим йде на поклін в Афіни, тобто істини божественного одкровення чекають схвалення у здорового глузду філософів, а не навпаки: «Якщо метафізика хоче існувати, то вона повинна попередньо випросити санкції й благословення у математики і природознавства» [3, с. 41]. Але чи має право природознавство вершити суд над метафізикою і релігією? – справедливо запитує Лев Шестов. Чи має право розум окреслювати межі можливого досвіду (як це ми бачимо в філософії І. Канта)? Можливо, все це ніщо інше як узурпація розумом своєї влади, марення і духовна хвороба гордині. Варто було б прислухатися до мудрих слів Б. Паскаля: «Змири себе, немічний розум, замовкни, нерозумна природа..., почуй від творця свого про своє дійсне положення, яке тобі поки що невідомо. Слухай Бога» [4, с. 43].

Отже, священне як «не-світове» (трансцендентне) було усунуте з новоевропейської наукової картини світу. Якщо зараз «священне» і фігурує в академічних текстах як поняття, то не з позиції онтології (істинності, реальності свого буття), а феноменологічно (з точки зору опису внутрішнього досвіду суб'єкта, актів його свідомості) чи у психоаналітичному ключі (де священне загнане у «резервацію» несвідомого, царину архетипів, разом із творчою уявою, фантазією, сексуальними збоченнями тощо). Проте, міф – це не просто один з історичних етапів розвитку людської свідомості. Це транс-історичний інваріант, твердо вмонтований в нашу психіку. Тому деміфологізація доби Модерну – це частина нашої сучасної міфології, що обертається навколо віри в розум, яка переростає в культ розуму.

Загалом, у модерні екзистенційне налаштування на об'єктивну, самоочевидну реальність істини священного як не-світового зникає: а) самоочевидність божественного перетворюється на дещо не-самоочевидне для здорового глузду, на одну з можливих гіпотез серед безлічі інших;

Глава 5. Священна таємниця буття як перший ціннісний атрактор

б) об'єктивність цінностей стає суб'єктивною – такою, що залежить виключно від волі і інтелекту конкретного суб'єкта; відповідно за межами досвіду суб'єкта і поза мовного дискурсу жодних об'єктивних цінностей не існує; в) «не-світове» як трансцендентний порядок буття усувається і втягується у воронку «внутрішньо-світового», привласнюється спочатку свідомістю суб'єкта, а потім взагалі зникає у чорній дірі несвідомого чи підсвідомого; г) істина як «алетейя» (відкритість) замінюється на істину як результат домовленостей наукового співтовариства («конвенціональність» і «прагматичність» затуляють істину речей самих по собі); д) деміфологізація та раціоналізація культури ґрунтуються на ірраціональних началах і є проявом глибоко вкоріненої міфологічності мислення.

Порівняно з домодерним способом мислення, де все розглядається під кутом зору абсолютного авторитету священного (божественного) як єдино реального, істинного і значущого, науковий підхід до релігійних текстів, культів, практик, що є продуктом модерної свідомості, приречений на онтологічну і гносеологічну поразку. Адже накопичуючи колосальний масив емпіричних даних, але при цьому ігноруючи найважливіше, – а саме священне як не-світове в його онтологічному, а не феноменологічному, історичному чи психоаналітичному зрізі – так званої «науки про дух» (moral sciences) не наближуються, а навпаки дедалі більше віддаляються від реальності, а значить і від істини. Залишається додати, що таке збільшення дистанції може свідчити лише про виродження і інтелектуальну деградацію сучасної науки, зараженої хворобою позитивізму. Як говорив св. Серафім Саровський: сьогодні людство «під приводом просвітництва зайшло у пільму невідання» [5], так що перестало бути здатним і гідним того, щоб прийняти дар Святого Духа: мудрість.

Виникнення суб'єкта, як причина суб'єктивізації цінностей

Зухвалий модерний дух відкидає священне як «несвітове» (божественне) і водночас культивує ідею суб'єкта-автора. Це взаємопов'язані процеси. Від повноти особистості як образу, «ікони Логосу» (вислів П. Флоренського) залишається метафізично кастрований гносеологічний суб'єкт. До Нового часу світ постає в своїй повноті як дещо транс-суб'єктне і незалежне від індивідуальної волі й свідомості. У Новий час, із появою суб'єкта, вся сфера людської діяльності зводиться до суб'єкт-об'єктної дихотомії, а світ стає повністю залежним від суб'єкта, від суб'єктивних можливостей пізнання: розсудку, волі, психіки, апріорних структур тощо. У завершальному результаті світ, як розуміє його модерна філософія, стає суб'єктивним уявленням. Його існування залежить від суб'єктивної самоочевидності, він покладається суб'єктивною свідомістю і самосвідомістю. Звідси, із суб'єктності, логічно йде наступний крок – суб'єктивізація і релятивізація світу цінностей. Зникає можливість говорити про об'єктивну ієрархію цінностей, смислів. Торжествує повний волюнтаризм індивіда, який претендує на останню інстанцію, міру всіх речей.

«Несвітове» поступово замінюється «внутрішньо-світлим»: «священне» – підміняється туманним і розпливчастим «піднесеним», «шляхетним», переходить із площини духовної в моральну, а згодом в естетичну сферу. Після буржуазних революцій, разом із фізичним знищенням аристократії та пропагандою по дискредитації духовенства, зникає й піднесення, і відбувається тотальне «повстання мас» (Х. Ортега), тріумф вульгарності й китчу (несмаку). Вульгарність – це відмова людства від священного і піднесеного, підпорядкування життя індивідуальним, суто утилітарним цілям, і як наслідок – всепоглинаюча байдужість і нудьга від самої думки про необхідність творення «над-завдань»: служіння

Глава 5. Священна таємниця буття як перший ціннісний атрактор

народу та історії, побудови утопії, спасіння душі тощо. Вульгарність починається з автономного мислячого суб'єкта, вірніше із суб'єкт, який думає, ніби він автономний, самодостатній та унікальний, але насправді мислить у заданій йому певними пропагандистськими чи маніпулятивними схемами і штампами потрібній інтерпретації). Розтиражований мільйонами таких саме, як він, суб'єкт, що відірвався від традиції та авторитету, прагне більшої свободи і незалежності, проте насправді лише сильніше підвладний конформізму. Особи складають живу єдність народу, конформісти і пошляки – статистичну суму натовпу анонімів в соціальних мережах. Як справедливо відмічає о. Олександр Мень, «Саме байдужість, бездуховність або, як висловлювався Бердяєв, «духовна буржуазність» створює те слухняне і безмовне Панургово стадо конформістів, про яке гнівно писав Пушкін «Паситесь, мирные народы! Вас не разбудит чести клич. К чему стадам дары свободы? Их должно резать или стричь». Бездуховна вульгарність профанує все святе. Вона справжній антагоніст християнства, більш небезпечний для віри, ніж тиранія і тим паче чесний атеїзм» [5, с. 49].

Сьогодні слова «священне», «піднесене» і «шляхетне» в суспільстві нівелюються до заявленої фігури мовлення. Натовп повністю занурився в суще, розчинився в інерції *насутичних* справ. І щоб його нічого не відволікало, потрібно створити усі комфортні умови, немов в інкубаторі, де ніщо не повинно нагадувати про зовнішню реальність. На поверхні ситуація виглядає саме так, що для «людини-маси» нічого піднесеного, і тим більше священного не існує. Це означає, що в її маленькому світі не залишилось таємниць. Віра в прогрес і тріумф науки не залишають для них місця. Тип всюдисущого туриста, про якого пише З. Бауман [6], добирається до найпотаємніших куточків світу. Наука занурюється далеко в глибину клітин і галактик. Піднесене висміяне, утаємничене розчакловане, мудре піддається сумніву, трансцендентне унеможливлене. Наука береться все

пояснити і спрогнозувати. Наука – це інститут, що продукує дива нашого часу. Сумнівно, щоб у еру ядерної зброї та інтернет-технологій, був би затребуваний толкієнівський Гендальф зі своїм магічним посохом та мудрими порадами. Адже нині наука успішно виконує всі функції магії. 99 % користувачів не знають, які процеси відбуваються, коли вони натискають кнопку свого смартфона. У суспільстві, де панує наука, інкорпорована в суспільство споживання, є запити на розваги та війни, проте немає запиту на людське.

Збіг тріумфу філософії суб'єкта, ціннісної суб'єктивності та забуття божественного в епоху Модерну не випадковий. Гайдеггер зазначає: «Епоха, яку ми називаємо Новим часом, визначається тим, що людина є масштабом і центром існуючого. Людина – це існуюче завжди і всюди, тобто те, що лежить в основі будь-якого предметнення, всього, що можна уявити, це *subjectum*» [7]. Ось як експлікує цю тезу Ю. Габермас у роботі «Філософський дискурс про модерн»: «Оригінальність Хайдеггера полягає в тому, що він впорядковує панування суб'єкта в Новий час з позиції історії метафізики ... Він приходить до розуміння суб'єктивності самосвідомості як абсолютно очевидної і визначеної основи уявлення; тим самим суб'єкт перетворюється в суб'єктивний світ об'єктів, що уявляються, а істина – в суб'єктивну очевидність» [8, с. 303].

Подивимося уважно на постулат Р. Декарта: «я мислю, отже я існую», що є самоочевидною і безсумнівною основою будь-якого подальшого знання. Звичайно, Декарт не був атеїстом, але якщо розібрати його аксіому, то в ній фактично стверджується, що індивідуальна самосвідомість гарантує власне існування, виступає своєю причиною, спокійно обходячись і без Бога-Творця, який прирівняний до однієї з «вроджених ідей». Не Бог створює людину та світ силою свого божественного мислення, а індивідуальний суб'єкт мислить (а відтак і створює) самого себе, а разом із собою свій світ. І цього цілком достатньо. Припиняючи мислити,

Глава 5. Священна таємниця буття як перший ціннісний атрактор

«Я» припиняє існування, а відтак припиняє існування і світ людини. Людина посідає місце Бога-Творця.

Те ж саме бачимо у філософії Г. Фіхте, де все також побудовано на принципі «Я», що в процесі споглядання створює («покладає») самого себе і весь світ («не-Я»). У подальшому ідеї Фіхте вплинули на гуссерлівську концепцію трансцендентального суб'єкта, універсальних апріорних розумових структур, що фактично посіли місце абсолюту. Ще один приклад модерного духу – так званий «коперніканський переворот» І. Канта. Вважається, що Кант зробив якісний стрибок вперед у теорії пізнання по відношенню до середньовічної думки, хоча насправді це був стрибок назад, якщо за еталон брати саме істину як алетею. Адже як раз істина у кантівській філософській системі залишилась непізнанною через прірву між феноменальним та ноуменальним. Агностицизм є не здобутком, яким треба пишатися, а слабкістю і неміччю інтелекту.

Якщо для мислителів модерну, і особливо Р. Декарта, головним є суб'єкт, автор, індивід, то для мислителів домодерну – надіндивідуальна реальність, те, що автор виражає, точніше те, що прозирає, виглядає крізь його творіння. Тут абсолютна, а не індивідуальна свідомість виступає онтологічним гарантом суцього. Бог є і мислить, а вже потім, у силу цього, існують і мислять індивідуальні свідомості. Як говорить кардинал Микола Кузанський: ... «якби Бог на мить переключив свою увагу на щось інше, все б перетворилося на ніщо». У трактаті «Про бачення Бога» мислитель справедливо зазначає, що бачення людьми Бога, і бачення Богом людей тісно пов'язані. З онтологічної точки зору, погляд Бога дає нам існування: «Твоє буття є твій погляд, і тому я існую, оскільки ти на мене дивишся, а якщо відвернешся від мене, моє існування одразу припиниться» [9, с. 40]. З моральної точки зору, погляд Бога є безкінечна любов, тому Микола Кузанський стверджував, що Бог ніколи не зможе залишити людину, поки вона здатна Його приймати.

Там, де є мислячий індивідуальний суб'єкт, який посів місце абсолютного суб'єкта (Божественної Волі), неминуче постає проблема авторства. Можливо, це є поясненням, чому сьогодні таким принциповим питанням у мистецтві є не творчість і натхнення, а зовсім інші речі: бізнес, авторські права та їхні порушення. Коли така «стурбована» свідомість звертається до минулого, то їй стають цікавими абсолютно другорядні й малозначущі речі, як-то: чи писав власноруч свої п'єси Шекспір, чи приховувався за псевдонімом «Шекспір» Роджер Бекон, чи справді Діонісій Ареопагіт жив у часи апостола Павла, і т. п.

Сутність та існування: екзистенційний мінімум і максимум

Жодне суще не може відійти від власної сутності настільки, щоб перестати бути собою. Рослинам чи тваринам не властиві тенденції роз-рослинення чи роз-тваринення. Саме тому в царстві природи зла не може існувати. Проблеми, що там виникають, здебільшого лежать у площині сприятливих чи несприятливих умов, набутих навичок, ступені адаптації, одомашнення, відповідній дресурі тощо. Але всі вони лежать по той бік добра і зла. І лише людина – це таке унікальне суще, яке здатне не бути собою, йдучи проти власної природи. Твердження «людська екзистенція – це присутність» ми трактуємо як те, що вона є наближенням чи віддаленням від власної сутності. Людина спроможна як до олюднення, так і до розлюднення. Добро – це наближення до себе. Зло – це «від-сутність» – рух від сутності, тобто процес самовтрати.

Але питання полягає в тому, чи може людина *остаточно* розлюднитися, повністю позбавившись власної сутності в процесі свого існування повністю, і таким чином відрубавши власні коріння у надприродному? Насамперед

Глава 5. Священна таємниця буття як перший ціннісний атрактор

слід підкреслити, що ми дотримуємося метафізичної точки зору, згідно якій сутність апріорі дана наперед кожному індивідові. Існування, яке б втратило власну сутність, тобто принцип, «форму» власної організації, одразу би втратило і властивий йому впорядкований спосіб буття, тобто перетворилося на суміш розрізнених фрагментів, елементів. Існування, що йде всупереч власній сутності, означає саморуйнування, хаос і небуття.

Атеїстична позиція екзистенціалізму, згідно якій сутності людини взагалі не існує, є крайнім ступенем виродження і деградації людської думки. Коли Ж. П. Сартр пише про людину як «проект», чиє існування передує сутності, це абсолютно не скасовує метафізичний постулат про трансцендентальну сутність. Кожна людина, безперечно, шукає себе, своє призначення, приймає вибір, несе за нього відповідальність. Але з необхідністю має існувати можливість самого проектування як вільного і відповідального вибору, яка обумовлює і задає параметри, «матрицю» пошуку. Ця можливість може реалізуватися, втілитися в дійсність, а може ні. Однак, дійсність без можливості не існує. Для того, щоб птах міг літати, потрібна здатність літати, що забезпечена його фізіологічною конституцією, зокрема наявністю крил. Для того, щоб шукати своє покликання і самореалізовуватися, потрібно, щоб могла виникнути ця, суто людська, постановка проблеми. Коли ми в процесі існування обираємо власний шлях, пізнаємо самих себе, це абсолютно не спростовує того факту, що ми просто відкриваємо для себе в ході додаткової рефлексії те, що існувало апріорі, до будь-якого вибору чи прийняття рішення.

Краса музики І.-С. Баха існує ще до того, як мислячий суб'єкт вперше відкрив її для себе, прийшовши на концерт. Ризикнемо стверджувати, що бахівська музика (як і взагалі музика композиторів подібного масштабу) існувала до того, як композитор її відкрив і записав – перебувала в ідеальному світі вічних ейдосів, про які писав Платон. Те саме можна

сказати і про інші види мистецтва. Так, наприклад, скульптор працює над скульптурою, реалізуючи свій задум, але насправді, як говорили давні греки, він лише «звільняє статую з товщі мармуру», тобто надає зримій формі тому, що споконвічно її несло в собі. Митець наділений даром бачити красу там, де її не бачать інші. В одному з віршів Мікеланджело є такі проникливі рядки:

И высочайший гений не прибавит
Единой мысли к тем, что мрамор сам
Таит в избытке, – и лишь это нам
Рука, послушная рассудку, явит [10].

А ось ще одна характерна цитата, що проливає світло на таємницю творчості як відкриття того, що вже належить буттю, але з позиції не «над-раціональності», а ірраціональності. Вона належить ліричному герою романа «Білий Домініканець» культового письменника-експресіоніста Густава Майрінка: «Чи я це створюю насправді, чи уява – не більш як магічний апарат, подібний до того, що в техніці називають антеною? Трапляється, що вночі увісні люди встають і дописують те, що не встигли закінчити протягом дня. Інколи саме вночі знаходиться найкраще рішення проблеми, яка в стані пильнування здавалася нерозв'язною. Найчастіше, це пояснюється тим, що тут на допомогу приходить підсвідомість, що зазвичай дрімає. Якби щось подібне трапилося в монастирі, сказали би «Богородиця допомогла». *Хто знає, можливо, підсвідоме і Богородиця – це одне і те ж?*» [курсив – авт.] [11, с. 393].

Отже, цінності (краси, добра, істини) об'єктивні і транс-суб'єктивні. Сутність відкривається і осягається не одразу: вона ніби конструюється протягом усього нашого життя. Але сама можливість процесу пізнання і конструювання, його параметри і вектор вже задані апіорі. Співвідношення існування і сутності можна порівняти із співвідношенням суб'єкта і об'єкта в процесі самосвідомості. Існує «коло в

Глава 5. Священна таємниця буття як перший ціннісний атрактор

розумінні», яке ми отримуємо в рефлексивному самовідношенні, де самототожність суб'єкта і об'єкта є водночас і результатом обернення свідомості назад на себе, (тобто результат саморефлексії), і його засновком. Як і самосвідомість, екзистенція – це коло, «уроборос»: змія, що рухаючись до іншого, насправді рухається до самого себе, намагаючись впіймати і вкусити власну сутність за хвіст.

Ще раз підкреслимо, що ми стоїмо на позиції, що онтологічно сутність передує існуванню, а можливість – дійсності. Інша справа, що екзистенційно (з точки зору вільного і відповідального вибору способу існування) можна залишитись на потенційному (нульовому) рівні сутнісного розкриття. *Звідси треба говорити про мінімум і максимум існування. Мінімум існування – це біологічне існування індивідуума в його кількісних, а не якісних вимірах. Таке існування зручне для статистики, але не є предметом розгляду філософської етики. Мінімум існування означає те, що людина залишається в межах природного, яке неминуче впадає в протиприродне. Максимум існування – це якісне існування, що долає біологічні виміри і набуває «іпостасного» (себто особистісного) виміру. Іпостасний вимір існування передбачає осмислення людиною джерела власного буття, його вихідного принципу і кінцевої мети. Іпостасний вимір, на відміну від біологічного, бачить сенс існування не в самому потоці існуванні, занурившись в який неможливе дистанціювання та осмислення цілого в його єдності, а в трансцендентній по відношенню до потоку існування точці священного, з висоти якої можна охопити потік життя як щось ціле і розумно організоване. Таке дистанціювання, піднесення над власним життєвим потоком часто знаменується «піковим переживанням» (А. Маслоу), що часто-густо виражене у формі особистої зустрічі людини як обмеженого і кінечного суцього зі сферою божественного, із абсолютним буттям. Осмислення цієї зустрічі втілюється у формі глибинного переконання в тому, що абсолютне буття є*

джерелом конкретного існування ось-буття (людської екзистенції) як несамодостатнього та неавтономного. Тільки у цій зустрічі відносного і абсолютного, обумовленого і необумовленого, тимчасового і вічного існування набуває максимальної повноти власної інтенсивності та смислової насиченості.

Причетність до священного: подив, вдячність, благоговіння

Зустріч особистості зі священним як умова максимуму існування реалізується в духовному просторі трьох моральних почуттів: вдячності, подиву і благоговіння. Філософське дослідження цих трьох почуттів у їхньому моральному (ширше – онтологічному) вимірах набуває все більшої актуальності. Адже в індивідуалістичному суспільстві споживання панує ситуація тотального відчуження, аномії, морального цинізму та нігілізму як «моральних хвороб нашого часу» (Ч. Тейлор), що потребують «духовних ліків». І такими «ліками» як раз і можуть стати вищезазначені моральні почуття.

Як вже зазначалося раніше, існування («екзистенція») та сутність є двома полюсами буття, між якими розгортається драма всесвітньої історії чи індивідуальної біографії. Існування відрізняється від сутності. І водночас існування означає *присутність*, тобто буття при власній суті. Чим далі від власної суті, тим менше існування в якісному плані. Відмовляючись від метафізики сутності, ми стрімко втрачаємо якість існування, підмінює імператив «бути» на симулякр «здаватись». «Бути реально» означає втілення власної сутності у процесі життя. Цим реальне існування відрізняється від віртуального існування, тобто існування на рівні можливості, потенції, яка не розкрилася, не актуалізувалася, не стала проясненою для самої людини.

Глава 5. Священна таємниця буття як перший ціннісний атрактор

Орієнтація на реалізацію сутності чи свідоме забуття цієї орієнтації є також демаркаційною лінією між реальним та симулятивним. Це водночас є демаркацією між домодерном і модерном. Домодерна картина світу містить сутнісне як свій необхідний елемент, за відсутності якого ця картина розсипається, а модерна картина працює лише з феноменальним, усуваючи сутнісне спочатку в царину недосяжного ноуменального (Кант), а потім і за межі наукової картини світу. У модерні людина випадає з «облаштованості у світі» (М. Бубер), стає бездомною.

Але факт залишається фактом, навіть якщо його вперто не бажають помічати. Унікальність людини полягає в тому, що її життя – це постійний конфлікт і напруження між сутністю та існуванням, між суцільним і належним, між поверхнею та глибиною. Уникнення цього конфлікту означає припинення унікальності, відмову людини від самої претензії на унікальність. Собака знаходиться в тенетах своєї собачої природи, і не може вирватися за її межі. Собака не втрачає власної «собачості» ні за яких умов. Він не може бути добрим чи поганим собакою в прямому сенсі цього слова, адже добро чи зло – це наближення чи віддалення від власної сутності (природи), а кожен собака як екземпляр свого виду повністю розчинений у сутності, тому модуси – ближче чи далі, більше або менше – тут не працюють. Ми називаємо собаку добрим в силу аналогії та несвідомого бажання антропоморфізації. Існування тварини лежить не в площині добра чи зла. Концепція «прав тварин» у цьому сенсі – така ж сама абсолютно неправомірна і внутрішньо суперечлива антропоморфізація, що прикриваючись деконструкцією антропоцентристського світогляду, насправді його ще більше утверджує. Прав у тварини немає, тому що у неї немає обов'язків. Про тварину слід говорити не в категоріях добра, а радше «добротності», що досягається шляхом тренування, виучки тощо. На відміну від тварини, людина може перестати бути людиною, втративши власну людську сутність. Тому її

існування – це постійний вибір між розгортанням того, що апріорі дане, і свідомим спротивом (бунтом) чи нехтуванням власною сутністю у пошлості, байдужості, втечі від кардинального вибору бути чи не бути собою.

Максимальний іпостасний (особистісний) рівень існування, на відміну від мінімального біологічного, передбачає усвідомлення особою ницості та несамодостатності власного існування. Етимологія слова «екзистенція» відсилає нас до поняття екстазу, виходу за власні межі, виходу «за» і «наперед». Розвинуте і розумне існування, яким володіє людина, має здатність до рефлексії основ і трансцендентальних умов можливості. Все суще залежне від джерела свого існування, яке робить його сущим (існуючим). І лише одне суще – людина – унікальне в тому, що може певним чином осмислювати і оцінювати факт свого власного існування, шукаючи це джерело або свідомо відмовляючись від його пошуків. Пошук священного передбачає трансцендентальне «так» таємниці буття. Сказане до всяких слів трансцендентальне «так» виражається у моральних почуттях вдячності, подиву та благоговіння. Ці почуття ми називаємо «екзистенціалами», адже вони стосуються ситуації кардинального вибору між альтернативами або-або: бути чи не бути особистістю, реалізовувати чи не реалізовувати своє призначення, сутність, «долю». При цьому, уникнення такого кардинального вибору, втеча від самої постановки питання також є вибором. Людина приречена давати відповідь на виклики абсолютного буття у сенсі протистояння часу і вічності, безумовного і безумовного, скінченого і безкінечного, відносного і абсолютного в силу того, що вона і лише вона (тут і зараз) є центром цієї космічної драми, її метою і сенсом. «Ні» священному ніколи не є трансцендентальним; «ні» завжди носить характер вторинності, адже походить від невдалого, зіпсованого, викривленого особистого досвіду, в якому (з певних причин) не знайшлося підтвердження трансцендентальному «так».

Глава 5. Священна таємниця буття як перший ціннісний атрактор

Почуття подиву, вдячності й благоговіння є як моральними, так і онтологічними, адже стосуються глибинних підвалин самого буття особистості, її зустрічі із «не-світовим». Лишається відкритим питання, що є первинним – ця зустріч, а вже потім, на додаток, виникнення подиву, вдячності й благоговіння, чи навпаки: навмисне культивування цих почуттів в надії на те, що коли-небудь ця зустріч станеться. У будь-якому разі ці почуття є моральними «екзистенціалами», які конституують особистісне начало в кожному індивідумі.

Кожен з етичних «екзистенціалів», що виражають автентичний, сутнісний аспект існування людської особистості, її «так» священному, можна розглядати через дві протилежностей, які демонструють «ні» як екзистенціальний вибір. Так, наприклад, протилежністю вдячності є невдячність, що проявляється у формі ремствування, нарікання, незадоволення, бунту, відчаю. Протилежністю подиву є індиферентність, байдужість, цинізм, породжені конформізмом. Протилежністю благоговіння є осуд, бунт і несення хули. Почнемо з першої пари: вдячність-невдячність. Вдячність – це властивість, у першу чергу, релігійної свідомості, пов'язана із вірою у мудрість, всемогутність і абсолютну доброту Бога. Якщо взяти послідовного атеїста, то складно говорити про те, чи може існувати справжня вдячність в його картині світу. Куди, і на кого спрямована вдячність атеїста в кризових станах, в ситуаціях загрози життю і несподіваного спасіння і порятунку? Кого дякувати атеїстові: долю, випадок, обставини, шанс, якщо, наприклад, він запізнився на літак, який розбився у небі? Світ невіруючого абсурдний і випадковий. У ньому немає місця для вищого смислу, принципу, кінцевої мети, провидіння, божественного промислу. Неможливість віддячити Богу через відсутність віри в нього розсіює енергію вдячності, позбавляє людину глибини, відбирає одну з самих головних умов щастя. Адже і щастя, і радість мають коріння у вдячності. Відомий православний мислитель святитель Ігнатій Брянчанінов щодо

цього пише: «Що означає вдячність? Це – славослів'я Бога за незліченні Його благодіяння, пролиті на все людство і на кожну людину. Такою подякою вводиться в душу дивовижний спокій; вводиться радість, незважаючи на те, що звідусіль оточують скорботи, вводиться жива віра, з причини якої людина відкидає всі турботи про себе, зневажає страх людський і бісівський, ввіряє себе цілком на волю Божу» [12, с. 96]. Отже, ми бачимо, що спокій і радість є наслідком вдячності, особливого настрою і налаштуванням душі. Це почуття вдячності Богу за все, без нарікань і питань «чому» і «за що». Це вдячність, без якої неможливе практичне боговідношення, тобто молитва у стані радості. Згадується слова апостола Павла: «Радійте в Господі завжди, і знову кажу: радійте... Господь близько. Ні про що не турбуйтеся. А в усьому нехай виявляються Богові ваші бажання молитвою і проханням з подякою. І мир Божий, що вище усякого розуму, хай береже серця ваші та ваші думки у Христі Ісусі» (Флп. 4: 4–7).

Ігнатій Брянчанинов стверджує, що вдячність означає знати, що ти винен перед Богом, який проявляє милосердя, а не справедливе воздаяння щодо твоїх гріхів. Невдячність означає невір'я. Невдячний не бачить, що всі його життєві шляхи – це шляхи випробування і спасіння. Невдячний не бачить своєї провини як наслідку загальної екзистенційної ситуації гріховності. Невдячний вважає, що в його житті все випадково і безглуздо. Випадковими і безглуздими є як щасливі моменти в його житті, так і страждання і поневір'я, хвороби і видужання. Лише вдячність Богу в скрутних обставинах і в стражданнях, знання те, що вони заслужені, народжують живу віру і терпіння з надією на краще. А де є жива віра в Христа, там, на думку святителя Ігнатія, є втіха і вдячність.

Істинна вдячність народжується із бачення власних гріхів і розуміння того, що Господь терпеливо і милосердно до них відноситься. Самозадоволення народжує лише

Глава 5. Священна таємниця буття як перший ціннісний атрактор

зухвалість, марнославство, осліплення тимчасовим комфортом життя, егоїстичне приписування все собі. Будь-яка хвороба чи скорбота, що трапляється в житті, може буде витримана лише за умови вдячності. Таким чином вдячність – це психологічна і духовна зброя, що перемагає все. Без неї людина рано чи пізно зламається. Ігнатій Брянчанинов зазначає: «Дивовижно надходить до праведників посеред їхніх лих думка вдячності Богу. Вона визволяє серця їхні зі смутку і темряви, підносить до Бога, в царину світла та розради. Бог завжди рятує тих, хто звертається до Нього з простотою і вірою» [12, с. 19].

Але як бути, якщо у людини немає таких вдячних почуттів, якщо її розум і серце скуті холодом цинізму та байдужості? У таких випадках святитель Ігнатій дає наступну пораду: «Якщо серце ваше не має вдячності, то примушуйте себе до вдячності; разом із нею увійде в душу заспокоєння» [12, с. 24]. Ось як святитель описує подібну психотехнічну практику в «Аскетичних дослідях»: «Повторювані слова «Слава Богу за все» або «Нехай буде воля Божа» зі всією задовільністю діють проти самої тяжкої скорботи. Дивна річ! Інколи від сильної дії скорботи загубиться уся сила душі; душа немовби оглухне, втратить здатність відчувати щонебудь: у цей час почну вголос насильно і машинально, одним язиком вимовляти: Слава Богу, і душа, почувши славослів'я Бога, на це славослів'я ніби починає помалу оживати, потім підбадьориться, заспокоїться та втішиться» [12, с. 67]. Культивує в собі вдячність, привчаючи себе дякувати за все, як добре, так і зле, віруючий отримує безцінний дар – благодатну радість, що наповнює його серце і у світлі якої він по іншому сприймає, оцінює і інтерпретує всі події свого життя. Замість відчаю душа відчуває розраду, замість смутку – втіху і радість.

Із вдячністю тісно пов'язана інша якість нашого характеру, або моральна чеснота – це відчуття подиву. Аристотель говорив, що філософія починається з подиву.

Найдивовижніше не те, що речі мають ті чи інші властивості або що події відбуваються тим чи іншим чином, а те, що щось взагалі є, щось взагалі відбувається. Можемо говорити про подив як глибоке потрясіння душі внаслідок зустрічі із священним. Воно не проходить повз людини, а чіпляє його зсередини, перегортає його життя, примушує замислюватися над тим, що раніше взагалі здавалося самоочевидним і не викликало жодних питань. При цьому подив передбачає: те, що викликало потрясіння і примусило нас філософствувати, ніколи не буде раціоналізоване, до кінця пізнане, а залишиться ірраціональною таємницею, яку ми будемо інтуїтивно осягати, безкінечно наближаючись до її смислу, але не зможемо раціонально пояснити.

Якщо подив виникає від дивовижності буття, то страждання – від того, що це буття є недосконалим. Втім, страждання не обов'язково означає заперечення вдячності. Навпаки страждання може стати нагодою для вдячності. Здивування чимось схоже на релігійну екзальтацію, або на наукову допитливість. Страждання може виражатися в романтичному песимізмі й втечі від життя в ілюзорне, казкове, омріяне. І страждання, і подив є специфічними формами буттєвого світовідчуття, в яких розкривається життя в повноті її незбагненності й непередбачуваності, в повноті трагічного оптимізму, суміші радості та смутку з незнищеною надією. Подив призводить до розуміння неможливості осягнути і пояснити життя в його глибинних основах, страждання підносить людини до мудрості як спокійного прийняття всього як належного, як такого, що не може не статися. Здивування передбачає здатність людини охопити все життя в цілому, як те, що було, існувало в часі, а згодом дивовижним чином буде завершене.

Митрополит Іларіон Алфеєв зазначає, що здивування в творчості святих отців Церкви пов'язане із екстазом і спогляданням. Ця потужна філософська традиція йде від Платона і неоплатоників і набуває специфічного значення у

Глава 5. Священна таємниця буття як перший ціннісний атрактор

ранній Церкві, особливо в творчості св. Ісака Сірина. З цієї точки зору, подив означає несамовитість, шаленство, вихід розуму за власні межі (рос. «изумление»). Таке шаленство не є божевіллям у психопатологічному сенсі слова, а піднесенням розуму до небесного «інтелігібельного» світу, в якому відбувається інтуїтивне споглядання (бачення) духовних сутностей, богоодкровенних істин і навіть самого Бога. «Споглядання Бога є досвідом виходу з цього світу і причетності до майбутнього Царства Небесного» [13, с. 321].

Подив як «екзистенціал» виникає у наслідок усвідомлення марності всіх хитромудрих міркувань і калькуляцій раціо. Так само, як і вдячність, справжній подив виникає лише в теїстичній картині світу, де постулюється принципова можливість дива. Там, де панують плоди модерну – деїзм, нігілізм, агностицизм, «природна релігія» філософів-просвітників, – немає місце диву як порушенню детермінізму природи, як властивості свободи, а отже відсутній подив. Здивування народжується у тиші споглядання. У вирі повсякденності, де для споглядання немає часу, над всім панує здоровий глузд, для якого все є звичним, банальним, самоочевидним. Однак, і диво, і подив, їм викликаний, означають вихід за межі самоочевидного. Це дещо, що перевищує здоровий глузд, буденну раціональну логіку розрахунку. Диво – це очевидність неочевидного, факт і фіксація неймовірного, надзвичайного, зупинка і ступор буденного потоку свідомості, що звикло до фіксації суцього, наведення фокусу на священну царину буття, виведення його в не-потаємність та ясність. Сергій Аверинцев зазначав, що смисл ідеї дива залежить від «свідомої або несвідомої впевненості у тому, що конкретне «Я» щодо загального не є лише частиною щодо цілого» [14, с. 239]. Диво, на думку Аверинцева, є вторгнення абсолютного нескінченного буття в світ історії, тобто світ одиничного, випадкового, обмеженого. Це порушення встановленої норми, детермінізму, а отже, символ свободи екзистенції. Дивовижне стосується кожного окремого «Я».

Там, де сталося диво, виникають вдячність і благоговіння як те, що супроводжує цю вдячність. Як визначають християнські богослови, благоговіння – це не лише преклоніння перед величчю і всемогутністю всеблагого Творця, але й відчуття власної причетності до реалізації божественної благої волі у земному житті, через вчинки. У благоговінні поєднуються смирення і велич духа, уповання на Бога у стані страху та любові. Фактично, благоговіння – це і є страх Божий, преображений і вдосконалений любов'ю. Благоговіння починається з пошани, поваги і слухняності. У християнській оптиці неблагодарності перед Богом вважається гріхом: «А безбожному добре не буде, і мов тінь, довгих днів він не матиме, бо він перед Божим лицем страху не має» (Екк. 8:13). Благоговіння, так як і вдячність, потребує певного морального зусилля людини, її молитовного звернення до Бога. Адже живе відчуття присутності Бога дається самим Богом. Сучасний грецький філософ Х. Янарас пише так: «Прикликання імені Христового спроможне зростити й повернути до життя космополітичну пустелю сучасного животіння, подарувавши безпосереднє відчуття Бога» [15, с. 247].

Благодарності може бути не лише перед Богом, але й перед іншим ближнім, або навіть ширше – перед життям. Принцип благодарності перед життям сповідував видатний німецький гуманіст Альберт Швейцер, який говорив, що істинна філософія має розпочинатися не з абстрактного, мертвого і відірваного від етики декартівського «Я мислю, отже існую», а з безпосереднього факту свідомості: «Я – життя, яке хоче жити». Потрібно «виказувати рівне благодарності перед життям, як по відношенню до моєї волі до життя, так і по відношенню до будь-якої іншої» [16, с. 223]. Принцип благодарності перед життям є сутністю морального відношення до життя і є більшим, аніж співчуття, адже поєднує самозречення і самовдосконалення, а також передбачає відповідальність. «Добро – те, що служить збереженню і розвитку життя, зло є те, що знищує життя або чинить йому

Глава 5. Священна таємниця буття як перший ціннісний атрактор

перепони» [16, с. 225]. Слід, однак, робити суттєве застереження. Альберт Швейцер підкреслював: «Етика благоговіння перед життям – це універсальна етика любові. Це усвідомлена у всій своїй логічній необхідності етика Ісуса... Світогляд благоговіння перед життям є етичною містиккою. Він дозволяє здійснити поєднання з безкінечним через етичну дію» [16, с. 29 – 30]. Тому, якщо продовжити думку мислителя, у відриві від Христа, без масштабу безкінечності піднесення абсолютної цінності життя потенційно має навпаки негативні наслідки для моральної культури людини і людства, адже тим самим замовчується важливість таїнства смерті та вічного життя душі. Якщо є лише цінність життя і нічого понад ним, від людини затуляється сенс «не-світового».

На власне переконання, із ростом рівня секуляризації культури, з настанням модерної ери «розчаклування світу» вкорінені в людську екзистенцію почуття благоговіння, подиву і вдячності не щезають. Вони просто змінюють свій вектор, переключаються з царини божественного буття на царину світу, а відтак деформуються. Зв'язок між життям і божественним буттям ніколи не переривається, хоча має місце його затемнення, що потребує додаткових філософських зусиль по його проясненню. І, звичайно, тематизація цього зв'язку має спиратися на вихідний моральний досвід благоговіння, вдячності та подиву, щоб не перетворитися на порожню і морально незначущу абстракцію.

Підведемо попередні підсумки. Автономність людського існування ілюзорна і може лише умовно допускатися для зручності в оптиці формальних кількісно-статистичних досліджень. Якщо ми беремо якісні (унікальні особистісні) параметри людського існування, то вони залежать від абсолютного божественного буття, яке є універсальним. Сутністю людського є мовчазний діалог з таємницею священного, який реалізується через вдячність, подив та благоговіння. Досвід подиву, вдячності чи благоговіння, що пов'язує мирське і священне, є універсальним досвідом, який стосується

«іпостасного» (особистісного), а не біологічного існування. Забуття цього досвіду означає самовідчуження, заперечення сутності людського. Подив, вдячність і благоговіння є не просто релігійними чи моральними почуттями серед решти інших почуттів. Це «етичні першофеномени», які уможливають іпостасне існування людини, яке відрізняється від простого життя індивідуума, зануреного в безособовий світ повсякденного. Адже індивідуум є поняттям, що вказує на кількість, а особистість – на якість, унікальний і неповторний спосіб буття. Водночас, подив, вдячність і благоговіння є «моральними екзистенціалами», які стосуються вільного вибору людини між автентичним і неавтентичним існуванням. Екзистенціали подиву, вдячності і благоговіння вказують на унікальність стосунків людини як смертного «ось-буття» і безсмертного абсолютного буття (Бога), на той вибір і ту відповідальність за своє життя, що не можна перекласти на Іншого, на те, стосовно чого може прийняти вільне рішення тільки одиничне «Я».

Трансценденції людської природи: свобода і любов

Метафізична традиція філософування («вічна філософія») чітко розрізняє два аспекти буття людини: сутність та існування. У християнській оптиці сутність людини, у свою чергу, також має двоякий характер. З одного боку, це природа людини, яка розгортається і реалізується в часі (тут християнство фактично повторює античну філософію), а з іншого боку, це можливість подолати природу і сягнути надприродного, надчасового, вічного, тобто можливість трансценденції індивідуальної природи у напрямку до особистісного, унікального та неповторного існування. Як вже зазначено, трансценденція, яка ніколи не буває самотрансценденцією без участі Іншого, реалізується через

Глава 5. Священна таємниця буття як перший ціннісний атрактор

моральні почуття подиву, вдячності й благоговіння. Але вона тісно пов'язана ще із двома дуже важливими властивостями особистісного існування. Це свобода, любов і особистісне безсмертя – ідеї, появі яких в європейській культурі людство завдячує саме християнству. Відомо, що давні греки взагалі не оперували поняттями особистість, свобода і любов у сучасному розумінні. Відкидаючи ідею свободи, греки вірили в долю (богині долі Мойри, згодом римський «фатум») і трагічну незворотність життя, замість особистості – оперували поняттям «персона». Особистість передбачає унікальний неповторний зв'язок душі й тіла, а у греків цей зв'язок був випадковий (ідея метемпсихозу, коловороту душ). Тому любові в християнському розумінні цього слова греки не знали, так само як не знали й особистого безсмертя. Саме через ці фундаментальні особистісні риси, відкриті християнством, відбувається трансценденція, тобто вихід за обмеження людської природи, навіть для тих людей, які свідомо відкидають священну таємницю «не-світового» як ціннісний атрактор свого індивідуального існування.

Одна з найбільших загадок людського життя полягає в тому, що всупереч діючим законам природи, всупереч стратегії раціоналізації, в суто природне біологічне існування вплетене чудесне та дивовижне порушення цих законів. Передусім до «чудесного» потрібно віднести свободу і любов як «трансценденцію» особи за рамки причинно-наслідкових зв'язків та законів природи. Без свободи і любові щезає сам феномен людського. Іншими словами, свобода і любов свідчать про те, що людина ніколи не може розлюднитися до кінця. Як зазначає Х. Янарас, унікальне становище людини не слід представляти таким чином, ніби людина спочатку існує, а потім, на додаток, є свобідною і здатною любити. Ситуація діаметрально протилежна: людина є людиною в силу того, що любить і в силу того, що вона є свобідною.

Дивовижність любові й свободи як конститутивно людських атрибутів (таких, що роблять людину саме людиною)

тримається на ідеї священного як «не-світового» і «над-природного». Адже якщо б існували лише природа і світ, і нічого «вищого» за них, то вихід за межі природних законів був би принципово неможливим, а значить так само були б неможливі свобода та любов. Це ми і спостерігаємо в царстві чистої природи, яку уособлює рослинний і тваринний світи. Як було вже раніше зазначено, тварини діють вийняткові в межах інстинкту своєї природи, не виходячи за її межі. Лише людина здатна до подолання власної індивідуальної природи. І ця трансценденція, як можливість закладена в сутність людського. Ф.М. Достоевський пише про те, що божественний характер і походження євангельської заповіді любові є беззаперечним фактом, адже вся існуюча природа знає лише «боротьбу всіх проти усіх», закон виживання і помсти, очевидний і близький серцю кожному, а тому проповідь Христа як втіленого Слова Бога, що є абсолютною Любов'ю, кидає виклик усьому природному і самоочевидному для здорового глузду. Такий саме виклик здоровому глузду міститься і в євангельському розумінні свободи у внутрішньому духовному сенсі цього слова – тобто свободи від пристрастей і гріха, від пут природи. Така свобода, безперечно, має божественне походження, і дати її може Той, хто сам є абсолютною свободою і стоїть над законами природи.

Отже, коли щезає віра в Христа як Бога, то щезає і надійна метафізична опора для любові та свободи, без якої вони, здавалося б, назавжди пропадають з життя людини, поступаючись місцем власним сурогатам. Але в моменти невіри і тріумфу цинізму людську свободу і любов рятують те, що вони тісно пов'язані з таємницею людського «Я» як «образу Божого». Людина приречена бути образом Бога, навіть якщо вона заперечує чи бунтує проти цього. І саме в цьому сенсі слід тлумачити вислів Ж.-П. Сартра: «людина приречена на свободу», що означає, що вона ніколи не може повністю зректись чи відмовитись від свободи, так само, як вона не може припинити любити. У акті заперечення

Глава 5. Священна таємниця буття як перший ціннісний атрактор

свободи, людина імпліцитно утверджує ту ж саму свободу, від якої відмовляється. Бо саме її Я свідомо і добровільно здійснює свій вибір на користь «не-свободи».

Цей факт незнищенності свободи, неможливості заперечити свободу без того, щоб не впасти в логічне протиріччя, означає, що так само людина ніколи не може обірвати символічну нитку, що пов'язує її з надприродним, і що священне ніколи не може бути остаточно розчакловане. Скільки б людина не заперечувала наявність свободи і любові в емпіричних обставинах свого життя, вона не здатна заперечити потребу в свободі та любові, що дані їй як сущому, створеному за «образом і подобою Бога», тобто, говорячи філософською мовою, дані як *трансцендентальні потреби*. І трансцендентальність цих потреб означає також трансцендентальний зв'язок нашої природи із надприродним, що уможлиблює самі ці потреби. Проблема лише в тому, що в досвіді така трансцендентальна даність не завжди підтверджується. Найчастіше вона навпаки затемнюється, через що виникають хибні світоглядні детерміністські чи біхевіористські теорії, які заперечують свободу і редукують вищі моральні почуття до біологічних інстинктів.

Екзистенційні виклики і метафізичні відповіді

Коли досвід вступає в протиріччя з трансцендентальними умовами можливостями цього досвіду, виникають екзистенційні виклики, що згодом стають тривожними загрозами. Першим і найголовнішим природним викликом людини є її раціональна впевненість і переконаність, в основному ґрунтована на досягненнях природознавчої науки, в тому, що все в світі підпорядковано законам, і законом «*rag excellence*» – є закон детермінізму, закон причинно-наслідкового зв'язку. І. Кант писав, що у сфері теоретичного («чистого») розуму все суще є системою жорстко-

детермінованих причинно-наслідкових причин. До сфери природної причинності входить і природна людина (у термінах І. Канта «емпіричний характер»): «У відношенні емпіричного характеру немає свободи» [17, с. 489]. Цей теоретичний розум, якщо продовжувати думку мислителя, кидає виклик моральному буттю людини, скасовує всі її претензії на унікальність, перетворює її на річ серед речей, на «частину чуттєво сприйманого світу, дії якої подібно до інших явищ, неминуче впливають з природи» [17, с. 491]. Якби ми знали усі фактори і причини, що діють на людину, то «поведінку людину у майбутньому можна було б легко передбачувати з такою ж точністю, як місячне чи сонячне затемнення» [18, с. 428]. Сучасні досягнення генної інженерії, що дозволяють втручатися в природу і контролювати її, підтверджують тезу Канта. Найновітніші дослідження дозволяють простежити, які хімічні реакції відбуваються в мозку, коли людина переживає моменти душевного підйому, піднесення, любові чи щастя; чи навпаки, депресії, фрустрації, тривоги, які ділянки мозку і які гени відповідають за музичні чи математичні схильності, й навіть релігійні почуття. Все це робота гігантської «фабрики» під назвою людське тіло, тілесність, де на все можна впливати, корегувати, попереджувати, управляти, втручатися, пере-програмувати. Справа лише у досконалості відповідних технічних процедур і точності підібраних медикаментозних чи інших засобів (гімнастичні вправи, техніки дихання тощо). Таємничі душевні здатності остаточні «розчакловані» (М. Вебер) і зведені до тіла, до світу природної причинності. Розкріпачення тіла (під гаслами емансипації та нігілізму) призвело до його тотального закріпачення. А відтак у сьогоденній людині, яка дуже цінує свої «права» та «свободи», насправді свободи як такої не залишається.

І тим не менш, поки існуватиме людина, людство шукатиме відповіді на виклики природної необхідності й детермінізму, буде відстоювати ідею свободи, її цінність.

Глава 5. Священна таємниця буття як перший ціннісний атрактор

Звідки ж береться уявлення про людину як вільну істоту в світі природної причинності й необхідності, де, здавалося б, свободі немає місця? І тут необхідно протиставити природному рівню людського буття надприродній рівень. І. Кант пояснює це наступним чином. Справа в тому, що окрім світу природної причинності, за мислителем, є світ «свобідної причинності», де існує свобода як «здатність самочинно починати ряд подій» [17, с. 492]. Підкреслимо, що цей світ, де можлива свобода, є умосяжним світом «речей самих по собі», трансцендентний по відношенню до емпірично даних феноменів. Цей світ речей самих по собі і є оцим «надприроднім рівнем» (Кант, щоправда, вживає інший термін – «ноуменальний»). Людина за допомогою «практичного розуму» відповідає на виклик «теоретичного розуму», що відмовляє їй в свободі. Адже саме завдяки практичному розуму людина здатна бачити себе, пізнавати себе не лише як елемент світу явищ, як «емпіричний характер», а як частину умосяжного світу «речей самих по собі», як «чисто умосяжний предмет», «трансцендентальний характер». І тим самим, завдяки метафізичній ідеї «речі самій по собі», цінність свободи реабілітується. «Розглядувана як трансцендентальний характер, людина свободна, оскільки не визначається в динамічному ланцюгу ні зовнішніми, ні внутрішніми передуючими в часі основами» [17, с. 485].

Якщо людина володіє свободою завдяки можливості виходити за межі природного, а отже й часового, сягаючи над-часового і надприродного, то вона володіє і безсмертям. Визнання реальності безсмертя гарантує кардинальну свободу особистості від природного виклику смертності. Видатний французький філософ Жак Марітен стверджує, що «людина прекрасно знає в глибинах своєї душі, що вона безсмертна... Людське життя змінюється, але не знищується – у цьому і полягає його найбільша гідність» [19, с. 175]. На думку мислителя, людина володіє природнім, інстинктивним знанням про власне безсмертя. Це знання не може бути

виведеним у ході дискурсу, в системі логічних обґрунтувань, але сягає корінням у саму особистісну субстанцію як певна базова інтуїція. Розсудок опосередковано, через відповідну рефлексію, може осмислити це пряме безпосереднє інстинктивно-інтуїтивне знання. Він може ігнорувати його і не давати собі звіту про нього, не бажає його помічати. Зазвичай, розсудок заперечує безсмертя «Я» чи навіть відкидає саму можливість наявності душі – так виникає внутрішній розлад, ситуація самовідчуження. Для розсудку смертність є чимось самоочевидним. Але всупереч цьому, у людини залишається сердечне знання власного безсмертя, витoki якого знаходиться у «нетематичному», «трансцендентальному досвіді» (К. Ранер), або, як пише Марітен, у «стихії спонтанної вітальної свідомості, що супроводжує будь-який завершений акт думки, судження» [19, с. 177]. Вітальна свідомість – це «до-понятійний», неконцептуалізований потік переживання, що уподібнюється Марітеном до розсіяного світла, глибинним джерелом якого є саме людське «Я» – «понад-феноменальне», «мета-психологічне», метафізичне і «мета-часове». «Це коріння невідомо по своїй природі. Знаємо лише одне – це коріння є трансцендентним стосовно усіх психічних дій і явищ, що походять від нього» [19, с. 178]. У невиразному «фоновому» переживанні нам інтуїтивно відкривається факт того, що наше «Я» не може померти, тому що, як пише Марітен, «смерть – це подія в часі, а «Я» перебуває над часом як вічна цінність» [19, с. 177].

Універсалізм священного та марність побудов універсальної «світської етики»

Поміркуємо над тим, яким чином співвідноситься божественне (священне) і моральне (етичне), і чому, якщо ми усуваємо перше з картини світу, то неминуче зникає й друге. Точка дотику між священним і моральним лежить у площині

Глава 5. Священна таємниця буття як перший ціннісний атрактор

проблеми «універсального». З одного боку, універсальне традиційно пов'язується з апіорним (трансцендентальним). *Універсальність не виводиться з досвіду, а йому передує, його організовує.* З іншого боку, логічно і онтологічно найпершим трансцендентальним є царина священного буття як не-світового, що породжує все суще. Не важливо як ми інтерпретуємо буття (теїстично чи нетеїстично). Головне, що в цьому бутті відбувається поєднання трансцендентального і трансцендентного. Висловлюючись мовою релігії, пошук людиною Бога апіорі закладений в людину самим Богом. Сам Бог бажає, щоб його бажали, отже возз'єднання з Богом як кінцева мета життєвого досвіду базується на Богіві як на попередній трансцендентальній (до-досвідній) основі, що уможлиблює сам цей досвід. Таким чином, якщо універсальне є трансцендентальним, а трансцендентальне *par excellence* є трансцендентним священним (божественним, не-світовим), то і сутність універсального насамперед ґрунтується у трансцендентному.

Деградацію духу і обернення нормальних пропорцій ми бачимо в сучасній етиці. Тут моральний універсалізм давно не ґрунтується на священному та вірі в нього. Більш того, він не ґрунтується навіть на апіорних універсальних розумових структурах людини. Весь так званий універсалізм, на який спроможна сучасна людина, – це рівень апостеріорний, конвенціональний, договірний, отриманий в ході так званої «інтерсуб'єктивності» (взаємному визнанні через публічну раціональну дискусію, де мають справу лише з «повсякденним досвідом», «здоровим глуздом», диктатом повсякденності і нічим більше). Так, наприклад, у роботі «Постметафізичне мислення» яскравий представник анти-трансценденталізму і анти-метафізичної лінії в філософії Ю. Габермас, повторюючи вслід за Кантом, стверджує, що лише здатні до узагальнення максими можуть з повним правом визнаватися дійсними моральними нормами: «Закон є дійсним в моральному сенсі, якщо може бути прийнятим для

усіх з позиції кожного» [20, с. 239]. Однак універсалізм кантівської ідеї «всезагального законодавства» і універсалізм Габермаса абсолютно різні: у Канта універсальність і необхідність категоричного імперативу є апріорними, а у Габермаса – апостеріорні: про універсальні норми публічно домовляються. У цілому справедлива моральна «інтуїція універсалізму» може бути вірною лише за додаткових умов.

По-перше, моральний універсалізм має спиратися на певне спільне благо, завдяки якому узгоджуються протиріччя між різними індивідуальними і спільними інтересами, і певні універсальні правила і норми можуть бути в принципі сформульовані. Ідеальний варіант – коли ці інтереси зливаються, співпадають, чи принаймні працюють на одну мету і в одному векторі. Проте, коли інтереси діаметрально протилежні, то різновекторні сили розвалюють ціле (суспільство, народ, державу). Як відомо, співпадіння протилежностей можливе лише в Абсолюті, тобто в актуально безкінечному смисловому горизонті світу. Отже, насамкінець, саме інтуїція абсолюту (інтуїція священного) не просто як спільного, а як вищого блага, є умовою можливості універсалізму моралі.

По-друге, універсалізація сама по особі як принцип визначення моральних норм не може бути виправдана розумом як єдине можлива її основа. Моральні норми потребують додаткового ціннісного контексту. Як зазначає щодо цього П. Тілліх, насправді категоричний імператив передбачає християнсько-стоїтичну ціннісну систему. Хоча і Кант, і Габермас намагалися абстрагуватися від змісту морального імперативу і дати його в формальному вигляді, але так до кінця не змогли бути радикальними формалістами. Як зауважує П. Тілліх, «радикальний етичний формалізм неможливий саме тому, що форма завжди зберігає риси того, від чого вона абстрагована» [21, с. 122]. Сказане можна розуміти і в тому сенсі, що без етики чеснот (любові, милосердя, справедливості, поміркованості тощо), формальні вимоги універсальності з

Глава 5. Священна таємниця буття як перший ціннісний атрактор

необхідністю призводять до тоталітаризму. Уявімо собі світ майбутнього, який описує англійський письменник Дж. Оруел у своєму романі-антиутопії «1984 рік»: світ тотального контролю, стеження і несвободи. Чи не працює цей світ за імперативом універсалізму? Чи не може зло бути універсальним? Уявімо собі людину в світі Дж. Оруела, що пише донос на свого сусіда. Вона прекрасно усвідомлює універсальність власних принципів у межах тоталітарної системи, і що писати доноси є, як сказав би Кант, «принципом всезагального законодавства». Всі мають право писати доноси на всіх, більш того, писати доноси вважається добрим і добродішним, тому немає необхідності примусу, всі і так добровільно це роблять, бо абсолютно щиро поділяють таку систему цінностей. Ось вам приклад, коли свобода волі і універсальність можуть бути спрямовані на зло. Те ж саме можна сказати і про кантівське «царство цілей», адже можна вільно служити не лише добру, але й злу, і вважати зло метою особистісного і суспільного розвитку.

По-третє, постає ще один важливий момент: якщо ми приймаємо універсалізм формально, без додаткового ціннісного контексту, то неясно, чим тоді людина відрізняється від машини. Якщо провести уявний експеримент, підставивши в формули І. Канта і Ю. Габермаса замість людини робота зі штучним інтелектом, тоді імператив буде відтворюватися на рівні програми, тобто автоматично, некритично, що відтак позбавить його морального статусу. Але ж усі знають, що моральне передбачає свободу і відкритість, у той час як машина не володіє свободою і є замкненою системою. Отже, ще раз підкреслимо, що моральна інтуїція універсалізму обов'язково потребує ціннісну систему і матеріальну ієрархію цінностей, без якої універсалізм служитиме злу. Без опори на священне як вище благо, істинний універсалізм неможливий.

По-четверте, без надійної метафізичної основи європейські цінності втрачають свій універсалізм. Пропаганда

сучасних європейських цінностей прав людини – це пропаганда псевдо-універсалізму, адже відтоді як метафізика зруйнована, і все ірраціональне розчакловане, не зрозуміло, що таке людина, людська природа, чому вона служить, у чому її сутність, покликання, горизонт належного? Коли Христа як універсальний смисловий гравітаційний центр усунуто з картини світу західної людини, і коли усі форми універсального – релігія, національна держава, мова, сексуальна орієнтація і стать – знищені, що може зібрати розпорошених «атомів-індивідуумів» у якусь цілісність і єдність? Ясна річ – інша релігія. Сьогодні в Західній Європі, коли католицькі і протестантські костьоли і церкви масово закриваються через відсутність прихожан, колишнє повнокровне свято Різдва Христового (**Christmas**) політкоректно замінено на безлике анонімне **X-Mas**, а кількість нововідкритих мечетей навпаки стрімко зростає, можна говорити про тотальну ісламізацію. Але чи залишиться новий мусульманський універсалізм в європейських країнах дійсно європейським по духу, чи збереже власну «європейськість» – залишається під знаком питання. Скоріше, це буде абсолютно нова невідома ідентичність, яка називатиметься «європейською» у суто формальному, географічному сенсі слова, де імена Рембрандт, Моцарт, Мопассан чи Іоанн Павло II для носіїв цієї ідентичності ні про що не будуть говорити.

Розглянемо другий пункт етики Ю. Габермаса – інтерсуб'єктивність (конвенціональність). Мається на увазі, що моральні норми мають публічно обговорюватися і раціонально обґрунтовуватися, відповідати вимогам значущості (бути зрозумілими, істинними, правдивими і правильними) для усіх учасників дискурсу. На наш погляд, на практиці такі вимоги вельми важко реалізувати. Уявімо собі ситуацію обговорення, наприклад, проблеми смертної кари чи евтаназії – чи можна дійти публічної згоди таким чином, щоб «закон був прийнятий для всіх з позиції кожного», як пропонує це Габермас? Очевидно, ні – адже постає проблема

Глава 5. Священна таємниця буття як перший ціннісний атрактор

вибору незаангажованих експертів, можливості залучення в хід публічної дискусії певних піар-технологій, популістських прийомів, маніпуляцій суспільною думкою тощо. Проект комунікативної етики – це метафізична утопія, що прикривається антиметафізичними раціоналістичними гаслами. Сучасний український філософ Валерій Загороднюк, критикуючи проект «трансцендентальної прагматики» справедливо зазначає щодо цього: «Апеляція до ідеальної комунікативної спільноти, у якій не існує ніякого іншого примусу, аніж пошуки кращого аргументу, *дисонує з реаліями сучасного світу*. Уявімо собі, наприклад, таку «ідеальну» комунікативну спільноту, яка представлена: російським шовіністом, українським націоналістом, європейським ультраправим, представником китайської нації ... Зрозуміло, що дійти консенсусу їм буде дуже непросто» [22, с. 128].

Отже, стає очевидним, що інтуїція універсалізму є вірною, однак те, що цей універсалізм є конвенціональним, а не апріорним – нам видається сумнівним. Насамперед, приймаючи моральні рішення, ми змушені апелювати не до раціональної аргументації, а до інтуїтивного, «до-теоретичного», «до-філософського» досвіду. До того ж, у комунікативній апостеріорній етиці під загрозою опиняються її ж логічні засновки. Наприклад, людина може запитати, на якій підставі універсальність, а не навпаки партикулярність (одиночність) є найвищою цінністю, чому публічне обговорення є критерієм моральної максими, чому взаємопорозуміння як мета спілкування є кращою, аніж успіх, чому «комунікативна» дія більш приваблива з моральної точки зору, аніж «стратегічна» і т. п. Послідовно застосовуючи сумнів як методологічний принцип, ми можемо відкинути універсалізм і прийти до релятивізму, емотивізму, волюнтаризму.

Натомість ми бачимо, що для Габермаса ідеал «комунікативної раціональності» на противагу «інструментальній раціональності», ідеал універсалізму на противагу партикуляризму, – це такі нормативні положення, щодо яких

ми не можемо мати сумнів. Ми просто поставлені перед фактом: так має бути. Отже, виникає парадокс – все має бути публічно обговореним у ході дискурсу, однак сам принцип публічності й дискурсивності не підлягає обговоренню! У творчості Габермаса повторюється кантівська ситуація, коли віра передує знанню і фактично обґрунтовує його.

Щодо ліберальних теорій, то їхня специфіка полягає як раз у тому, що вони цілковито усувають шар абсолютних цінностей (окрім однієї, що «не існує нічого абсолютного і все відносно», тим самим впадаючи в логічне протиріччя, адже це твердження у свою чергу також претендує на абсолютність). На наше переконання, в секулярній системі цінностей, в якій ідею Бога береться «в дужки», досягти морального універсалізму неможливо. Секулярний проект морального універсалізму без інтуїції Абсолюту заздалегідь приречений на провал. Якщо ми ніколи не зможемо дійти повної згоди в сфері життєвого світу повсякденності, тобто царині феноменальній, множинній, плинній («скільки людей – стільки думок»), розуму потрібно знайти таку точку відліку, основу, яка б справді була універсальною, але не в конвенціональному сенсі цього слова, а навпаки в трансцендентальному, а значить у результаті й в трансцендентному, в абсолютному сенсі.

Отже, в даній ситуації лишається два виходи. Або слід відкинути універсалізм (але тоді релятивізація моралей досягне таких масштабів, що не існуватиме жодних підстав чи критеріїв засудити злочини проти людськості, такі як наприклад, Холокост, Голодомор, геноцид вірмен, військові події в Югославії тощо). Або слід виходити з існування такого блага, яке б ноуменально, а не феноменально, онтологічно, а не психологічно, вічно, а не конкретно-історично могло би залишатися незмінно благим. Тоді воно дає можливість узгоджувати протилежні ціннісні вектори людських домагань у єдиний знаменник. Такою основою може бути лише духовний абсолют, священне.

Глава 5. Священна таємниця буття як перший ціннісний атрактор

Що ж стосується модерної думки взагалі, то стосовно цього український етик Тетяна Аболіна вірно зазначає, що в процесі соціокультурної динаміки «первісне благо як трансраціональна єдність роздільності й взаємопроникнення руйнується, внаслідок чого відбувається... *підміна всієї повноти життєвого блага утилітарно-буденним, загального блага – обмежено-корпоративним, вищого блага – вселюдським*» [23, с. 12]. Отже, редукція божественного абсолюту до звеличеного в абсолютний ранг людського Розуму, редукція божественного блага до земного спільного блага демонструє лише те, що «гола» форма, позбавлена або абстрагована від змісту (універсалізм без божественного добра і любові), нежиттєздатна. Одна справа, коли ап. Павло говорить, що «нема юдея, ні грека, нема раба, ані вільного, нема чоловічої статі, ані жіночої, бо всі ви один у Христі Ісусі» (Гал. 3:28). Така інтуїція не викликає питань, адже логіка Абсолюту передбачає збіг, або «зняття» всіх протилежностей (про це писали Микола Кузанський, Г. Гегель та ін.). Навіть якщо цю фразу буде тлумачити не богослов, а далека від релігії людина, то вона зрозуміє «царство небесне» як метафору смерті, як остаточне примирення «Монтеккі й Капулетті» усіх мастей: гвельфів і гібелінів, монархістів та анархістів, комуністів і націоналістів, і т. п. Отже, для такої людини, якщо не Бог, то принаймні смерть є абсолют, в перспективі якої всі різні моральні вектори сходяться в одне.

Інша справа – коли ми намагаємося будувати мультикультурне «царство світу цього», називаючи Європу нашим «спільним домом», де проживають різні мовні, етнокультурні, релігійні, расові, гендерні групи. Єдиний простір «вільного ринку» не може бути універсальним знаменником, благом для всіх (таким само, як божественний абсолют чи смерть), який би узгодив всі відмінності між цими групами, хоч певний час прогресивній частині людства так хотілося. Ліберальні теоретики (наприклад, Фр. Фукуяма,

Д. Белл) передбачали, що ринок анігілює вищезгадані відмінності і редукує людину до вільного економічного суб'єкту, що працює, ходить на вибори і платить податки. Іншими словами, ринок мав стати символічною «смертю» всіх культурних розбіжностей, тотальною раціональністю, в якій би зникли не лише «темні» домодерні залишки (скажімо, націоналізм, релігійний фундаменталізм, сексизм тощо), але й ірраціоналізм культури як такої, що є підривним, дестабілізуючим фактором у побудові технократичної утопії. Але вийшло зовсім не так. Сьогодні все більше говориться про поразку проекту мультикультурної Європи та проекту асиміляції народів у єдину європейську родину, про те, що просвітницький культ всемогутнього універсального людського розуму призводить до зворотного ефекту, ексцесів насилля на ґрунті релігії, мови, землі, крові тощо, – тобто як раз на тому ґрунті, що вже давно мав «померти», щезнути на маргінесі всіх соціальних процесів, але парадоксальним чином продовжує існувати і впливати на моральну мотивацію. Аналогічним чином, таким моральним «спільним знаменником» не змогла стати і комуністична ідея «вільного братерства народів» (сама по собі гуманістична, але приречена на поразку через свій матеріалізм). Жодний з сурогатів абсолютного (раса, нація, комуністична чи ліберальна ідея, культ гедонізму, права людини, вільний ринок) не може претендувати на роль абсолютно універсального морального арбітра, який би примирив суспільне та індивідуальне, загальне і конкретне. Таким вищим арбітром може бути лише духовний божественний абсолют, священне в онтологічному сенсі цього слова, абсолютна ідея як дух. Очевидно, що про духовний абсолют як найвищу цінність не домовляються. Навпаки – він лежить в основі всіх можливих домовленостей як їх апіорна умова. Ми володіємо «до-філософським» досвідом (Д. Гільдебранд), вірою в існування цієї вихідної основи, і певним чином буттєво причетні до неї.

Глава 5. Священна таємниця буття як перший ціннісний атрактор

Підсумовуючи зазначене, слід сказати, що домодерна картина світу, що відповідає добі першого ціннісного атрактора – це така картина, де: а) сутність людини тематизується і проблематизується як універсальна, ставиться в необхідний зв'язок із священним у такий спосіб, що досвід священного конститує сутність людини, повноту її реалізації як особистості; б) священне як надприродне уможлиблює подолання детермінізму природи, тобто є основою свободи особистості та її незнищенності в часі (духовного безсмертя «Я»); в) священне як вище благо і ціннісний атрактор забезпечує універсалізм моральних норм і цінностей. Ось чому модерний дух, усуваючи священне з дискурсу шляхом «розчаклування» і водночас заперечуючи «сутнісне» як конститутивний рівень реальності, не може претендувати ані на істинну універсальність у сфері моралі, ані на розкриття і самореалізацію сутності людини, чи тим більше їхнє адекватне теоретичне осмислення.

Водночас не можна сказати, що цінність священного як божественного і «не-світового» повністю була знецінена із переходом від домодерного суспільства у модерне. Метафора Е. Тоффлера про хвильовий характер історії доречна: рано чи пізно хвиля модерну разом із піною постмодерну відступить, і з-під неї проступить сувора гола реальність абсолюту, так як проступає реальність смерті під час хвороби. Але у вирі хвиль здається, що священне витіснене на маргінес, ставши долею небагатьох шляхетних, що пливають «проти течії». Для більшості сучасників таємниця священного стає подвійною: натовп навіть не знає, що взагалі існує таємниця, де і в чому вона. Натовп і не намагається її розгадати. Сократ знав (чи здогадувався) про те, що він нічого не знає. Сьогодні ніхто не знає, що він нічого не знає. Незнання потоплено в надрах тотального невігластва.

Список використаних джерел

1. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии // Гегель Г. В. Ф. Философия религии в 2-х т. – Ч. 1. – Т. 1. – М., 1976.
2. Ислам классический : энциклопедия. – М., Эксмо, СПб, Мидгард, 2005. – 416 с.
3. Шестов Лев. На весах Иова (странствования по душам) / Л. Шестов. – Париж ; Умса-пресс, 1975.
4. Паскаль Б. Мысли / Б. Паскаль ; пер. Ю. Гинзбурга. – М., 1995.
5. Александр Мень, прот. Трудный путь к диалогу / А. Мень. – М., 1993.
6. Бауман З. От паломника к туристу: краткая история идентичности / З. Бауман. – М., 2010.
7. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер. – М., 1990.
8. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас ; пер. с нем. – М. : Весь Мир, 2003. – 416 с.
9. Николай Кузанский. О видении Бога / Н. Кузанский // Николай Кузанский. Соч. в 2-х т. – Т. 2. – М., 1980. – 410 с.
10. Michelagnolo Bonagoti. Поэзия Микеланджело / в переводе А.М. Эфроса. – М. : Искусство, 1992.
11. Густав Майрінк. Вибране: У 2 т. Т.2. / Г. Майрінк ; пер. з нім. – Київ : Фіта, 1994. – 541 с. – Рос. мовою.
12. Творения святителя Игнатия. – М., 1996. – 572 с.
13. Алфеев Иларион. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. – М., Паломникъ, 2000. – 320 с.
14. Аверинцев. София-Логос. Словарь / Аверинцев. – Киев : Дух и Литера, 2000. – 450 с.
15. Янарас. Свобода етосу / Янарас. – Киев : Дух і Літера. , 2003. – 268 с.
16. Швейцер А. Благоговение перед жизнью / А. Швейцер. – М. : Прогресс, 1992. – 576. С.

Список використаних джерел

17. Кант І. Критика чистого розуму / І. Кант ; пер. Н. Лосского. – СПб. ; 2001, Репринт, 1907.
18. Кант І. Критика практичного розуму / І. Кант. – Київ, 2004. – 240 с.
19. Маритен Жак. Філософ в мире / Ж. Маритен. – М. : Высшая школа, 1994. – 192 с.
20. Габермас Ю. Постметафізичне мислення / Ю. Габермас. – Київ : Дух і Літера, 2001. – 280 с.
21. Тиллих Пауль. Систематическая Теология в 3-х т. / Пауль Тилих. – М., СПб, Университетская книга, 2000.
22. Загороднюк В. Європейські цінності: даність чи проблема? // Зб. Наукових праць. Філософські діалоги – 2012. – Київ, 2012. – С. 126–132
23. Аболіна Т. Г. Моральнісна культура в контексті соціокультурної динаміки : автореферат дисертації на здобуття наукового ступеню д.ф.н. / Т. Г. Аболіна. – Київ, КНУ ім. Т. Шевченка, 1999. – 36 с.

ГЛАВА 6. ДРУГИЙ ЦІННІСНИЙ АТРАКТОР: НІГІЛІЗМ І РОМАНТИЧНА КОМПЕНСАЦІЯ

Перший і другий роди суцього – дух і душа – романтизм і естетизація зла – «поетична душа» та втеча від повсякденності – «воля до життя» – «воля до влади» – модерн, нігілізм, автономна мораль – інтерпретації «волі» у творчості Мартина Гайдеггера: в очікуванні «Останнього Бога».

Перший і другий роди суцього

За Платоном, вічне і незмінне «буття» породжує царину «становлення», або другий рід суцього, – все те, що народжується і помирає, виникає і зникає в часі. Це сфера усього смертного, мінливого, схильного до руйнування. На рівні «становлення» здійснюється перехід незмінних істин першого начала у плинні речі. Образно кажучи, ідея як первонацало посаджена немов «насіння» в конкретний суспільно-історичний ґрунт і очікує свого розкриття у всесвітній історії чи в житті особистості.

Розуміння другого роду суцього як «народженого» не завжди однозначне і залежить від інтерпретації. Пунктирно вкажемо на кілька важливих значень, які опосередковано впливають з текстів Платона. Все, що виникає, проявляється, виступає з небуття і знову пропадає у його безодні, ми можемо назвати «природою». Природа (лат. – «натура») [1] за визначенням – це те, що народжується, росте, годується, виростає, дозріває, породжує нове. Платонівське уявлення про «народжене» корелює з поняттями «створена природа», «народжена природа», або «*natura naturata*», якими оперував Б. Спіноза. Адже «народжене» як другий рід суцього є створеною у часі й просторі природою. Цим «народжене»

Глава 6. Другий ціннісний атрактор: нігілізм і романтична компенсація

відрізняється від першого роду суцього – тобто від «зразку для народженого», яке є породжуючим принципом, першопричиною, або тим, що Б. Спіноза називав «нествореною природою», «*natura naturans*», тим, що існує поза часом і простором.

Ми також можемо додати, що нестворена природа якісно відрізняється від створеної: першопричина, або «нестворена природа» є вільною причиною, адже залежить тільки від самої себе і є причиною самої себе, тоді як «породжена природа» залежить від чогось іншого, аніж вона сама. «Нестворену природу» доцільно було б охарактеризувати як таку, що стоїть над усією створеною природою. Втім, термінологія Спінози є явно недосконалою, адже, якщо брати теїстичну картину світу, окрім Бога як першопричини, існують створені ним «вторинні причини» (ідеї, ангельська духовна ієрархія), які є створеною природою по відношенню до Бога, але в той же час виступають породжуючими принципами для сфери становлення.

У християнській оптиці платонівське «буття» як перший рід суцього і зразок для всього народжуваного на чолі з Єдиним (Благом) доцільно позначати як царину «надприродного» (священного), а «становлення» як другий рід суцього – як «природне» (мирське). Людське «існування» (екзистенція) у своїй повноті і максимумі реалізації – це безперервне тяжіння природного до надприродного, тварного до нетварного. Саме в цьому сенсі екзистенція означає екстатичне існування, вихід і переростання за межі наявного, прагнення сутнісного і глибинного.

Метафізична традиція філософування стверджує: якщо суще є природою, то зразком і принципом суцього є дещо надприродне. Слово «над» не потрібно розуміти буквально, просторово. Адже породжуюча причина знаходиться всередині породженого об'єкту як внутрішньо притаманний його принцип, і водночас навпаки – все народжене знаходиться всередині першопричини. Слово-Логос, «Альфа і

омега» створеного світу є дивовижним чином і трансцендентною, й іманентною світові та людині. Очевидно, тут ми маємо справу з над-раціональним парадоксом, який може бути осягнутий серцем, а не розсудком. Так, наприклад, подвійна природа Божества переживається в таїнстві Євхаристії.

Модерна філософська думка змішала всі одвічні філософські пропорції. Вона скасувала надприродне і залишила одну автономну природу, але при цьому ціннісно «навантажила» її: обожнила, зробила священним об'єктом поклоніння. Відомий італійській філософ, культуролог і богослов Романо Гвардіні характеризує Новий Час так: «Передусім нове поняття природи. Воно передбачає безпосередню даність; сукупність речей як вони є до тих пір, поки людина нічого з ними не зробила; загальне поняття для енергій і речовин, сутностей і закономірностей. Це і передумова нашого існування, і завдання для пізнання і творчості. Але «природа» в той же час і ціннісне поняття – це обов'язкова для всякого пізнання і творчості норма правильного, здорового і здійсненого, одним словом – «природне». Вона стає мірилом усіх проявів людського буття... Поняття «природи» виражає, таким чином, щось остаточне, далі нерозкладне. Те, що може бути виведено з неї, обґрунтоване остаточно. Те, що може бути обґрунтовано відповідно до неї, [морально – прим. авт.] виправдано. Це не означає, що природа може бути осягнута як така; навпаки, вона приймає таємничий характер першопричини і кінцевої мети. Це «Природа-божество», предмет релігійного поклоніння. Вона вшановується як мудрий і благий Творець. Це «Мати-природа», до якої людина вдається з безумовною довірою. Так «природне» стає одночасно святим і благочестивим» [2, с. 17].

Далі модерна філософія ототожнила природу як «область становлення» з цариною життя. Життю, як і природі, властиве народження і смерть, виникнення і

зникнення. Живе прагне зберегти, відтворити себе, перемігши тлін і смерть. У добу Модерну життя почали тлумачити через категорію «волі». Як зазначає Гайдеггер у статті «Для чого поети?», природа (Natura) в широкому і сутнісному сенсі слова означає буття суцього, первинну діючу силу, могутність, що робить суще суцим, або, іншими словами, життя як волю: «Буття суцього є воля. Воля – всескладаюче збирання кожної істоти (ens) до неї самої. Будь-яке суще як суще полягає у волі (волінні). Воно є тим, що воліють ... Природа, життя позначають буття в сенсі суцього в цілому... Ніцше (у «Волі до влади», афоризм 582) писав: «Буття – у нас немає іншого уявлення про це, крім як «життя». Як же щось мертво може «бути»?...» [3]. Отже, буття починає розумітися як природа («натура»), як сутність і основа всього живого (спочатку в метафізичному, а згодом і в біологічному сенсі слова). Життя стає домінуючим ціннісним атрактором філософського модерну.

Дух і душа

У домодерні буття виступає головним ціннісним полюсом тяжіння, смисловим гравітаційним центром, ціннісним атрактором філософської думки. Буття є духовною реальністю. Іншими словами – Бог як Дух є конститутивним принципом буття. Християнське одкровення стверджує, що цей Дух є любов. Отже, в цій оптиці божественна любов – це внутрішня основа всього суцього. Відповідно для осягнення цієї основи людині дана духовна здатність («нус»), що присутня в ній як божественна іскра, котра уможлиблює досвід споглядання і возз'єднання людини з божеством. Дух – це поза-дискурсивна інстанція, здатність мислити за допомогою інтуїтивно-безпосереднього розумного споглядання, що згодом виражається словами за допомогою розсудку або так і залишається невербальним.

У домодерні інтуїтивне споглядання є вищою формою дії, тоді як «практика – це тінь теорії» (Плотін). Характерною рисою духовної («інтелектуальної») інтуїції як головної функції духу є те, що вона виступає, як слушно зазначає Рене Генон, водночас і знаряддям для отримання знання і самим знанням. В інтуїції немає поділу на суб'єкт і об'єкт, на знання і реальність. Тут знання про буття і саме буття є одним. Більш того, дух особистості – ціннісно навантажений. Це не нейтральний відсторонений незацікавлений дух, а навпаки – дух, що пломеніє любов'ю, котра є відгомонам божественної любові. Недарма ще св. Августин говорив про коло пізнання, в якому любов і знання взаємно обумовлюють одне одного: любов починається зі знання, але пізнання неможливе без любові до об'єкту пізнання.

На думку Рене Генона, основна проблема модерної філософії, особливо гносеології як її провідного напрямку, у тому, що вона поступово відмовилася від інтелектуальної інтуїції, і таким чином підмінила реальне знання як буттєвий стан проникнення в сутність речей концепціями і теоріями пізнання. Відтак, гносеологічні теорії, починаючи з Канта і завершуючи Поппером, не примножують наявне знання, а лише демонструють його межі. Можна додати сюди і те, що в модерні відбувається розрив між пізнанням і любов'ю. Коли дух втрачає любов, він перетворюється на чисту диявольську раціональність. А любов стає прерогативою «душевності».

У домодерній філософсько-теологічній традиції життя (і в тому числі життя людини) розглядається як таке, що має своїм конститутивним принципом душу («форму»). Варто коротко згадати базову відмінність між душею і духом. У антично-християнському вченні душа є силою, що породжує, формоутворюючим принципом на рівні існування окремого живого організму, подібно до Бога, який є мета-принципом на рівні всього світу. Душа знаходиться в тілі й водночас використовує його як своє знаряддя. Ось як описує (на

прикладі вчень Аристотеля і Плотіна) античні уявлення про душу відомий історик філософії Е. Целлер: «Відношення душі до тіла він (Плотін) разом з Арістотелем зводить до відношення діючої сили до знаряддя і тому доводить, що душа охоплює тіло непросторово, вона властива усім частинам тіла, не розділяючись сама по собі і не змішуючись з частинами тіла» [4]. Відповідно, душа може існувати без тіла, а тіло без душі – ні.

Душа як причина живого організму людини розуміється не просто як породжуюча, але й гармонізуюча сила – така, що робить створену природу прекрасною. Відомий візантійський подвижник преп. Сімеон Новий Богослов розглядає тіло, душу і дух як ієрархічно розташовані принципи: «Тіло людини, що складається з різних частин, сполучає душа, і вона не дає йому розсипатися. Коли ж душа вийде з тіла, воно розкладається і зотліває. Тому що тоді руйнуються усі зв'язки його, і те, що було до смерті сполучено у гармонії, розпадається і розкладається» [5]. У свою чергу, і для самої душі існує породжуючий і гармонізуючий принцип – дух, який стоїть ієрархічно вище душі. Таким чином утворюється ієрархія принципів, аж поки ми не доходимо до першопринципа, або Бога як абсолютного Духу: «благодать [Святого Духу] є душа душі нашій. До злочину Адама благодать була сполучена з душею, як душа сполучена з тілом, і містила її в єдності й гармонії думок, які після злочину розсіялися по незліченних напрямках. Бо як всяка людина упевнена, що душа є та сила, яка приводить у гармонію і сполучає в органічне ціле різні частини тіла, так всякому хрещеному християнинові треба завжди пам'ятати, що не що-небудь інше, а тільки одна благодать Всесвятого Духу, яку він прийняв у Святому Хрещенні й Новому народженні, сполучає, поєднує і тримає нерозсіяними незліченні й різноманітні рухи і помисли душі... Це зібрання воєдино душевних думок являється і іменується життям душі, яку дарує їй Бог» [5].

У добу модерну життя (народжена природа) як другий рід суцього стає вищим благом і вищим ціннісним атрактором. Як було вже зазначено, центральний філософ Модерну Ніцше ототожнює буття з життям. Для нього життя – це єдина реальність. З релігійної точки зору, така постановка питання робить життя амбівалентним. Якщо буття - це вічність (а значить безсмертя), то життя – це час. Відірваний від вічності, такий час означає тимчасовість. І скільки життя б не проголошувало свою вічність, будучи відірване від буття, воно перетворюється на власну протилежність – тлін і смерть.

У модерній філософії дух і життя як метафізичні принципи, що пояснюють причину виникнення та характер функціонування всього матеріального (природного), усуваються. Життя стає причиною самої себе (*causa sui*), субстанційною основою всього суцього. На місце «духу» приходять «духовність» у широкому сенсі як синонім культури (так, наприклад, у марксизмі виникає поняття «духовне виробництво», яке розглядається як надбудова «матеріального виробництва»). Місце «душі» заступає душевність як синонім «людського» та компенсація раціональності. Ідеалом домодерну є «духовна людина», а ідеалом модерну – «душевна людина». Модерн не може прорватись у священне царство духу і змушений залишатись у межах горизонту душевного. Душевність означає просту сентиментальність, чуттєвість, емоційність, пристрасність, психологічність, романтичність. Душевність обумовлює панування естетики над етикою. Душевність – це духовність Модерну.

Романтизм і естетизація зла

Яким чином у центрі уваги модерної філософії опинилося поняття «життя»? Пояснення наступне. Модерн характеризується немічністю духу, здатного осилити лише

Глава 6. Другий ціннісний атрактор: нігілізм і романтична компенсація

феноменальний світ. Дух Модерну більше не ставить за мету сутнісне осягнення природи. Модерн задовольняється духом, редукованим до розсудку. Він перетворює повноту особистості на раціональний суб'єкт, який працює з природою як мертвим об'єктом для пізнання. У цьому, до речі, лежить найбільший парадокс модерну. Для того, щоб пізнати природу як живий організм, що народжується і розвивається, її потрібно зробити мертвою. Як писав геніальний І. Гете, «Иль вот: живой предмет желая изучить, Чтоб ясное о нём познание получить, Учёный прежде душу изгоняет, Затем предмет на части расчленяет. И видит их, да жаль: духовная их связь Тем временем исчезла, унеслась!» [6]. Цей об'єкт досліджує розсудок на предмет корисності, ефективності, можливості управління і використання, розчленування і комбінації. Але зрозуміло, що така суб'єкт-об'єктна диспозиція не розкриває таємницю людського пізнання в її пошуку істини, а ще більш віддаляє її від нас. Тому не дарма в XIX ст. філософія почала шукати компенсаторні фактори, які б могли б стримувати гіпертрофію раціонального суб'єкта – і знайшла її в поняттях «екзистенції», «життя», «волі», «життєвого пориву», «потоків свідомості» тощо.

Так з'явилася альтернатива раціоналізму – течія романтизму. У межах цього філософського напрямку було переосмислено середньовічний етап європейської історії, який з часів Відродження і Просвітництва був несправедливо затаврований як «темні віки». Романтики, як зазначає Г. Гадамер, «намагалися відродити «старе» в його колишній якості: готичне середньовіччя, християнську державність Європи, стану структуру суспільства, але разом із тим і простоту селянського життя, і близькість до природи» [7]. Це була свідомо реставрація, «відновлення старого просто тому, що воно старе» (Гадамер), хоча це старе багато в чому було продуктом літературних фантазій. Не дарма, первісне значення слово «романтичний» дослівно: «такий, як в романі, вигаданий,

ідеальний» [8]. Для романтиків естетичний погляд на світ, пов'язаний з почуттями, насолодою, замріяністю, внутрішніми душевними пошуками і біллю, важливіший, аніж етичний (останній асоціюється із зовнішнім обов'язком, покаранням, репресивністю загальноприйнятих універсальних норм).

Тому не дивно, що деякі традиційні для середньовіччя поняття в романтичній інтерпретації набули зовсім іншого значення. Передусім, це стосується моральних категорій добра і зла. У середньовічній європейській, по своїй суті християнській, свідомості добро і зло традиційно асоціювалися з Богом і дияволом. Але романтизм, і особливо творчість Й. Гете перетворили їх з теологічних фігур на літературні. Після виходу в світ «Фауста» і Бог, і диявол стали літературними персонажами, перетворившись на символи. Ці символи отримали новий (нетеологічний і неортодоксальний) зміст. У загальній канві романтичної естетики Бог і диявол стають амбівалентними, тобто втрачають статус абсолютних моральних мірил, починають означати в однаковій мірі і добро, і зло. Вони стають вираженням піднесеного, тобто чогось величного, грандіозного, незрозумілого, безкінечного, такого, що викликає почуття жаху і трепету, гостре усвідомлення людиною власною конечності, і водночас пов'язаного з героїзмом. Симптоматично, що до епохи романтизму Богу і дияволу приділялося однакова увага, адже вони обидва були відповідальні за співвідношення добра і зла в світі. Починаючи з «Фаусту», фігура Бога поступово відходить на задній план. Бог залишався всеблагою і величною силою, але все частіше лунали голоси митців, і особливо поетів, що висловлювали сумнів у милосерді Бога, а також стверджували нерозв'язаність проблеми існування зла. Гріховність диявола, почала поетизуватися, стала привабливою, трактувалася як така, що відповідає людській натурі, її земним почуттям, потребам і бажанням. Відбулася естетизація зла, гріховності.

Глава 6. Другий ціннісний атрактор: нігілізм і романтична компенсація

У романтичних концепціях привабливість диявола полягає в тому, що він уособлює бунт проти тиранії. Це індивідуаліст, що повстав проти всього світу, утвердив себе і свою міць, приніс людині свободу, звільнив від обмежень. Це були перші паростки нігілістичної епохи, коли божественний порядок і вся сфера «надчуттєвого» почали асоціюватися з рабством, утиском, придушенням волі. Романтики, звісно, не надто ідеалізували диявола, проте знаходили в ньому багато цікавих та близьких їм рис – самотність, тугу, іронію, скепсис, сарказм. Перше романтичне втілення образу диявола знаходимо на рубежі XVIII-XIX ст. у поезії Вільяма Блейка. В його уявленні Бог є злим тираном, «нічийм батьком». Одна з поем Блейка носить назву «Мільтон», що, очевидно, є ремінісценцією знаменитого твору «Втрачений рай», цього «апофеозу повстання проти авторитету» (за словами В. Белінського). Блейк засуджує гординю Сатани, але водночас схвалює його бунт проти божественної тиранії. Для Блейка не існувало ні абсолютного добра, ані абсолютного зла, його цікавила єдність протилежностей, добра і зла, ангела і демона, ненависті й любові, їхнє злиття. В іншій поемі під назвою «Одруження Раю і Пекла», у главі «Голос Диявола» є такі характерні зловісні рядки: «У Священних Писаннях, цих зведеннях Завітів Божих, криються причини безлічі помилок, у тому числі й таких: ... Нібито джерелом Пристрастей, тобто Зла, є тільки Плоть, а джерелом Розуму, тобто Добра – одна лише Душа. Нібито людину, що підпорядковується своїм Пристрастям, Бог прирікає на вічні тортури. Але істина полягає як раз у протилежному ... Пристрасті – єдиний справжній прояв життя, а Розум – лише рамки, або зовнішня оболонка пристрастей. Пристрасті – це вічне Блаженство» [9].

Так само неортодоксальними (щоб не сказати – нехристиянськими) були погляди англійського романтика Байрона. У поемі «Каїн» Байрон показує неоднозначність образу Люцифера: з одного боку, він схвалює бунт Каїна проти тиранії, а з іншого, не співчуває стражданням людства.

Іегова постає у Байрона також амбівалентним: він і добрий, і злий, а створений ним Всесвіт одночасно і прекрасний, і нещадний. Байрон задається питанням: чи насадив Іегова древо життя і древо знання на користь людям, і хто правий – Люцифер, котрий хотів дати людям знання, чи Іегова, який вигнав людей з раю та прирік на смерть. Люцифер у байронівському розумінні – герой і бунтівник, що не скоряється божественному диктату. Що ж до людських створінь, то їх поет описує так:

Мы существа,
Дерзнувшие сознать свое бессмертие,
Взглянуть в лицо всеильному тирану,
Сказать ему, что зло не есть добро [10, с. 387].

Християнський Бог здався жорстоким і несправедливим й іншому англійцю-романтику П. Шеллі. Він проповідував власну релігію – поклоніння духу любові в природі і в людстві, щоправда не називаючи цей дух Богом. Сатана у Шеллі – уособлення прогресу і бунту проти тиранії та авторитету. Він стає взірцем романтичному герою. Риси сатани у поета чимось нагадують Прометея: обидва є шляхетними бунтівника проти несправедливості божественної влади. У своєму есе «Про диявола і дияволів», виправдовуючи сатану, Шеллі пише, що він «будучи створений Богом, не може мати ніяких бажань і схильностей, окрім тих, що закладені в нього його творцем», а також що «задатки його могли розвинути лише настільки і лише в тому напрямі, як це дозволяв рух, наданий Богом усьому всесвіту. Винити Диявола в його поганих вчинках так же несправедливо, як винити годинник, коли він неточно йде» [11, с. 405]. Батько французького романтизму Шатобріан справедливо вбачав у сатані революціонера і засуджував його, адже сам був роялістом. За Шатобріаном, диявол постійно діє в людській історії: вселяється в Робесп'єра,

Глава 6. Другий ціннісний атрактор: нігілізм і романтична компенсація

підбурюючи революційний терор, провокує гоніння на перших християн з боку римських імператорів, інспірує єретичні рухи тощо. Однак після Шатобріана французькі романтики відносилися до сатани більш схвально та із співчуттям, а Бога-Творця навпаки піддавали критиці. Можна згадати й романтика Стендаля, який говорив, що «звинувачувати Бога можна лише в тому, що його не існує». Глибокий і поетично експресивний образ Сатани створив Віктор Гюго. На відміну від Шатобріана, Гюго прийняв ідеї революції, тому образ диявола для нього став символом прогреса. До образу диявола звертався і Шарль Бодлер, який у «Квітках зла» зближував ідею зла з нашою людською сутністю:

Сам Дьявол нас влечет сетями преступлений,
И смело шествуя среди зловонной тьмы,
Мы к Аду близимся, но даже в бездне мы
Без дрожи ужаса хватаем наслаждения [12, с. 5].

Один з яскравих втілень диявола зустрічається в російському романтизмі, а саме в поемі М. Ю. Лермонтова «Демон». Основні риси диявола (Азраїла): мрачність, непокорність, самотність. Він бродить один серед світів, не приєднуючись до інших злих духів, та із сумом та образою згадує своє минуле:

Печальный Демон, дух изгнанья,
Летал над грешною землей,
И лучших дней воспоминанья
Пред ним теснились толпой;
Тех дней, когда в жилище света
Блистал он, чистый херувим [13]

Азраїлу здається, що він створений, «щоб служити іграшкою», і він розпитує всесильного Бога, навіщо Він

створив його, адже Він передбачав його майбутнє: «неужели Ему мил его стон?». Лермонтову в образі демона близькі його горда ворожнеча з небом, зневага та презирство до року (долі) і водночас передчуття її неминучості. Сюжет поеми побудований на ідеї можливого відродження через любов. Демон готовий відмовитись від помсти, ненависті і злоби: «Хочу я с небом примириться, хочу любить, хочу молиться» – каже він. У ньому, як і в кожній людині, «зустрілося священне із порочним», чеснота і гріх, але перемагає в цій боротьбі останнє.

У межах романтичних уявлень про світ, диявол пам'ятає, що є світ прекрасний, куди він би зміг повернутися, але гордість не дозволяє йому розкаятися, змиритись, і він страждає від вічних душевних мук, внутрішнього розладу, своєї «титанічної сутності», що кидає виклик Богові, а відтак приречена поразку і самотність. Загалом, можемо зробити висновок, що романтичний проект амбівалентний. Він цікавий з точки зору своєї релігійності та заперечення безсердечної раціональності сцієнтизму. Проте, він пропонує сумнівний, з ортодоксальної християнської точки зору, шлях подолання кризових явищ Модерну, адже альтернатива, яку він дає, уводить людину від диктату «раціо» та «суб'єкт-об'єктної парадигми» не до істини буття як священної божественної таємниці, а до темних, відверто демонічних сил «по той бік добра і зла». Це проявляється, наприклад, в тому, що романтизм естетизує зло, робить його привабливим. Доречно процитувати сучасного німецького філософа К. Апеля, який вказує на те, що «ідея етичного добра поставлена під питання не лише завдяки сцієнтизму-редукціонізму тотальної поверхневої освіти, але й одночасно завдяки тотальній естетизації ідеї зла, яка уперше була проблематизована на кризовій стадії моральної свідомості [йдеться про ХІХ ст. – прим. авт.]» [14, с. 43]. Залишається ще раз наголосити, що провина у створенні привабливого образу зла лежить не на самому по собі естетичному погляді на світ, а у

розпаді первинної єдності розуму, що забезпечувала релігійна традиція, у відриві естетичного від морального.

«Поетична душа» та втеча від повсякденності

Повсякденність життя (з його вульгарністю, міщанством, банальністю, поганим смаком, приземленістю, відсутністю священного виміру) описується романтиками як неавтентичне безособове існування, як таке, що не відповідає внутрішній сутності людського. (У цьому сенсі екзистенціалісти і особливо М. Гайдеггер – прямі нащадки філософії романтизму). Повсякденність для романтиків – це середовище, що сприяє не олюдненню, а навпаки розлюдненню індивіда. Це соціальне тло для появи зла. Відповідно, романтиками пропагується ескапізм: втеча, вихід за межі звичайного існування, за межі повсякденності з її диктатом волі. Для реалізації ескапістської стратегії потрібна «наївна поетична душа», що здатна повірити в дивовижність світу. Саме такій романтичній душі властиві внутрішні високі духовні пориви, незадоволення теперішнім, туга за прийдешнім, високим, нетутешнім; бажання потрапити в чарівний казковий край, сповнений дивовижним. Саме така поетична душа здатна «по-справжньому» любити, а значить доторкнутися до вічності: адже любов як вічне почуття, яке «ніколи не перестає» (ап. Павло), і є способом пізнання вічності неземного.

Тут доречно було б згадати видатного представника німецького романтизму Ернста Гофмана. У казці «Золотий горщик» Гофман описує, як один юнак, наділений цією особливою поетичною душею, переживає духовний поворот-просвітлення, в якому відкривається нікчемність і несправжність його повсякденного існування: «Коли всі твої звичайні справи і заняття порушували в тобі болісне невдоволення, коли все те, що в інший час уявлялося важливим і значним твоєму почуттю і думки, раптом

починало здаватися вульгарним і нікчемним» [15, с. 21]. Цей поворот не можна висловити словами, раціонально осмислити, перевести в практичну («технічну») площину дій, адже він переживається глибоко в серці: «Ти не знаєш тоді сам, що робити і куди звернутися: твої груди хвилює темне почуття, що десь і колись має бути виконане якесь високе, за межі всякої насолоди бажання, яке дух ... не наважується висловити, і в цій тузі і млості до чогось невідомого ... ти стаєш глухий і німий до всього, що тебе тут оточує, ... як ніби ти вже не належиш цьому світові» [15, С. 22]. Гофман змальовує екзистенційний стан головного героя Ансельма, який пережив зустріч з дивовижною таємницею буття, що відкрилася завдяки любові: «Студент Ансельм впав ... у мрійливу апатію, яка робила його нечутливим до всяких зовнішніх дотиків звичайного життя. Він відчував, як у глибині його істоти ворушилося щось невідоме і завдавало йому ту блаженну і млосну і томливу скорботу, яка обіцяє людині інше, вище буття» [15, с. 23].

Геракліт писав, що «природа любить ховатися», тому тріумф повсякденності як максимально десакралізованого і відпавшого від «істини буття» існування, зануреного цілком в горизонтальну площину, є закономірний. Але, в момент поетичного натхнення, піднявши очі догори, картина світу пересічної людини раптом змінюється, і природа відкривається у повноті істини як «алетеї» (неприхованності, прозорості, насиченості світлом), показуючи себе в священній повноті буття. У Гофмана простежуємо ту ж саму ідею, що пізніше з'явиться у Гайдеггера: порятунок приходить несподівано, в самий пік духовної темряви, немов блискавка. «У цей бідний, жалюгідний час внутрішнього огрубіння і сліпоти ..., у той нещасний час, коли мова природи не буде більш зрозумілою поколінню людей, що виродилося, коли стихійні духи, замкнуті в своїх областях, будуть лише здалеку в глухих співзвуччях говорити з людиною, коли йому, що відірвався від гармонійного кола,

Глава 6. Другий ціннісний атрактор: нігілізм і романтична компенсація

тільки нескінченна туга буде давати темну звістку про чарівне царство, в якому він колись жив, поки віра і любов мешкали в його душі – в цей нещасний час знову займеться вогонь ... він знову заживе в священній гармонії з усією природою, буде розуміти її чудеса, і могутність родинних духів буде в його розпорядженні» [15, с. 50].

Пройшовши цілу низку випробувань, подолавши невір'я і внутрішнє роздвоєння, перемігши зло, герой завдяки своїй поетичній натурі досягає блаженства і священної гармонії: «Та хіба і блаженство Ансельма не є ніщо інше, як життя в поезії, якому священна гармонія усього суцього відкривається як найглибша з таємниць природи» [15, с.72]. По суті, «поетичне життя» означає повернення людини до самого себе, до своєї власної природи, відмова від зведення буття до життя і розгляду його сутності виключно як волі.

У чому актуальність романтизму для нас, що живуть у перехідну епоху, що настає після постмодерну? Як зазначає сучасний польський філософ і католицький теолог Юзеф Жіцінські, доба постмодерну чутлива до всього того, що стосується опозиції Просвітництва та раціоналізму. У цьому ракурсі, їй не може не імпонувати романтизм з його апеляцією до ірраціонального, з його релігійними пошуками та прозріннями. Тому не дивно, що постмодерн – це, без сумніву, пост-атеїстична доба, епоха нової релігійності, «реванш Бога». Але небезпека криється в тому, що ця неоромантична релігійність не підкріплена багатовіковим авторитетом Церкви, тисячолітньою традицією тлумачення релігійного досвіду святими Отцями Церкви. Це зухвала і дуже небезпечна неортодоксальна релігійність, що відкидає будь-які авторитети, обмеження та застереження, тому нам достеменно невідомо, силам якого порядку вона відкрита. Враховуючи все те, що ми вище говорили стосовно амбівалентності розуміння романтиками божественного і демонічного, слід бути дуже обережним і виваженим, стикаючись з цариною неповсякденного та піднесеного.

Особливо актуальним це застереження стає в наш час, коли стратегія втечі від світу (згадаймо знамените: «світ ловив мене, та не спіймав») реалізується не у формі невинного «downshifting» чи «еко-руху», і навіть не в формі «казко-терапії» чи захоплення фантастикою (адже фантастика, як відомо, є дешевим сурогатом метафізики для «бідних»), а виражається через так звану культуру New Age. Нью-ейджівські практики з романтичним ореолом містицизму підмінюють собою справжній духовний досвід, адже перетворюють аскезу в розважальну інтелектуальну гру з активним використанням психоделічних речовин. Саме Нью-Ейдж «в ім'я глибокого пізнання Бога остаточно відкидає Його Слово, замінюючи його тим, що є вигадкою самої людини» [1] (Іоанн Павло II). Таким чином, псевдо-духовність (а фактично – духовне шахрайство) виявляється, можливо, страшнішим та небезпечнішим за чесний і відвертий атеїзм.

«Воля до життя»

Традиційно вважається, що романтизм виникає як антитеза Просвітництву, в тому числі й як протест проти раціоналізації життя і монополії розуму. Просвітницький розум обмежує природне життя, сповнене пристрастей, обмежує свободу, і сам водночас є обмеженим у своєму пізнанні світу. Для романтизму стає важливим відчуття життя таким, яким воно є. Тому, як зазначає І. Берлін, визначальними атрибутами життя стають воля, стихійність, природність, пристрастність. Через безпосередню орієнтацію на природу, романтизм постулює вольове, ірраціональне начало. Визнання волі в якості рушійної сили людини (а відтак і всього суцього) знаходимо ще у Фіхте, який писав про те, що воля – це динамічний розум, розум у дії. Воля – це інструмент духу, завдяки якому він виражає, втілює себе в

Глава 6. Другий ціннісний атрактор: нігілізм і романтична компенсація

зовнішньому світі [16]. Але більш повно вчення про волю як основу сущого (життя) було розроблено в філософських доктринах А. Шопенгауера і Ф. Ніцше. Для обох мислителів воля виступає ціннісним атрактором людського життя, щоправда, перший оцінює волю зі знаком «мінус», а другий – навпаки зі знаком «плюс».

Розглянемо центральні положення філософської системи Шопенгауера, що прояснюють його погляди на сутність життя як волі. Загальна позиція А. Шопенгауера, як відомо, прямо базується на філософії І. Канта, а опосередковано сягає корінням картезіанських філософських засад. Світ, з яким має справу людина – це не об'єктивний світ речей самих по собі, а навпаки світ суб'єктивний. Мова йде про світ досвіду суб'єкта, що починається з самоочевидної констатації самосвідомості – «Я мислю». Відповідно, скільки суб'єктів – стільки й цих суб'єктивних, або «феноменальних» світів. Всі явища феноменального світу досвіду виступають об'єктами для суб'єкта. «Світ є моїм уявленням» (в англійських перекладах замість «уявлення» стоять слова «idea» або «presentation», в німецькому оригіналі – *Vorstellung*) [17] – таким є базовий постулат філософа. Весь видимий світ, або вся сукупність індивідуального досвіду – це світ явищ, що сприймаються суб'єктом. Шопенгауер вбачає умови можливості феноменального світу як світу суб'єктивного досвіду в апіорних формах чуттєвості («простір» і «час») та апіорній категорії розсудку («причинність»). Якщо світ є «моїм уявленням» про нього, то таким же самим уявленням є моє тіло як явище і моя суб'єктивність як об'єкт моєї самосвідомості. Таким чином, світ як уявлення охоплює як того, хто сприймає ці явища (тобто суб'єктивність, або як називає її Шопенгауер - «інтелігенцію»), так і те, що сприймається (явище, об'єкт, «матерію» досвіду).

Слід додати, що у своєму вченні про світ як уявлення Шопенгауер наслідує не лише І. Канта, а й Дж. Берклі. Чомусь ніхто не звертає уваги на той факт, що постулат Берклі «бути

означає бути сприйнятим» прекрасно узгоджується із визначенням «нігілізму», яке наводить М. Гайдеггер у хрестоматійній роботі «Європейський нігілізм»: «Слово «нігілізм» увійшло в оборот через Тургенева як позначення того переконання, що дійсно існує тільки суще, доступне чуттєвому сприйняттю, тобто власному досвіду, і нічого окрім нього. Для цього світогляду, проте, переважно застосовується позначення «позитивізм» [18]. Цей зв'язок нігілізму-позитивізму з філософською лінією Берклі/Кант/Шопенгауер, однак, потребує окремого спеціального дослідження, так слід обмежитися лише тим, що нігілізм і позитивізм зберігають феноменальний, емпіристський бік цих теорій, але повністю обрізають ноуменальний і трансцендентальний. Іронія долі полягає в тому, що термін «емпіричний» (як антитеза «метафізичному»), до якого постійно апелюють і нігілізм, і позитивізм, історично походить від поняття «Емпіреї», що в Середньовіччі позначало як раз прямо протилежне - метафізичну сферу по той бік створеного світу, «місце світла і пламеню», де присутній Бог. Світ Емпіреї описаний Данте в «Божественній комедії». Семантичні метаморфози – дивовижна річ!

Повертаючись до вчення Шопенгауера про феноменальний характер емпіричної дійсності, варто відмітити його схожість із східною філософією індуїзму, якою філософ дуже захоплювався. Шопенгауер пов'язував свою філософську картину світу з індуїстським вченням про світ. Як відомо, в індуїзмі, всі індивідуальні суб'єкти і об'єкти досвіду трактуються як Майя, тобто видимість, ілюзія. І відповідно, завданням людини є звільнення (мокша) за межі ілюзорності в реальний світ. Тому логічно постає питання: що є мета-феноменальною реальністю, що є «ноуменом» за межами суб'єктивного досвіду?

Якщо індуїзм вичерпується формулою «Атман є Брахман», то німецький філософ переводить це питання в іншу площину: «Річ у собі означає те, що існує незалежно від

Глава 6. Другий ціннісний атрактор: нігілізм і романтична компенсація

нашого сприйняття, одним словом, те, що істинно існує. Для Демокріта це було оформленою матерією. Для Локка по суті теж. Для Канта це було Х. Для мене це воля» [17]. При чому, Шопенгауер підкреслює те, що ця воля є однією та єдиною. Адже множинність існує лише в світі феноменів, у суб'єктивному світі, де все підпорядковано просторово-часовим і причинно-наслідковим параметрам. Внутрішня сутність світу – це єдина реальність, тоді як явище цієї реальності (її зовнішність, видимість, вираження) – це емпіричний світ, що складається з множинності кінцевих речей. Шопенгауер вбачає прояв цієї єдиної та неподільної волі як сутності світу в різних неорганічних та органічних проявах, на різних рівнях існування світу (магнетичні явища, тяжіння і відштовхування, гравітація, тваринний інстинкт, людське бажання, біологічні потреби тіла тощо). Всі феномени є видимими проявами прихованої метафізичної волі. Фактично, йдеться про безособову та «сліпу» силу, енергію, безкінечне прагнення, імпульс, що позбавлені знання чи раціонального осмислення, – щось несвідоме та ірраціональне, завдяки якому можливі вічний рух та становлення світу. Воля – це головний ціннісний атрактор людини та суспільства.

Слід зазначити, що релігійна філософія індуїзму, яка надихала філософа, стверджує, що Бог як абсолютне буття (Брахман, божественна свідомість і божественна воля) є основою світу та світової історії. У той же час Шопенгауер відходить від теїстичної чи пантеїстичної трактовки: в його філософській системі замість над-особистісної і над-раціональної Божественної волі існує абстрактна безособова ірраціональна воля, що керує світом. Над-свідомість підміняється на несвідоме (ми би сказали, «недо-свідоме»); над вербальне – на довербальне. Відтак, замість того, щоб побачити в реальності божественну волю, що несе благо, філософ побачив лише волю, що несе зло і біль світові. Ф. Коплстон пише: «ми зайшли б занадто далеко, уявляючи, що

Шопенгауер припускає можливу істинність теїзму або пантеїзму. Теїзм він таврує за дитячість і нездатність задовольнити зрілий розум. Пантеїзм він засуджує як ще абсурдніше вчення, до того ж несумісне з будь-якими моральними переконаннями. Ототожнювати світ, наповнений стражданням, злом і жорстокістю, з Божеством або трактувати його як теофанію у буквальному розумінні [для Шопенгауера] є крайня нісенітниця, на яку здатний хіба що Гегель. Крім того, це призводить до виправдання усього, що відбувається, виправдання, несумісного з вимогами моралі» [19]. Щоправда, дивно чути таке від людини, що серйозно захоплювалася релігійними і філософськими вченнями Індії, адже останні як раз наполягають на тому, що світ є теофанією, а відтак, що б не відбувалося, нічому не можна казати «ні». Тим більше, що для індуїзму зло і страждання людства є ілюзорними, так само, як і сам світ. Але залишимо це питання відкритим.

Чому ж, на думку філософа, воля виступає джерелом зла? Щоб зрозуміти це, слід згадати, що Шопенгауер характеризує метафізичну волю як «волю до життя». По суті, «воля» і «воля до життя» – це тотожні поняття. Емпірична дійсність є об'єктивацією або проявом, зовнішнім вираженням метафізичної волі, а наш розум влаштований таким чином, щоб служити цій волі, задовольняти в першу чергу фізичні потреби, забезпечувати собі засоби для збереження свого власного існування та існування виду (їжа, житло, статевий інстинкт). Якщо воля є безкінечним прагненням, імпульсом, бажанням, що не знає зупинки, то вона ніколи не може задовольнитися і досягти спокійного стану. Вона прагне, але ніколи остаточно не досягає власних цілей. І ця сутнісна риса метафізичної волі проявляється, у першу чергу, в її об'єктивації на рівні людського існування, тобто на рівні людської волі до життя. Людина шукає задоволення, умиротворення, щастя від реалізації поставлених цілей, але, як правило, не може досягти своєї

Глава 6. Другий ціннісний атрактор: нігілізм і романтична компенсація

мети. Те, що ми називаємо щастям чи гармонією, є тимчасовим припиненням бажання, тимчасовим задоволенням потреб, припиненням страждання, болі. Щастя, як стверджує філософ вслід за епікурейцями, «у реальності, і у сутності завжди тільки негативне і ніколи не позитивне» [19]. Часто-густо стан спокою і уявного щастя перетворюється на нудьгу, і бажання влади, грошей і слави знову прокидаються в своїй ненажерливій хтивості. Але їхнє задоволення не знімає і не зцілює ані страждання, ані самотність людини. Кожна індивідуальна істота як об'єктивація єдиної волі намагається утвердити своє власне існування ціною інших. Тому світ є безкінечною боротьбою, битвою, полем суперечностей різних індивідуальних волей, що вступають у протиріччя і неминучий конфлікт інтересів чи навіть антагонізм. «Головне джерело найсерйозніших зол, що стосуються людини, є сама людина: homo homini lupus. Будь-хто, хто представить ясно цей факт, бачить, що світ є пекло, яке перевершує дантівське тим, що одна людина має бути дияволом іншому» [19].

Моральний песимізм Шопенгауера є, по суті, метафізичним песимізмом. Адже просто звернути нашу увагу на велику кількість страждань, болі, війн і зла в світі ще замало. Потрібно пояснити їхню глибинну метафізичну причину, що і робить філософ, звинувачуючи у всьому ненаситну волю. Ми можемо полегшити страждання Іншого через співчуття та емпатію. Але ми не в змозі змінити фундаментальний характер волі як боротьби за виживання. Отже, страждання і зло мають причину в природі речей-в-собі. Воля як ціннісний атрактор є для людини найбільшим злом.

Як зазначає філософ, людина в принципі здатна звільнитися від нікчемного життя, сповненого бажання і прагнення, егоїстичного самоствердження і конфліктів, породжених волею до життя. Існують два шляхи звільнення від рабства волі. Перший – шлях естетичного споглядання і мистецтва, а другий – шлях аскетизму. В естетичному

спогляданні людина стає незацікавленим спостерігачем. Це означає, що вона дивиться на якийсь прекрасний об'єкт не з точки зору корисних інтересів чи бажання, а як на річ, що наділена естетичною значимістю. І в цьому вона вільна від служіння волі. За Шопенгауером, воля об'єктивує себе в ідеях, художній геній здатний схоплювати ці ідеї і виражати у творах мистецтва, а глядач в естетичному спогляданні пізнає їх, виступаючи спів-автором.

Якщо ти сам не здатний створювати витвори мистецтва, ти можеш бути причетним до генію тією мірою, якою ти споглядаєш ідеї. Тим самим і творець і глядач піднімаються над часовим і плинним, споглядаючи вічне і незмінне. Вольове прагнення згасає під час естетичного досвіду. Виходячи за межі підпорядкуванню бажанню та конфліктам, людина стає «чистим безвільним суб'єктом знання... зупиняється і губиться в непорушному спогляданні об'єкта». Вищим з мистецтв, за Шопенгауером, є музика, адже вона, на думку філософа, виражає не ідею як об'єктивацію волі, а саму волю як внутрішню природу життя. Слухаючи музику, людина отримує одкровення про глибинну сутнісну реальність за покровом видимості. Якщо було б можливо виразити в поняттях те, що музика виражає без понять, ми би отримали істинну філософію.

Щоправда естетичне споглядання приносить лише тимчасове звільнення від гніту волі. Однак можливо й повністю відмовитись від волі до життя, позбувшись причини егоїзму, самоствердження, ненависті й зла. Як зазначає філософ: «Дійсно, в серці кожного з нас живе дикий звір, який лише чекає нагоди, щоб почати лютувати та скаженіти, щоб нанести шкоди іншим, і який, якщо вони не заважатимуть йому, хотів би їх знищити» [19]. Цей хижий звір і є прямий наслідок волі до життя. Тому справжня моральність буде означати самозаперечення, аскетизм і смирення. Якщо життя як об'єктивація волі вже само по собі є злочином, «першородним гріхом», то, здавалося б, вищим

Глава 6. Другий ціннісний атрактор: нігілізм і романтична компенсація

моральним вчинком має бути самогубство. Однак філософ показує, що самогубство скоріше є капітуляцією перед волею, аніж її запереченням.

Для того, щоб моральний прогрес відбувся, потрібно вийти за межі видимості, за межі практичних функцій, що є знаряддям волі. Людина може вийти за межі власної ілюзорної індивідуальності, а відтак за межі егоїзму самості, практикуючи моральну чесноту справедливості, тобто поставивши себе на один рівень з іншими і не наносячи їм шкоди, перестати самостверджуватися за рахунок інших. Але можна піти далі і побачити, що всі індивіди в дійсності єдині. Адже вони – феномени однієї неподільної волі. З цієї єдності випливає інша моральна чеснота – співчуття. Тут ми маємо справу з безкорисною любов'ю до інших, милосердям. Але вищим ступенем самозаперечення волі є святість і аскетизм. Те, що воля заперечує сама себе, є протиріччям. Але, в цьому воля виражає свою свободу. Людина, що заперечує волю, розглядає світ як ніщо.

Заперечення волі означає заперечення реальності, всього того, що існує для нас в феноменальному світі. Це можна порівняти зі станом нирвани, згасання, або станом «мокші» (звільнення) в індуїзмі, коли індивідуальне «Я» розчиняється в божественному. Можна також провести паралелі з християнськими аскетичними практиками, коли подвижник повністю відмовляється від своєї волі й підпорядковується волі духовного наставника (старця), тим самим навчаючись чесноті послуху і смирення.

Залишається додати, що для людини Модерну, що заражена духом нігілізму, шлях аскетизму, який пропонує Шопенгауер, є вельми проблематичним. Як вірно зазначає Романо Гвардіні, «Для Нового Часу, для усього його світосприйняття аскеза була страховищем, огидним і відразливим; втіленням усього того, від чого воно хотіло звільнитися. Але саме тому він втратив внутрішню пильність, виявився беззахисним перед самим собою» [2]. Відкинувши

аскезу як щось непотрібне і стримаюче, сьогодні людина розучилася долати саму себе, відмовлятися від себе, стримуватися і підніматися над собою аж до самозабвіння в Іншому. Фактично, тим самим вона розучилася володарювати над собою, бути хазяїном власної влади, хоча при цьому стала одержимою ідеєю влади. Прагнучи більшої влади, індивід позбавив себе найголовнішої влади над самим собою; прагнучи більшої свободи «від» обмежень, він ще більш себе поневолив ідеями-фікс насолоди, могутності, марнославства і безпеки.

«Воля до влади»

Шопенгауер вплинув на багатьох філософів, письменників, композиторів – серед них Анрі Бергсон, Ріхард Вагнер, Микола Гартман, Томас Манн, і, звичайно, Фрідріх Ніцше. «Волю до життя» Ніцше трансформує у «волю до влади», возводячи її в основний метафізичний і моральний принцип. Але, якщо у Шопенгауера воля є джерелом світового зла і нещастя, то у Ніцше, навпаки, воля є основою здорової «аристократичної» моралі. Він пише: «Що є добрим? – Все, що підвищує в людині відчуття влади, волю до влади, саму владу. Що є поганим? – Все, що походить від слабкості. Що є щастям? – Відчуття влади, що росте, відчуття подоланої протидії» (Генеалогія моралі). Ніцше підтримував людське прагнення до влади, адже сутність життя – це тиск і приборкання слабих сильними. «Експлуатація не є приналежністю зіпсованого чи недосконалого і примітивного суспільства: вона знаходиться у зв'язку із сутністю всього живого; як основна органічна функція, вона є наслідком дійсної волі до влади, яка власне і є волею до життя» [20] (По той бік добра і зла).

Отже, Модерн вбачає сутністю всього живого волю до влади і волю до життя. У саму природу закладені поняття

Глава 6. Другий ціннісний атрактор: нігілізм і романтична компенсація

сили, а отже й бажання домінувати, володарювати, експлуатувати. «Вимагати від сили, щоб вона не проявляла себе як сила, щоб вона не була бажанням панування, бажанням утихомирення, бажанням володарювання (домінування), бажанням ворогів, спротивів і тріумфів, так же безглуздо як вимагати від слабкості, щоб вона проявляла себе як сила» [20] (Ніцше, Генеалогія моралі). Цей хід думок Ніцше прекрасно характеризує його як людину модерна, що не знає нічого надприродного, того, що перевищувало б можливості природи. Ніцше називав себе анти-християнином. І дійсно: від усіх його анти-християнських ідей віє духом гордині та метафізичного бунту. Проте, певною мірою можна зрозуміти його пафос: він мав справу з тими урізаними секуляризованими формами християнства, що повністю відкидали його містичну духовну складову. Ніцше мав справу з протестантизмом – ерзацом християнства, фактично етичним вченням на основі ледь замаскованого деїзму, де між Богом і людиною встановлена неподолана прірва. І це його категорично не влаштовувало.

Ніцше не розгледів унікальності християнства, яка полягала у твердженні можливості подолання природи за допомогою «надприродного» через містичний зв'язок таїнств. Він називав християнську систему мораллю рабів, що придушувала життя та «природне» у людині, й головною чеснотою оголошувала покірність і смирення. Християнству він протиставляв героїчну мораль аристократів, для якої добром була сила і могутність. Але насправді, якщо вдуматись, у культивуванні природного як сили і волі до могутності немає нічого ані видатного чи героїчного, ані взагалі специфічно людського. Адже сила людини навпаки в культурі, тобто культивуванні, освоєнні, приборканні природного, у здатності до його трансценденції через аскезу. Сила, що прагне могутності, – це нестримана і не культивована дика природа, яка робить своїм заручником і рабом людське «Я». Фактично йдеться про гординю як

основу природного життя, що тримає «Я» у своєму полоні, створюючи ілюзію сили, але насправді будучи ознакою немічності й слабкості «Я». Результатом такої стратегії є те, що людина стає нелюдською, а природа – неприродною. Ніцше не зміг зрозуміти, що смирення, покірність і прощення, маскуючись під слабкість, насправді є могутніми силами, що не скасовують природу, але преображають її «зверху», бо належать до надприродного порядку суцього. Адже сам Бог є абсолютним смиренням.

Куди ж прямує людська ненаситна воля до влади у ситуації відсутності надприродного в модерній картині світу? Вона прагне стати «над-людиною» і заступити місце Бога. Усвідомлення такого бажання означає, що Бог на певному етапі розвитку людини перестав бути цінністю, а «віра в християнського Бога перестала бути чимось таким, що заслуговує на довіру». «Смерть Бога» у філософії Ніцше означає не зречення Бога, а осмислення людиною його початкової відсутності. Якщо немає Бога, то відсутня істина світу і верховне благо як надійний критерій для моралі. Відсутня і розумна мета, задля чого людина були створені, а значить відсутній сенс як на рівні історії в цілому, так і на рівні індивідуальної біографії. Отже, сенс життя в самому житті, а не в чомусь іншому поза неї. Сенс перестає бути трансцендентним. «Ми віднайшли поняття ціль, у реальності ціль відсутня» [20]. Світ чужий нам, і сповнений страждань, що не мають жодного сенсу. Істина про світ нестерпна. Чесність по відношенню до світу може привести до відрази чи самогубства. Єдина втіха від абсурду в мистецтві. Краса важливіша за істину і благо. Смерть Бога Ніцше сприймає як оптимістичну звістку: «Ми, філософи, відчуваємо себе при звістці про те, що бог помер, ніби осяянні ранковою зорею. Наше серце сповнене вдячності...». «Бог помер! Бог не воскресне! І ми його вбили» [20] (Весела наука). Подія «смерті Бога» для Ніцше – не спустошення, а звільнення. Ми приймаємо безглуздість життя як виклик, ми подібні до

художника, що стоїть перед чистим полотном і має самостійно творити згідно своєму бажанню, волі та смаку. У такий спосіб моральне поступається місцем естетичному.

Модерн, нігілізм, автономна мораль

Філософський нігілізм, як показав Ф. Ніцше, є логічно необхідним фінальним етапом розвитку західної філософської думки (ширше – західної історії культури). Тому сучасна людина опинилася в ситуації, яку філософ описав так: «Пустеля росте. Горе тому, хто приховує в собі пустелю» [20] (Ф. Ніцше, Так говорив Заратустра). У філософії ХХ ст. цю «пустелю» старанно і методично розширювали такі послідовники Ніцше, як атеїстичні екзистенціалісти, для яких закинута в цей світ людина нічим не обумовлена, позбавлена сутності, норми, порядку, опори. Стрімко щезає світ Традиції – тобто світ «нормальної культури» (Ю. Евола), вертикально орієнтованої, такої що керується принципами, які перевищують людський та індивідуальний рівень і націлені на вищий священний духовний світ не від світу цього. Сфера моралі автономізується від традиції і божественного авторитету, внаслідок чого раціональність формального морального закону втрачає ціннісну складову. Гостро відчуваючи фальш сучасного модерного світу, зокрема бездушний і відчужений світ капіталістичної економіки, молодь з середовища субкультури намагається компенсувати нестачу вищого сенсу через звернення до архаїчних домодерних ініціативних практик з використанням психоактивних речовин. Таким чином, сьогодні молода людина опиняється між Сциллою нігілізму і Харибдою псевдо-духовності Нью-Ейджу. Але, про це пізніше.

Цінності сучасності прямо протилежні традиційним. Недарма в релігійних індуїстських доктринах сучасність отримала назву «калі-юги», себто темного віку, якому

властива атмосфера занепаду, хаосу. Як зазначає Ю. Евола в роботі «Осідлати тигра», хаос нашої епохи, якщо вірити давнім індуїстським пророцтвам, символічно пов'язаний із пробудженням Калі, богині сексу та оргіастичних обрядів. Перекладаючи на сучасну мову: триумф хаосу означає триумф неприкритої дикої жіночості: хижої і нестримної, розпутної і ненажерливої, неоформленої і неосмисленої як океан чи безодня, в надрах якої ще не прокинувся сонячний чоловік, що променями логосу пізнає, оцінить і приборкає власну матір. Ліберальний рух за права жінок, широко розповсюджений фемінізм і емансипація – лише один з небагатьох симптомів, що прекрасно вписуються в окреслену картину.

Цікаво, що сучасні філософські, соціологічні та неорелігійні концепції сучасності відтворюють сучасною мовою на своєму рівні ті інтуїції, які висловлював свого часу Фалес, коли писав, що начало речей – вода. Фалес мав на увазі, що все різноманіття світу не лише генетично виходить з води, але й з необхідністю перетворюється на воду, розчиняється в ній, рано чи пізно повертається в первісний океанічний стан, що потім знову відродитися в нових формах. Вода з філософсько-метафізичної точки зору – це першооснова, метафізичний принцип, що означає первісний безформний стан буття, безодню і хаос. Але, оскільки це водночас і завершальний стан історії, то стає очевидним, чому постмодерн як закономірний нащадок модерну є добою хаосу. Сьогодні ми спостерігаємо, що постмодерн як кінець історії, або «пост-історія» чутливий до образу (метафори) хаосу і води. Якщо взяти сучасні доктрини, наприклад, Нью-Едж, то в них фалесівська інтуїція виразилася в тому, що наша епоха отримала назву ера Водолія, де головною ознакою є текучий безформний стан світу. Симптоматично, що абсолютно незалежно, працюючи в іншій парадигмі, відомий соціолог З. Бауман охарактеризував сьогодення як «текучу реальність» (*liquid reality*), де в культурі та ідентичності не залишилося нічого фіксованого і сталого.

Глава 6. Другий ціннісний атрактор: нігілізм і романтична компенсація

Але хаос розпочався не сьогодні; його витoki слід шукати 500 років тому – із настанням доби філософського Модерну. Саме тоді сучасна (модерна) людина відчула і усвідомила себе відірваною від коріння у священному ґрунті традиції. Вона почала повністю належить сама собі. У цьому сенсі характерною є поява протестантизму з його відкиданням інституту священства як посередництва між людиною і Богом, з його запереченням авторитету церковних соборів і традиції тлумачення Біблії святими отцями Церкви. Втім, протестантизм не рятує європейське людство від того кардинального повороту європейської цивілізації, на який вказує Ніцше – від нігілізму і «смерті Бога», що є началом краху всіх верховних цінностей – істини, блага, краси.

Протестанти усувають метафізику і містику, підміняючи глибинну духовну сутність християнства, що розкривається через зв'язок людського і божественного через Таїнства, соціальним служінням і моральними приписами. Проте очевидно, що мораль, позбавлена традиційних авторитетів, заражена скепсисом і невір'ям, неминуче втрачає фундамент. Єдиною опорою для моралі, що втратила залежність від метафізики і теології, стає розум. Згадаймо знамените кантівське – «май мужність користуватися своїм власним розумом». Мораль перестає бути гетерономною, заснованою на священній традиції та авторитеті, й стає автономною.

Людський розум проголошує себе «богом». Але насправді самопроголошений розум – це ідол. Мораль, заснована на ідолопоклонстві розуму, дуже скоро стає об'єктом критики, адже універсальним розумом апріорі може бути лише один – божественний Розум. Людський же розум розпадається на безліч «розумів» – культурно та історично обумовлених, мінливих, ніколи не остаточних. Розум людський може бути яким завгодно – інструментальним, прагматичним, комунікативним, цинічним, різомним, шизофренічним, але йому бракує справжньої універсальності.

Нігілістичний розум може стати відверто божевільним, як це ми бачимо на прикладі героїв Ф. Достоєвського. Так, можна згадати божевільного «ніцшеанця» Кірілова з роману «Біси», який в одному зі своїх монологів каже: «Життя є біль, життя є страх, і людина нещасна. Тепер все біль і страх. Тепер людина життя любить, тому що біль і страх любить... Тепер людина ще не та людина. Буде нова людина, щаслива і горда. Кому буде все одно жити або не жити, той буде нова людина. Хто переможе біль і страх, той самим богом буде. А той Бог не буде. Тоді нове життя, тоді нова людина, усе нове. Тоді історію ділитимуть на дві частини: від гори до знищення бога, і від знищення бога до... зміни землі і людини фізично. Буде богом людина і зміниться фізично. І світ зміниться, і справи зміняться, і думки, і усі почуття... Всякий, хто хоче головної свободи, той повинен сміливо убити себе. Хто сміє убити себе, той про таємницю обману дізнався. Далі немає свободи; тут все, а далі немає нічого. Хто сміє убити себе, той бог. Тепер всякий може зробити, що бога не буде і нічого не буде» [21, с. 113].

У світській автономній моралі, відірваній від традиції і змушеній щось відповідати на виклики нігілізму, залишається лише «вихолощене і застигле «ти повинен», якому бажають надати силу закону, здатного приборкати всі природні потяги» [22, с. 32]. Метафізичний бунт знищує релігійні підвалини моралі, утворює ціннісну порожнечу, яку й покликана заповнити автономна «етика обов'язку». Але намагаючись з'ясувати конкретний зміст цього обов'язку («ти повинен»), людський розум наражається на порожнечу і може задовольнитися лише формою. Згадаймо формулювання універсального морального імперативу: «Чини тільки згідно такої максими, керуючись якою ти в той же час можеш побажати, щоб вона стала всезагальним законом», де, здавалося б, Кант переформулював євангельську заповідь: «Поступай по відношенню до інших так, як би ти хотів, щоб поступали із тобою».

Глава 6. Другий ціннісний атрактор: нігілізм і романтична компенсація

Проте, між Кантом і духом Нового Заповіту (а не його формальною «буквою») принципова різниця. Заповідь ґрунтується не просто на божественному авторитеті (Біблія як Слово Бога, «богонатхненний текст»), але передусім на верховній цінності *божественної любові*. Справа в тому, що Бог Нового Заповіту уособлює не вищу Справедливість чи Воздаяння (як це можна побачити у ветхозавітних текстах), а саме Любов. Революційність Нового Заповіту в тому, що любов оголошується ієрархічно вище справедливості. Саме тому, текст першої заповіді, неодмінно пов'язаний із текстом другої заповіді: «возлюби ближнього, як самого себе» [22]. Якщо ти любиш ближнього, то ти зможеш щиро поступати до нього так, як би ти хотів, щоб поступали з тобою. Якщо не любиш, заповідь перетвориться на імітацію, ханжество і «фарисейство».

Що ж до імперативу Канта, то тут зовсім упускається з виду фактор любові. Замість цього імператив ґрунтується вийнятковно на розумовій процедурі «універсалізації», яка передбачає два формальні питання: 1) що, якби всі робили так, як я? 2) що, якби на місці іншого опинився би я? Теоретично все ніби правильно. На практиці ж, існує висока ймовірність того, що кантівський імператив (у ситуації ціннісного релятивізму та нігілізму, коли теза євангеліста «Бог є любов» втратила своє значення), буде інтерпретований наступним чином: «поступай так, щоб твої дії не вступали у протиріччя з існуючими нормами законодавства (міжнародного права)». При такій трактовці відбувається звуження усього внутрішнього багатства моральної культури до права (закону). Відповідно, людство потрапляє в ситуацію, коли все те, що не заборонено, дозволено.

Формулюючи імператив, Кант не передбачив одне: закони діють і в тоталітарних державах, і в анти-утопіях. Його рідна Німеччина стала через 150 років прикладом того, як законопослушність служить основою соціального конформізму і готовності суспільства до виправдання репресій, масових вбивств і переслідувань інакомислячих

заради побудови раю на теренах «життєвого простору» існування арійської раси. Зведення моралі до законодавства означає позбавлення морального виправдання опору тоталітарній системі. У межах кантівської етики таке поняття як «в'язень сумління» стає абсурдним.

Змоделюймо наступну ситуацію: нацистський режим Третього Рейха на чолі з А. Гітлером переміг у Другій світовій війні та встановив планетарну диктатуру. Кантівський імператив за такої антиутопії виглядав би так: «Поступай так, щоб максима твоєї волі могла би бути основою всезагального законодавства Третього Рейха». Отже, неважко побачити, що кантівський імператив може служити добру тільки у такій «ціннісній системі координат» (Ч. Тейлор), яка імпліцитно передбачає класичні античні і християнські чесноти – поміркованість, розсудливість, справедливість і головне – любов. В інших ціннісних системах кантівський імператив перетворюється на злу деструктивну силу.

Щоб ясніше збагнути цю думку, розглянемо друге формулювання категоричного імперативу: «Стався до людства в своєму обличчі (так само, як і в обличчі будь-кого іншого) завжди тільки як до цілі й ніколи – як до засобу». Але, що робити, якщо ціллю є «генетично краща людина», «чиста і досконала людська порода», «чиста арійська раса»? Тоді методи евгеніки, в тому числі стерилізація, випробування експериментальних ліків над людьми, масове знищення генетично поганого матеріалу (з точки зору загального законодавства третього Рейху) – морально виправдані. Так само, як і виправдані дії тих, хто підпорядковується такому законодавству, пише доноси, наклепи, застосовує тортури, дає фальшиві свідчення, і т. п. Відтак, зрозуміло, що сфера застосування морального імперативу обмежена існуючими культурними цінностями, але в ситуації нігілізму, ціннісного розмивання виникає небезпека його перекрученого розуміння. Більш того, пресловуте кантівське «повинен, тому що повинен» – пор. із християнськими етичними максимами:

Глава 6. Другий ціннісний атрактор: нігілізм і романтична компенсація

«повинен, тому що люблю», «повинен, тому що жалкую», «повинен, тому що всі винні перед всіма» (як любив говорити старець Зосима з «Братів Карамазових») – може спричинити не лише конформізм, але й абсолютно протилежну реакцію бунту і спротиву про існуючі системи. Цілком природно постають питання – «чому повинен?», «кому повинен?», і т. п. Таким чином, кантівська моральна філософія, латаючи білими нитками формалізму порожнечу нігілізму, ще більше примножує його негативні наслідки.

Ю. Евола зазначає, що трагедія європейського нігілізму у тому, що він охоплює не лише сферу моралі, але також сферу істини і світогляду. Смерть Бога означає втрату будь-якого смислу життя і будь-якого вищого виправдання існування. «Істинний світ», або світ верховних цінностей буття. Духа, добра і краси, оголошений як такий, що був вигаданий людством у результаті ослаблення життєвих сил і потребі втечі від реальності. Колись світ чуттєвий і земний, світ життя був об'явлений хибним, ілюзорним, проклятим. Нігілізм означає усвідомлення того, що тепер все навпаки: світ духу був завжди ілюзією, плодом людської уяви. Отже, єдиним світом залишається той, що раніше заперечувався і принижувався в ім'я Бога, істини, тобто «в ім'я того, чого немає, але повинно бути». Формула нігілізму наступна: «Того, що повинно бути, немає; те, що є, суть те, чого не повинно бути» [22]. У цьому весь трагізм нігілізму. Існування не має жодної точки відліку, жодного масштабу поза собою, жодного смислу і цілі. Настає ера симулякрів, що маскують абсурд світу і хаос історії. Ера кризи ідентичності.

Ще один небезпечний аспект нігілізму, який пов'язаний не стільки із втратою ідентичності та орієнтирів, скільки із руйнуванням сім'ї як суспільного інституту. Якщо світ розуміється як воля до влади, то відповідно людина починає сприймати його як репресивність, і далі повстає проти нього, тікає в «естетизм», «декадентство» тощо. Цей спротив ясно бачимо на прикладі так званої «сексуальної революції» і

феномену рок-музики. Як пише американський культуролог Аллан Блум у книзі «Занепад американського розуму» («The closing of American mind»): «Рок-музика – це варварська апеляція до сексуальних інстинктів, не до любові, не до еросу, а виключно до сексу. З дозволу вищих авторитетів індустрії розваг, рок підносить дітям на срібному блюді те, з чим їх примушують зачекати батьки.... Неминучий наслідок такого сексуального інтересу – бунт проти репресуючої влади батьків. Сексуальній революції необхідно повалити будь-які засоби раціональної домінації – цього ворога принципу насолоди... Те, що було колись безсвідомим чи напівсвідомим незадоволенням підлітка, стає новим «Священним Писанням» [23].

Інтерпретації «волі» у творчості Мартина Хайдеггера: в очікуванні «останнього Бога»

Своєрідно продовжує і розвиває ідеї Ніцше Мартин Гайдеггер. У нарисі «Для чого поети?» він аналізує сучасний духовний стан світу, що характеризується духовною деградацією і затемненням суті буття як священного. Він називає цю добу «темрявою», вселенською ніччю, смертю бога. І лише поодинокі смертні, особливо митці і поети (наприклад, Рільке, Гельдерлін), здатні усвідомити цю темряву як темряву і осмислити її.

Буття людини відрізняється від буття тварини ступенем відкритості світу. Гайдеггер відштовхується від тези Рільке про те, що «звір є у світі, ми ж знаходимося перед світом, в силу особливої специфіки і облаштування нашої свідомості» (Рільке). Коментуючи цю фразу, Гайдеггер зазначає: «Рослини і тварини допущені у відкрите. Вони суть у світі. ... Разом із зльотом свідомості, суттю якої для сучасної метафізики є уявлення (репрезентація), злітає статус і «предстояння» «пред-мету» (об'єкту)» [3, 314]. Отже, чим вище

Глава 6. Другий ціннісний атрактор: нігілізм і романтична компенсація

свідомість, тим більше виключеним зі світу стає свідома істота. Тому людина знаходиться перед світом, напроти нього, їй недоступна відкритість. Світ у повноті свого буття затулений. «Людина стоїть навпроти світу. Вона не живе безпосередньо в потоці й вітрі цілісного відношення. Природа винесена перед людьми через людське «представлення». Людина виставляє світ як предметне в його цілісності перед собою, а себе перед світом. Людина приміряє світ до самої себе, а природу для себе самої виробляє» [3, с. 314]. Людина має осмислювати це виробництво в широкому сенсі цього слова. Людина наказує природі там, де вона не задовольняє її уявленням. Людина виробляє нові речі там, де їх йому не вистачає. Людина видаляє і скасовує речі там, де (як вона уявляє) вони їй заважають. Нарешті людина виставляє речі там, де він їх оцінює для споживання, обміну, продажу. У цих діях людина зупиняє світ, робить його мертвою річчю. Відкрите перетворюється на «предмет» і тим самим відвертається від людської сутності: «Людина протиставляє себе світу як предмету і виставляє себе тим, хто навмисно нав'язує усе це виробництво» [3]. Маркс називав би таке протиставлення відчуженням, процесом втрати людиною сутнісних характеристик.

«Розташування перед собою чогось означає, що це розташоване як заздальгідь уявлене (представленне) зумовлює усі види виробництва стосовно усього і складає основну властивість того, що називається волею. Зрозуміла таким чином воля є виробництво в сенсі умисного самонав'язування предметнення. Рослини і тварини не мають своєї волі, оскільки вони поміщені у відкрите, чисте відношення ... Ця воля зумовлює суть людини Нового часу ... Ціле предметного стану, яким виявляється світ, вбудовується у нав'язуюче виробництво, вручається йому, підпадає під його наказ» [3, с. 316–317]. Отже, за процесом опредмечення світу та виробництвом предметів стоїть воля. Воля має наказовий, примусовий характер. Відповідно, вона нав'язує

себе таким чином, щоб втиснути все у свою предметну сферу. Для цієї волі все стає завідомо матеріалом виробництва, що навіязується. Так, земля і атмосфера перетворюються на ресурси. І сама людина стає людським матеріалом, якому задані й розписані певні цілі.

На думку Гайдеггера, саме в цій волі як самонав'язуванні, виставленні світу як предмету, що виробляється, є таємний виток техніки. Сучасна наука і держава суть необхідні наслідки сутності техніки. Те ж саме стосується і форм організації світової суспільної думки і повсякденних уявлень людей. «Безформні форми технічного виробництва закривають відкрите чистого відношення. Речі, що колись росли, нестримно ховаються. Через опредметнення вони не здатні більше показати свою власну суть» [там само, с. 318]. Якщо раніше речі вирікали, виражали сутність людського, «вбирали» в себе людське, то тепер – це усього лише безликі «муляжі життя», предмети без душі, історії, пам'яті, нашої прив'язаності до них. Недарма популярна на рубежі ХІХ–ХХ ст. філософія позитивізму стверджувала, що «світ – це не сукупність речей, а сукупність фактів» (Л. Вітгенштейн). Все інше, що не стосується факту, було проголошено «контрфактичним» (сюди входить ціннісний вимір світу, тобто краса, добро, сакральність, смисл і мета одного факту у взаємозв'язку з іншими фактами світу).

«Факт», що заміняє «річ», означає включенність предметів у концепції, теорії, інтелектуальні інтерпретаційні моделі. Поступово сфера знання настільки розростається, що відривається від реальності, затуляє людину від бачення істини речей. Тому й не дивно, що в тому ж ХХ ст. філософією було проголошено протилежне гасло «назад до речей» (Е. Гуссерль). «Все швидше, відчайдушніше і досконаліше поширюється предметність технічного панування над землею. Ця предметність не просто виставляє усе суще як таке, що може бути виробленим у процесі виробництва, але виставляє продукти виробництва на ринок. Людність людини і речовинність речей

Глава 6. Другий ціннісний атрактор: нігілізм і романтична компенсація

розчиняється в нав'язливому виробництві ринкової вартості ринком, який не лише охоплює в якості світового ринку усю землю, але будучи волею до волі в сутності буття, починає торгуватися і передає усе суще в руки розрахунку, який є особливо заповзятливий там, де можна обійтися без цифр» [3, с. 320]. Таким чином, з волі і техніки як сутності сущого можна вивести, виточки сучасної екологічної кризи, коріння суспільства споживання з притаманними йому прагматичними та утилітарними поглядами на мораль, тенденції до знеособлення і розлюднення. Воля та уявлення, що виробляють і підраховують вироблене, намагаються здійснити перерахунок усіх цінностей в грошовий еквівалент. Це означає неминуче збіднення цінностей, їхнє стрімке знецінення. Недарма сьогодні часто говорять про девальвацію цінностей, так, якби мова йшла про гроші чи цінні папери. Більш за все переживає такої стрімкої девальвації цінність особистості, попри всі розмови про її права та свободи. «Людина, як і все, що її оточує, підлягає всезростаючому ризику перетворитися на чистий матеріал, у функцію опредметнення. Умисність самонав'язування розширює область небезпеки того, що людина втратить своє «Я» в необумовленому виробництві. Загроза, звернена до суті людини, росте з самої цієї суті [а точніше – з неправильного способу існування, що викривлює і деформує апріорі блага сутність – прим. авт.]. Людина в самому сутнісному сенсі знаходиться під загрозою в силу свого самовоління» [3, с. 320].

Також слід зазначити й той факт, що всупереч бажанню волі впорядкувати світ і внести в нього порядок, смисл і мету, така діяльність опредмечення несе в собі потенційну загрозу хаосу: «самій суті людини погрожує переконання, що технічне виробництво здатне упорядкувати світ, тоді як [насправді] саме це «упорядковування» нівелює в уніформності виробництва всякий порядок, тобто всякий ранг, знищуючи свідомо область можливого зведення в ранг і визнання, що виходить з самого буття» [3, с. 322].

Таке розуміння світу містить викривлення і релігійного відношення, адже і сам Бог починає виступати об'єктом і продуктом нашої волі. У цьому сенсі ремарка Фейербаха про те, що «не Бог створив людину, а людина створила Бога», є наслідком саме такого перекрученого тлумачення буття як життя, а точніше – як волі. У результаті такого світовідношення люди забувають про священне як не-світове: «благо ховається, світ стає невиліковним, безблагодатним. Тим самим не лише священне як слід, що веде до божественного зникає, але стирається навіть слід священного – благо. Поки не залишається лише декілька смертних, здатних побачити загрозу безблагодатності як безблагодатність» [3, с. 323]. Те саме можна сказати і про долю образотворчого мистецтва, яке перетворюється на техніку і втрачає образність. Далі Гайдеггер зазначає, що постійність предметності світу уможлиблюється «мислячою річчю» (Р. Декарт), тобто свідомістю, а ще точніше – розсудком. Сфера предметності предметів – це іманентна сфера свідомості й самосвідомості, або сфера невидимого. «Невидимість предметного належить внутрішньому, іманентності свідомості. У метафізиці Нового часу сфера «невидимого внутрішнього» визначається як область наявності обчислених предметів. Цю сферу Декарт характеризує як свідомість мислячого «Я», *ego cogito*» [3, с. 332].

Суцє, сутність якого ми зрозуміли як волю, поставило всю нашу раціональну діяльність та її моральні наслідки під сумнів. Виходить, що вся парадигма Модерну, якщо йти за логікою Ніцше, Шопенгауера та Гайдеггера, є самосуперечливою. Людина має справу з феноменальним світом. Її завдання - цей світ пізнати, максимально його раціоналізувати: розчаклувати, приборкати, опанувати, розподілити, отримати вигоду. Раціо – основна здатність і чеснота людини на рівні її «емпіричного характеру». І ось в один прекрасний момент раціо доходить до думки, що в основі феноменального світу лежить щось ірраціональне, те, що називають волею. Це

Глава 6. Другий ціннісний атрактор: нігілізм і романтична компенсація

означає, що в основі емпіричного характеру людини як частини феноменального світу лежить також щось ірраціональне. Виходить, що сама тенденція до раціоналізації є глибоко ірраціональною. І сам розум обслуговує «темні» ірраціональні бажання волі. Раціональність ірраціональна. Саме звідси й народжується постмодернізм з його реконструкцією логоцентризму. Проект Модерну знищує сам себе.

З традиційної християнської точки зору, воля, яка прагне могутності і влади, і водночас відкидає Бога, – це розбещена, викривлена, неправильно орієнтована воля в «ситуації гріхопадіння». Це воля, заражена духом гордині, що руйнує особистість зсередини. Але чи можна її перенаправити («сублімувати») в інше русло? Чи є якась сила, що здатна приборкати волю? Де шукати філософську альтернативу баченню світу як волі?

На думку Гайдеггера, одна з можливих альтернатив лежить у площині іншої філософської традиції – філософії серця. Паскаль відкрив «логіку серця» в якості антитези логіці розуму, що обчислює: «Внутрішній і невидимий вимір серця не лише більше внутрішній, ніж внутрішнє уявлення, що обчислює, а відтак ще більше невидимий, але він в той же час поширюється ще далі, ніж область вироблюваних предметів. Саме там, в глибині серця, людину уперше тягне до того, що вона по-справжньому любить: до предків, мертвих, дитинства, до тих, хто прийде пізніше. Усередині свідомості є ще більший внутрішній простір, де речі пересилують цифрове числення, і звільнившись від обмежень, розтікаються на всі боки у безмежній цілості відкритого. Такий надчисельний достаток виникає у найглибиннішому і невидимому просторі серця. Отже, внутрішній простір серця для світового існування іменується внутрішнім простором світу. «Світ» означає тут цілісність суцього» [3, с. 333].

Гайдеггер закликає нас до того, що ми маємо, вслухаючись у те, що промовляють поети в духовній темряві сучасної епохи, переглянути наше відношення до буття,

здійснити поворот свідомості від рацію до серця: «Цей переворот перебуває у внутрішньому внутрішнього. Переворот свідомості – це згадування-овнутрішнення (інтеріоризація) іманентності предметів уявлення всередині простору серця» [3, с. 333]. Звичайна свідомість спирається на логіку розуму, яка є володарюючим наперед встановленим самонав'язуванням у сфері предметного. У повороті свідомості починає діяти логіка серця і містичний досвід над-індивідуальних невидимих духовних сутностей, що перебувають у відкритості до буття: «Там, де суще мислиться як відкрите чистого відношення, [а не як воля до волі, а відтак ризик і небезпека – прим. авт.], переворот має бути висловлюванням, яке висловлює те, що має, істоті, котра вже перебуває у безпеці в центрі цілокупності сущого, здійснивши перетворення уявного видимого в сердечне невидиме. Це істота ... править і проявляється нечуваним центром щонайширшого кола [у термінах Парменіда: буття як «благокруглої сфери» – прим. авт.]. В «Елегіях до Дуіно» [поетична збірка Рільке – прим. авт.] ця істота названа Ангелом» [3, с. 333].

Метафізика Нового Часу розуміє буття сущого як волю, уподібнює до «вагів», що символізують ризик, небезпеку, гру, діяльність, спрямовану на виробництво і опредмечення дійсності. Поворот свідомості – це поворот від раціонально-дискурсивного уявлення і обчислення до сердечної глибини, де суще пізнається в своїй істині через споглядання. «Звичайне життя сучасної людини – це звичне самонав'язування на ризикованому ринку міняйл. Перехід вагів [символізуючих буття як ризик, небезпеку, гру і волю – прим. авт.] Ангелу – це навпаки щось незвичайне. Він виводить людину в його суті по той бік області, де діє правило наявності або відсутності укриття» [3, с. 341]. Такий переворот під силу поетам як «глашатаям священного». Адже поети – ті з смертних, хто в останні темні часи, коли бог помер, а священне приховалося, шукають сліди священного.

Глава 6. Другий ціннісний атрактор: нігілізм і романтична компенсація

«Під час ночі світу поет розповідає про священне, а сама ніч світу є священна ніч» [3, с.342].

Робота «Для чого поети?» завершується оптимістичними словами, що свідчать про можливість відродження і спасіння людства: «У невидимому внутрішнього простору світу [тобто в серці – прим. авт.], чією світовою єдністю виступає Ангел, благодать світового буття стає видимою. Тільки у щонайширшому колі блага [благосфері буття – прим. авт.] може з'явитися священне. Поети суть ті, хто ризикують більше (чим звичайні смертні), тому що вони відчувають жахливе як жахливе, йдучи слідами священного. Їхня пісня над землею освячує. Їхній спів святкує недоторканність шару буття. Нещастя як біда навпомацьки слідує за благом. Благо дає натяк, закликаючи священне. Священне зв'язує з божественним. Божественне зближує з Богом. Вони (поети) несуть смертним слід богів, що втекли в мороці ночі світу» [3, с. 345].

За Гайдеггером, порятунок від темної безбожної доби калі-юги слід шукати у поетичній творчості (до речі, саме слово «poesis» означає творчість). Шукаючи сліди божественного, вслуховуючись у знаки і символи, які дає нам буття, ми повинні приготувати в нашому серці місце для здійснення головної історичної «Події» («Ereignis», «Ерайгніс», «со-буття») – явлення священного буття в своїй істинності. Зупинимось на тому, який сенс Гайдеггер вкладає в поняття «історія» та «Подія». Передусім, слід зазначити, що на думку видатного німецького філософа, який дотримувався ідей європоцентризму, всесвітня історія є історією Європи, тобто історією «європейського людства» (термін належить учителю Гайдеггера Е. Гуссерлю). У свою чергу, європейська історія – це історія ідей, тобто історія європейської філософії. Але останню Гайдеггер розуміє під специфічним кутом зору, а саме як «онтоісторію», тобто історію буття. Онтоісторія – це історії розгортання логосу та його тематизація в історії філософії від досократиків до Ніцше: від «алетеї» (істини буття як «не-сущого»), до всіх можливих модифікацій підмін

цієї істини буття на «буття суцього», «природу», «ідею», «сутність», «форму», і нарешті, «суб'єкт» і «волю». Онтоісторія завдяки цій колосальній підміні і забуттю «істини буття» приречена на своє завершення в нігілізмі.

Далі Гайдеггер говорить про есхатологію онтоісторії, про знання, яке істина буття дає людям, – тим, хто здатний його розшифрувати, налаштуватися на нього. Люди забувають про буття, і водночас буття залишає людей. Удаляючись зі світу та філософського дискурсу, щезаючи, буття самим фактом свого щезнення, через нігілізм, через царство штучності, волі, техніки, відчуження подає людям знак – знак про те, що людям чогось не вистачає, знак нестачі чогось дуже фундаментального, без чого ми втрачаємо власну сутність, розлюднюємося. Світ пронизує ностальгія за буттям як священним. Фрідріх-Вільгельм фон Херрманн, професор філософії Фрайбурзького університету, колишній секретар Гайдеггера і один з редакторів його повного зібрання творів, зазначає: «Гайдеггер сам говорив про «втечу богів» та їхнє можливе повернення. Він виходив з того, що буття залишило світ не випадково, і що його віддалення також було частиною онтоісторичної долі, тобто посилом, пов'язаним з невірним тлумаченням буття як буття в цілому (тобто розумінням буття як сутності суцього, загальної природи – прим. авт.), щоб дати негативним чином знати про можливість вірного тлумачення – про істину буття як Подію. Але разом із залишенням людей з боку буття, відбувалося залишення людей Богом. Сущє втратило Бога. У Гайдеггера було два джерела його думки про покинутість суцього Богом. Перше – це Гельдерлін, а друге – Ніцше. Гельдерлін оплакував відхід богів і ангелів з життя людей і передбачував їхнє повернення – повернення божественного і богів» [24]. Вслід за видатним поетом, Гайдеггер очікував на великий поворот німецької та світової історії. Основним текстом, присвяченому онтоісторичній думці про Ерайгніс (Подію) є книга Гайдеггера «Вклади в філософію» («Beiträge zur Philosophie»). У цій роботі мислитель

Глава 6. Другий ціннісний атрактор: нігілізм і романтична компенсація

міркує над Dasein як відкритістю – буттям людини в її автентичному модусі, яка має стати місцем виявлення істини буття, місцем його присутності. Подія, Ereignis визначається як прихід, місце явлення «останнього Бога», момент зустрічі спалаху буття, що збувається, спрямованого до Dasein'у, а також кидком самого Dasein'у назустріч спалаху, що передує Події. Останній Бог – це Бог, якого ще не було, який буде в майбутньому, і виявить себе з глибини людини, це внутрішній Бог, який народиться з туги за втраченими старими богами. Не людина чекає Бога, який прийде, а Бог чекає на людину: чекає, поки вона стане автентичним Да («ось») – місцем, в якому Бог може з'явитися, відкритися, збутися.

Старі боги пішли, нові ще не прийшли, але вони повинні прийти до тих, хто від них відвернувся, хто втратив смак і відчуття божественної присутності. Ф. Херрманн пише: «Відмінність концепції «останнього Бога» від тих богів, що були раніше, лежить в онтоісторичній думці Гайдеггера, згідно якій всі боги, що існували колись, належали до певного онтоісторичного періоду, в якому буття осмислювалося лише як сутність суцього. У цій наперед-визначеності буття як буття суцього щезала найфундаментальніша та первинна для Гайдеггера істина буття як «спалаху-блискавки» [пор. «блискавка Логосу» у Геракліта – прим. авт.]. Грецькі боги і християнський Бог належать до мислення, де буття мислиться тільки як буття як буття суцього. А останній Бог є богом самого спалаху буття» [24]. Бог чекає на людей, коли вони змінять своє відношення до світу, до буття. «Подія і останній Бог відносяться між собою так: Подія первинніша за Останнього Бога. Рішення про появу (явлення) Останнього Бога виходить не від нього, а від Події...» [там само].

Іншими словами, «Останній Бог» Гайдеггера являє власну божественність не по той бік буття, а зсередини буття. У цьому сенсі концепція видатного німецького мислителя має дві кореляції. З одного боку, вона перекликається з досократичними уявленнями про божественне, зокрема із вченням

Парменіда про богинь долі – мойр, які розподіляють всі події світу людей і богів, і від рішення яких залежить все, у тому числі й рішення верховного бога Зевса. А з іншого боку, багато в чому випереджає історичну ситуацію світоглядного повороту другої половини ХХ ст., яку культурологи називають «реваншем сакрального» (термін Ж. Рюс) [25], неорелігійним ренесансом течії New Age, що покликані компенсувати негативні наслідки нігілізму і позитивізму.

Список використаних джерел

1. Войтыла К. Личность и поступок / К. Войтыла // Иоанн Павел II ; соч. в 2-х т. – Т. 1. – М., Францисканцев, 2003.
2. Гвардини Р. Конец нового времени. – Феномен человека. Антология, М., 1993.
3. М. Хайдеггер. Для чего поэты? Перевод с нем. В. Бакусева. – Режим доступа : <https://www.proza.ru/2012/02/23/632/>
4. Эдуард Целлер. Очерк истории греческой философии. – Режим доступа : <https://cyberleninka.ru/article/n/eduard-tseller-ocherk-istorii-zhizni/>
5. Иерофей Вламос, митр. Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души / митр. Иерофей Вламос. – М., 2004.
6. Гете И. В. Фауст / И. В. Гете ; пер. с нем. Б. Пастернака. – М., 1960. – 412 с.
7. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер. – М., Прогресс, 1988. – 704 с.
8. Романтизм // Європейський словник філософії під ред. Б. Кассен. – Київ : Дух і Літера, 2009.
9. Уильям Блейк. Бракосочетание Рая и Ада. – Режим доступа : http://modernlib.ru/books/bleyk_uilyam/brakosochetanie_raya_i_ada/read.

Список використаних джерел

10. Байрон Дж. Г. Каин : собр. соч. в 4-х т. – Т. 4. – Режим доступу : [https://www.youtube.com/watch?v= RqzVmhбрFMM/](https://www.youtube.com/watch?v=RqzVmhбрFMM/)
11. Шелли П. Б. Письма. Статьи. Фрагменты / П. Б. Шелли ; пер. З. Е. Александровой. – М. : Наука, 1972. (АН СССР «Лит. памятники»).
12. Бодлер Ш. Цветы зла / Ш. Бодлер. – М. 1998. – 258 с.
13. Михаил Лермонтов. Демон. – Режим доступу : [/http://lib.ru/LITRA/LERMONTOW/demon.txt/](http://lib.ru/LITRA/LERMONTOW/demon.txt/)
14. Апель, К.-О. Трансформация философии / К.-О. Апель ; пер. с нем. В. Куренного, Б. Скуратова. – М. : Логос, 2001. – 339 с. – (Университетская библиотека. Сер. Сигма).
15. Эрнст Теодор Амадей Гофман. Сказки / Э. Т. А. Гофман. – М., Худ. лит., 1991. – 336 с.
16. Берлин И. Апофеоз романтической воли (Восстание против мифа об идеальном мире) // Берлин И. Подлинная цель познания. – М. ; Канон+, 2002.
17. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч. в 5 т. – Т. 1. / А. Шопенгауэр ; пер. Ю. И. Айхенвальда под ред. Ю. Н. Попова ; прим. А. Л. Чанышева. – М. ; Московский клуб, 1992.
18. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие. – Режим доступу : nietzsche.ru/look/хха/europa-nigilism/
19. Фредерик Коплстон. От Фихте до Ницше / Ф. Коплстон ; пер. с англ. и прим. В. В. Васильева. – М., 2004. – 542 с.
20. Ницше Ф. Собр. соч. в 2-х т. / Ф. Ницше. – М., 1990.
21. Достоевский Ф. М., Бесы : собр. соч. / Ф. М. Достоевский. – Т. 8. – М. : Худ. лит., 1987.
22. Эвола Ю. Оседлать тигра. – Режим доступу : booksonline.com.ua/view.php?book=85417/
23. Парамонов Б. Конец стиля. – Режим доступу : lib.ru/CULTURE/PARAMONOW_B/paramonov.txt/
24. Херрманн Ф. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / Ф. Херрманн. – Минск, Пропилеи. 2000. – 192 с.
25. Жаклін Рюс. Поступ сучасних ідей / Ж. Рюс. – Київ, 2003

ГЛАВА 7. ТРЕТІЙ ЦІННІСНИЙ АТРАКТОР: СМЕРТЬ І ВОСКРЕСІННЯ БОГА

Хора-простір – інтерпретації хори: хаос, патос, несвідоме – філософська реабілітація хаосу – «Ніщо», як доля Заходу – ностальгія за буттям і сурогати духовного досвіду – дві сторони постмодерну – реабілітація ортодоксії – втома від втоми

Хора-простір

Третій рід суцього Платон називає «хорою», або простором. Це «складне» і «темне» начало. Воно є дуже складним для розуміння і несе в собі певну загрозу життю. Платон метафорично називає хору матір'ю і годувальницею усього, що народжується: «Для усього, що перебуває в становленні, бути їй самою сосудом, що містить, як годувальниці» [1]. Хора-простір асоціюється із жіночим началом, буття – із чоловічим: «уподібнемо наочно вміст – матері, те звідки все – отцю, а що між ними – зробленій ними дитині» [1]. Говорячи про хору, Платон опинився в царині міфу, якому не властиві логічні структури ясного раціонального філософського мислення: «позначимо його як незримий, безформний і все сприймаючий вид, який вкрай дивним шляхом бере участь у мислимому і вкрай невловимий» [1].

Хора набуває форми чогось іншого, аніж вона сама, стаючи то вологою, то полум'яною, але сама є безформною. Платон наводить приклад ливарника, який постійно змінює золоті форми, так що спостерігач не може відрізнити їх. Єдине, що залишається незмінним у мерехтінні мінливих форм, це золото. Отже, хора – це та спільна природа, що є у всіх явищ світу в сфері становлення, але те, що не співпадає з їхньою сутністю, ідентичністю, яку слід шукати в світі незмінного буття (тобто світі ідей). «Ось так йде справа і з

тією природою, яка приймає усі тіла. Її слід завжди іменувати тотожною, бо вона ніколи не виходить за межі своїх можливостей; завжди сприймаючи все, вона ніколи і жодним чином не засвоює ніякої форми, яка була б подібна до форм речей, що входять у неї. Природа ця по суті своїй така, що приймає будь-які відбитки, знаходячись у русі й міняючи форми під дією того, що в неї входить, і тому здається, ніби вона в різний час буває різною» [1].

Хора-простір – це праобраз більш пізнього поняття матерії, яку згодом розробляли Аристотель і Плотін. Взагалі слово «хора» з давньогрецької мови перекладається як земля, область, місцевість, у тому числі сільська місцевість, порожнє місце, що заповнене чимось. Недарма Платон використовує метафору сосуду, який містить, вміщає все те, що туди вливають. «Буття» як духовне першоначало суцього не має потреби в тому, щоб бути десь, щоб займати певне місце. Буття вміщає само себе. Буття знаходиться поза простором і часом. Але, сфера становлення, на відміну від буття, потребує певного місця. Речам потрібна опора, яка є водночас і нічим (по відношенню до вічних ідей) і «не-нічим» (по відношенню до речей). Це і є «хора», що знаходиться на протилежному кінці від царини буття. Таким чином, згідно з Платоном, світ знаходиться умовно посередині між вічним буттям (чоловічим принципом) і вічним «простором-хорою» (жіночим принципом).

Інтерпретації хори: хаос – «патос-несвідоме»

Слід вказати на тісний зв'язок хори з хаосом. Аристотель у «Фізиці» зазначає: «Правий Гесіод, що відводить першість хаосу, коли він говорить у «Теогонії», що «першим з речей був хаос, а другим – широкогруда земля», так як перед тим, як чомусь виникнути, необхідно місце, де б це могло відбутися» [2]. Згідно авторитетній енциклопедії «Міфи народів світу», слово «хаос» означає діру, порожнє місце, відкритий простір (зіяння, відкриту пашу).

Етимологічно «хаос» походить від дієслів позіхати, роззявляти, зіяти. Тому він позначає протяжність, розверсту безодню. У стародавніх міфологічних і філософських вченнях знаходимо різні інтерпретації цього поняття. Так, наприклад, за Гесіодом хаос – це безкінечний порожній світовий простір. Досократик Ферекид вважав хаос началом будь-якого буття і ототожнював його з водою, із заповненим простором. За Аристотелем, хаос – це фізичне місце, простір, де знаходяться фізичні тіла. За Платоном, хаос – це всеосяжна природа, матерія. Це те невидиме і невловиме, позбавлене будь-яких якостей начало, яке ми отримуємо шляхом виключення з фізичного тіла його реальних властивостей, те, що не можна назвати жодним іменем, адже будь-яке ім'я предмета приписує йому якісь властивості. Це – чиста матерія. Стоїки вважали хаос вологою чи водою (натуралістичне тлумачення). За Секстом Емпіриком, «хаос – це місце, що включає в себе ціле. Якщо б він не лежав в основі, то ані земля, ані вода, ані інші елементи, ані увесь космос не могли б виникнути» (Против вчених, X 11–12) [3]. За Марком Аврелієм, хаос – це протяжність, але не простору, а часу. Він вживає вираз «хаос часу», безмежного в ту чи іншу сторону.

Своя специфіка в інтерпретації хаосу міститься в Біблії. Там, зокрема, в Старому Заповіті описано процес творіння: «на початку Бог створив небо і землю» (Буття 1,1) [4]. Якщо розібрати це з богословської точки зору, небо означає ангельський духовний світ, а земля – матеріальний видимий світ. І далі в тексті читаємо таку характеристику землі як видимого світу: «А земля була пуста і порожня, і темрява була над безоднею, і Дух Божий ширяв над водою» (Буття, 1,2). Класична православна богословська інтерпретація свідчить, що під «землею, яка була пуста і порожня», слід розуміти первісну речовину, або хаос, що називається безоднею і водою. Це – безкрайній і необмежений простір, хаотична неоформлена маса, що знаходиться в темряві. (Світло з'являється пізніше: «І сказав Бог: хай станеться світло. І сталося світло» (Буття 1,3).

Глава 7. Третій ціннісний атрактор: смерть і воскресіння Бога

Таким чином, хаос, матерія і простір-хора семантично дуже близькі поняття. Вони позначають стан світу, в якому несумісні протилежності співіснують у нерозчленованій, недиференційованій єдності. Тема хори, введена Платоном, демонструє давній до-філософський, до-логічний шар мислення. Це міф, який передує логосу. Водночас видно, що Платон стоїть на боці логосу і космосу, раціональної онтології, або «метафізики світла» (О. Фінк). Матерія у нього має нижчий статус по відношенню до буття, і розуміється як небуття, хаос, зло.

Тепер коротко про можливу моральну інтерпретацію логосу і хаосу. Логос дає нам високу мораль, вищі цінності, ієрархію метанаративів. Його моральним еквівалентом є етос. Якщо візьмемо хору (хаос, матерію) як одне з космічних начал, то його еквівалентом в людській душевній сфері є «патос» (пристрасть, страждання, потерпання). «Патос» – це зона руху, становлення, нестабільності, пасивності, де превалює чуттєве, емоційне, афективне. Платон вживає слово «патос» для того, щоб наголосити на патологічній (анормальній), хворобливій природі афектів. Цицерон перекладає «патос» з грецької на латину як «perturbatio» – звихрені та нерівномірні рухи душі, протилежні розуму, що є найбільшими ворогами духу та спокійного життя. Для нього патос – це хвилювання, гнів, бажання, що заважають досягненню стоїчного ідеалу «атараксії». Августин, слідуючи цій античній традиції, також протиставляє непорушний розум та рухливі та хаотичні пристрасті та афекти. І хоча християнство переглядає стоїчний ідеал незворушності й говорить про почуття любові до Бога, бажання добра і ненависть до гріха, однак патос як пристрасть зберігає характер хвороби, патології, що є результатом гріхопадіння. По суті, патос – результат викривлення волі, яка була створена доброю, але після гріхопадіння стала злою. Ясно, що і подальша магістральна лінія західної філософії (Декарт, Спіноза, Гегель) демонструвала зневагу як до хаосу, так і до патосу як пристрастно-чуттєвого. Добро поставало синонімом

розумного, а афективне – поганого, чи принаймні такого, що викликає недовіру, підозру.

Якщо ми подивимося на хаос з психоаналітичної точки зору, то відкривається ще одна можливість інтерпретації. З цього ракурсу хаос означатиме безсвідомі процеси, що лежать в основі свідомості. Хаос безсвідомого (або безсвідомий хаос), що періодично проривається на поверхню свідомості, з негативної цінності трансформується на позитивну. Він оголошується джерелом творчості, уяви, фантазії, нестандартних підходів до вирішення ситуацій. Іншими словами, в хаосі безсвідомого народжуються певні образи, думки, інтуїції.

Поняття «хора» (хаос, патос, несвідоме) в добу постмодерну позначає онтологічну основу добра, на фундаменті якого вибудовується ціннісна ієрархія. Сьогодні хаос є своєрідним полюсом тяжіння, «ціннісним атрактором», що визначає всю об'єктивну ієрархію суспільних цінностей. Саме тому постмодерн орієнтується не на дух і не на душу, а на тіло – фабрику бажань і патосу. Якщо домодерн орієнтувався на дух і метафізику, модерн – на душу і автономну мораль, то орієнтація постмодерну – це привабливість тіла та естетика насолоди. Ж. Бодріяр у роботі «Суспільство споживання» справедливо зауважує, що тіло сьогодні має такий же самий ореол містичності, як колись душа і дух.

Філософська реабілітація хаосу

Треба відмітити, що концепт «хори» у онтологічному (простір-хаос як першооснова становлення і виникнення космосу), моральному (патос і пристрасті тіла), психологічному (стихії безсвідомого, з яких виникає свідомість і раціональне) та ціннісному (хаос як ціннісний атрактор) аспектах, довгий час перебував на периферії філософської уваги. Західна філософська традиція завжди орієнтувалася переважно на буття. У постмодерністському дискурсі це

Глава 7. Третій ціннісний атрактор: смерть і воскресіння Бога

пояснюється тим, що європейська культура була традиційною системою (тео-телео-фало-логоцентричною), що розставляла свої акценти і пріоритети в космології та гносеології, етиці та естетиці, політиці та господарстві. «Сонячний» чоловічий дискурс відводив «хорі» місце десь на маргінесі суцього. Але сьогодні, в ситуації поліфонічності, філософи дивляться на хору як на внутрішнє начало становлення, «пра-основу» суцього, реабілітоване жіноче начало, безсвідому основу «Я».

На наш погляд, концепція хори-простору становить інтерес не лише для істориків філософії, але й для дослідників, які займаються філософським осмисленням сьогодення. Так, наприклад, за допомогою хори можна онтологічно обґрунтувати багатополярний світ. Як відмічає О.Ф. Лосєв, етимологічний аналіз слова «хора» демонструє, що воно означає не лише абстрактний простір, але й і засіяне поле, ниву. Це означає, що буття суцього (ідеї) можуть набувати певної конкретики і специфіки в просторі, «полі», де розгортається їх існування і перебування. Те, *де* ідеї насаджуються, суттєво впливає на те, *як* вони існують. Тут можна згадати Ксенофана, який колись підмітив, що різні народи описують одних і тих же богів по іншому і роблять їх схожими на себе (ефіопи – чорними, фракійці – русими).

Отже, якщо ідеї є незмінними і самототожними взірцями, то спосіб їхнього розуміння, залежить від конкретного простору культури, життєвого світу. Буття єдине в межах одного горизонту, однієї місцевості, однієї хори. Але якщо припустити існування різних якісних просторів, різних хор, тоді і специфіка буття буде різною. У контексті етики можна сказати, що добро як певна «цінність-в-собі» є незмінною, але те, де вона втілюється, впливає і на її модифікації. Локалізації ідеї добра на специфічному ґрунті (народ, земля, історична епоха) дає різні варіації «добра-для-нас». Симптоматично, що слово «логос», так як і «хора» має аграрну етимологію. М. Гайдеггер у роботі «Введення в метафізику» писав, що однокореневі слова «logos», «legein» (думати, мислити,

говорити), первісно означали «зібраність», «збирати» в сенсі «збирати врожай». Звідси «логос є зібраність, що стоїть у собі, суцього» [5]. Можна продовжити цю тезу наступним чином: ідеї «висаджуються» в ниву, в простір-хору, укорінюються і проростають там (тобто впливають на матеріальну культуру, філософію, мистецтво, право, мораль), визрівають, а логос «збирає» їх (тобто мислить, пізнає, оцінює, промовляє, зберігає в пам'яті, передає поколінням).

Загалом, «хаос», який в античній філософії ототожнювали з матерією, небуттям, в етичній інтерпретації означає моральний хаос, розчинення морального як розумного в чуттєво-мінливому, «стихійно-несвідомому». У психолінгвістичному ракурсі розгляду хаос постає як «семіотична хора» (Ю. Крістева), рівень несвідомої екстралінгвістичної безособової процесуальності [6], що стоїть біля витоків цілісності суб'єктивності й пізнається в особливій «інтуїції хаосу». За історичних обставин, коли існуючий етос зруйнований (ситуація аномії), хаос стає головним «ціннісним атрактором», символічним простором, у надрах якого народжується новий етос.

Ніщо як доля Заходу

Смисл історії розгортається між полюсами добра і зла, буття і небуття. У чому ж смисл історії Заходу, яка історична місія західної Європи? Гайдеггер писав, що доля Заходу – це Ніщо, послідовний нігілізм, заперечення верховних цінностей, що символічно виражений в ідеї «смерті Бога». Там, де немає Бога як вищої цінності, там царюють сили Ніщо. Суть зла в тому, що воно затуляє в «Ніщо», тому що воно саме є нічим. Своєю «ніщойністю» зло підриває і руйнує буття добра. І чим ширше смислова і моральна порожнеча «Ніщо», тим сильніше її гравітаційне поле, тим більш яскравим і блискучим є її спокусливе сяяння. Якщо світло божественної любові нікого не примушує (любов за своєю

Глава 7. Третій ціннісний атрактор: смерть і воскресіння Бога

природою не може бути примусовою і тим більше одноманітною), то демонічне сяяння «Ніщо» – тоталітарно. Проголошуючи і сповіщаючи про свободу і багатоманітність форм, царство зла таємно їх ненавидить. Прогрес «пост-християнської» Європи – це прогрес у бік Ніщо, в прірву «трансрелігійного» і трансгендерного, трансестетичного і транскультурного, транснаціонального і трансгуманістичного. В цьому сенсі, коли говорять про непрогресивні, відсталі від Заходу країни – це факт, що означає їхню більшу дистанцію від ніщо порівняно з іншими, більш «розвинутими і «просунутими». Неготовність до західних цінностей – це не морально-політична пролема, а метафізичне бажання уникнути пастки ніщо, в якому національне «Я» (дух народу) назавжди зникне у транс-національному.

Ціннісне Ніщо, в ніщойність якого так стрімко йде західна цивілізація, не є наперед встановленою долею народів по інший бік Одру. Так склалося, що їхня історична доля була більш пов'язана не з Римом, а з Константинополем. Це наклало свій відбиток на всі подальші культурно-історичні процеси, в тому числі й на відставання від Західної Європи, якщо вважати останню універсальною точкою відліку, мірилом, критерієм всесвітньо-історичного процесу. Європоцентризм – історична, а не універсальна концепція, це давно усвідомили провідні західні інтелектуали, але ніяк не можуть збагнути вітчизняні. Університети і схоластичні школи, Реформація і капіталізм, просвітництво та індустріальні революції, західні стилі й напрямки в мистецтві, емансипація і свобода нравів, прогрес технократичної цивілізації і занепад душевної культури – все це приходило на терени Візантійської імперії з великим запізненням, у відгомонах та переспівах, набуваючи порою несподівано інших форм та іншого змістовне наповнення. Кожна цивілізація, як писав О. Шпенглер, розвивається як особливий організм за своїми законами. Образливий статус *failed state*, яким охрестили західні політологи та економісти країни, що

не увійшли в країни «золотого мільярду», насправді приховує більш точний філософський діагноз *failed modernity*. Модерн тут не відбувся. Більш того – модерн по-справжньому і не розпочався. У цьому принциповому пункті як раз і пролягає вододіл між Європою і «не-Європою». Дискусія, затіяна Ю. Габермасом, з приводу того, чи завершився європейський Модерн з настанням постмодерну, і чи можна вважати останній продовженням першого – суто європейська постановка питання [7].

Важливо зрозуміти, що на визначальною основою і живильним середовищем новоєвропейської культури була специфічна католицька версія християнства. Можна додати сюди й Реформацію, хоча вона – всього лише закономірний продукт католицизму. Так протестантський вплив на становлення Модерну все одно обертається в смисловій орбіті католицької культури. Звичайно, можна пересадити Модерн на православно-візантійський ґрунт, але тут він погано приживається, адже його органічно відторгають ті могутні трансцендентні сили, що їх романтики називали «духом землі» і «духом народу». А якщо деякі модерні ідеї й проростають, то вони приймають дивні, часто-густо специфічні форми. У такій перспективі слід усвідомити, що проголошений сьогодні курс на ліберальні західні цінності не є єдиним і безальтернативним в культурно-цивілізаційному плані. Його компенсацією міг би стати послідовний консерватизм, традиціоналізм, кордоцентризм, враховуючи те, що історична доля значної частини українців пов'язана з православною культурою, або ширше – православно-візантійським типом цивілізації. Якщо інтелігенція мислить себе у нерозривній єдності з народом, прислуховуючись до його одвічного духу, це означає її моральний обов'язок сказати тверде «ні» силам ніщо і рішуче «так» шляхетному бунту проти нігілізму заради утвердження традиційних християнських цінностей.

Ностальгія за буттям і сурогати духовного досвіду

Якщо епоху домодерну можна порівняти з садом красивих цвітучих і плодоносних дерев, модерн – із зрубленими деревами, із їх пнями, які нагадують про те, що на цьому місці колись був сад, то постмодерн – це процес остаточного викорчовування пнів, стирання всіх залишків та слідів традиційного світоустрою, і водночас розчищення місця для чогось нового. Модерна картина світу після тріумфу нігілізму стала плоскою, двохвимірною, повністю закритою для священної царини духу-логосу. Але духовна природа людського проривається через штучні інтелектуальні нашарування. Тому природно, що у людини, що занурена в цю ситуацію, поступово назріває радикальна відмова від такого світу. Нігілізм свого часу виник як метафізичний бунт, але відкритою залишається й можливість бунту проти нігілізму, коли відкидається не Бог як цінність, а навпаки картина світу, в якій бог помер. Це бунт проти життя в десакралізованому суцтвом, бунт проти розуміння світу як абсурду і волі. Суть подвійного заперечення виражається в колосальному напруженні і нестерпній болі через розрив зв'язку. І це не просто фізичний біль, а душевна рана ностальгії. Етимологічно слово «ностальгія» складається з двох частин – «рідна земля» і «біль». Ностальгія – це біль по рідній землі, біль-нудьга і біль-туга за рідним домом. Такий спустошуючий біль сигналізує про те, що особистість в умовах розчаклованого світу Модерну абсолютно відчужена: вона чужа самій собі, світові, божественній основі. Культура Модерну ніяк не збагачує її духовно. І тоді вона починає шукати, де і кому вона не чужа, для кого вона рідна і небайдужа.

Відповідь напрошується сама собою. Людина не чужа світу традиції, де існує священне, духовна ієрархія, смисл і мета життя, вічність, безсмертя, а значить можливий і справжній максимальний, або «теоцентричний гуманізм» (Ж. Марітен). Проте в сучасному десакралізованому світі людина може й не знати нічого про традицію, а ті форми мінімаль-

ного антропоцентричного гуманізму, що їй доступні, ніяк не натякають на те, що може існувати щось більше. І все ж виникає безпричинна туга за тим, чого немає в емпіричній дійсності. Можна припустити, що ностальгія виникає раніше, до знайомства з традицією. Ностальгія – це дещо первинне, кореневе, визначаюче, трансцендентальне. Нетематичне наперед-знання про свою рідну землю, духовну вітчизну, юність душі. Воно ніким не передається і не набувається. Досвід ностальгії – це чистий «трансцендентальний досвід», що не пов'язаний безпосередньо з соціальною практикою та історією, хоча, безперечно, може приймати певні історичні та культурні форми.

Ностальгія буває за дитинством, за рідним містом чи вулицею, за рідними обличчями тих, кого вже немає. Але передусім це внутрішня подорож додому. Як пише німецький письменник Г. Гессе в романі «Паломництво в країну Сходу», «нашою метою була не просто країна Сходу, або краще сказати країна Сходу була не просто країною чи географічним поняттям, а вона була вітчизною та юністю душі, вона була скрізь і ніде, і всі часи складали в ній єдність позачасового» [8]. Ностальгія пов'язана із меланхолією – сумом за тим, що минуло без вороття, або за тим, що можливо ніколи не настане. Проте, пам'ять символічно воскрешає минуле, а уява та фантазія створюють прийдешнє. Таким чином, ностальгія – основа не лише для традиціоналізму та консерватизму, але й футурологічних утопій.

Базова ностальгія *par excellence* – це метафізична ностальгія, туга за раєм. Досвід рая генетично закладений в глибинах колективного несвідомого людства. У зв'язку з цим варто згадати деякі молодіжні субкультури, що апелювали до метафізичної ностальгії. Неабиякий інтерес дослідників викликає феномен хіпі-культури з її сексуальним розкріпаченням, чорними ритмами рок-н-ролла, захопленням мистецтвом Сходу. Практика вживання психоделічних речовин у середовищі хіппі була спробою виходу атомізованого індивіда за

Глава 7. Третій ціннісний атрактор: смерть і воскресіння Бога

межі повсякденного беззмістовного і абсурдного прагматичного існування – у надіндивідуальну сферу. Можна назвати це ескапізмом (від англ. *escape* – втеча) – своєрідним уходом від соціальної дійсності, спричиненим страхом перед її викликами, в якусь альтернативну штучну та ілюзорну реальність.

Як зазначає американський культур-антрополог Luigi Zoja в своїй книзі *Drugs, addiction and initiation: modern search for ritual*, фактично, це були ініціатичні практики в культурі, де зникла інституціалізована ініціація. Водночас, їх можна трактувати як прояв ностальгії за смыслом, за Богом, чи просто священним авторитетом. Ностальгія, що ховається за молодіжною субкультурою – не спогад того, що колись сталося і пережите в досвіді, а вираження трансцендентального досвіду вічності, безсмертя і райського блаженства. Сучасному суспільству бракує ініціатичних обрядів, які б знаменували символічну смерть і трансформацію особистості, перехід з царини природи в царину культури, від профанного до сакрального. «Існує латентна потреба в ініціації в нашому суспільстві, і це заставляє нас підозрювати, що таке масове вживання наркотиків, яке має місце з кінця 60-х років (як і заснування езотеричних груп) є хаотичним виразом цієї потреби. Наше суспільство відчуває нестачу ініціатичних ритуалів, так само як і ритуалів смерті, тому що це заборонена тема в нашому суспільстві» [9, с. 50]. У момент прийому наркотиків людина переживає досвід більш або менш інтенсивної смерті я, вона дистанціюється від раціональності, свідомості та освітленості (*lucidity*), до яких ми всі приречені головним імперативом західної цивілізації. Наркотики асоціюються з бунтом, «запереченням основної західної культурної та ідеологічної домінанти. У цю домінанту входить примат раціонального над ірраціональним» [9].

Постійне зростання практики вживання наркотичних речовин, особливо в розвинутих країнах Заходу, є доволі показовим моментом – відмічає у своїй роботі «Осідлати тигра» італійський консервативний мислитель Ю. Евола. У

1950–1960-х роках наркотики почали сприйматися «просунутою неформальною молоддю» як життєво необхідна їжа, відповідь на екзистенційну тривогу, захист від прірви ніщо. «Мова перш за все йдеться про молодих людей, які більш або менш гостро переживають порожнечу сучасного існування і рутинність нинішньої цивілізації і прагнуть втекти від неї» [10, с. 337]. Це є вихідною першопричиною, хоча сюди згодом домішуються і більш прозаїчні фактори (мода, конформізм). Проблема наркотиків, з точки зору традиціоналізму, у тому, що тут «засоби, що первісно використовувалися як допоміжні для проникнення у надчуттєве, в царину ініціатичних чи близьких до них переживань, переносяться на профанічний і «фізичний» рівень» [10, с. 337]. Сучасні наркотики подібні до тих наркотичних речовин, що їх примітивні народи приймали в сакральних цілях, в межах Традиції. Наркотики дозволяють індивіду забутися, «вийти з себе, пасивно відкритися станам, які дають ілюзію вищої свободи, сп'яніння і крайнє загострюють відчуття» [10, с. 339], але насправді такий вплив має руйнівний характер на персону. Відомо, що у давнину шамани приймали психоактивні речовини для контакту з духовною реальністю, зі світом духів, а сучасна людина переслідує єдину ціль – позбавитись напруження, травми, стресу, неврозу, відчуття порожнечі і абсурду існування. Екстатичний характер наркотичного дурману відкриває шлях до вторгнення темних, демонічних сил, що оволодівають людиною.

Ю. Евола підкреслює, що деякі наркотичні речовини на кшталт мескаліну викликають загострення усіх відчуттів, видіння штучного раю, сповнені ілюзорними фантасмагоріями, які «не здатні відкрити двері в реальне замежжя («запредельное»)» [10, с. 343]. Втім, не можна виключити, що людина своєю поведінкою відкриває доступ до темних демонічних впливів. Це підтверджуються, зокрема, тим фактом, що у наркотичному стані людина часто-густо здійснює абсолютно аморальні і протиправні вчинки,

Глава 7. Третій ціннісний атрактор: смерть і воскресіння Бога

наприклад, згвалтування, крадіжку, розбій, вбивство чи самогубство, втрачає контроль над собою. Тому все це можна назвати сурогатами духовного досвіду, контр-ініціацією, результатом якої є не оновлення життя в духовному плані, а безглузду духовну і соціальну деградацію і, врешті-решт, смерть без надії на воскресіння.

Дві сторони постмодерну

Якщо вся філософія є «коментарем на полях Платона» (Уайтхед), то як бути з постмодернізмом – цим зухвалим і авантурним проектом демонтажу платонізму? Постмодернізм пропонує відмовитись від «тео-телео-фало-логоцентризму». Заперечуючи божественний Логос, силу людського розуму, а разом з ним «телос» («над-завдання», місію) історії і вічні цінності, на яких цей «телос» тримається, постмодерн шаленіє від п'яного дурману бунту і запаморочливого польоту над прірвою. Постмодерн – це продовження і радикалізація модерну. Але, якщо людина модерну сприймала «смерть бога» як особисту трагедію і повне життєве фіаско, то людина постмодерну – як гру, спектакль, розважальне шоу.

Ніцше і романтики говорять про іманентність життя, яке прийшло на зміну трансцендентності буття, однак це життя принаймні має різну інтенсивність та градацію. Воно може бути піднесено-аристократичним, мужнім, войовничим, здатним до самоподолання, фантастичним, ідеальним, а може навпаки – приземленим, тваринним, боягузливим, рабським. Постмодерністська іронія нейтралізує усю серйозність і пафосність поворотного моменту в європейській історії. І разом із тим нейтралізується і будь-яка диференціація життя на «високе» і «низьке». Життя відтепер зводиться до свого єдиного модусу – повсякденне («нормальне») життя. Зверніть увагу на те, що постмодерністи більш за все ненавидять пафосність, серйозність, піднесеність, героїчність, історичність. Вони її просто бояться – їм затишно і безпечно в

капсулі повсякденного, де вони проживають (грають) свою нікчемну мікро-історію, видаючи гру в життя за саме життя.

Втім, удар по Логосу (чи то на рівні трагедії Модерну, чи то на рівні фарсу постмодерну) – це удар у саме серце людини. Якщо Бог – апріорна основа, на якій тримається цілісність всіх духовно-тілесних сил людини, то бунт проти Нього обертається не польотом, а стрімким падінням у ніщо, де тебе нічого не тримає, і де земля вислизає з-під ніг. Як тут ще раз вкотре не згадати метафору Ж.П. Сартра про те, що в душі сучасної людини утворилася «діра розміром з Бога». Зазирнути у прірву ніщо, щоб потім із жахом в останню мить від неї відсахнутися чи навпаки зробити один крок вперед – спокуса не для легкодухих.

За своєю об'єктивною природою людина – духовна істота, що належить царині духу і здійснює духовне виробництво. А метафізика за визначенням – це наука про над-фізичне, тобто духовне, методом осягнення якого є інтелектуальна інтуїція («метафізичне споглядання»). Таким чином, людина – істота, що приречена бути метафізичною. Метафізика – доля людини навіть у тому випадку, коли вона свідомо від неї відмовляється. Адже заперечувати метафізику можна лише виходячи з метафізичних припущень. (Це так само очевидно, як і те, що критика віри розумом можлива лише тоді, якщо попередньо прийняти за основу всіх подальших міркувань віру в розум). Як любив говорити в таких випадках Плутарх, «доля веде тих, хто їй слідує, і тягне тих, хто чинить спротив».

Онтологічно людина не може перестати бути духовною, а отже метафізично орієнтованою. Однак, її дух здатний до самозаперечення і бунту. Тому якщо людина є метафізичним сущим, а «будь-яка душа – християнка» (Тертуліан), то заперечення метафізики як на рівні теорії, так і на рівні практики, виливається у загрозу руйнації духовних підвалин людського, його невід'ємної природи, і подальшу перс пективу деградації та розлюднення. Парадокс у тому, що тим

Глава 7. Третій ціннісний атрактор: смерть і воскресіння Бога

самим людина як духовна істота добровільно сама себе урізає в духовних правах, і передусім – у праві на споглядальний спосіб життя. Давно помічено, що внутрішня духовна порожнеча не виносить тиші. Бо тиша зайвий раз нагадує про нікчемність прожитого часу, який, відтепер, потрібно «вбити» розвагами та грою, заповнити шумом чи нікчемною балаканиною. Свобода від метафізики і релігії, а відтак – і від сутності/природи людського обертається несвободою (рабською залежністю) від гедонізму.

Виходячи з окресленої перспективи, можна припустити, що утискаючи духовно-понадчуттєве та «економлячи» на метафізиці, незабаром ми відкриваємося для нелюдського (звірячого, хижого). Колись Ф. Ніцше писав, що людина – це канат, натягнутий між твариною і надлюдиною. От тільки парадокс полягає в тому, що в одночасному прагненні надлюдського та запереченні Бога, людина втрачає унікальне особистісне начало і перетворюється на екземпляр виду. Симптоматично, що сьогодні для західної ліберальної свідомості, котра багато в чому є «правонаступницею» нігілізму Ніцше, «права тварин» і «права людей» дуже близькі, якщо не взаємозамінні поняття.

Втім, на наше щастя, – *на щастя людини* – деструктивні анти-традиційні, анти-метафізичні сили зла діють у межах правил більш великої, хоча й не завжди помітної «мета-гри» сил добра. І ось тут полягає другий, позитивний бік постмодернізму. Якщо домодерну цивілізацію умовно уявити як тезу, а модерн як антитезу (заперечення тези), то за логікою повинна існувати якась «мета-позиція», діалектичне «заперечення заперечення». Тому точка крайньої деградації, непроникна і неосяжна культурна ніч людства, калі-юга духу є водночас підготовкою до раптового миттєвого стрибку в «золоту добу». Протилежності сходяться у точці, де на поверхні хвиль часу проступає вічність. Ренесанс метафізики не за горами, прямо за мороком і трясовиною інтелектуального Мордору. Коли він станеться, то знаменуватиме повернення до об'єктивності, надіндивідуального, надраціонального.

Симптомом настання цього ренесансу стала постмодерністська концепція «смерті суб'єкта». У ній постмодернізм опиняється несподівано ближче до концепцій досократиків, і різко пориває з модерном, який зациклений на авторстві. У домодерні автор ще не народився, в постмодерні він благополучно почив. (Сьогодні би пожартували з цього приводу, що достеменно невідомо, чи був Геракліт прихованим постмодерністом, чи навпаки постмодерністи були таємними адептами вчення Геракліта). У будь-якому разі, коло історії замкнулося: у міфологічної «до-історії» є багато спільного з не менш міфологічною «пост-історією». Прекрасно описує кінець історичного часу Жан Бодріяр: «історія – це наш втрачений референт, тобто наш міф. Саме тому вона приходить на зміну міфам на кіноекрані. Історія була могутнім міфом, можливо, останнім великим міфом разом з несвідомим. Це той самий міф, який підтримував одночасно можливість «об'єктивної» зв'язності причин і подій і можливість нарративної зв'язності дискурсу. Століття історії – це також і століття роману, якщо можна так виразитися» [11, с. 56].

Суб'єкт-автор існував короткий (по історичних мірках) проміжок часу. Власне, з нього і почалася новоєвропейська історія. До появи автора була вічність міфу, після його зникнення – дурна безкінечність «кінця історії». Тепер, коли «автор помер» (Р. Барт, М. Фуко), то разом із ним померли всі його суб'єктні (суб'єктивні) міркування з приводу того, що метафізика не потрібна, «бог помер», істини та об'єктивних цінностей не існує. Постмодернізм опинився в пастці, яку сам же і створив. Жак Дерріда виразив це у тезі: «Не існує нічого такого, як правда Ніцше або правда текстів Ніцше... У дійсності жодна правда не існує сама собою. Може бути лише надмір правд» [12, с. 34]. Це означає, що Ніцше сходить з п'єдесталу пророка нашого часу.

«Семантична смерть Ніцше» (вислів Ю. Жицінського), його розчинення у безлічі варіантів інтерпретацій та смислових

Глава 7. Третій ціннісний атрактор: смерть і воскресіння Бога

деконструкцій, а відтак подолання радикального нігілізму має певні наслідки. По-перше, теза «бог помер» означає лише смерть «філософського бога» західної метафізики – тобто усунення бога як «верховного блага» і безособової трансцендентної першопричини, предмету філософських рефлексій, який, по-суті, нічого не дає і не додає до людського життя, сповненого тривог і сумнівів, екзистенційних пошуків і розчарувань, любові й розпачу. Проте, нігілізм Ніцше, не зважаючи на свій антиклерикальний пафос, вельми характерний для тієї доби, не означає антихристиянського вибору, адже він не спрямований проти Христа. Як зазначає з цього приводу М. Гайдеггер у роботі «Ніцше», «смерть бога» – це хвилююча подія для тих, хто насправді шукає Бога, хто не хоче підмінити Бога абстрактним поняттям, мертвою логікою, що не має стосунку до особистого життя.

По-друге, після символічного вигнання духу метафізики з організму культури, неминуче з'являються сурогати метафізики (передусім, фантастика, фентезі), якими людина намагається компенсувати смисловий вакуум. Для багатьох дітей, підлітків чи дорослих, що так і залишились підлітками, справжньою духовністю є уявні світи Дж. Толкіна, Дж. Лукаса чи Дж. Роулінг. По-третє, йдуть пошуки нової (чи давно забутої старої) «псевдо-духовності»: New Age, транс-персональна психологія, психоделічна культура. Яким силам відкривається людська екзистенція у наш час, у чий владі вона опиняється? Ким стає пост-суб'єктна постмодерна особа? Шансів стати булгаковським майстром-богохульником, одержимим демонічними сутностями, у неї набагато більше, аніж «просвітленим» чи святим, які досягли надіндивідуального стану в сенсі відкритості та прозорості світлу божественної істини.

З огляду на це, актуальним стає відродження традиційних сакральних інститутів, особливо авторитету Церкви в духовно-релігійних питаннях – там, де існує загроза не лише знеособлення, але й тотального розлюднення і самовідчуження особи. Сама можливість такого відродження впливає

з історичної логіки доби постмодерну і філософії постмодернізму як рефлексії цієї доби. Якщо постмодернізм піддає деконструкції чи тотальній ревізії просвітницький проект, то він автоматично заперечує й просвітницький анти-релігійний і антицерковний пафос. Тому слід особливу увагу звернути на той факт, що заперечуючи диктат розуму, тим самим відновлюються в своїх моральних та епістемологічних правах сила традиції, авторитету, а відтак – і роль церковної догматики в тлумаченні культурних та історичних процесів.

Реабілітація ортодоксії

У роботі «Істина і метод» [13] Ганс-Георг Гадамер зазначає, що корінним упередженням Просвітництва є налаштованість проти упереджень взагалі і тим самим заперечення історичного передання. Але, саме по собі слово «упередження» цілком нейтральне: воно означає попереднє судження, тобто судження, винесене до остаточної перевірки всіх визначаючих його моментів та фактів. Так, наприклад, у правовій практиці йдеться про попереднє рішення, що виноситься до рішення суду. Загалом, упередження має цінність, воно не обов'язково є негативним, але може нести позитивний сенс. Лише завдяки Просвітництву упередження отримало негативну конотацію. Просвітництво та його критика релігії звели значення упередження до необґрунтованого судження. Лише обґрунтування, методологічна гарантія роблять судження достовірним. В очах Просвітництва відсутність обґрунтування означає те, що судження позбавлено основи, істинності. Таким чином, відбувається дискредитація упереджень взагалі і намагання наукового пізнання повністю від них позбавитися. Це можна порівняти з принципом декартівського сумніву – не приймати в якості достовірного нічого такого, в чому можна сумніватися.

Теза про те, що авторитет є джерелом упереджень, відповідає відомому принципу Просвітництва, сформульо-

Глава 7. Третій ціннісний атрактор: смерть і воскресіння Бога

ваного Кантом – «май мужність користуватися власним розумом». Ясно, що просвітницька критика спрямована передусім проти християнського релігійного Передання, і відповідно проти Біблії як Святого Письма. Розглядаючи його як історичний документ, просвітницька критика заперечує догматичність Біблії. Радикальність та екстремізм Просвітництва у тому, що воно повстало проти догматичного (церковного) розуміння Святого Письма. Воно прагне зрозуміти Його «правильно», тобто розумно і без упереджень. Загальна просвітницька тенденція в тому, щоб не визнавати жодних авторитетів і всі рішення надавати розуму. Будь-яка зафіксована традиція не може бути прийнятою без доказів, її можлива істина залежить від ступені правдоподібності, яку визнає за неї розум. Не традиція, а розум є джерелом будь-якого авторитету. В основі цієї тези лежить загальна світоглядно-філософська переконаність у перемозі логосу над міфом, і яку розділяють як просвітники, так і романтики. Мова йде про послідовне «розчаклування світу» – об'єктивний закону розвитку самої історії духу, «онтоісторії» (М. Гайдеггер). Щоправда, романтизм відносився до цього закону негативно, а просвітники – позитивно. Але й там, і там ми зустрічаємо цю «абстрактну протилежність між міфом і розумом» (Гадамер).

Просвітництво звинувачувало релігійне пізнання, яке спирається на авторитет в тому, що посилаючись на нього, люди відмовляються думати самостійно і покладатися на свій власний розум. Постулювалася діаметральна протилежність між розумом і авторитетом. Просвітники бачили заслугу Реформації в тому, що вона скасувала віру в філософські і церковні авторитети. Відомо, що Лютер проголосив у якості одного з принципів протестантизму гасло – «тільки Писання», відкинувши інтелектуальне надбання та моральне значення вселенських церковних соборів. Гадамер зазначає, що, з одного боку, встановлена Просвітництвом протилежність між вірою в авторитет і користуванням власним розумом, сама по собі виправдана. Адже, якщо замість

власних суджень людина некритично довіряє чужому авторитету, то її міркування напевне будуть хибними. Але, з іншого боку, авторитет також може бути джерелом істини. Бо він далеко не завжди є протилежністю розуму і свободі.

Авторитет також не передбачає сліпого бездумного виконання чи бездушного прийняття. Сутність авторитету зовсім інша. Якщо вдуматись, то авторитет належить, у першу чергу, якійсь людській особистості (часто – із незаурядними інтелектуальними можливостями). В основі авторитету людської особистості є не ірраціональне підпорядкування чи взагалі нехтування розуму, а вільний акт визнання та усвідомлення того, що ця особистість дійсно видатна, що вона розумніша і мудріша за нас, що вона володіє тими моральними чеснотами, якими не володіємо ми, і що її судження і міркування важливі і цінні. Ніхто не здобуває авторитету просто так, – його треба завойовувати і добиватися. Отже, авторитет ґрунтується на визнанні, а відтак, на дії самого розуму, який усвідомлюючи свої межі, вважає іншу особистість більш розумною, компетентною, далекоглядною. Авторитет пов'язаний навіть не зі слухняністю, а із пізнанням. Для того, щоб наказувати і вимагати чогось від іншого, потрібно мати авторитет. Однак, авторитет тут є первинним, а можливості влади (наказувати іншим) – вторинним. Вимоги, що йдуть від авторитета – не ірраціональні і випадкові, а навпаки розумні та необхідні. Гадамер пропонує звільнити вчення про упередження від «просвітницького екстремізму».

Існує особлива форма авторитету – традиція, яку представники філософії романтизму відстоювали з особливим завзяттям. Те, що освячено переданням і звичаєм, те, що транслюється від покоління до покоління, має авторитет. Особливо це стосується моралі. Адже, етичні норми, правила, цінності існують значною мірою завдяки звичаям, традиції, переданням. Вони засвоюються у вільному акті, але не створюються щоразу заново і не повинні підлягати постійній перевірці скептичним розумом. Перевага античної етики над етикою Нового Часу у тому, що вона

Глава 7. Третій ціннісний атрактор: смерть і воскресіння Бога

успішувала незамінність традиції. Гадамер підкреслює: показово, що Декарт з його любов'ю до математики та методологічним сумнівом так і не зміг обґрунтувати і створити власну оригінальну етичну систему.

Загалом, евристична цінність герменевтичного підходу Гадамера полягає в тому, безумовної протилежності чи тим більше протиріччя між розумом і традицією не існує. Традиція потребує згоди, прийняття, турботи про збереження – тобто раціональних форм освоєння дійсності. Відбір і селекція є результатом свободи волі. Традиція і авторитет мають велике значення для гносеології і герменевтики. Це стосується не лише розуміння художніх, історичних чи священних текстів, а будь-яких феноменів культури.

У світлі вище сказаного можна сказати кілька слів у захист Православної Церкви як інституту, заснованого на традиції і авторитеті. Різниця між особистим і церковним авторитетом лише в тому, що в першому випадку йдеться про свій власний розум і досвід, а в другому – про соборний боголюдський розум, за допомогою якого Церква утверджує всі догмати. Саме тому в православній традиції її називають «єдиною святою соборною і апостольською Церквою». Християнська догматика стверджує, що головою Церкви як єдиного живого організму (Тіла) є Ісус Христос як Боголюдина (втілене Слово-Логос), що перевищує можливості суми індивідуальних розумів. У добу пост-модерну можливість реабілітації церковного авторитету – голосу Істини у поліфонії інших голосів, серед безліч «життєвих правд» – залишається відкритою. Відкидання просвітницького культу розуму та свободи, а відтак відкидання і ліберального скепсису щодо Церкви та ортодоксальних догматів, означає відновлення права голосу Церкви на інтерпретацію смислу людини та історії, відмінного від секулярних інтерпретацій. Настає кінець старих позитивістських монополій на Істину.

Якщо священне як надприродне є конститутивним принципом людської природи, то Церква стоїть на стражі цієї

природи. Забезпечуючи зв'язок особи із надприродним через таїнства, Церква виконує свою роль у спасінні, охороняючи тендітне «людське» від небезпеки розлюднення. Реванш сакрального не має сенсу без реваншу церковного. Інакше демонічні сили неоромантичного гатунку зведуть всі ці ідейні пошуки нанівець, призведуть особистість не до «вершин буття» (М. Бердяєв), а в глухий кут духовного небуття.

ВТОМА ВІД ВТОМИ

Унікальна і неповторна людська особистість є, за своєю сутністю, екстатичним існуванням, волею, спрямованою на вихід за межі наявного. «Куди-і-звідки» екстатичного існування як процесу перманентного трансцендування є Бог як абсолютний Дух. Досвід християнства демонструє нам унікальність ситуації людини, якій дана можливість досягнення особистісного рівня існування, що реалізується і розкривається в поєднанні та спілкуванні з Богом. У православній традиції Бог як абсолютний горизонт трансцендування описується в особистому ключі – як «Утішителю», «Душе Істини», «Скарбе Добра і Життя Податель» (Молитви св. Духу). Стверджується, що «спілкування-єднання» (англ. «communion», рос. «сообщение») з Богом можливе лише через участь людини в церковних таїнствах та відповідний етос, тобто благочестиву моральну поведінку, смирення, стриманість, самообмеження, аскетизм, незацікленість на собі, що передусім проявляється в почутті страху Божого, пам'яті смертної і альтруїстичної жертвовної любові.

Головним викликом особистісного буття людини є одиничність, відокремленість, відірваність особи, її замкненість на собі, зацікленість на власній самості. Тільки єдиному сущому – людині, притаманна самостійність («само-стояння»), що в глибинному сенсі слова означає автономію, роз'єднаність, відчуження від Іншого, а відтак – самовідчуження і самотність. Горділивій автономній індивідуальності ніхто не потрібен, їй достатньо тільки самої себе. Гордіня вбиває любов

Глава 7. Третій ціннісний атрактор: смерть і воскресіння Бога

і плекає злобу, що робить людину сліпою, ціннісно нечутливою. Витоки зла слід шукати саме в цьому само стоянні-самотності, виокремленні самоті в окрему автономну структуру. Така автономність означає порушення нормальних екзистенційних пропорцій, випадіння з нормального (здорового) аутентичного екзистування, хворобливий стан духу, що природно призводить до моральних хвороб нашого часу, про які говорить Ч. Тейлор в роботі «Етика автентичності» [14] – до індивідуалізму, відсутності героїчного начала, забвінню етосу святості та чеснот. Ми би додали сюди центрування на собі в акті творчості. Як тільки все замикається на «само-буття», особистість (іпостась) руйнується, автентична сутність існування викривлюється.

Коли ми розпитуємо про те, що примушує суще прагнути до «само-стояння» у злі (відокремленості від буттєвого джерела, священної таємниці божественного), доцільно описати цю ситуацію в категоріях спокуси і гріха. Саме гріх описує універсальний людський досвід розриву та відокремленості. Гріх породжує відчуження від Іншого і самовідчуження. Православна аскетична традиція стверджує, що корінь гріха – це маловір'я. Але, людина – «істота з потенційно безкінечним горизонтом трансцендування» [15] (К. Ранер), тому відповідь породжує нове питання: у чому причина маловір'я? Віра дається в молитві, в наполегливому проханні, зверненні до Бога помножити віру, що потребує кропіткої роботи над собою, передбачає самообмеження, подолання власної пасивності та лінощі. Маловір'я породжується лінню, втомою від молитви. Мова йде про втому від екзистенційного напруження пошуку і служіння логосу. Таким чином, втома і лінь породжують відмову від богошукання, а відтак викликають невіру, небажання вірити, втому від напруження і самовіддачі, які потребує віра. При цьому втома закладена як можливість падшого існування людини, що має пристрасну тлінну природу. Втома як умонастрій – це один з проявів спокус свободи. Саме в цьому сенсі свобода є причиною гріха як відпадиння від добра у вільному виборі, адже «примусове добро є зло» (М. Бердяєв).

Отже, зло – це результат специфічного умонастрою людини, що втомилася від молитовного, а відтак і практичного служіння Богові, втратила віру, зневірилася, замкнулася в собі, надто захопилася земним, і забула про небесне в своїй гордині. Церковне Передання свідчить, що гординя, через яку пала частина ангелів, почалася з самолюбства і самозамилування. В якийсь момент, як пише митр. Антоній Сурожський в книзі «Школа молитви» [16]: «... ангельські розуми, зростаючи в красоті, просвітленості й мудрості, настільки захопилися цими божественними дарами, що приписали всі заслуги собі, а не Творцю». Саме в цей момент і відбулося падіння, затьмарення ангельських умів, відокремлення самості як самозначущої і самоцінної структури.

У чому філософський зміст цього християнського сюжету? Причина спотворення і хвороби людської природи, втрати ним «екзистенціальної висоти» (Х. Янарас) - самість, яка заявила про себе, відокремилася від Іншого. На відміну від прозорості для Іншого в автентичному екзистуванні до гріхопадіння, установка на самолюбкування замикає і закриває доступ «до» та існування «задля» Іншого. Дистанціювання супроводжується втомою від волі божественного Іншого, і пізніше – втомою від самого себе. А втома від самого себе означає саморуйнування і нігілізм. Таким чином, виділившись в окрему структуру, самість рано чи пізно починає руйнувати саму себе, розпадається на фрагменти, розчиняється в дискурсі, цитатах.

Наслідки втоми такого «само-буття» самості, що вважає себе автономним і вільним, – це, в першу чергу, забування дара абсолютного буття. Що означає забути? Забути («забути») – це випасти за межі буття, опинитися за буттям. Згадати про те, Хто дав тобі буття, – означає опинитися відразу ж в полі буття, в його межах. Онтологічно випасти з буття неможливо, інакше це автоматично означало б потрапляння в небуття, перетворення в нуль, ніщо. У той же

Глава 7. Третій ціннісний атрактор: смерть і воскресіння Бога

час, на рівні модусу (способу) екзистенції це цілком можливо - в сенсі схильності та налаштування-настрою.

Екзистенційна втома само-буття (що опиняється за буттям) породжує закритість екзистенції, відвернення від священного світла буття. Це веде до затьмарення, яке виражене в непрозорості для божественного. Затьмареність і непрозорість призводять до втрати благоговіння і подяки. Це, в свою чергу, є причиною порожнечі, безрадівності, безцільності існування, втрати ним глибини, особистісного виміру, закритості для благодатних променів Логосу. Втома від Логосу також породжує і втому від культури, мистецтва, моралі, євангельських заповідей. На зміну культурі приходить цивілізація, а по суті нове варварство і дикунство.

Крайня точка траєкторії руху в безодню – безформна ірраціональна темрява, що поглинає і розчиняє усі лінії та кольори світу, символічно виражена на холсті російського авангардиста К. Малевича «Чорний квадрат». Симптоматично, що ця картина (як наполягав на цьому сам автор) мала бути розташована у найсакральнішому і найпочеснішому місці будинку, тобто на покуті («красному куті») – там, де традиційно ставили святі образи та свічки. Це прекрасно вписується в логіку і дух нашого часу: якщо ікона є образом Христа-Логосу, то «Чорний квадрат» є пародією, карикатурою, злою диявольською насмішкою на цей образ.

Порятунок із ситуації екзистенціального падіння у злі може стати гостре усвідомлення провини за скоєне і каяття, що веде до примирення екзистенції зі своєю метафізичною долею. Наступає втома від втоми. У цьому екзистенційному настрої на межі відчаю, коли, здавалося б, усе втрачено, Бог повертається в змучену пустелю серця, коли Його про це від всього серця благають. Там, як було обіцяно в притчі (Мф. 13: 31-32), Він насаджує гірчичне зернятко, що згодом виростає у розкішний райський сад, сповнений радості і нескінченного смислу, в тіні дерев якого знаходять укриття птахи небесні – чесноти віри, милосердя, каяття і любові.

Список використаних джерел

1. Платон. Тимей. // Платон. Диалоги. – Харків, Фолио, 1999. – 383 с.
2. Аристотель. Физика // Аристотель ; собр. соч. в 4 т. – Т. 3. – М., Мысль, 1976
3. Энциклопедия мифов народов мира в 2-х т. – М., 1991. – Т. 2. – 671 с.
4. Біблія. Книги Старого і Нового Заповітів. Переклад І. Огієнко. – Режим доступу : www.bibleonline.ru/bible/ukr/
5. Хайдеггер М. Введение в метафизику. – СПб, Высшая религиозно-философская школа, 1998.
6. Kristeva Julia. *Revolutions in poetic language*. N. Y. Columbia university press, 1984.
7. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект. – Режим доступу : http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Article/Hab_Modern.php/
8. Гессе Г. Паломничество в страну востока. – СПб, Амфора, 2003. – 380 с.
9. Luigi Zoja. *Drugs, addiction and initiation: modern search for ritual*. – London, 1984. – 203 p.
10. Эвола Ю. Оседлать тигра / Ю. Эвола. – М., 2005.
11. Бодрияр Ж. Симулякр и симуляция / Ж. Бодрияр. – М., 2008.
12. Деррида Ж. О духе. Хайдеггер и вопрос / Ж. Деррида // Жак Деррида в Москве. – М., 1993. – 190 с.
13. Гадамер Г. Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Г. Г. Гадамер. – М., Прогресс, 1988. – 704 с.
14. Тейлор Ч. Етика автентичності / Ч. Тейлор. – Київ, Дух і Літера. – 128 с.
15. Ранер Карл, кард. Основание веры. Введение в христианское богословие / кард. Карл Ранер. – М., 2006. – 662 с.
16. Антоний Сурожский, митр. Школа молитвы / митр. Антоний Сурожский. – М., 2007. – 494 с.

Заключне слово

Унікальність ситуації людини полягає в тому, що вона має постійно турбуватися про свій онтологічний статус, плекати його в собі. Цей статус не даний апріорі, а заданий як «сміслові майбутнє» (М. Бахтін). Тварина діє виключно в межах своєї природи. Людина здатна до трансценденції у надприродне або деградації у протиприродне. У цьому її щастя і біда. У своєму вільному виборі вона може набувати специфічно людських рис, наближаючись у своєму існуванні до вершин людяності, до автентичної буттєвої при-сутності, або навпаки: поступово втрачати людське обличчя, розпорошуючись у виснажливій свободі від-сутності.

Діалектичний процес олюднення і розлюднення пронизує історію. Можливо, це і є тим, що Геракліт називав «рухом вогню вгору» і «рухом вогню вниз», адже тільки особистісне буття є тим вікном у масиві суцього, що здатне запитувати про його сенс, підноситися до божественності блискавичного Логосу чи безкінечно падати в демонічну темряву небуття і хаосу. Постійно балансуючи над прірвою, людина часто оступається і летить униз. Така втрата «екзистенційної висоти» є джерелом морального зла. Марксизм називає це «відчуженням», авраамічні релігії - гріхом. Але, якщо вдуматись, у обох випадках йдеться про відмінність між сутністю та існуванням, суцим і належним, і про вільний вибір. Питання лише в тому, як ця відмінність може бути подолана, і коли сили добра врешті-решт восторжествують.

Філософія і теологія в контексті європейської культури – немов два береги однієї повноводної ріки, і в певному сенсі дана книга служить символічним містком над її бурхливими

водами. Я будував свою філософсько-історичну модель на християнстві, часто посилався на Отців Церкви, а також на сучасних богословів і релігійних філософів, зокрема на Жака Марітена, який відстоював «теоцентричний гуманізм». Йдеться про світоглядну позицію, яка передбачає розімкненість екзистенції, спрямованість її на «вершини буття», у вічність священної таємниці. Саме в межах такої метафізичної картини світу розкриваються повною мірою специфічно людські якості самоподолання і самообмеження, жертвності і героїзму, прощення і каяття, любові і свободи. На жаль, уявлення про «сутність», «належне», «істину», «свободу», «сене життя» розмиваються і стають дуже хиткими. Втрачають значення й моральні чесноти.

Сьогодні людина так зациклена на своїх правах, що рідко згадує про обов'язки. Право на задоволення, зняття майже усіх заборон і перепон на шляху гедонізму призводить не до свободи, а до нового закріпачення. Це нагадує ситуацію героя Оноре де Бальзака, який знайшов «шагреневу шкіру» – таємничий талісман, що виконував усі бажання, але скорочував вік життя. Суспільство споживання і є тією сумнозвісною «шагреневою шкірою». Тому доводиться ще раз нагадувати, що табу в культурі існують не для того, щоб ускладнювати життя, а для того, щоб оберігати людину від неї самої, стояти на сторожі людського. Зло гріху – не у порушенні зовнішньої юридичної норми, а у переступанні внутрішнього духовного закону існування, що призводить до саморуйнування, знесилення та втоми духу. У свою чергу, мораль як надійний гарант дотримання цього внутрішнього закону, неможлива без віри.

Людська історія – це передусім історія ідей, подорож людського духу, сповнена перепитій і поворотів, злетів і падінь. Втім, на мою думку, регресивна модель історії, на

якій побудована загальна концепція даної монографії, не може давати причини для песимізму. Адже, відпадиння від Бога як «істини буття» (М. Гайдеггер), нігілістичний рух у бік хаосу і ніщо є частиною внутрішньої логіки розгортання самого буття, або тим, що віруючі би назвали божественним промислом. У саму історію закладена можливість як занепаду, так і духовної реставрації і «реваншу сакрального».

Найтемніша ніч в історії людства, доба тріумфу матеріалістичних псевдо-цінностей – ніч провіденційна і священна. Але зоря світанку приходить неочікуванно – як диво воскресіння після смерті. Це, безумовно, вселяє надію та есхатологічний оптимізм.

Київ, грудень, 2017 р.

Наукове видання

АНДРІЙ МОРОЗОВ

**ЗЛО:
МЕТАФІЗИЧНІ
ТА БОГОСЛОВСЬКІ
ВИМІРИ**

Монографія

Редактор С.В. Корж
Дизайн обкладинки Г.В. Поліщук
Комп'ютерне верстання Т.В. Матвієнко

Формат 60x84/16. Ум. друк. арк. 14,88. Тираж 300 пр. Зам. 1011.

Видавець і виготовлювач

Київський національний торговельно-економічний університет
вул. Кіото, 19, м. Київ-156, Україна, 02156

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи серія ДК № 359 від 14.03.2001.