

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
Центр гуманітарної освіти

Сергій Таранов

Внутрішня історія філософії
Нариси з теології історії мислення

Київ
2023

УДК 141.4

Рецензенти:

В.В. Шевченко, доктор філософських наук, професор

О.С. Кирилюк, доктор філософських наук, професор

С.В. Жеребкін, доктор філософських наук, доцент

Сергій Таранов

Внутрішня історія філософії. Нариси з теології історії мислення. [монографія]. Київ: Центр гуманітарної освіти НАН України, 2023. – 194 с.

ISBN 978-617-14-0142-6

Ця книга є спробою реалізації проєкту теологічного прочитання історії філософії. Серед іншого даний підхід виявляє можливості вирішення проблеми єдності та багатоманітності історико-філософського процесу. Для тих, кому представляє інтерес інтелектуальна історія.

This book is an attempt to realize the project of a theological reading of the history of philosophy. Among other things, this approach uncovers the possibilities of solving the problem of unity and diversity of the historical-philosophical process. For those who interested in intellectual history.

*Затверджено до друку Вченою радою ЦГО НАН України
(протокол № 6 від 19 жовтня 2023 р.)*

На обкладинці – картина Джорджо де Кіріко "Підйом до монастиря"

ISBN 978-617-14-0142-6

© С.Таранов, 2023

Зміст

Вступ до проблематики. Філософія і теологія

5

Історія філософії в пошуках єдності

13

Античність

22

Середні віки та Реформація

32

Новий час

44

"Новітні часи"

77

Додаток. Утопічне мислення як форма трансцендування

172

Наслідки та висновки

187

"Мені відкрилась прихована історія філософії..."

Фрідріх Ніцше. Автобіографія

Вступ до проблематики. Філософія і теологія

У філософії немає історії.

Така епатажна сентенція може мати сенс, якщо під "історією" ми будемо розуміти "минуле" в буквальному сенсі (те, що минуло, відійшло), об'єктивоване та незмінне, певний багаж окостенілих "істин", визначене знання. В той же час коли ми занурюємось в саму суть філософування і приходимо до осягнення його цінності як вічної спроби людського саморозуміння, найважливішої та найбільш атрибутивної людині, не абстрагованої і не "далекої" від індивідууму, тоді бачимо, що філософія у всьому своєму величному багатстві є не історію змертвілого минулого, а постійно життєдайною сучасністю. І справжній підхід до філософської спадщини – обмірковувати *історію сучасної філософії*.

Яка не є галереєю "чужих" думок, а скоріше джерелом смислів, що дарує можливості виникнення сучасного власного саморозуміння. Яка своїми першопоштовхами та потрясіннями викликає вібрації та резонанс у душі читача чи навіть її "дослідника". Яка заводить до найвисокіших обертів рефлексії (бо справжні філософи – "вершини" серед людства), і дає нам змогу немов по інерції певний час мислити з великою силою та на височині.

Тоді ми побачимо, що в певному сенсі духовне "минуле", його "історія" (тепер ми вже домовляємось, що вони не "відійшли", а є сучасними) є такими, яким треба надати перевагу,

зокрема у формуванні думки наших днів, бо є багатшими, і не тільки кількісно.

Культурна сучасність (з її початком у двадцятому сторіччі) демонструє скоріш необхідність виживання самої культури. Культурний та моральний потенціал науки в справі відповіді на виклики сьогодення (почасти й створені наукою) виявився вочевидь недостатнім. Одна з важливих на те причин полягає в тому, що високий та вільний дослідницький дух науки був перетворений лише на приземлену та практичну інноваційно-технологічну настанову в науковій діяльності. Зиск в науці корелює (спричиняє і є наслідком одночасно) із загальним рухом світогляду до утилітаристського (в кращому випадку прагматичного) та техніцистського погляду на людей і світ, культуру та цінності, людини на саму себе.

Зараз проблеми цінностей (а не ціни), смислу існування, сенсу життя, горизонтів особистісного розвитку (в некомерційній його версії), усвідомлення Буття та устремління до нього, вічне "бути чи не бути" відійшли на другий план або на задвір'я підсвідомого. Втім трагедійні події, зокрема страждання війни, можуть дати імпульс повернення до цього найважливішого в людському житті.

Саме в історії філософії ми знаходимо тих своїх "сучасників", кращих з маяків для нашого руху до себе і до свого буття, Буття взагалі, тих великих, які нас спрямовують в цьому русі. Розгледіти цей шерг – наше завдання.

За поверховим, "шкільним", "рахуючим", а також за псевдо-об'єктивним, так званим "науковим" підходами до історії філософії знаходиться третій – міжособистісний діалог, в якому людина, що питає про себе, своє існування, знаходить у філософській спадщині такі ж запитування та більш чи менш вдалі спроби відповідей. Це є своєрідною й водночас найважливішою герменевтикою, де самопізнання як установка свідомості, перед-судження передує зверненню до Іншого, і збагатившись цим Іншим, людина стає готовою знову до безкінеч-

ного нового звертання. Така герменевтика шукає та знаходить *внутрішню історію філософії*.

Термін "внутрішня історія філософії" ми можемо знайти у нашого співвітчизника і своєрідного вже класика екзистенційної філософії Лева Шестова. Він казав про "внутрішню історію мислителів"¹. У своїй книзі "Афіни та Єрусалим", в третій її главі, він вказує на те, що існують дві приховані філософії, одна – традиція трагедії (Єрусалиму), інша – це внутрішня філософія душі окремого філософа. І завданням є не препарувати, не розтинати ("медично"), а "магічно" оживляти цю традицію і ці душі². Ця дія чимось подібна до психоаналітичного прояснення внутрішніх мотивів поведінки, в даному разі творчої діяльності.

Свій своєрідний історико-філософський метод Шестов іноді називав "мандруванням по душах", де душа питає іншу про найсуттєвіше. Саме цим "методом" ним віднайдені вже згадані історико-філософські табори "Афін" та "Єрусалиму", розсудкового мислення та внутрішнього пориву, буденності та трагедії, наукоподібної думки та екзистенційної філософії. До-віра до Іншого, іншого мислителя, відкриває індивідуальні способи пошуку сенсу та неповторні модуси устремління до (власного) Буття. Історико-філософська робота, як видається, в такому сенсі є од-кровенням іншого, і в цьому іншому процесом знаходження себе, а також набування знання як визнання неповторних можливостей думки та існування³.

На мою думку поділ історії філософії на табори Афін та Єрусалиму, сцієнтистської думки та екзистенційного мислення, є як цікавим та евристичним, так і певним чином умовним. Бо *вся історія філософії* тією чи іншою мірою є полілогом про Буття.

¹ *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников. Т. 1, Paris: La Presse Libre, 1983. – 360 с., с.311.

² *Шестов Л.* Сочинения в 2-х томах. Т. 2, М.: Издательство "Наука", 1993. – 560 с., с. 279-280.

³ *Таранов С.В.* Лев Шестов як історик філософії. К.: ЦГО НАН України, 2004. – 204 с.

Але про Буття розповідає не тільки філософія і головним чином її розділи онтології чи глибше метафізики. До Буття "торкається" також і теологія, що в перехідних формах є близькою до філософської "онто-теології" у вигляді позаконфесійних релігійно-філософських роздумів чи конкретних догматично налаштованих віросповідальних пошуків. Як пам'ятаємо, ще Аристотель назвав свою першу філософію теологією, і здається не був неправий, а відносно нещодавно (в контексті історії духу) Пауль Тілліх вказав, що і філософія і теологія мають своїм змістом Буття, обидві вони про Буття, лише першу більшою мірою цікавить структурне його пізнання, а другу – переважно способи практичного "наближення" до нього.

І якщо під теологією розуміти науку про абсолютну істину (як це роблять багато хто, і Лев Карсавін зокрема), тоді ця істина розгортається також в безкінечному шляху до неї, і в такому випадку теологія є оповіддю й про потенційну безмежність людини, її атрибутивну ознаку – свободу.

Той же Тілліх казав, що теологія – це теономна метафізика. Можна погодитись з таким його "широким" розумінням, що не сковує розгляди конфесійними догматами. Водночас можна й додумати його думку в бік того розуміння, що практично вся метафізика є теономною. Про це ми й будемо здебільшого вести розмову.

А ще подумаємо над тим, що вся культура є теономною як така, і духовна і матеріальна, бо людина має цінності, а отже і їх ієрархію. В основі чи вершині цієї ієрархії є найвища людська цінність – Буття, людське буття і Буття саме по собі, як воно є, *Esse ipsum*. Людину найбільше турбує і тривожить, та одночасно цікавить і спрямовує саме воно. І от це Буття, те що турбує найбільше, в суто релігійному зрізі культурної дійсності прийнято називати Богом.

В такому разі будь-яка людина є своєрідним теологом, бо має граничний інтерес в Бутті, а з тим і в Богіві. Усілякі дії людини підпорядковані устремлінню до Нього, інтенції до Буття, пошуку повноти, цілості та стійкості існування. Час-

то-густо в реальності це – дефектні модуси людського збування, де відбуваються псевдо-сповнення, паліативна цілісність та квазі-стійкість. Але пошкоджені способи несуть в собі приховано теж саме устремління "бути", а неавтентична екзистенція екзистує все одно.

Так і різноманітні світогляди сповнені теологією, бо мають в собі той самий "кістяк" цінностей. Серед них матеріалістичні та атеїстичні не заперечують мою думку, бо просто приписують по своїй суті божественні атрибути вже точно небожественному, втім духовні форми і рух Буття в них так або інакше зберігаються. Схожим чином і ідеології обожують та обожнюють вождів, класи чи нації, та, тим не менш, мають теомну структуру.

Так теологія може слугувати ключем, який відкриє суть філософії в теомному напрямку, бо теологія ще й наука про вищу цінність.

Таким чином може бути відкрита, трохи інша ніж у Шестова, але в чомусь близька, *внутрішня історія філософії*. Яка є необхідним та цінним засобом та основою для трансцендування, самоперевершення з допомогою інших мислителів, яка відкриває їх інтенції до Буття, їх модуси екзистенції як можливі взірці для кожного з нас. Така історія філософії дає напрям, на-вернення на унікальний, але можливо вірний шлях здійснення і на-буття Буття.

Я кажу про своєрідну філософію історії філософії, її теорію як теологію історії філософії, де теологія розуміється не як конфесійний виклад віровчення, а як згадана теомна метафізика. Безумовно, можуть бути і інші підходи до розуміння теології, відмінні від такого погляду. Християнські теологи не завжди думають в унісон. Якщо один з найвидатніших теологів двадцятого сторіччя Тілліх вважає філософію і теологію корелюючими між собою царинами людського самопізнання, то його критик Кеннет Гамільтон каже, що раціональна "система" не співвідноситься з християнською звісткою, бо "живий" Бог в системах Платона, Гегеля чи-то Тілліха "зникає".

Цим він знову відроджує Тертулліанів вислів про те, що немає спільного у Афін та Єрусалиму, у розуму та віри⁴. Схожим чином мислить і Артур Кочрен. Для нього теологія та онтологія не повинні спілкуватись, ба більше теологія повинна опиратися філософії, навіть екзистенційній її версії. Бо онтологія ніколи не розповість про Христа, її безособове та бездіяльне Буття – не живий Ісус. Об'єкт критики – той же Тілліх: "Твердження Тілліха про те, що філософія і теологія мають один і той же об'єкт, неприйнятне, тому що це ототожнення універсального логосу, який є доступним для розмислів, з Ісусом Христом, є непримиренним зі вірним тлумаченням Письма. Таким чином, теологія зберігає свою унікальну функцію в Церкві, покликаній засвідчувати існування Бога, явленого в Ісусі Христі, як засвідчено пророками та апостолами, а не само-буття онтологічної спекуляції"⁵.

Звісно такий підхід звуження понять є можливим і можливий він саме у цього автора завдяки беззастережному впливу на нього думки Карла Барта. За Бартом все людське є марним перед незбагненною величчю Бога, який доступний нам лише у звістці Святого Письма, тому марна й філософія як справа людських рук. Вочевидь тут не побачене те, що недоступний та всеможливий може виразити себе і в людському, і, хоча Буття не Ісус, Він може бути взірцем людського шляху до того ж Буття.

Орієнтація людини на трансцендентне "бути" (не просто жити або існувати) є одночасно орієнтацією на Бога. Людина, самореалізуючись та самоздійснюючись, створює само-проект і проект Людського у інтенційному русі відкритості безкінечному. Її страхи, турботи і надії є поштовхом на шляху апроксимації, наближення до вищого її стану. Відчай – не є остан-

⁴ *Hamilton K.* The System and the Gospel. A Critique of Paul Tillich. N. Y. The Macmillan Company, CGM Press LTD, 1963; критичний розбір цієї роботи в: *Таранов С.* Теологічний екзистенціалізм. К.: Четверта хвиля, 2014. – 328 с., с. 95-97.)

⁵ *Cochrane A.* The Existentialists and God. Philadelphia: The Westminster Press, 1956. – 174 pp., p. 99.

нім словом людини. Заклик скутої людини може отримати у відповідь поклик довершення.

Відкритість онтологічному одкровенню – це трансцендування до трансцендентного. Нестача (*scarce*), нещасна свідомість, страждання пов'язують людей, та одночасно їх об'єдную зв'язок надії. Надії на краще, де Бог або Буття може бути метою нас та ресурсом наших сил в теперішньому доланні.

Ненадійність існування, як говорив Емануель Левінас⁶, наближує до *цілком іншого* (*absolutely other*), "штовхає" людину до створення власного проєкту подолання цих скрутних обставин. Водночас на цьому шляху може статися таке, що ми будемо недобросовісно (*bad faith, mauvaise foi* Жана-Поля Сартра) переконувати себе, що маємо фіксовану природу⁷, в речах і владі, але й може здійснитися певне усвідомлення стійкості в наближенні до найбільш стійкого – Буття, Бога.

Історія духа рясніє такими спробами наближення. Про це повинна розповісти не тільки і не стільки історія християнської думки (власне історія теології), а саме історія філософії у своєму "внутрішньому" ключі, сокровенному зрізі.

Слід зазначити, що схожі спроби робилися в філософській науці. Був згаданий за подарований термін ("внутрішня історія філософії") Лев Шестов. Пізніше теж писалися тематично близькі роботи. Одна з них німецького дослідника Вільгельма Вайшеделя "Бог філософів"⁸ розповідає про етапи становлення філософського богослов'я. Інша – праця росіянина П. Сапронова із дуже схожою назвою "Бог філософів та богословів"⁹ розповідає про два шляхи богопізнання – шлях пошуку

⁶ *Buben A.* Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger: Origins of the Existential Philosophy of Death. Evanston: Northwestern University Press, 2016. – 189 pp., p. 123.

⁷ *Webber J.* The Existentialism of Jean-Paul Sartre. N. Y., L.: Routledge, 2009. – 170 pp., p. 107.

⁸ *Weischedel W.* Gott der Philosophen: Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Munchen, 1979.

⁹ *Сапронов П.Л.* Бог философов и богословов. С.-Пб.: «Церковь и культура», 2016 г. — 432 с.

філософією "первосущого" та шлях богослов'я у одкровенні в поєднанні з інструментарієм філософії (сам автор закликає додати до них ще й розробку вчення про іпостасність).

Але ці роботи не про те, що я хочу сказати. В них описується різні раціональні поняття Бога. Натомість я ж хочу відкрити прихований зв'язок (усіх) вчень, роздивитися внутрішню історію філософії, розкрити імпліцитну теонومیю доктрин, висвітлити теологію історії філософії.

Безумовно цей намір є можливим лише у вигляді нарисів, вся історія філософії неосяжна, тому мене будуть цікавити лише певні важливі (з суб'єктивної точки зору) особистості, доктрини. Діалог з мисленниками – суб'єктивне, авторське прочитання, але ж, як видається, іншого й не може бути. Можна було б назвати книгу не "нариси", а "досвід" теології історії філософії, мій досвід. Це екзистенційний підхід дозволяє, наприклад, великому іспанцю Мігелю де Унамуно казати "*мій Паскаль*". (Принагідно слід вказати, що деякі ідеї цієї книги інспіровані думками Унамуно.)

Мої співрозмовники в цій роботі вічні людські *супутники* і вічні людські *вершини* (терміни Дмитра Мережковського). Їх життя і творчість – справжня екзистенція, буття поміж завжди незадовільним даним і сяючим повинним, маючим бути. Вони і подорожні з нами, справжні марселівські *Ното viator*'и, вони і вершини, маяки нам на шляху до Буття. Ми можемо йти до них, з ними, і далі – до Незрівняного.

Пауль Тілліх говорив про те, що необхідним було б розповісти теологічну історію філософії¹⁰, іншими словами створити теологію історії філософії. Спробуємо в міру сил розкрити універсальну фундаментальну інтенцію існування, виражену саме в мисленнєвій формі, тим самим ризикнемо виконати завдання видатного мислителя.

¹⁰ *Tillich P. Systematic Theology: Three Volumes in One. Chicago: The University of Chicago Press, 1971. – p. 40.*

Історія філософії в пошуках єдності

Існує філософська дисципліна, яка охоплює теорію та методологію історико-філософських досліджень, її називають філософія історії філософії. Це міркування про сенс та загальний вигляд історико-філософського процесу, а також способи його опрацювання. В самій історії філософії ми знаходимо безліч ключів до її осмислення, історико-філософські "проекти", про які може розповісти дивна на перший погляд історія філософії історії філософії (до розвитку якої до речі долучились вітчизняна школа історіографії історії філософії, створена свого часу професором Юрієм Кушаковим¹¹).

Найбільшою проблемою філософії історії філософії є протистояння уявлень, які відстоюють цілісність історії філософії з плюралістичними баченнями, що декларують поліморфізм, безкінечне (іноді нічим не пов'язане) багатоманіття різних вчень.

Ще Платон звертався до думок попередників, але, в основному заради їх критики, і на тлі інших краще вимальовуючи власну думку. Пізніше Аристотель, який залишив солідний шерег описів філософських вчень та особистостей своїх попередників, робив це заради підтвердження деяких вихідних принципів свого вчення, для вписання в систему свого знання ("Метафізика"). А ще були Секст Емпірик з Діогеном Лаерт-

¹¹ Горський В.С., Кушаков Ю.В., Табачковський В.Г. Дослідження історії історико-філософської науки (до 25-річчя заснування нового історико-філософського напрямку). // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. — Київ : ВПЦ "Київський університет", 2006. — с. 15-21.

ським, і, хоча перший знаходив якийсь критерій для дослідження (поняття істини), а звідси виник його поділ на догматиків і скептиків, другий дав лише цікаву мішанку думок і подій.

В Середні віки аналіз історії філософії розглядався як апологетичний проєкт, зі спадщини брали поодинокі концепти, те, що може "підкріпити" основи християнства (найяскравіший цьому приклад – Тома Аквінський і Аристотель). У Відродженні філологічний переважно інтерес здебільшого був зосереджений на спробах сумлінного відтворення стародавніх текстів та їх певного підлаштування під сучасність (Марсіліо Фічіно).

В Новий час Френсис Бекон та П'єр Бейль звертали на історію філософії увагу лише в якості застерігача від помилок (які в ній-то і зібрані).

Кант запропонував ідею про необхідну апріорність та раціональність історії філософії, водночас бачачи її реальний стан як шерег відходу від цього плану, процес помилок і взагалі як будівлю в руїнах.

І що ми бачимо в цьому короткому огляді¹², що об'єднує всіх. Всі ці спроби осмислення історико-філософського процесу були переважно критично налаштовані стосовно цінності історії філософії для теперішнього (у свій час) стану філософського знання. Практично всі ці ще не "проєкти", а спроби огляду історії філософії, були фрагментарними, еkleктичними, безсистемними. А от кантівська та кантіанська ідея про розгортання в історії філософії трансцендентального "Я" та емпіричних відступів від апріорного плану прокладе шлях гегелівському розумінню історії філософії як цілісного процесу саморозкриття Абсолютного Духу.

Саме Гегель найяскравіше здійснив устремління до єдності історії філософії. Для нього історія філософії є по своїй суті

¹² Докладно про це в: *Таранов С.В.* Проблема єдності та багатоманітності історико-філософського процесу. Вступ до філософії історії філософії. К.: ЦГО НАН України, 2005. – 40 с.

логічною структурою: "Окремі частини мають насправді свою головну цінність лише в їх відношенні до цілого"¹³. "Ціле", засобами якого є філософи та їхні вчення – це Абсолютний Дух, Світовий Дух, Абсолютна Ідея. Так Гегель будує апіорну історію філософії, яку лише задумував Кант. Історико-філософський процес є прогресом, рухом "в-собі-буття" до "для-себе-буття", самоусвідомленням самостановлення Духу. Таким чином було здійснено ідею історії філософії як прогресуючої, спадкової, постійно збагачуваної єдності.

Таке розуміння філософії в її історії робило філософію схожою на інші науки, які характеризуються єдністю змісту та згодою дослідників стосовно елементів дисципліни. Гегелю було важливо створити саме *наукову* історію філософії, де науковість є відмовою від будь-якого плюралізму систем на користь чіткої систематизації єдиної історії філософії. Філософські доктрини, попри те, що позірно входять у конфронтацію, і, здається, заперечують одна одну, за Гегелем, є лише необхідними ланками єдиного процесу поступового розвитку пізнання, де розвиток має закономірний характер.

Закономірність ця полягає в збагаченні Духу, у все більшому його самоусвідомленні, в певній кумулятивності знання. При цьому власна система Гегеля – результат і завершення цього процесу. Бідніші, абстрактні системи збагатилися в "знятті" (*aufheben*) іншими, аж до всебічно конкретного і всеохопного його вчення. Слід зазначити, що у шерег розвитку входять не всі існуючі філософські доктрини, а лише ті, які "ведуть" до "останньої", тобто є багато чого у філософській спадщині, що є начебто "несуттєвим" в логіці розвитку, а тому й може бути відкинутим.

Марксизм підхоплює думку Гегеля про те, що "будь-яка система філософії є філософією своєї доби"¹⁴ і розвиває її в

¹³ *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга первая. С.-Пб.: "Наука", 2001. – 350 с., с. 73.

¹⁴ *Ibid.*, с. 10.

напрямку соціально-економічної обумовленості стадій духовного розвитку.

Водночас, ще до марксизму, був той, хто не погоджувався з лінійно-висхідною логікою історико-філософського процесу (як розуміємо гегелівсько-марксистського типу). Це був Людвіг Фюєрбах, який чітко вказував на діалогічну природу філософії, "поліфонізм" історико-філософського процесу, цінність у ньому індивідуума та його думок¹⁵. Схожа проблематика була озвучена пізніше у Вільгельма Віндельбанда та Вільгельма Дільтея.

А у двадцятому сторіччі одним з перших, хто вказав на багатовимірність прочитання історії філософії став Карл Ясперс¹⁶. Серед трьох можливих прочитань історії філософії – історії форм думки, історії філософських смислів та історії філософських особистостей – як найважливішу він обирає останню: "Історія філософії – це прояв людей, які живуть мислячи"¹⁷. Отже філософія здійснюється лише у неповторній особистості і тим відрізняється від науки, виявляючи єдність творіння і творця.

Ще один екзистенційно мислячий філософ, сучасник Ясперса, підтримав, ба більше радикалізував такий підхід. Це був Лев Шестов. У нього є лише один вірний вимір для розуміння історії філософії – "імена". Жодного прогресуючого, збагачуваного руху в історії філософії немає, є лише індивідуальні істини, спалахи неповторних одкровень. Їх треба знайти крізь текст, добратися до переживань, емоційного настрою, глибинного неповторного Я філософа, це і є згадувана (його) внутрішня історія філософії.

¹⁵ Див.: *Кушаков Ю.В.* Историко-философская концепция Людвиг Фейербаха. Теория, методология, конкретные результаты. К.: Издательство при Киевском государственном университете издательского объединения "Вища школа", 1981. – 166 с.

¹⁶ *Ясперс К.* Всемирная история философии. Введение. С.-Пб.: "Наука", 2000. – 272 с.; *Ясперс К.* Великие философы. М.: ИФРАН, 2007. – 240 с.

¹⁷ *Ясперс К.* Всемирная история философии. Введение, с. 184.

Ідею індивідуації як центральної для історії філософії, проте вже індивідуації не індивідуумів, а безособових концептів, довів до логічного кінця постмодернізм¹⁸. Тут висхідну лінію замінює "план", поверхня, історію – географія (розуму), тут єдність – неможлива в принципі (бо ідеологічно або гендерно ангажована як "дискурс влади"). Тут відмінність – найвища цінність, і історія філософії розбилася над друзки відмінностей, які взагалі-то доволі умовно можна віднести до одного поля філософії.

Таким чином практично всі післягегелівські та антигегелівські намагання розвінчати його "некритично збудовану" історико-філософську систему приходять до ідеї різноманітності вчень. Цілісність втрачається. Виникає імпресіоністське мислення самовиразу. Постмодерністському мисленню це і є важливим, а фюєрбахові, в'єндельбандові, дільтеєві та ясперсові великі філософи просто "великі", бо навіть внутрішня історія філософії Шестова шукає лише унікальне. То постає питання – навіщо існує філософія, невже вона лише засіб самовираження і це все?

Принагідно згадаємо, що в принципі немає філософа, який імпліцитно не був би істориком філософії, бо історія філософії є чи не єдиним способом існування самої філософії, який демонструє можливість та доцільність поняття філософії як єдиної та цілісної духовної реальності. І звернення до неї і дослідження її є умовою наступних побудов.

При цьому ретельний погляд на історію філософії може відкрити, що за історичним багатоманіттям може бути виявлена логічна системність, яка не стане деспотичним вирішенням проблеми множинності, не буде вслід за Гегелем знищувати факти, і водночас не розсиплеться на уламки-цікавинки. Історія філософії може виявляти непідвладні часу сингулярні духовні цінності, водночас розуміючи і ієрархію цінностей і вищу з них.

¹⁸ Див. напр.: *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? М.: Академический Проект. 2009. – 261 с.

Історико-філософська наука може бути не тільки емпіричним дослідженням чи еkleктичною мішанкою, натомість вона може синтезувати, але не по-диктаторському, а виявляючи схожі мотиви в устремліннях різних мислителів.

Ми ж називаємо певні тексти філософськими, отже існує деяке об'єднуюче начало, а може статися, певна мета філософування. На цьому шляху маємо долати і диктат, і анархію, при цьому бачачи різноманіття, долати безкінечну та беззмістовну поляризацію вчень, згладжуючи дивергенцію, залишаючи диференціацію.

І хоча в деякому сенсі філософія прогресує (в зрізі розвитку понять, завдань тощо), в основному її історія свідчить про те, що вона є вирішуванням людством низки вічних філософських проблем. І майже всі філософські доктрини "обертаються" навколо них.

Жодна філософія не "знімає" (як у Гегеля) іншу, бо ж є багато цінного в "минулому" духа. Жорстка логіка (розвитку) має бути змінена діалогікою, комунікацією індивідуальностей, але спілкуванням саме про важливе, про те, що турбує всіх.

Диктат і безлад – однаково небезпечні для теорії історії філософії, в першому втрачається унікальне, в другому – немає мети. Натомість можна бачити неповторні підходи безлічі мислителів і аналізувати їх унікальні спроби відповідей на споконвічні питання про вище життя і про вищий сенс.

Бо філософи бачать чи намагаються углядіти світ ідеалів, вищих об'єктів, сенсів, мету буття, саме Буття як найвищу цінність, Абсолют.

В ближчі часи це чи не найкраще вдавалося філософії існування. Її традиція рельєфно виявляє атрибутивні для людини сенси екзистування (ex-sistere) як буття-поміж, суміш скінченного і нескінченного, часу і вічності, вказує на проєктивність існування, його трансцендентність. В кінцевому рахунку на спрямованість від Ніщо до Буття. Це відбувається в традиції релігійного та теологічного екзистенціалізму чітко, у вченнях так званого "атеїстичного" приховано, але однак рельєфно

– в інтенції від амбівалентного речового *пере-бування* і кінцевості до стійкого образу Абсолютного, Бога.

Устремління до Абсолюту, інтенція до Божественних ідеальних повноти, цілісності та стійкості в екзистенційній захопленості, заангажованості всієї людини, у відмові від розсіяності душі – шлях, що має привести людину до її абсолютної при-сутності, до з-дійснення та с-повнення. Людина саме в безкінечній інтенції безкінечна абсолютно.

Будь-яка філософія внутрішньо є бунтом та ствердженням одночасно. Вона є бунтом проти ознак скрутності існування і разом з тим є дієвим пошуком іншого, Буття. Розколота (майже шизофренічно) свідомість виявляє його в архе, усії, *ding an sich*. Відбувається зважування на вагах Іова способів вірного з-бування, словами Кіркегора вибір "Або-Або". Обирається дійсно "філософія існування", де головне зберегти саме існування і збагатити його. В цьому пошуку відбувається взаємовплив філософських, наукових, а з тим і релігійних та теологічних ідей. Не секрет, що філософія, наприклад Кіркегора, Гайдегера, Уайтхеда вплинула на теологію і зворотно теологічні побудови з часів Августина впливали на філософський процес. Без знання ідей натуральної теології, ліберальної теології, діалектичної теології (неортодоксальної, теології кризи), теології "смерті Бога", наративної теології, постхристиянської теології та інших її форм не можна адекватно та всебічно зрозуміти процес філософської думки, зокрема сучасний її стан.

Моделі історико-філософського процесу, серед яких є стріла часу безповоротної зміни, а сильніше – розвитку, сходження по спіралі зі зверненням до минулого в наявному збагаченому стані, обертання навколо центральних вічних проблем, філософського плану, де всі рівні, філософської поверхні, де є вершини різної "висоти" або "глибини", поверхні типу глобусу чи мозку (Дельоз) зі складками-ідеями, міста з різними будівлями (іноді в руїнах – Кант), системами-планетами (як в "Маленькому принці" Сент-Екзюпері), кола співрозмовників, та інші мають бути доповнені моделлю, де кожен шукає

Буття (і своє в тому колі), але знаходиться в унікальній ситуації свого існування, існує історично, тому рухається своїм неповторним шляхом (зі своєї точки знаходження). Втім, хоча шляхи і різні, вони спрямовані до Буття, компаси кожного показують відмінні показники, але горизонт їх вказівки в одному боці. І "розмови", які ми чуємо в історії філософії про те ж саме – "Як бути?" Тому-то Шопенгауер міг свого часу казати, що *всі* філософії істинні, лише одні "вищі", інші "нижчі" (та деякі нові поглинають старших).

Зазначу, підхід "внутрішньої історії філософії" не повинен повністю збігатися з терміном його творця Шестова. У нього це означало пошук "душі" мислителя (через обмовки, біографічні зачіпки тощо) для "мандрування по душах", безкінечного і цікавого самого по собі. Існує багато інших вдалих "ключів" до історії філософії. Один з найкращих був у Гегеля, впливовим на багато років став погляд Маркса. Після періоду єдності той же Шестов і багато з ним (екзистенційно мислячих і не тільки) філософів призвели до "розпаду" єдності погляду на історію філософії. Можливо настав час збирати каміння і спробувати побачити єдність іншого стибу ніж у Гегеля, в якій є плюралізм, але він не затьмарює ідею про те, що різноманіття то і можливе в силу об'єднуючого цілого. І це шлях і філософії і теології одночасно. Це збереження і наближення Буття, Абсолюту, бо абсолютне є "буттєвим" вповні.

Про це свого часу спробував розповісти Мігель де Унамунно, запропонувавши свою ідею "інтраісторії", "глибинної історії"), яка відкриває "зачинене" і "приховане" від розуму в історії і демонструє індивідуальне як справжнє, істино універсальне. Його інтраісторія – розповідь про сутнісні устремління людини.

Я вже згадував, що в Університеті Шевченка професором Ю. Кушаковим була закладена вітчизняна школа історіографії історії філософії, де відбувався пошук різних теорій (і методологій) осягнення історико-філософського процесу. Так от одна з можливих теорій (філософій історії філософії) може бути

запропонована у вигляді теологічної історії філософії, *теології історії філософії*. Де філософія не тільки взаємодіє (корелює) з теологією (і зворотньо), а ще теологічні запитування про Абсолют, про Бога, про Буття як таке, є коренем і підвалиною розуміння всього історико-філософського процесу. Я вже висловив тезу, що вся культурна діяльність людини (а іншої не те що немає – вона не суттєва, не сутнісна для людини) "пронизана" теологією, устремлінням до Абсолюту, до Бога. Теж і з філософією, вона по суті своїй про Бога та можливі шляхи до Нього. Тому можлива і необхідна теологія історії філософії, яка зможе повернути втрачену єдність історії мудрості – філософії.

Античність

Міфологія, з якої з часом викристалізовується філософський логос, теж намагається своєрідним чином пізнати єдину сутність речей, знайти довершене як таке. В ній певну досконалість мають різноманітні боги, але для характеристики істот як деякою мірою довершених, повинна вже бути в наявності, логічно цьому передувати, ідея довершеності як такої. Тому премонотеїзм, який наполягає на такий постановці питання, багато в чому є вірним. Як знаємо, міф завжди – про походження сущого і тому "довершеність була на початку"¹⁹. Колись на початку часів відбулися грандіозні події, сакральні по своїй суті, і до них можна "доторкнутись", лише "повертаючись", пригадуючи та символічно їх відтворюючи.

А в перших кроках виокремлення з міфу суто філософських міркувань легко побачити, що першопроходці-мілетці, в ідеї першопочатку всього сущого, ἀρχή πάντων, по суті шукають "замаскованого" єдиного Бога як гаранта непорушності цього сущого та водночас особистісного людського безсмертя, іншими словами непорушного в рухомому, незмінного в змінюваному. Вже невідомо, чи надихався Фалес підходами орфіків з їх уявленнями про страждання життя (у яких "тіло – могила", soma-sema), але певний перегук тут точно є, бо саме орфіки переосмислили гесіодів "Хаос" в бік його розуміння як плинного часу або "першо-води". Так і у Фалеса все вийшло з "води" і все з неї "складене". Маємо розуміти, що така "вода"

¹⁹ *Элиаде М.* Аспекты мифа. М.: Академический Проект, Парадигма, 2005. – 224 с. – с. 54.

– не просто один з чотирьох елементів наряду з вогнем, повітрям та землею, а скоріш метафора і символ вищої за всі інші форми дійсності, яка, будучи безформною, може прийняти будь-яку форму, окостеніти в сталі. А думка про те, що Земля ніби шматочок дерева плаває на воді – не спроба окреслити недолугу космологію, а знов дати метафору оформленого, речового (Земля), яке є лише "поверхнею" на всеосяжному і неосяжному (тій самій воді). При цьому кращий вияв цієї фалесової води – не речовина води, а людина, вірніше її душа. Тому у нього є слова, що вода подібна до людської душі, а сама є еством, позбавленим спокою. Вода-душа, довершена дійсність, є у всьому як суть та діюча причина – і "все повно богів". Тут зустрічаємо перші характеристики Абсолюту: що є божественним – те, що не має ані початку, ані кінця. Бачимо присутність цього божественного серед усього суцього більшою мірою в людині (душа-"вода"), отже людина цим впевнено "захищена" від негараздів світу, та ще й до того, відкриваємо в цьому одну з ключових характеристик всієї західної культури – тезу про позбавленість спокою як атрибутивну для людини. А цей неспокій – ознака прагнення.

Анаксимандр лише більш теоретично і менш поетично-метафорично підійшов до архе пантон. Його апейрон уточнює специфіку божественного першопочатку як *infinitem*, безмежного, та *indefinitum*, невизначеного, недосяжного розумінню. Також більш чітко звучить у нього думка не тільки про причину суцього, а й про його мету: "З апейрону вийшли всі речі, в нього вони й повернуться". При цьому всьому апейрон "безсмертний та незнищений", "не знає старості", постійно рухаючись "все обіймає" і "всім править". В цьому вже бачимо певне повернення до антропоморфних ознак довершеного. Анаксимену ж сподобалось символічне визначення архе у вигляді повітря, безмежного, в якому існують боги, і яке знову є суттю людської душі.

Вочевидь ἀρχή πάντων – це вияв наполегливого пошуку людством основи всіх речей (*sub-stantia*, яка "стоїть" під усім),

в можливості своєрідного раціонального (зі спробою позаміфологічного) пояснення, в розумінні всього існуючого з одного принципу. А головне – пошук непорушного в змінному, стійкого в хитливому, відкриває зовсім не звичайну стихію (воду, повітря), що спостерігається емпірично. При цьому архе пантон, хоча й відмінне від уявлення про народних богів, водночас несе його рудименти (все повно богів, апейрон не старіє правлячи). Це перший філософський начерк Буття як такого, повного в собі, цілісного й стійкого. Буття, що дає змогу людині відчувати себе дотичною до нього і його атрибутів. Буття, яке є довершеним, абсолютним, божественним.

В схожому (метафорично-"речовинному") напрямку рухався і Геракліт, який казав про вогонь як сутність всіх речей. Рухливість вогню слугує для нього атрибутом плинного Буття, яке перевершує світ нестійких речей, зміна – не тільки суть Буття, а й єдине незмінне в світі. Діалектика одночасності дня і ночі, літа і зими, війни і миру, насичення і голоду виражає тут всеохопність Бога. І людина знову причетна як ніхто до Нього, бо її душа – частина цього Вогню.

А от елєати зуміли помислити божественне більш абстрактно і виразно водночас. Спочатку Ксенофан прямо говорить про те, що найкраще – одне, тим заперечуючи грецький політеїзм. А Парменід починає розмірковувати про абсолютне, всеохопне по своїй суті Буття, яке не виникло, не перестане існувати, неподільне, нерухливе, незмінне і рівне саме собі. Метафора, символ "сфайроса", сфери слугує йому в якості мисленнєвого образу для виразу безмежної повноти Буття, Божественної цілісності. І знов людина поруч з Буттям, з Абсолютом, бо в істинному пізнанні розумом (на відміну від чуттєвих засобів) не просто "піднімається" до цієї сфери, а виявляється тотожною самому Абсолюту, мислення про Буття і є Буттям.

Емпедокл зі свого боку каже, що чотири елементи суцього вогонь, повітря, вода і земля розходяться і сходяться в "ненависті" та "любові" між собою, і їх повний стан єдності – сфай-

рос єдиного Бога, повне Буття, схоже на розуміння елеатів. І хоч ми живемо в стані певної "середини" між полюсами ненависті та любові, де і виникають і гинуть окремі істоти, все ж ідеалом існуючого є єднання в цілісному Абсолютному.

Анаксагор прямо висловлює думку про всеосяжний дух – Нус, що є простою, мислячою, розумною і всемогутнього сутністю, яка протистоїть сталій речовині і рухає все у всесвіті.

Атомісти, а з них найяскравіший Демокрит вносить важливе припущення, що ніби заперечує всеосяжність парменідового буття, стверджуючи, що не-сущє існує, і існує у вигляді "порожнечі" як певного "місця" для руху вихорів атомів. Можливо було б певною мірою некритичним, а водночас доволі евристичним потрактувати цю ідею присутності не-сущого в світі як першу спробу ввести в традицію західного мислення не-буття, досвід Ніщо. Який виявиться вкрай плідним для наступників, викличе з часом безліч потрактувань від псевдо-ареопагітового, бемівського, гегелівського (і почасти гайдегерівського) відчуттів тотожності Буття і Ніщо, бо для них Буття не може бути описаним в позитивних термінах в силу своєї неосяжності розумом, *ratio*, до осмислення Ніщо в якості антагоністичного але й атрибутивного чинника для наближення до Буття і в існуванні, й у свідомості в традиції екзистенційної точки зору, екзистенційної позиції, що веде свій відлік від античності (від Платона) через усю історію філософії і закінчується в сучасному екзистенціалізмі (аж до таких дивних його форм як нейроекзистенціалізм²⁰).

А ось нам і інший, антропоцентричний на вигляд, підхід великого Сократа. Попри багато спірних даних про "неписьменного" Сократа, які ми почерпуємо з текстів геніального Платона і нерозвиненого в філософському сенсі Ксенофонта, маємо усвідомити, що і маєвтика, і діалектика, і іронія, і еротика Сократа ведуть до одного – ідеї Блага як такого. Того

²⁰ Neuroexistentialism. Meaning, Morals, and Purpose in the Age of Neuroscience. Edited by Gregg D. Caruso and Owen Flanagan, Oxford University Press (New York, 2018), IX-X, 11.

Блага, від якого не можна "відвернутися" у спогляданні і вчинках, а не того, що дає лише поверхове урозуміння покарання за неблаговидні вчинки. Благо корисне людині, але його користь в тому, що воно – мета людини.

Найвидатніший філософ усіх часів Платон, учень Сократа, попри те, що у його теорії множинних ейдосів відчутні впливи давньогрецької релігії (грецькі боги → ейдоси Платона), все ж схилився до осмислення сократівської ідеї єдиного Блага як такого.

Виступивши в своїх діалогах проти повсякденної, буденної свідомості, що спирається на сприйняття і уяву, що дає лише видимість речей та суперечливі та змінні визначення, він знайшов сутність світу в спогляданні та вираженні ідей, ейдосів. Засобом для цього слугує абстрактне або діалектичне мислення. Ейдоси, загальні поняття, вічні прообрази речей, їх причини і діючі сили несуть ознаки справжньої дійсності, мають істинне та первинне "буття". Речовий світ, який є змінний, "не-сущий", неоформлений, непізнаваний, багатоманітний, виникаючий, далекий від сутності, продукуючий уявлення між знанням і незнанням, існуючий поміж буттям і небуттям, має свій виток у вічному і незмінному, сутнісному, пізнаваному вищою (розумною) здатністю душі, єдиному світі ейдосів. Має в ньому виток і одночасно мету. Речі (більшою мірою, як видається, люди) "намагаються" втілити ейдоси як найкраще. Саме споглядання і вираження людиною ейдосів є і моральнісним удосконаленням, відривом від суто тваринно-чуттєвого життя, зверненням до духу. Людина прагне стійкості світу ейдосів і у його пізнанні підноситься до Ейдосу ейдосів – Блага, Буття, Божества ("Бенкет"). Людська душа, споріднена з душею світу, є ейдосом людини, причетним до Блага, саморухливою субстанцією в устремлінні до досконалого. Саме пізнання є пригадуванням ("Менон"), згадкою про минулу або можливу єдність (що, нагадаю принагідно, є сенсом слова "ре-лігія"). Так здійснюється призначення людини – у виході з "земного" буття і наближенні до довершеності. І, хоча

світ ейдосів здається на перший погляд множинним, він вочевидь у Платона є цілісним, де цільність йому задає Ейдос ейдосів, божественна повнота, досконалість. Зрозуміло, що рух до Бога може бути амбівалентним, чому є свідченням доволі дивна система державного устрою, запропонована в якості ідеалу самим Платоном, водночас, якщо феномен утопічного мислення сприймати не як жорстку вказівку виконання тих чи інших дрібних приписів, а як умозоровий на-стрій на покращення гіршого, то і в цій платоновій спробі можна вбачати безкінечний порив людини за межі недосконалості до божественного довершеного.

Попри те, що відомий учень Платона Аристотель намагався критикувати філософські начала свого вчителя (нібито загальне не є субстанційним, а форма існує в самих речах, використовуючи так званий аргумент "третьої людини") вся його спадщина свідчить про те, що він залишився платоніком, який лише аналітично розгорнув синтетичні ідеї вчителя і дещо переосмислив поняття божественного начала.

Його розгортання думок Платона йде в бік розширення кількості причин, яких стало аж чотири, хоча ми розуміємо, що матеріальній причині відповідає платонівський світ речей, а формальна, діюча і кінцева – лише модуси або характеристики світу ейдосів. Гілеморфізм Аристотеля – теж ремінісценція дуальних побудов учителя.

Так само і логіка Аристотеля (що пізніше стала основою "традиційної" частини цієї дисципліни) виходить з основоположень сократо-платонівської філософії, де відбувається виведення окремого знання із загального. Структура світу "роди – види – речі" в пізнанні має вираз "поняття – поняття – речі".

Намагання "відірватися" від Платона і неможливість цього зробити призводять до того, що філософія Аристотеля стає внутрішньо суперечливою. Так він вважає реальною субстанцією одиничне, сутність у нього "знаходиться" в самих речах, водночас форма є вищою цінністю, вона більш первинна і достовірніша і є предметом науки (філософії і науки про поняття).

І взагалі предмет знання – необхідне і незмінне, а чуттєве natomiast випадкове і змінюване.

Але важливим є не ці протиріччя. Є в нього ті ідеї, які будуть надихати його ім'ям майже всю середньовічну думку. Це його так звана космологія, в якій розквітає ідея ієрархії буття. Шари Землі, Води, Повітря, Вогню, Небесних сфер, Неба нерухомих зірок, і в кінці кінців Божества вочевидь слід розуміти не як згадувану (й недолугу) космологію, а як символічну (метафоричну) ціннісно орієнтовану структуру Буття, онтологічну та аксіологічну побудову. Аристотелів Бог – Першодвигун є статичним, бо це ремінісценцією платонових "статичних" ейдосів, які самі і "рухають" увесь видимий світ і залишаються в спокої, спокої досконалості. Першодвигун – "нерухомий" як чиста актуальність, вища досконалість, єдине, дух, мислення про мислення і головне – мета всього суцього як взіреть довершеності.

Тож, попри певні вразливі місця системи Аристотеля, а серед них знаходять його гіперраціоналізм (навіть формальний, бо мислитель уже не користується символікою міфу, як це робив Платон), його аналітичність як розклад, що іноді втрачає мету, його спроби довести все і одночасно заклик зупинитися на довільних аксіомах в доведенні, його редукція світу до жорсткої необхідності, де втрачене неповторне індивідуальне, ми отримуємо від нього й неабиякий позитивний поштовх мисленню. Бо оспіваний ним закон тотожності зберігає суще від занепаду та зникнення ($a \text{ є } a$), його *philosophia prima* (метафізика) ним самим названа теологією, а його Бог, Першодвигун, *Primo Motore* може бути сприйнятим не лише в якості джерела руху світу (хоча це теж цікаво), а в символічному сенсі рухаючого людину як мета вищої буттєвої повноти, що долає "безбуттєвість", виступає як ідеал довершеності, що дає *motive*, мотив до руху, цінність, що скеровує нас до себе.

Період "еллінсько-римської" (В. Віндельбанд), або просто "післяаристотелівської" (Е. Целлер) античної філософії спів-

падає із занепадом Греції (не останню роль зіграли тут завоювання Олександра та їх наслідки) і ще більше демонструє самозаглиблення в пошуку захисту від життєвих страждань і навіть певне відвернення від зовнішнього світу в спогляданні Вічного. Всі ці ознаки є у мисленні стоїків, епікурейців, скептиків, а особливого значення набувають у неоплатонізмі.

До речі вказані риси є і у своєрідних послідовників Сократа – кініків, які почасти займаючись проблемами мови і універсальї (ідей) (а саме заперечуючи їх незалежне від носія мови-людини існування), в основному зосереджені на внутрішньому досяганні самостійності та свободи в автаркії та аскесі.

Школа стоїків підкреслила глибинне відчуття залежності людини від чогось найвищого – в їх визначенні – від Фатуму, Необхідності, Долі. Цей Фатум є загальним законом, роком, а водночас духом і розумом (логосом) світу, його душею. Відтак доля веде розумного і тягне нерозумного. Звільнення від неї є можливим у апатії, відмові від страждань, а краща апатія – суїцид. Зенон, Клеанф, Кратосфен, Антипатр, Сенека та інші зробили з собою саме так. Але, якщо подумати, не втратили себе у обставинах, зберігши своє "обличчя". Їх вчинок – своєрідне повчання тому, що людське буття може бути вищим за життя – "помри, але будь!". І пізній стоїк Боецій якнайяскравіше окреслив основні висновки стоїцизму. Його роздуми про непостійність, а тому й марність насолод, багатства, влади та почту, привілеїв знаті та заклики до здобуття блаженства і блага, блага благ, до наближення до Божества, яке не заперечує свободу волі людини, а просто вміщує в своїй "необхідності" вічність, одночасне "все тепер"; – стали класикою для розуміння наслідків стоїцизму та впливу останнього на подальшу думку, зокрема середньовічну.

Епікурейське вчення хоч позірно і здається суперечним стоїкам, бо відстоює свободу вчинків, насправді-то метою людини ставить атараксію – спокій внутрішнього життя, а

отже теж вчить бути стійким та цільним, бо серед всіх задовольень найкращі – духовні.

До духовної атараксії веде вчення і скептиків. Бо скептики, зневірившись в можливості виразу однозначної істини та вірогідного опису суті речей і створивши безліч "тропів" – заперечень об'єктивності пізнання, цим самим підкреслили непізнаваність буттєвих основ світу ("Буття – інше") і важливість людського шляху саморозуміння як етичного в своїй основі самозаглиблення до "незворушності".

Неоплатонізм натомість не шукає непрямих етичних шляхів до Абсолюту. Він відкритим текстом проголошує найвищу цінність Божественного Єдиного. Яке за межами і існування, і пізнання, яке безкінечне, немає кордонів, форми, визначень, поза всіма якостями, відрізняється від всього скінченного, відомого нам. "Єдине" і "Благо" – лише його символи. Це Божество є основа, до якої зведене усіляке буття, сила, до якої усі наші дії, і яке не вповні, але певним чином досягається і осягається в "екстазисі", в перекрокуванні даного, зокрема в переступанні розсудкових поверхових визначень. Бо воно "вище за розум", як повнота всього суцього, і не відкидаючи речове, а перевершуючи його, можна зрозуміти, що людина, яка збирає себе в цілісності своїх властивостей, наближає себе до божественного Єдиного.

Греки першими сприйняли світ і людину як питання, яке потребує відповіді і відповідь ця може полягати не в самому світі. Світ стає впорядкованим, Космосом, маючи в основі ідеальну, духовну сутність. Тут порядок світу споріднений з порядком людського розуму, отже можливе пізнання світу. Але пізнання – це не тільки вдоволення цікавості, воно також є духовним вивільненням, включаючи в себе окрім раціо, ще й інтуїцію, досвід, оцінку, уяву, пам'ять і моральність. Критичне мислення, що спиралось у греків на певній відмові від антропоморфізму і міфології, вказало на те, що жодна система не є

всеосяжною, водночас вони всі "крокують" у бік Буття, і проста реальність має бути перевірена вищою дійсністю.

Та головне тут наступне. "Архе" перших філософів-"фізиків" не було звичайною "стихією", яка емпірично може бути спостережувана, радше це поняття – символ-вказівник на інший зріз існування, *sui generis* Божество, хоча і відмінне від звичайних міфічних богів Греції. Центральне в ньому – воно є непорушне в рухомому, незмінне в змінюваному, опора для людини, яка присутня в самій людській душі. Серед інших вчень античності міркування про Досконале Ксенофана, про Буття Парменіда, про Нус Анаксагора, про Благо Сократа, про Ейдос ейдосів Платона, про Мислення про мислення та Першодвигун Аристотеля, про Фатум стоїків та Єдине неоплатоніків можуть й мають бути потрактовані як пошук онтологічних основ для життя в світлі ідеї Абсолюту, Бога.

Середні віки та Реформація

Середньовіччя – епоха, суперечлива в характеристиках нащадків. Для одних з них воно темне та сумне, аскетичне та безбарвне, скуте і зокрема чуттєво, безтілесне і водночас жорстоке, хаотичне та роздроблене, виражаюче скніння та регрес, неосвічене, а з тим ірраціональне та антираціональне. Для інших, яких я розумію набагато краще, воно яскраве та з гострим сприйняттям життя, жертвне та демонстративне, подвижне в подвигу та маюче сповнені чуттєвості ідеали кохання та любові, життєлюбне та гуманне й турботливе в карітас, в співстражданні, струнке та систематичне в збудові життя, мрійливе й прагнуче безкінечного вдосконалення, взірцево освічене університетами та таке, що здійснило діалектичне мислення в соборах ідей (дещо з цього помічає Йоган Гейзінга в своїй праці "Осінь Середньовіччя"²¹).

Середньовічна філософія не виникла з нізвідки. Вона, сприйнявши профетичні заклики іудейської релігійної культури, міцно спиралась на античні систематичні надбання. І тут для неї (втім як і для подальшої думки) попри декларовану прихильність до авторитету Аристотеля, чи не найважливішим джерелом було вчення Платона. Саме він надихав середньовічних мислителів на розробку ідей: існування трансцендентної дійсності, що має довершений характер, влади споконвічної Божественної мудрості над космосом, первинності духовного до матеріального та повсякденного, турботи про

²¹ *Хейзінга Й.* Осень Средневековья. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2011. – 768 с. + 18 (илл.).

безсмертну душу, нескінченне моральнісне вдосконалення, перехід в інший вищий стан, стримання різноспрямованих пристрастей, врешті решт уподібнення Абсолюту.

Середньовічні патристика і схоластика, а з ними й містика, спирались на есхатологізм та антропологізм, креаціонізм та ревеляціонізм, супранатуралізм та дуалізм, сотеріологізм та провіденціалізм, а глибинно і явно водночас – на теоцентризм.

І хоча шляхи мислення вирізнялись різнобарв'ям, віяло їх думок мало стрижень в ідеї Довершеного Існування, Буття, Бога. Августин Аврелій наполягав на вольовій та емоційній основі Абсолюту і людини, вважаючи самозаглиблення шляхом досягнення досконалості. Джон Скот Еріугена розгортав платонізм та неоплатонізм в систему шаблів ("природ") досконалостей світу, де їх коло замикалось у безкінечному русі. Ансельм Кентерберійський налаштував розум на логічно збудований (онтологічний) доказ буття Божого. Тома Аквінський шукав гармонію розуму та віри, бо вони разом прямували до трансцендентного.

Серед них номіналісти підкреслювали не стільки плюральність світу (одиничність речей), скільки примат вольового (Божественного) начала над замкненим розсудком. А реалісти вказували на те, що є непорушною основою для онтологічного вкорінення, на те, що може дати субстанційність, а отже і незнищенність людській душі, причетній до нього. Все це є свідченням явного (не прихованого, не "внутрішнього") устремління, чистої інтенції до Бога. Тож немає сенсу говорити про цю епоху багато. Про очевидне, як казав мій Учитель Юрій Кушаков, згадують щонайбільше побіжно.

Так і діячі Відродження, яке в мистецтві вочевидь отримало самостійний і важливий статус, у філософії йшли у фарватері Середньовіччя і створювали або як Данте емоційну картину-ілюстрацію аристотелівсько-схоластичної думки, або як Марсіліо Фічіно наново переосмислювали неоплатонізм в християнському дусі, або як Николаус Кузанський будували діалектику осягнення божественного у його співвідношенні зі

світом. Вони не стільки відродили античність, як оновили думку Середньовіччя.

Маю нагадати, що світогляд ширших верств середньовічного суспільства тримався на фундаменті пророчих максим – воскресіння мертвих, вічного життя та царства Божого (небесного). Ці положення віри імпліцитно відтворюють одну із форм вічної структури людської екзистенції, де воскресіння мертвих є символом ширшого і безкінечного долання нужденності та скутості, вічне життя демонструвало необхідність наповнення існування часом без меж (для виконання себе в ідеалі), а небесне царство було смисловим вказанням на повноту та спокій.

На аспектах цієї структури зроблять акценти пізніші мислителі. Наприклад, Маркс нужденність та способи її долання побачить в економічній сфері, а Гайдегер в Ніщо. Тоді як потенційно вічний шлях вічного життя відгукнеться в кантовому безкінечному виповненні як виконанні категоричного імперативу, а також у ніцшевому "вічному поверненні" та кіркегоровому "повторенні". Утопічне мислення (і безумовно не тільки воно) знайде в третій складовій (небесному царстві) інспіруючі підказки побудови кращого буття та шляхи до нього.

Вся ця структура вплине і на значно сучаснішу думку. Зокрема на герменевтику, що буде шукати сенс пошуку, на персоналізм, що надихнеться високим ідеалом особистості (потенційно богоподібної), і врешті на екзистенціалізм, що відтворить ту ж структуру в новітній термінології. (А ще будуть безпосередньо пов'язані з середньовічною думкою томізм та неотомізм, ліберальна та діалектична теології тощо.)

Між Середньовіччям та Новим часом більш субстанційно стоїть не Відродження, а думка Реформації. Вона, спираючись на надбання попередників, формує підходи новочасної думки, термінологічно, змістовно, та навіть спрямовуючи розвиток.

З'явившись у XVI сторіччі як Ре-формація, ре-форма християнства, протестантизм проголосив повернення до його первинної простоти, безпосередності та свободи.

Виступ Лютера не тільки виразив протест проти надмірної обрядовості та заорганізованості Церкви. Його випадки були спрямовані й проти Святого передання, усталеної традиції тлумачення основ християнського віровчення. Разом з переданням, на його думку, мають бути відкинута і його філософські засади – переважно вчення Аристотеля.

Але, виступивши проти філософії, парадоксальним чином протестантизм призвів до зближення теологічної та філософської думки. Ідеї Лютера про "ключі неба", які мають бути не у Св. Петра (Церкви, ієрархії священників), а у громади, про те, що духовний стан становлять усі віруючі (саме "віруючі" – бо спасіння відбувається "Виключно вірою!", "Sola fide!"), призвели до того, що кожний християнин отримав право на безпосереднє "спілкування" з Богом, зокрема на вільне, самостійне (по суті філософське) тлумачення Святого Письма.

Протестантська теологія, виникнувши як бунт проти розуму, закостенілого в традиціях, призвела до виникнення віяла вчень, ґрунтованих на розумі творчому. Пліуралізм у шуканнях істини несподівано зблизив теологію з філософією, адже вільні пошуки – атрибут останньої.

Таким чином, протестантська теологія виявила свій лібералізм, вільнолюбство (а Бог і є "свобода" у християнстві), що призвело до становлення так званої "ліберальної" протестантської теології. Одним з її фундаторів став синтезатор ідей теології з німецькою класичною філософією Фрідріх Шляєрмахер, який не тільки яскраво підкреслив необхідність вільного міркування і пов'язаного з ним примату індивідуалізму над суспільним життям, але й дав їм обґрунтування у психологічному описі релігійної свідомості. Предметом його шукань став чуттєвий світ. Шляєрмахер вважав, що всі почуття людини релігійні за свою суттю, але фундаментальним серед них є почуття "безумовної залежності"²². Основа цього релігійного почуття – страх перед Богом і одночасне очікування безсмер-

²² Можливо, «почуття безумовної залежності» Шляєрмахера викликало пізніше експлікації в ідеї «граничного інтересу» П.Тіліха.

тя. Бо страх не зупиняє людину, а в очікуванні спрямовує до іншого не тільки у його сприйнятливості, але й у любові, що веде до самобутнього розвитку, становлення індивідуальності. Любов любить індивідуальність, вважає Шляєрмахер, так наповнюючи форму вираження неповторного – свободу.

У XIX – на початку XX сторіччя протестантська теологічна думка проявляє себе у ліберальній формі не тільки в працях Ф.Шляєрмахера, й в ґрунтовних роботах А.Гарнака, Е.Трельча та інших, під впливом поглядів Лессінга, Канта, Гердера та Гегеля, вони створюють "вільний" (ліберальний) підхід до головних християнських проблем. У той час розвиток буржуазного суспільства підкріплював ідею прогресу в науці, культурі та цивілізації. І тому ідеї Провітництва – прогресизм, деїзм, раціоналізм (всі у вигляді своєрідного антропоцентризму) знаходять своє відображення в теології. "Вільнодумна" ліберальна теологія стає радше науковим, сумлінним релігієзнавством, а з нею, як основа досліджень і міркувань, постає метод історико-критичного аналізу. Ернст Трельч, наприклад, вважав, що християнство може бути осмислене лише історичним методом, оскільки воно вкорінене у всезагальній історії, та й саме Абсолютне не може бути апіорно даним, воно породжене потоком історії²³. Адольф фон Гарнак метод теології описував як "історичне знання і критичне міркування"²⁴. У теології як історико-критичному дослідженні, завдання якого збігається із завданнями всієї науки²⁵, божественне уявлялось іманентним людській культурі, а Христос осягався як проповідник, що реально історично існував, та як етичний ідеал людської поведінки. Надприродне *майже* зникло. Оптимізм у

²³ Трельч Э. Об историческом и догматическом методе в богословии (размышления в связи со статьей пастора Нибергала «Об абсолютности христианства»). // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями. М., 2009. – с.21 – 45.

²⁴ Барт К. Переписка с Адольфом фон Гарнаком. // Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями. М., 2009. – с.152.

²⁵ *Ibid.*, 156, 161.

різних формах панує у цьому спокійному, раціональному вченні.

Але ще однією точкою зближення протестантської теології з філософією (вже у напрямку екзистенціалістської традиції останньої) була вказівка (від самого початку становлення протестантизму, від Лютера) на "скрутність" і "відчуженість" людського існування. Лютер свою програму реформи закінчує двома тезами (94-ю та 95-ю) про слідування Христу не в радості, а в карах, смерті та пеклі та про сподівання зійти на небо не незворушним спокоєм, а скорботами.

Повернення до вихідної форми у Ре-формі протестантизму розгорнуло не тільки у вигляді неприйняття засилля кліру та безлічі обрядів, але й у протесті проти скрутного "порядку речей" цього ("гріховного") світу. Виходом став плюралізм: у церкві – організаційний, у культурі – духовний. І останній зближив теологію з філософією.

Відмінністю протестантської думки є її незавершеність і гнучкість, врахування історичних реалій. Вона, будучи безпосередньо пов'язана з раціоналізмом та його інструментарієм, уникає розсудкової визначеності. "Реформація повинна тривати", – вважав Шляєрмахер. І тут йдеться не про час німецького мислителя. Протестантизм та його думка – завжди не завершені, виступають наперекір усталеним формам і перевищують їх, саме тому не може бути офіційної філософії протестантизму (як томізм у католиків) та офіційної програми докладання протестантських ідей до реальності.

Як і будь-яка теологія, протестантська по своїй суті "стурбована" питанням про особисте спасіння. І Лютер лише підкреслив цей її внутрішній трагізм, міркуючи про абсолютну людську гріховність та богополишеність. Так і "Страх і трепіт" Кіркегора також нагадують про конечність як одвічну проблему, загубленість між двома пришестями та пошуки виходу. Але в той же час гіркота протестантизму та християнства в цілому – не відчай, вона веде до напруженого пошуку

контакту з джерелом Буття з метою подолання недосконалості.

*Sola fide, Sola Scriptura, Sola Gratia, Solus Christus, Soli Dei gloria, Лише віра, Лише Святе Письмо, Лише Благодать, Лише Христос, Лише Божа слава – такі є основні настанови протестантського віровчення. При цьому крізь них просвічує одне об'єднуюче начало – всі вони вказують на центральний, ключовий принцип реформаторської думки – *відносно не є абсолютним, або нічому іманентному, конечному не можна надавати, приписувати трансцендентні, граничні якості, атрибути.**

Ця безкомпромісність відносин духовного і плотського, ідея про те, що в світі практично немає "просвітленої плоті", дасть зокрема змогу протестантизму відійти від освячення кліру, багато в чому від церковної обрядовості, від марновірства взагалі. Але суть проблеми, ясна річ, не в дріб'язковій обрядовості чи привілеях священства. Стрижневою для протестантизму стала переоцінка позитивних якостей світу й світського, мирського в цілому.

"Вповні довершеного в світі немає." Що це дає культурі та людській практиці взагалі? Серед іншого – розуміння необхідності перетворення світу і себе. Саме звідси пішло економічне процвітання протестантських країн (а не лише з вказаних Максом Вебером принципів обраності віруючих та розчаклованості світу). Звідси і розвиток особистості – дух як вітер дає напрямок самовдосконаленню, а не звертає до речей, стало. Сам Бог чіткіше прозрівається як горизонт та осмисленість, врешті як сам шлях становлення людського в людині. Головний протестантський принцип по суті постає як протест проти скініння, як перманентні висування та поступ.

Нам слід усвідомити ще одну важливу теоретико-методологічну складову питання. Згадаймо, що одним з вирішальних гасел реформаторського руху була саме ре-форма, тобто повернення до вихідної форми християнського життя, до простоти й незасмітненості життя перших спільнот. Осно-

вний протестантський принцип в тому колі є також не новацією 16-го сторіччя, натомість він прояснює сутнісне в усьому християнстві. Проголошене ним було присутнім у віровченні і раніше, відбулося лише чітке усвідомлення найважливішого. Згадаймо хоча б традицію вчення про невидиму церкву – що це як не підкреслення не змішувати тимчасове та вічне.

Окрім доктрини про невидиму церкву пригадаймо відомі слова з Євангелії (Мф. 22:21, Мк. 12:17, Лк. 20:25): "Віддайте кесареви кесареви, а Богові – Боже". Тобто до мирського, об'єктного, речового повинно бути об'єктне ставлення, функціональні, і не більше, стосунки. І ніякого обожнення, приписування трансцендентних та інших межових якостей (благості, могутності, сили тощо), бо іманентне не є трансцендентним. Боже ж – Богові.

Або ще так – і могутньо, і промовисто, і поетично – "Бог бо на небі, а ти на землі" (Екл. 5:1). Метафора землі та неба є вказанням на величезну відстань між реальним та ідеальним, людським та божественним і пересторогою не змішувати одне з іншим в оцінках.

Власне і образ Ісуса не є обожненням людського. "Моє Царство не належить до цього світу. Якби моє Царство належало до світу, мої слуги боролися б, щоб я не був виданий юдеям. Але моє царство не звідси." (Ів. 18:36) Що це як не вказівка на власну позамежовість та водночас своєрідна настанова іншим на вихід за межі звичного людського.

Наступне. З якою теоретичною позицією вступає в суперечку основний протестантський принцип? Це положення так званої *натуральної теології*, традиція якої йде від аристотелівської філософії через найрозвиненішу її форму в думці Томи Аквінського та через світоглядні настанови Роджера Бекона та Роберта Гросетеста аж до відгомонів її в системах мислення Бенедикта Спінози, Готфріда-Вільгельма Ляйбніца та Георга-Вільгельма-Фрідріха Гегеля. Вона ж є теоретичною основою католицького віровчення, включаючи неотомістів двадцятого сторіччя. Її смисловий стрижень полягає в ідеї

впорядкованого космосу або відрегульованого, регламентованого, злагодженого світу. Світ підкорений законам його створення; і вивчення світу, його дослідження дає розуміння божественної сутності. Або так – за створеним пізнається творець, і самі речі демонструють прикмети розумності, саме творіння несе в собі ознаки божественного.

З таким світорозумінням починає двобій фундаментальний принцип протестантизму. В двадцятому сторіччі смисл цього протистояння яскраво висвітлює школа діалектичної теології. Її представники, а особливо глава руху швейцарський теолог Карл Барт вповні однозначно маніфестують ідею цілковито іншого (порівняно зі світом) Бога. Бог є непізнаваним (ці ідеї йдуть від Канта, Лютера й глибше від апофатичного богослов'я, де заперечувальні ознаки слугують проясненню божественної сутності). Про нього нічого не можна знати достеменно. Знаємо ми речі, а він, Бог, будучи їхнім джерелом, не річ серед речей, він позамежовий, і тут, в цьому світі на наші питання дає нам лише своє "Ні". Це може видаватися нелюдським, але це і є так – адже про людяність ми говоримо з людськими мірками. Позамежового не досягає цілком ані релігія, ані церква – будучи людськими установами, обидві постійно зазнають краху в своїй діяльності, однак це не привід для відмови від них, адже іншого тут немає. Таке невимовлюване розуміння Бога не призводить, як стверджує Барт, до безвиході та неприйняття всього суцього. Саме в ньому, незнаному Богові, безконечно далекому від світу та людства у світі, можна побачити джерело надії. Світло у п'їтьмі світить. "П'їтьма" – скутість, неможливість "тут", т'їнь неможливої можливості Буття "там". Бог протистойть людині як неможливе можливому, смерть – життю, вічність – часові. На думку діалектиків, теологія, що втрачає розуміння принципової дистанційованості та навіть цілковитої протилежності Бога стосовно цього світу, втрачає також і саме уявлення про Бога. Звідси, не покладатись на відносне як на абсолютне – ось що має бути постійним рефреном

християнського життя. Все решта – ідіолатрія, поклоніння земним цінностям та ідолам, звеличування негідного.

І стосовно проблеми людини. Протестантський принцип *ніщо іманентне не трансцендентне* стосується не тільки речей, подій, звершень, а й людини. Будучи інтенційною, спрямованою істотою, людина тим не менш обмежена. Тому застосування протестантського принципу до людини нагадує їй про її кінцевість, обмеженість. Але таке *критичне ставлення* до своїх якостей, певне самообмеження є одночасно і застерігаючим началом від завищеної переоцінки себе, своїх здобутків та здобутків інших, і – мотивом для повстання, перемагання своєї речової природи в бік взірцевості. І для нас "люди-віхи" відмови повинні поступатись "людям-маякам" прийняття.

Людина завжди повинна бути критично налаштованою, невгамованою, позбавленою пихи, щоби бути спрямованою до вищої від себе мети. Людський потенціал (а не модний зараз термін "соціальний капітал") розкривається не в набутому, а в постійному набутті, процесі (спрямованому) *На-Буття*.

І чим корисне для сьогочася це начебто суто теоретичне розрізнення в розумінні природи Божественного? Перше. Вже було сказано, що невдоволеність світом привела протестантські країни на вістря розвитку, хоча як би ми не оцінювали проблемність науково-технічної складової цього поступу. Зокрема про це засвідчує досвід створення і генези Сполучених Штатів Америки. Як пам'ятаємо, по суті першими переселенцями, з яких починається історія північноамериканської держави були північноанглійські протестанти, що 1620 року почали життя в Новій Англії. Отці-пілігрими з "Мейфлауер" були не просто протестантами, а пуританамі-нонконформістами, ревнителами радикального протестантизму у вигляді конгрегаціоналізму, яких не влаштувало не тільки половинчате англіканство Якова I, а й 12-річне екзильне життя в поміркованому голландському реформатському оточенні. І вже незабаром був сформований образ Америки як

нової землі святих, або "міста на верховині" як, посилаючись на біблійний текст (Іс. 2:2-3 та Мф. 5:14) назвав нові поселення губернатор Коннектикуту Джон Уінтроп. Відбувається окреслення ідеї про особливу відповідальність та взірцевість переселенців для інших народів. Таким чином бачимо в русі переселення і сенс виходу-звільнення від недосконалих умов, і смисл *призначення*, творення досконалого.

І, вочевидь, нам буде за потрібне якимось чином досягнути цей шлях не мавпуючи зовнішні результати, а урозуміючи основні внутрішні чинники такого руху. Без ціннісно-орієнтованого аналітичного та синтетичного розмислу над західною культурою та зокрема протестантського її складника всі економічні та й політичні потуги вітчизняного суспільства в справі "приєднання до цивілізованого світу" приречені.

Далі. Лише настанова не обожнювати небожественне рятує суспільство від падінь в тоталітарні лабети та ухилів в марну втрату часу на псевдорозвиток. Не божественні – сила, принцип, наука, народ, конкретна людина, суспільство або певні етапи його розвитку. Обоження сили руйнує підстави людського співіснування. Возвеличення принципів загання індивідуумів в рабство ідеології. Поклоніння науці веде до переоцінки прогресу та до дегуманізації. Народ на місці Бога – шлях в нацизм, суспільство (або прошарок-клас, або майбутній стан соціуму) як абсолют – і знов тоталітарна пастка, наприклад комунізм. Релігійні ознаки приписуються конкретній людині – постане авторитаристський, вождистський режим. Всі *квазіідеали* ведуть до виникнення *квазірелігій*, де нацизм і комунізм є наочними доказами такої квазірелігійності.

Декілька зауважень стосовно неоднозначно оцінюваного процесу секуляризації. Одні вбачають в ньому позитив звільнення від релігії, інші нарікають на втрату духовності. Тут все складніше і важливіше, і допомагає зрозуміти це знову таки вузлова протестантська настанова. Збільшення в житті людини частки мирського, світського, процес секуляризації не протирічить сутнісно-релігійній складовій людської екзистенції.

Секуляризація підкреслює набагато ясніше, що навколо нас *лише* світ речей, що божественні характеристики не повинні бути приписані реальному-речовому. Таким чином секуляризація – не просте вивільнення суспільства з-під гніту церкви, а звільнення від оманливого образу Бога, очищення та звільнення духу, трансцендентного від наносного, речово-предметного. В цьому контексті важливим є і відділення церкви від держави, бо держава не повинна бути церквою, що не виключає винятково важливу роль церкви для держави.

Фактично найважливіший протестантський принцип розкриває сутнісні характеристики людського взагалі, є *трансцендентним принципом*, він наближає до розуміння людської екзистенції як фундаментальної інтенції, певним чином співпадаючи з нею, теж указуючи шлях від Ніщо до Буття.

Ще раз роз'яснимо форми вирішальної протестантської настанови *в ім'я граничності граничного*: відносно не абсолютне, суще не Буття, мирське не божественне, профанне не сакральне, секулярне не релігійне, статичне не динамічне, тимчасове не вічне, кінчене не безкінчене, людське не боже, предметне не граничне, речове (плотське, тілесне) не духовне, іманентне не трансцендентне.

Фундаментальний протестантський принцип – це *pro-test*, "наперед тестуючий" вчинки людини та їх можливі наслідки, зв'язуючи з найвищими цінностями. А ще, і це є вирішальним – він веде до вибору змирення або повстання (протесту) проти змертвілого порядку речей, є протестом проти відчуженого, змертвляючого стану світу та людини.

Так ідея Бога знаходить своє виявлення в якості сенсу незрівнянного (зі світом, людиною тощо).

Бо руйнування храму Христом – не тільки про іудеїв, а й про саме заскніле формальне християнство, загрузле в ознаках речовості, по суті в поклонінні світу. Тому Реформа була Революцією.

Новий час

Під впливом середньовічної думки, а з тим і Реформації, що змістовно "утворилася" з неї, філософи Нового часу пильно приглядаються до світоглядних основ мислення попередників й починають їх реалізовувати. В цьому контексті можна розгледіти три імперативи, що "пропонує" Середньовіччя наступникам²⁶. Перший з них починає оформлюватись у Родже-ра Бекона та Роберта Гросетеста й знаходить чітке вираження у Томи Аквіната. Ці мислителі вказують на те, що, задля пізнання природи Творця всього суцього, треба пильно вдивлятися в саме суще, Його творіння, оточуючий світ. Але з часом ідея пізнання Абсолюту (саме таким, природним, чином) зблякла, водночас сам метод-шлях вивчення світу отримав первинне значення. Другий припис пов'язаний з ім'ям Августина, що зробив наголос на самозаглибленні людини як засобі безкінечного вдосконалення. А третій імпульс думки та дії був пов'язаний з реформатською думкою, зокрема з лютеровою, і, вбачаючи недосконалості світу та людини, ба більше недовершеність як певною мірою сутнісну їх ознаку, закликав до змін – у світлі та на-строї на Бездоганне.

Тому-то не тільки і не стільки розвиток господарства призвів до становлення науки та технічного розвитку, більшу роль, як видається тут зіграли настанови самопізнання (в ме-

26 *Таранов С.* Три наукові програми середньовіччя та їх сучасні наслідки. // Філософські основи наукових досліджень – Київ: Інтерсервіс, 2019. – 240 с., с. 34-40.

ншому обсязі), пізнання світу (більшою мірою) та потреба змінити світ те себе (головним чином).

Окрім цього, підхід внутрішньої історії філософії вказує нам на дуже важливі для розвитку мислення мотиви досягнення божественної могутності та збереження людини та людства в їх сутнісній причетності до духовної субстанції.

Так зачинатель емпіризму Френсис Бекон у своїй праці "Новий Органон"²⁷ прямо наголошує, що людина в акті гріхопадіння втратила невинність та могутність. А засобами їх поновлення є релігія і наука. Саме задля цієї "могутності" в справі підкорення природи, всього світу, Бекон пропонує скористатися "зряддям" індуктивного методу. Бо "Мета... суспільства – пізнання причин і прихованих сил... поки *все не стане для людини можливим* (підкреслення моє – С.Т.)"²⁸. Індукція, досвід, а з ними і дослід слугують людині в якості інструментарію для можливості становлення людської всемогутності, свободи й сили, уподібнених по своїй суті атрибутам Божественного.

Джон Лок спробував "наповнити" змістом положення емпіризму, тільки лише маніфестовані Френсисом Беконом. Розум у нього – *tabula rasa*, чиста дошка, посудина для вміщення ідей з відчуття та внутрішнього відчуття – рефлексії. Тому, заперечуючи існування "вроджених ідей", що намагається захистити новонароджений новочасний пізнавальний раціоналізм, і які є ремінісценцією ейдосів та універсалій, він відмовляється від природженої присутності в інтелекті й ідеї довершеної сутності, Бога. В той же час можна побачити, що ця ідея виникає з досвіду, бо відчуття людини дають уявлення про світ як такий, що скерований "незвичайною мудрістю та силою". Тобто його концепт божественного з однієї сторони є проявом вседосконалого в досконалому, з іншої ж – намаган-

²⁷ **Бекон Ф.** Новый органон. // Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Издательство социально-экономической литературы "Мысль", 1978. – с. 5-214.

²⁸ **Бекон Ф.** Новая Атлантида. // Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Издательство социально-экономической литературы "Мысль", 1978. – с. 483-518, с. 509.

ням зрозуміти безкінечне в обмеженому світі. Ідея Божественного не задана апріорно, але отримується в досвіді та рефлексії останнього. Доказ Божого буття у Лока має ознаки космологічного доведення з елементами онтологічного.

При цьому можна помітити, що у Лока імпліцитно присутня напівдумка-напівнастрій у напрямку усвідомлення, що досвід – це не все, є щось інше, "за" ним.

Щось схоже хоче висловити й Девід Г'юм. Він з одного боку поверхово інтерпретує ідею Бога як "складену" зі збільшених, але отриманих знов досвідно властивостей нашого розуму (добро, благість тощо) та відкидає можливість існування дива. Але ж з іншого боку, коли він критикує уявлення про доступність пізнанню внутрішніх причиново-наслідкових зв'язків і каже про справжність лише послідовності феноменів, та про те, що все звичне в досвіді є лише звичкою, саме тоді ним висувається (теж неявно) думка про те, що існує інша, позачуттєва реальність, більш неосяжна і взагалі більш більша, ніж та, що спостерігається. Іншими словами за реальністю є Дійсність.

Трохи з іншими мотивами йде до Абсолюту Джордж Берклі. Довівши до логічного висновку емпіристські інтенції він зміг зауважити, що взагалі-то "бути – це бути у відчутті, сприйматись", *esse – percipi*. Водночас є той, хто сприймає. Матерії, до речі, в сприйнятті немає, але є сприйняття і вони є десь – у тому самому дусі. Дух не є ідеєю (вони всі "вторинні", суб'єктивні), але він приймає ідеї, розмірковує з їх приводу, а ще *бажає* (хоча Берклі не раз звинувачували у безмежній пасивності його суб'єкту, якому доступний лише імпринтинг). Знання про інших духів не є безпосереднім, але опосередкованим ідеями, які лише "промовляють" про нього. Так отримується і знання про Найвищий Дух. Окрім цього Найвищий Дух є гарантом можливості всіх можливих сприйнятів, їх поновлення (як своєрідне "джерело") та єдності відчуттів, по суті цілісності свідомості. Зробимо крок далі й домовимо думку Берклі. Бог – гарант не тільки й не стільки пізна-

вальних можливостей людини, він гарант можливості самої людини (в минулому, тепер і далі).

Скептицизм, що є в складі емпірично налаштованого мислення, парадоксально призводить до думки, що в принципову пізнаваність світу можна лише вірити. Окрім цього цей же критичний настрій мислення налаштовує емпіризм на пошук вищої достовірності – спочатку шукається достовірна основа знання, і емпірія, хоча й дає назву цій течії, вочевидь не вповні відповідає критерію остаточної достовірності і у емпіриків імпліцитно відчувається онтологічний голод, голод за Буттям. Досвід стає важливим для засновків науки і він же виступає принциповим вказівником на свою обмеженість. Емпірики постійно кажуть, що є щось за ним, за досвідом – і Воно важливіше за нього.

Рене Декарт у своїй доктрині теж мав відчутну складову скептичного настрою. Водночас батько новочасного раціоналізму задіяв скепсис по-іншому, ніж емпірики. Сумнів мав для нього значення не висновку, а імпульсу для подальших міркувань. Його радикальний сумнів не тільки ставив під запитання діяльність розуму і його наслідки (у вигляді суперечливих систем попередників), а й доходив до недовіри самим сприйняттям та відчуттям. Спираючись у сумнівному всьому на безсумнівний сумнів, аби не зупинитись на цьому назавжди, він для наступного кроку використав онтологічний аргумент існування Бога Ансельма з Кентерберрі. Бо розмисли, які б сумнівні вони не були, доводять існування самого суб'єкта, ба більше відкривають цьому суб'єкту відчуття та думку про те, що він не є досконалим.

Недосконалість як принцип логічно веде до питання про критерій досконалості. А, думаючи про досконалість, довершеність, за логікою самого поняття, треба вважати цю досконалість існуючою (бо неіснуюче недосконале). Отримуючи досконалість в якості атрибутивної ознаки, довершена істота, Бог не міг би бути брехуном та ошуканцем, натомість в добрій своїй прихильності до людини він дає їй вірні способи для

пізнання. А далі, слідуючи цим шляхом, головним чином в оболонці правил методу раціональних побудов, мисляча істота (тобто людина) приходить до розуміння існування двох субстанцій, протяжної та мислячої, матеріальної та духовної. І фініта – духовна субстанція в силу атрибутів субстанції незнищенна, а людина як її носій є незникною, вічною сутністю. Ідея безсмертя підтверджується в силу визнання субстанційних ознак душі. Теологічний мотив всієї праці Картезія виведений на Боже світло.

До того ж принцип *Cogito ergo sum* не є таким вже однозначним та "пласким". У своїх "Розмислах про першу філософію" ("Метафізичних розмислах") він покладає першим безсумнівним началом онтологічний принцип "я існую", а ознака "я мислю" є вже визначенням, дефініцією, обмежуючим поняттям в розумінні "що я є"²⁹.

А ще декартове філософське вчення (та його аналітична геометрія) наводять на думку-метафору про те, що Декарт ніби "поставив" себе на місце Бога (Христа), замінивши хрест, на якому Господь охоплює весь світ (простір), системою координат, в центрі якої – самосвідомість (самого Декарта). Довго, мабуть, читав Августина та дивився на Розп'яття.

Спроба вирішити теологічну проблему безсмертя засобами натуралістично збудованої метафізики були здійснені й Готфрідом-Вільгельмом Ляйбніцем.

Його субстанційний плюралізм (з нескінченною кількістю монад-субстанцій) виражав не тільки те, що монади – цілісні феномени, смисли свідомості, які не залежать від своїх частин, хоча ці частини теж можуть бути монадами, а й те, що центральною характеристикою монад є, наряду з цілісністю, духовність. Таким чином духовна істота людина знов отримує субстанційну стійкість, незнищенність, а ще на додачу до Декарта, й неповторну індивідуальність, що спрямована атрибу-

²⁹ Це помічено також Олександром Кирилюком, зокрема в: *Кирилюк О.С.* "Cogito ergo sum": теолого-екзистенціальна інтерпретація. // Доповіді та статті. 1977-2020 рр. К.-Одеса: ЦГО НАНУ, 2021, 776 с., с. 444-451.

тивною для неї волею до постійної активності, а з тим й до більшої ясності та чіткості свідомості. І цьому не завадить навіть існування в світі зла, бо воно є лише атрибутом обмеженості створеного.

Ще один зі "стовпів" новочасної філософії Бенедикт Спіноза спробував збудувати гармонійну світову єдність, спираючись на субстанційний принцип "Бог або природа", де протяжність та мислення є лише атрибутами одної й тієї ж основи, існуючої з нескінченними модусами думок та речей, корелюючими між собою від самого їх початку. Своїм дивакуватим геометричним методом він будував все ж таки не математику всесвіту, а етику – вірний шлях людини. Його новостоїчний світогляд на перший погляд збазований на ідеях непохитності причиново-наслідкових зв'язків та панування необхідності (саме в цьому сенсі він заперечував можливість дива та випадковості). Одначе головним у його спадку, як видається, є не декларована відмова від афектів (вони стовідсотково впливали на його власні життя та творчість, серед іншого це – розрив з єврейською общиною, насильницька смерть його друга де Вітта, нещасливе кохання до Клари-Марії), а знаходження прихистку в найбільшому афекті – *Amor Dei intellectualis*, що давав йому захист від стану тривоги в настрої радості³⁰.

І хоча його "Богословсько-політичний трактат" начебто є свідченням бажання досягнути мети відділення філософії від богослов'я³¹, під богослов'ям тут він розуміє лише наративну оповідь про дива та пророцтва, насправді ж його мотиви суто теологічні. Бо зокрема одним з смислових центрів його мислення є так звана "теорема буття", що каже нам "будь-яка річ, як це від неї залежить, намагається перебувати у власному існуванні (бутті)"³². Отже будь-яка річ, а людина ще більше,

³⁰ *Спіноза Б.* Трактат об усовершенствовании разума и о пути, которым лучше всего направляться к истинному познанию вещей. // Избранное. Мн.: ООО "Попурри", 1999. – с. 269-312, с. 273.

³¹ *Спіноза Б.* Богословско-политический трактат. Мн.: Литература, 1998. – 528 с., с. 87.

³² *Спіноза Б.* Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделенная на пять

рухаються в цьому всесвітньому законі збереження (свого) буття. Унамуно помітив, що Спіноза, декларуючи свободу не думати про смерть, насправді про неї тільки й думав бо "у Спінози болів Бог". Тому-то він всіляко підкреслював сутнісну для людини інтенцію до субстанційної тривалості Абсолюту, "любов до речі вічної та безкінечної"³³ та намагався підкреслити важливість цього шляху, усвідомлюючи його складність, бо "все прекрасне таке складне, як і не часто"³⁴.

Всім відомим є той факт, що Паскаль віддав багато творчих сил науці (математиці та фізиці). Але з певного моменту свого життя він починає відмовлятися від ідеалів і завдань науки і з великою завзятістю віддається філософським (й теологічним) заняттям. В своїх наукових дослідженнях Паскаль продовжував раціоналістичну лінію, але в своїй філософії відвів розуму визначене (й досить не визначне) місце. Тілесна хвороба чи духовна криза була тому причиною – нам не важливо, але Паскаль помічає, що моральні проблеми є вищими для людини, ніж наукові, наука не може вирішити головні життєві проблеми людини, вона може давати користь суспільству, але душі людини вона дає дуже мало. Наука не може осягнути людську дійсність з її кричущою внутрішньою суперечливістю, наука не може дати відповідь на питання окремої людської долі. Тоді Паскаль поступово розриває з наукою, бо ним помічається антиномія сцієнтизму та гуманізму, яка є вираженням загальної антиномічності людини.

Але не тільки, і не стільки суперечливість людини є основною дефініцією людини в своєрідній "антропології" Паскаля. На перший план виступає саме страждання людини. Чим викликане це страждання? Перш за все, тим, що людина усвідомлює обмеженість свого існування в часі – свою смертність, скінченність. Смерть є чи не найголовнішим питанням у роздумах Паскаля. Людина, за Паскалем, найбільш у житті бажає

частей. // Избранное. Мн.: ООО "Попурри", 1999. – с. 313-590, с. 424.

³³ *Спіноза Б.* Трактат об усовершенствовании разума, с. 275.

³⁴ *Спіноза Б.* Этика, с. 590.

бути щасливою, але її смерть як кінцева перспектива унеможливорює щасливе буття: “Ми шукаємо щастя та знаходимо тільки страждання та смерть“.³⁵ Ця думка була не теоретичним викладом загальних думок у Паскаля, а вираженням його внутрішнього трагедійного світосприйняття, бо сама думка про смерть народжувала в ньому відчай та відчуття безвиході. Людська доля бачиться Паскалем, як просування в кайданах в’язнів до своєї страти, якої не можна уникнути. Ця думка про обмеженість власного життя найважливіша для кожної людини, але не всі хочуть її помічати: “ Безперечно, що душа або смертна, або безсмертна; це повинно змінювати всю мораль, і проте філософи будують свою мораль незалежно від цього. Вони розмірковують, як провести одну годину“.³⁶ Людська душа – нужденна, і перша її потреба – бажання вічного життя. Не тільки скінченність людського буття жахає Паскаля, за його думкою, повинна жахати кожного й безмежність всесвіту, в якому людина як піщинка існує поміж двома безоднями мікрокосму та макрокосму, що теж викликає почуття покинутості та страждання. Але водночас думкою людина сильніша за всесвіт, бо людина, охоплена простором, охоплює його в своїй думці. Людина немов би закинута на пустинний острів: “Вічна безмовність цих нескінченних просторів мене лякає“.³⁷ Але часто люди тікають від жахів життя в розваги, інші примарні заняття. Вони немовби летять до прірви, закриваючись якимось екраном, щоби не бачити глибини та жахливості провалля. Для Паскаля ж важливим є осягати свою мізерність та убогість. Надію на вихід з стану безпросвітнього жаху може дати лише Бог. Саме нещастя дає певну надію: “ Велич людини у цьому, що вона усвідомлює себе нещасною; дерево себе нещасним не усвідомлює. Усвідомлювати себе нещасним – це нещастя; але усвідомлювати, що ти нещасний – це велич“.³⁸ Нещастя свідчить про колишню велич людини (до гріхопадін-

³⁵ Паскаль Б. Мысли. М.: Издательство им. Сабашниковых, 1999. – 480 с., с. 182.

³⁶ *Ibid.*, 258.

³⁷ *Ibid.*, 137.

³⁸ *Ibid.*, 105.

ня). Мізерність та убогість – свідоцтво величі, бо вони усвідомлюються саме такими, а не нормальними. Тут і позитив – усвідомлення своєї долі для пошуку виходу спасіння – ось в чому велич людини. Для того ж, щоби зрозуміти та відчувати трагічність людського буття, помічницею може виступити хвороба. Так, як пам’ятаємо, було в житті самого Паскаля. Бо хвороба дає ніби подобу смерті людині до того, щоби вона отямилась від другорядного, для виправлення. Майже все життя Паскаль страждає від фізичної болі, від болі за свої моральні недосконалості, від болі скінченності існування.

Описуючи долю людини в термінах мінливості, нудьги та тривоги, Паскаль вважав, що все життя людини залежить від того, смертна чи безсмертна її душа. Він хоче знайти бодай надію на вихід з такого нестерпного становища, і крізь страшні страждання промовляє: “За вічність я ладен платити будь-яку ціну”³⁹.

“Провалля”, “безодня” є символом страждань Паскаля, які відкрили йому справжню реальність і дійсне значення людського існування. Філософія трагедії відкривається тим, хто отримав поштовх – побачив “провалля”. Провалля – жах власного існування, коли людині немає на що “спертися”, щоби отримати певність у своєму житті зараз і знання про життя вічне після смерті. Провалля – страшний образ Буття з постійним агонічним намаганням обпертися на тверді ідеали та істини, і неможливість знайти їх у раціональному світі. І сама творчість Паскаля, його “Думки” є цінними тільки для того, щоби розбудити людину, вказати на страшний бік її існування, щоби занурити її в безодню відчаю – в найправдивіший та найреальніший стан для людини. Це провалля відкриває нову дійсність, яка погрожує спокою людини, вибиває “грунт” з-під ніг. Це дійсність життя окремої людини, її особиста доля, яку можна тільки відчувати самому, а не передати загальнозначущими істинами розуму. Паскаль намагається розвіяти такого роду розсудкові полегшення і втішання. Він змішує карти роз-

³⁹ *Ibid.*, 196.

судку, щоби показати справжню людську правду самій людині. Його твори, не можуть залишити в спокої людину, вони розтрошують цей спокій раціонального сну. Але з цієї безодні, і тільки з неї, народжується у Паскаля надія на спасіння. Де важливим є не “ходити” – вирішувати питання людського буття за допомогою розуму, а “літати” – спробувати силою віри пробитися до спасіння. І Паскаль починає “шукати з зітханням”. Шукати віри в Бога – єдиного гаранта особистого безсмертя людини.

Саме *смертельна* туга стає тугою за *трансцендентним*. В тій жахливій екзистенційній ситуації, що відкривається очам Паскаля, Бог є потрібний для особистого спасіння людини (від смерті). Він потрібний для душі, а не для фізичних, наукових досліджень. Лише Всемогутній Бог може дати надію на спасіння, а не бог філософії, науки і теології, визначений в своїх вчинках людськими розсудковими дефініціями і законами. З цього погляду не є випадковою приязнь Паскаля до янсенізму, бо саме янсенізм (вслід за протестантизмом, і глибше – за Августином) підкреслює слабкість людини, для якої лише (або в основному) благодать є шляхом спасіння. Саме всемогутній, всемогутній Бог дає надію на спасіння, а не той Бог, який “підкоряється” реєстру виконаних людиною “добрих” справ. Паскаль підкреслює *непізнану* велич Бога перед людиною. Але з тим Ісус є для Паскаля зв’язуючою ланкою між людиною та Богом. Паскалю близький Бог християнства, Бог любові та втішання, особистий Бог.

І розум є вищим за всі тіла світу, премудрість ж вища за всі і тіла, і розуми світу. Тобто порядки ці неспівставимі за своєю цінністю. Ісус Христос є повністю з третього порядку (любові), тому він такий мало помітний в двох перших (його не помічає історія і він не “філософ”). Третій порядок є божественним, найвищим порядком, і відкривається він не розумові, якому належить другий порядок пізнання, а серцю.

Лише Бог, для якого “все можливе” може дати вихід існуванню людини. Люди самі не вирішать питань власного

спасіння, ним потрібна така сила, яка розіб'є їх усталені уявлення про життя і смерть і дасть людині “неможливе” безсмертя. І вже не людство повинне оцінювати та захищати Бога перед розумом, а сам Бог буде судити цей розум, людську гординю. Богом натхненний Паскаль вступає в боротьбу з розумом, щоби відкритися Божественному.

І все ж заняття наукою не пройшли безслідно для Паскаля. Раціоналізм залишив вагомий відлук в роздумах Паскаля. І в його філософії можна знайти висловлювання такого роду, як “Людина без думки – не людина”. Він вважає, що мислення – одна з основних характеристик людини. Але він дає дефініцію людини як “мислячої тростинки”, а не “мислячої речі”, як це робить раціоналіст Декарт. Ми бачимо інше ставлення до людини, увагу до її внутрішнього, мало захищеного життя. Паскалю часто приписують слова, в яких він закликає людину мислити “строго”, вірно. Але не “строгого”, “правильного” мислення хоче Паскаль, а мислення вірного як “доброго” для людини, її окремої скінченної долі. Після наукових занять, він знає межі розуму. І його несприйняття в науці алгебраїчних побудов на користь конкретної наочної геометрії виливається в філософське бажання знати істину в обличчя, тобто займатися не відстороненими теоретичними схемами, а дійсним людським життям. Паскаль зрозумів, що дійсність набагато глибша ніж жодна розсудкова конструкція. Мета та виток людського існування приховані від людини, але “все, що є неояжним, тим не менш існує”⁴⁰. Саме серцем ми пізнаємо початкові поняття, а потім розум їх доводить умовиводами. “Серце” – внутрішнє відчуття і почуття людини. Причому і серце і розум є проявами (основами) цілісного людського мислення, бо “серце” – не абсурд з точки зору розуму, в нього є свій порядок. І серце виступає не запереченням розуму, а запереченням його всемогутності. Але воно набагато важливіше для людини, ніж поверховий розум. Воно не тільки відкриває

⁴⁰ *Ibid.*, 142.

інтуїтивні перші аксіоми, воно засновує третій моральнісний порядок буття, а головне – воно може відчути Бога.

Життя за вказівкою серця (схожі мотиви ми побачимо у вітчизняній філософії) – символ, напрочуд близький пізнішому підкресленню важливості автентичної екзистенції в філософії існування.

Життя і творіння Паскаля були нерозривно пов'язані між собою. Конкретні обставини його життя спонукали до неповторного способу мислення. Хвороби з дитинства, життя без матері, можливо невдале кохання, всі власні сумніви, вагання Паскаль в тій чи іншій мірі виразив в своїх “Думках”. “Думки” є немовби внутрішньою автобіографією Паскаля. Головним в його житті було невгамовне відчуття жаху перед людським життям й безмежне бажання спасіння. Він вірить й одночасно страждає від неможливості доказу віри. Він стоїть майже на межі невір'я, в внутрішній суперечності. Його віра, за висловом М.Унамуно⁴¹ – агонія християнства в його душі. Ця жахлива агонія ніколи не може бути вірою заспокійливою. Він постійно знаходиться між вірою догматичною й невір'ям, яке підказує розум. Все життя і творіння Паскаля – трагічне бажання віри й постійне переконання себе й інших. Вона не заспокоює, а навпаки жахає невпевненістю. Головною заслугою Паскаля є те, що він хотів зруйнувати спокій невіруючих або віруючих “за звичкою”, “розбудити” їх від духовного сну. Прорватися до спасіння – це “розбити” “вічні” істини. Ці істини кажуть людині в її прагненні до спасіння, що це є “неможливим”. І тільки відмова від них дасть змогу неможливому бути. Вся *філософія Паскаля* є не зібранням істин, а *намаганням змусити читача відчути те ж саме, що відчував Паскаль*, і що, за його думкою, має відчувати кожна людина. Паскаль в своїх “Думках” знайомить зі своїми почуттями. Він хвилює, бентежить, а не заспокоює й пояснює. Він ділиться почуттями

⁴¹ *Унамуно Мигель де*. О трагическом чувстве жизни. – К.: “Символ”, 1996. – 416 с., с. 356.

про страшне буття людини й нестримне бажання спасіння. Це глибоке бажання людини й відкриває Бога.

Паскаль хотів, щоби при читанні людина зустрічала не автора, а людину. Людина – головне в його філософії. “Тростинка” вартує більше, ніж увесь світ. І недарма Паскаль замінює декартове визначення людини як мислячої речі на метафору мислячої тростинки, тим самим він вказує на трагедійну основу існування. А “я мислю отже існую” свого великого сучасника у Паскаля звучить скоріш як “я страждаю отже я існую”.

Вольтер назвав Паскаля мізантропом, що пише нісенітниці⁴². Цьому просвітнику зокрема та Просвітництву взагалі годі було відчуття трагізм відчуття втраченої повноти (згадаємо в цьому контексті своєрідний онтологічний доказ буття Бога Паскаля: У кого один рот – не нещасний, у кого одне око – той нещасний, так ми відчуваємо, що чогось не вистачає, власну неповноту.), агонію в пошуках Буття, де людина стає вищою за людину – тим самим трансцендує.

Як згадав, то маю сказати декілька слів й про Просвітництво. Попри більшу глибину його німецького варіанту, в пам’яті людства залишили помітний слід неоригінальні горласті французи. Це названий Вольтер, що в своєму “Метафізичному трактаті” поверхово перекладає думки Джона Лока. Це Дідро, що повторює в “Думках про витлумачення природи” образи бджілок Френсиса Бекона. Це й Руссо (один з кращих та проникливих), що створює теорію суспільного договору, який фактично ніколи не існував. І автентичний Просвітництву де Сад, який надихнувшись ідеями своїх побратимів, зробив висновок про абсурдність світу і життя, де немає закону відплати за праведні вчинки. Це так збурило його ніжну душу, що знайшло вираз у перверзівному гедонізмі як єдиному вірному рішенні в безглуздому світі.

Але не все так сумно. Позитивні моменти у просвітників вочевидь є. По-перше, попри виразний войовничий антикле-

⁴² *Вольтер*. Философские сочинения. М.: Наука, 1988. – 751 с., с.с. 190, 202.

рикалізм, його вождь Вольтер підтримав близьку всім просвітникам думку деїзму: "Є дещо існуюче, отже, деяке буття існує споконвічно"⁴³. По-друге, просвітники формулюють пов'язану з деїзмом систему понять так званої природної релігії, де Бог є умовою буття, де є безсмертя душі, де є посмертна відплата. По-третє, цей період ясно сформулював ідею прогресу, концепт розвитку, що знайде більш гідне потрактування у нащадків. І, по-четверте, що можливо є найвагомішою заслугою цієї течії, вона (мимоволі) породила незрівнянний геній Канта.

"Теоретичний розум", за Кантом, є всезагальна здатність апіорного пізнання. В поєднанні з досвідом ця здатність дає розсудок, в зазіханнях на позадосвідну сферу вона дає власне розум. Тобто Кант під розумом мав на увазі і всезагальну здатність апіорного пізнання, і ту частину цієї здатності, яка в пізнанні природи намагається вирватися за межі досвідного, і за допомогою своїх можливостей пізнати позадосвідне як існуюче; а також це — сукупність усіх здатностей людської душі. Якщо ми розповсюджуємо розум за межі досвіду, то отримуємо положення, які мудрують, але не підтверджені і неспростовані досвідом, каже Кант. Розум знайде своє справжнє виправдання лише в практичній сфері.

Поняття "критики" у Канта настільки ж багатозначне, як і поняття "розуму". Уся філософія Канта неодноразово називається "критичною філософією". Три основних твори Канта, три "Критики" — підтверджують це. Критика для Канта — це дослідження можливості доктрин. Дослідження можливості тих чи інших пошуків перш за все є відшукуванням тих меж, кордонів, в яких може розвиватися знання. Критика демонструє ті горизонти, де може плідно працювати розум. Саме вона має прокласти той шлях, який буде лежати поміж догматизмом і скепсисом. Критика є критикою попередньої метафізики, а також основа та виправдання метафізики нової. Тієї метафізики, яка є позадосвідною, але можлива або як струнка

⁴³ *Ibid.*, 260.

система категорій, які поєднуються зі спогляданнями, досвідом, або як побудова належного у сфері моральності. При цьому там, де розум виходить за межі досвіду і намагається будувати знання про недоступне емпірії, він повинен або просто відступити (як, наприклад, у випадку космологічних досліджень), або поступитися місцем вірі (при дослідженні моральних здібностей людини). Те, що лежить за межами досвіду, каже ця критика, є непізнаваним.

Принагідно з'ясуємо, навіщо знадобилася Кантові "річ у собі". Вона виражає у Канта ту позадосвідну реальність, яка являючись нам у відчуттях, створює в поєднанні зі здатністю аргіогі наш досвід, той світ, в якому ми існуємо. Річ у собі, за Кантом, повинна в певному онтологічному смислі існувати, але пізнати її, говорити про неї, як про щось, що визначається, неможливо. Таким чином за річчю в собі визнається реальність в деякому смислі, але щось казати в пізнавальному смислі про теми, що торкаються речі в собі, не видається можливим. Це відбувається в силу того, що в сфері речі в собі не діють ті категорії й принципи розуму, які створюють наш видимий світ. Власне кажучи *пізнати* її неможливо, бо саме пізнання передбачає оперування такими структурами, які є приналежними духу. Ті ж структури (якщо вони взагалі існують у вигляді структур), які визначають положення речей в речі в собі, для пізнавального духа закриті.

Тепер торкнемось поваги до віри. Кант каже, що йому довелося обмежити знання, щоб звільнити місце вірі. Що є характерним для Канта так це те, що він намагається дати розумні підвалини вірі. Відбувається це в сфері практичного розуму, настійливо відокремленого Кантом від розуму теоретичного. Бог, безсмертя та свобода, ці об'єкти віри, знаходять своє виправдання в практичному розумі. Вони, це ясно, закриті для пізнання спекулятивному, теоретичному розумові, але й для того, щоб в них вірити, їх необхідність треба обґрунтувати в практичному застосуванні: "...віра в Бога та в інший світ так переплетена з моїми моральними налаштуваннями, що, як я

мало наражаюся на небезпеку позбутися цих переконань, так само мало я тривожуся, що ця віра може бути віднята в мене"⁴⁴. І ці, з точки зору теоретичного розуму, лише гіпотези (Бог, свобода, безсмертя), для віри шукають свого обґрунтування в розумі. Нехай цей розум іншого гатунку, але логіка його аргументації необхідності віри в існування даних об'єктів, відтворювана та загальнозначуща.

Також Кант у своїй філософії намагався вказати на особливий статус істини. Істина має характер всезагальності та обов'язковості для всіх. І завдання філософії полягає в тому, щоб знати, що є загальним і певним критерієм істини для кожного знання. Априорна здатність розуму дає можливість застерегтися від помилок: "У знанні, яке всуціль узгоджується з розсудковими законами, немає жодної помилки"⁴⁵. Априорне знання, за своєю суттю, дає необхідні та загальнозначущі істини.

В цілому бачимо, що зберігаючи просвітницький мотив покладання на розум Кант одночасно самим розумом доводить його невсесильність, обмеженість ба більше – розум повинен обмежувати свої пізнавальні зазіхання, водночас у практично-вольовій сфері, поєднуючись із нею, він якнайкраще може розкрити свої можливості.

Річ у собі, що є обмежуючим принципом для пізнання, водночас є горизонтом, в якому є місце цілепокладанню та вільному самозвершенню людини. Річ у собі залишає можливість вірі в Бога, свободу та безсмертя. Хоча свобода у Канта, як пам'ятаємо, носить доволі своєрідний характер, бо є виходом з необхідності пристрастей в етику обов'язку. Річ у собі є тим Ніщо, що породжує в духовному житті Щось. Свобода, безсмертя та Бог, і це розуміється поміж першою і другою критикою, є не феноменами, а ноуменами, не ідеями пізнання, а ідеалами життя. Вони потрібні скоріш моральності, ніж спекуляції. Критика чистого розуму є приступком до розуміння

⁴⁴ Кант І. Критика чистого розуму. К.: Юніверс, 2000. – 504 с., с. 469.

⁴⁵ *Ibid.*, 212.

значення мети як вищої цінності розуму. Теза Канта про те, що практичний розум первинний до теоретичного, вочевидь веде до ідеї про первинність воління на пізнанням. Тут, у житті, у бажанні та вчинках, здійснюється погодження воління з моральним законом, категоричним імперативом, де повна згода – святість є недосяжним на землі ідеалом. Але як мета вона необхідна людині, вона спонукає безкінечний прогрес становлення людського. Тому людину надихає ідея безсмертя, вкоріненого в Божому існуванні, і в Його волі. Так людина постає "всупереч", вивільняється від зовнішніх до її ества причин. Мета рятує свободу. Надчуттєва мета, що не пізнається теоретично, але є на моральному шляху.

Стало бути лютерова думка про те, що людина безмежно зв'язана світом і безмежно вільна в духовному вимірі, знаходить своє відображення в кантівському розумінні людини як істоти двох світів – оточення причиново-наслідкових зв'язків та сфери безперешкодності, царства природи та царства свободи. Де головним царством людини є безумовно друге. Бо в ньому існує вічний ідеал, думка про можливий досвід в його абсолютній повноті, Бог, згідно якому людина живе *als ob*, "немовби" він присутній в її щоденному існуванні. І хоча Він не "існує" в звичному розумінні (Кант каже, що категорії існування та навіть буття не є застосовні до Бога, і це вірно, бо Бог вищий за ці похідні визначення), Він дає можливість існувати людині.

Так Кант крокує від пізнання до етики, і далі від етики до теології. Маю підкреслити, що автономія людини у Канта пов'язана з індивідуалізмом протестантизму. Його категоричний імператив – відгомін божественного заклику. Його Бога не звести до природного світу (як це робила натуральна теологія). Він – потреба душі, ознака моральності. Бог Канта – мета людини.

Мені видається, кантові три питання мають фундамент в одному – "Як бути (людині)?" Що я можу знати про Буття та своє буття, про шляхи до нього, що я повинен робити в світлі

цього знання, чи можу я сподіватись на наближення до Буття? Вічні питання, і кожна людина своїм життям відповідає на них.

Йоган-Готліб Фіхте творчо переосмислив первинний принцип апіорних форм мислення Канта – трансцендентальну єдність апперцепції, назвавши її просто самосвідомістю, суб'єктом, Я.

Його логічні побудови дотепні та філігранні. Коли ми кажемо щось про щось, або те, що суб'єкт має предикат, $S \in P$, саме це "є" покладене нашим мисленням, свідомістю, Я. Якщо "є" покладається в Я, то і суб'єкт, і об'єкт теж покладені в ньому як в судженні. Виносить судження, покладає чи не покладає, порівнює саме свідомість, самосвідомість. Натомість Я покладає само себе і тому воно є безумовним. Все покладається лише Я, саме Я не покладене нічим, крім себе, Я. Самосвідомість є абсолютною і крім цього носить не пасивний, а активний характер, діяльність – її атрибут.

Фіхте також будує тонку діалектику, де Я першопочатково покладає безумовно своє власне буття (теза). Далі Я безумовно протиставляється деяке не-Я (антитеза). І в підсумку Я протипокладає всередині себе частковому Я часткове не-Я (синтез). Що таке не-Я? На практиці – це деяка перешкода, що її належить долати, зокрема зовнішні відчуття (відчужений продукт тієї ж таки свідомості). В теорії – Я саморозуміє себе через щось інше (не-Я), це є необхідний процес – саморозгортання того ж Я в рефлексії.

Самосвідомість у всій своїй повноті виявляється метою діяльності свідомості як активістського процесу. Так відбувається перехід від повсякденної свідомості, що зустрічається в безпосередньому досвіді ("перші визначення життя свідомості" мовою Фіхте) до рефлексії та рефлексії рефлексії (вищих ступенів визначення свідомості). Рефлексія породжує нове, нова рефлексія цього нового дає знову щось нове. Шлях свідомості безкінечний.

Він відбувається, як зазначили, і як рефлексія над рефлексією, де суб'єкт осмислює і перевершує інший суб'єкт. Ось і маємо начерк історії духу Гегеля. Але і індивідуальність "внутрішньо" зростає. Я усвідомлюю, я усвідомлюю усвідомлення, я усвідомлюю, що усвідомлюю усвідомлення... При цьому сходження Я до вищих станів є його вивільненням.

Як вже бачимо, Я у Фіхте має подвійне значення. Це індивідуальне, конкретне, емпіричне та обмежене Я окремої людини. Але це водночас й "чисте Я" (термін філософа), що є схемою-умовою, безмежним та абсолютним як горизонт. Останнє може бути потрактоване як загальнолюдська свідомість, але абсолютні його характеристики ведуть до розуміння його як Абсолюту. Безкінечний розвиток особистості та особистостей однієї у відношенні до іншої прямує до всезагальної повноти абсолютного, трансцендентного, Божественного Я.

Хочеться додати, що концепт не-Я може бути розглянуто і під іншим кутом зору, бо він спроможний нести в собі і дещо інший та можливо символічно-метафоричний зміст. Не-Я є деякою небуттєвістю, без-буттєвістю (свого роду стражданням) і Я, усвідомлюючи цю небуттєвість як свою власну (в третій тезі, синтезі), тим самим усвідомлює необхідність свого ж буття й Буття взагалі.

В усякому разі сенс абсолютного Я як діяльного начала, як субстанційованої діяльності, залучає конкретне, емпіричне Я для досягнення онтологічного ідеалу. Втім співпадіння індивідуального Я з абсолютним, злиття людини з Богом, не є можливим вповні і залишається вічною цінністю та метою, ідеалом, що спонукає (якщо сказати сучасною мовою) екзистенцію до трансценденції.

Творчу спадщину Фрідріха-Вільгельма-Йозефа Шеллінга часто вважали доволі "строкатою". Він часто "розкидався", брався багато за що, і майже нічого не доводив до систематичного кінця. Проте певна структура все ж намічається у нього у пізній період його творчості. Це так званий поділ усієї філо-

софії (і своєї теж – у ній є ці етапи) на негативну та позитивну. Негативна філософія вивчає логіку та раціональну сутність сущого. Позитивна ж спрямована на Бога та історію, свободу та існування. Його власні ідеї трансцендентального ідеалізму та натурфілософії, об'єднані у філософії тотожності, самим Шеллінгом були віднесені до етапу негативної філософії; пізніші свої роботи у сфері філософії міфології та філософії одкровення він мислить як основи становлення філософії позитивної.

І тому Шеллінг стає однією з найважливіших постатей у переході від філософії сутності до філософії існування. Загальноприйнято вважати, що (хоча елементи філософії існування зустрічалися історія думки і раніше – у Платона, Августина, Паскаля та інших) родоначальником екзистенційної думки є Серен Кіркегор.

Але саме Шеллінг вплинув на Кіркегора, який слухав його лекції у Берліні у 1841-42 роках. Вплив цей виявився насамперед у критичному ставленні до панлогізму Гегеля. Шеллінг розпочав першу "екзистенціалістську атаку" на гегелівську систему. У цьому він, у полеміці з філософією сутності, протиставив їй "існування".

Якщо Гегель змалював величну історію розуму ("Світового духу", "Абсолютної ідеї"), то для Шеллінга став необхідним перехід філософії свідомого, логіки до філософії дійсного існування. Бо суб'єкт не стільки мислення, як існування. Шеллінг, як пізній романтик, вказує на розлад між раціонально осягнутим буттям та унікальністю людини.

Виходить так, що філософія тотожності, розроблена раніше самим Шеллінгом, в якій суб'єкт і об'єкт є одним й тим самим, а також розум тотожний самому собі – лише етап (можливо вищий) негативної філософії, який необхідно подолати. Допомогти подолати людині цей трагічний розрив може інша людина як особистість та Бог як надособистість. Предмети не рятують людину, її шлях "вищий".

Філософія сутності пізнає необхідність, відкрити ж свободу і "непередбачуваність" насправді може лише філософія існування, т.зв. "позитивна" філософія. В цьому контексті Шеллінга цікавить скоріше не зовнішня історія, за історичними фактами, подіями він шукає внутрішній її метафізичний зміст. І зміст цей, сенс історії, за Шеллінгом в тому, що вона, історія є засобом одкровення Абсолюту; найгрунтовніше ж входження позачасового трансцендентного у сферу історичного іманентного відбувається у постаті та події Христа.

І ще одна безперечна заслуга Шеллінга. Це його ключ до розуміння категорії Буття. Буття Бога "вище", "первинніше" поділу на сутність та існування. Інакше кажучи, Бог "не існує". Говорить Шеллінг: "Історія в цілому є одкровення абсолюту, що триває, поступово виявляє себе. Тому в історії ніколи не можна вказати на якийсь окремий момент, де стають ніби зримими сліди втручання провидіння або навіть Бог. Бо Бога ніколи немає, якщо буття є те, що знаходить своє вираження в об'єктивному світі; якби він був, то не було б нас; проте він безперервно відкриває себе нам"⁴⁶.

Тобто Бога не розшукати як недостатню ланку в створеному ним суцюзі, він не є річ серед речей. Бога "немає", якщо ми розуміємо під буттям перебування в об'єктивному світі. Його ж Буття – Інше.

Так Шеллінг маніфестує і певною мірою втілює у своїй позиції філософський перехід від філософії сутності до філософії існування, тим самим стає одним із ідейних джерел сучасного екзистенціалізму. Його розгляд історії як одкровення Абсолюту дає імпульс віялу ідей. Після позитивістського захоплення фактами в історії знову починають шукати метафізичний її сенс. Крім цього, питання про сенс Божественного починає вирішуватися за рамками доказів "існування" Бога. Найважливішим висновком із філософії існування стає розуміння самого існування як більш "невизначеного", ніж сутність, що виходить за межі останньої. Існування, екзистенція

⁴⁶ Шеллінг Ф. В. Й. Сочинения в 2-х т. Т. 1, М. Мысль, 1987. – 637 с., с. 465.

стала сприйматися як онтологічний розрив, "трагедія" буття. А гармонійна тотожність набула сенсу не актуальної даності, а потенційного горизонту повноти Буття, Абсолютної повноти.

Гегель створив всеохоплююче діалектичне вчення "абсолютного ідеалізму", яке в певному розумінні завершує філософію Нового часу.

"Абсолютний ідеалізм" Гегеля розкривається як вчення про тотожність мислення й буття (або дійсність розумного і розумність дійсності). Бо основу всіх явищ природи та суспільства становить духовне розумне начало – "абсолютна ідея", "світовий розум", "абсолютний" або "світовий дух". При цьому у своєму становленні (й одночасному самопізнанні) абсолютна ідея проходить три етапи: логічний, природний та духовний. В Логіці абсолютний дух розкриває свій зміст в системі динамічно зв'язаних категорій, які переходять одна в одну. Так як істинна філософія не повинна брати свій зміст ззовні, то вона виробляє його внутрішнім діалектичним процесом. Ідея починає розвиватись з поняття "чистого буття" або "нічого" (бо воно ще ж не має ознак). Процес розгортання категорій веде до виникнення трьох розділів гегелівської логіки – вчення про буття, вчення про сутність (це – "об'єктивна" логіка) та вчення про поняття ("суб'єктивна" логіка). Ідея, що дійшла до своєї повноти, в силу закону самозаперечення повинна пройти крізь інобуття, відчуження в зовнішньому – в природі.

Абсолютна Ідея за власною внутрішньою необхідністю переходить у природний світ, а Логіка переходить у Філософію природи: механіку, фізику, органіку. Природа не просто саморозвивається, а нібито слугує зовнішнім проявленням саморозвитку категорій Логіки. Але навіть в органіці абсолютна ідея не досягає свого адекватного самовиразу й самоусвідомлення. Тільки в розумному мисленні вона зі свого інобуття в природі повертається до себе, звісно, збагачена повнотою конкретних ознак і визначень.

Третя частина системи Гегеля – Філософія духу показує розвиток ідеї в історії та людському мислені. Вона розподілена на вчення про суб'єктивний дух (антропологія, феноменологія, психологія), об'єктивний (право, моральність, суспільство, держава) та абсолютний дух (мистецтво, релігія, філософія). Філософія, як бачимо, замикає коло системи, вона є кінець розвитку розкриття і усвідомлення Абсолютного Духу.

Тож одним з вихідних принципів філософії Гегеля є логіцизм, який виражається в побудові всеохоплюючої системи. (Недарма Логіка передує Філософії природі та Філософії духу.) Саме Логіка є основою всієї системи, виступаючи як сходження від абстрактних до конкретних визначень.

Чи не найважливішим тут також є принцип історизму, який по-новому відкриває ознаки системності – через саморозгортання Абсолютного Духу в зрізі темпоральному і історичному. Так відбувається своєрідна динамізація кантівського апріоризму.

А ще й діалектика постає як принцип усілякого руху і дійсності взагалі, а також як загальнозначущий спосіб пізнання, який пов'язує нібито ізольовані визначення. Каркасом діалектики виступає потрійність моментів мислення (і взаємовідносин), де перший момент (теза) відкриває можливість переходу до другого діалектичного моменту самозаперечення (антитеза) і далі до примирення зі своїм протилежним в новому вищому й повному понятті (синтезі)⁴⁷.

В філософії історії Гегель підкреслив "духовність" розвитку людства, бо він є віддзеркаленням розвитку світового духу. Також підкреслюється ідея об'єктивного розвитку та закономірного розумного характеру історії. Головною ознакою прогресу в людській історії є прогрес в самоусвідомленні (й становленні) індивідами власної свободи (етапи: східний світ – вільним може бути один, греко-римський світ – вільними можуть бути декотрі, германський (протестант-

⁴⁷ Заради історико-філософської об'єктивності маємо зазначити, що сам Гегель надає перевагу тріаді "безпосереднє – опосередкування – зняття".

ський) світ – вільними можуть бути всі).

Історію філософії Гегель теж розглядав в якості відображення власної логіки. Філософи і їх доктрини, які історично існували, є уособленням, втіленням та, скажемо відверто, некритичною абсолютизацією одного з понять гегелівської діалектичної системи. Вони є лише моментами в історичному розвитку істини, (повним) усвідомленням якої є філософія самого Гегеля.

При цьому Гегель слушно вважав, що філософія не може існувати без релігії, вона навіть вміщує релігію в собі. Бо предметом і релігії, і філософії є Абсолют, який тільки розкривається в них по-різному (за його думкою у філософії – в більш адекватній формі).

Гегелівська грандіозна система не змогла виправдати своїх зазіхань на статус філософії абсолютної та остаточної, однак вона спричинила величезний вплив на подальший розвиток філософії. Безпосередніми продовжувачами ідей Гегеля (які розійшлися між собою в основному в трактуванні релігійних компонент його філософії) були старо- та молодогогелельянци. Марксизм залучив гегелівську діалектику до проблем політичної економії та есхатологічного трактування історії. Сцієнтично налаштована думка не сприйняла рівень абстракцій Гегеля і будувала своє розуміння історії, розвінчуючи його історизм. Екзистенційна філософія частіше відштовхувалась від нівелюючої індивідуальної системи Гегеля (іноді сприймаючи деякі формальні структури його мислення – С.Кіркегор). А також з метою створення моністичного світогляду ідеї гегелівської діалектики та його вчення про дух використовує різнобарвна філософська течія неогегельянство.

Все це по суті майже на поверхні, а в глибині гегелівської думки... можемо побачити *"богослужіння мислення"* за висловом Ганса Кюнга⁴⁸.

⁴⁸ Кюнг Г. Во что я верю. М.: Издательство ББИ, 2013. – Х+274 с. – с. 44.

Гегель стверджував, що субстанційний вимір філософії Спінози є нічим іншим, як заgrimованим іудейським богом Яхве, і Спіноза робить ніщо інше, як відроджує іудейський монотеїзм⁴⁹. Але сам Гегель діяв схожим чином. Рух його Абсолютної ідеї, Світового духу або Світового розуму (і це побачили вже безпосередні його сучасники, старогегельянці) по своїй суті є не чим іншим як процесом розкриття Божественної сутності. В ході якого людина і людство грають невід'ємну роль. Бо прогрес людства є одночасно самостановленням та самоусвідомленням Бога. Сам Гегель тут знаходить себе на вершині Духа, де філософія, додавши ratio до релігійних уявлень, у своїй історії прямо завершується саме гегелівським вченням. Тут Гегель дає нам підстави для підозри його в якості людини, що ототожнювала себе з самим Богом, який став собою та пізнав себе.

Але Гегель також дав потужний імпульс екзистенційній філософії, бо попри те, що багато хто з екзистенціалістів зятьо критикував гегелівський панлогізм, що "втрачає" індивідуальну неповторну людську істоту, сам Гегель і дав змогу розуміти людське існування як внутрішній діастазіс, розрив, трагедію. Нещасна свідомість, як підмітив Жан Валь, не етап розвитку людства (в Середні віки), а ключ до всієї філософії Гегеля, що дає атрибутивну ознаку екзистенції. Таким чином саме заперечення, антитезовість, негативність (негація) є сутнісними для людини. І саме ця неповнота дає можливість побачити ідеал (Божественної) повноти і торувати до неї шлях.

Тож на виході маємо величну онто-теологію Гегеля, де в міру пізнання людством сенсу історії Бог пізнає сам себе, де таким чином відбувається самореалізація Бога, де Бог усвідомлює себе в людині, і де лютерів заклик до перебудови світу знаходить своє відлуння в концепті не статичного Бога, бо Абсолют є всесвітній процес, і його мета.

⁴⁹ *Гегель Г.В.Ф.* Лекції по історії філософії. Книга третя. С.-Пб.: "Наука", 2001. – 582 с., с. 343.

Людвиг-Андреас Фюєрбах, як відомо, надав нове звучання гегелівському поняттю відчуження, застосувавши його до власної філософії релігії або т. зв. "теономії". Поняття Абсолюту було ним проінтерпретовано в якості гіпостазованої трансцендентної сутності самої людини. Саме у цьому полягає сенс відчуження людини від самої себе, але разом з тим розуміння такого стану дає можливість подальшого повернення, "присвоєння" цієї сутності собі. "Людина знає, що пантеїстична сутність, відокремлена від людини спекулятивними філософами, або, швидше, теологами, об'єктивована в якості абстрактної сутності, є ні що інше, як її власна невизначена сутність, здатна до нескінченних визначень"⁵⁰. Маніфест Фюєрбаха такий: "Філософія майбутнього має завдання... стягнути її з її божественного, ні в чому не потребуємого мисленнєвого блаженства в царство людської скорботи"⁵¹. Але парадоксально його спроба зробити з теології антропологію мимоволі підкреслила непереборну важливість Абсолюту як атрибуту людської свідомості. Зауважимо ще одну умову і компонент людської свідомості у Фюєрбаха – це скорбота, страждання: "Мисленню передує страждання"⁵². І крім того, його ж розуміння імпульсу до філософських роздумів полягає в "скінченному" стані людини⁵³. Звідси серед іншого виникає його увага до цілісної природи людини, де мислення не є абсолютно всеохопним (Гегель), а крім "голови" важливе і "серце" – джерело страждання, кінцевого, а також містище потреб, і основа його сенсуалізму⁵⁴.

І весь цей комплекс чуттєво-інтелектуальних потреб вирішувався за допомогою "Абсолюту". І вислів Фюєрбаха про

⁵⁰ *Фюєрбах Л.* Предварительные тезисы к реформе философии. // Избранные философские произведения. Т. 1, М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – с. 130.

⁵¹ *Фюєрбах Л.* Основные положения философии будущего. // Избранные философские произведения. Т. 1, М.: Государственное издательство политической литературы, 1955., с. 134.

⁵² *Фюєрбах Л.* Предварительные тезисы к реформе философии, с. 121.

⁵³ *Ibid.*, 120.

⁵⁴ *Ibid.*, 124-125.

те, що "... бог, як осердя усіляких реальностей і досконалостей, є нічим іншим, ніж об'єднане для користі обмеженого індивіда стисле поняття родових властивостей, розподілених поміж людьми і реалізованих у процесі світової історії"⁵⁵ крім звичних його прочитань нащадками про "родової сутності" і т. д. говорить нам і про те, що ідея Божественного концентрує людину і здійснюється в напрямку, намірі Бога майбутнього, "Попереду-Бога". До того ж ми можемо елімінувати негативний контекст зі слів Фюєрбаха "... бог є те, чим людина хоче бути"⁵⁶, і вони заграють іншими фарбами в зосередженні уваги на аспекті того, чим дійсно хоче бути людина у її високому ідеалі.

Велич будь-якого мислителя й у даному випадку Фюєрбаха – у незакритості горизонтів думки щодо їх різноманітних інтерпретацій. Фюєрбах не був адептом "-ізмів", в даному випадку і сам не був однобічним атеїстом, його слова: "Потойбічне життя, напевно, є, про це свідчить всезагальна віра в нього. Яке це життя і що воно собою являє – цього ми не знаємо"⁵⁷; або про релігію як атрибут людини⁵⁸ – тому яскраві свідчення.

Така ж ситуація і з основними його тезами "теологія є антропологія" і "сутність людини – його бог"⁵⁹. Вони можуть знайти своє продовження у розумінні певної потенційної тождності Бога і людини, де Бог є наміром людини, а саме наміром її досконалості. Деміфологізатор Фюєрбах не приписує абсолютність людині, ні, людина кінцева, мислитель свідчить про нескінченність, абсолютність людських устремлень і помыслів. Його термін "антропотейзм" може і повинен бути пе-

⁵⁵ *Фюєрбах Л.* Основные положения философии будущего, с. 148.

⁵⁶ *Ibid.*, 179.

⁵⁷ *Фюєрбах Л.* Вопрос о бессмертии с точки зрения антропологии, // Избранные философские произведения. Т. 1, М.: Государственное издательство политической литературы, 1955., с. 288.

⁵⁸ *Фюєрбах Л.* Сущность христианства. Избранные философские произведения. Т. 2, М.: Государственное издательство политической литературы, 1955., с. 30; а также: Необходимость реформы философии, с. 108.

⁵⁹ *Фюєрбах Л.* Сущность христианства, с. 21, 34.

реосмислений не в контексті автономізації людини (яка, за великим рахунком, у Фоєрбаха не вдалася), а в напрямку розуміння "трансцендентної сутності людини"⁶⁰.

До слова американського персоналіста Едгара Шеффілда Брайтмена свого часу критикували за антропоморфізм фоербахівського типу. Буцімто ще Фоербах поставив, а Брайтмен підхопив і розвинув, ідею про розуміння Бога як проєкції людини⁶¹. У зв'язку з цим нам варто серйозно подумати над тим, що мова має йти швидше не про просту проєкцію (чогось існуючого на щось зовнішнє чи порожнечу), а про проєктування, закладання структурних основ людської екзистенції, і якщо Бог, як вважав Фоербах, це образ і ідеал людини (в майбутньому), по суті символ її можливої повноти і маяк удосконалення, то в такій якості Він, безумовно, може та має бути. Щонайменше таке поняття Бога є необхідним для сучасного філософського дискурсу у його екзистенційному та онтологічно орієнтованому зрізі.

Карл Маркс звично рубрикується як творець системи, де сутність людини ототожнена з її виробництвом необхідних їй життєвих засобів. Саме у виробництві, за марксовою думкою, виникає спілкування, що є ще одним атрибутом людського. Розвиток матеріального виробництва спричиняє розвиток матеріального спілкування, яке є вирішальним чинником прогресу мислення та його витворів. Людина, таким чином, постає продуктом прогресу промисловості та конкретного суспільного становища. При цьому її діяльність походить з потреб її життя і веде до комунізму як руху до кращого, і вірного стану суспільства, де долаються всі несправедливі явища.

Але ці положення можуть викликати й інше потрактування. Практика, діяльність людини по своїй суті є зануреними в

⁶⁰ Термін Л. Фоербаха – в його роботі «Предварительные тезисы к реформе философии», с. 116.

⁶¹ *Callahan D.* Human Experience and God: Brigman's Personalistic Theism. // American Philosophy and the Future. Essays for a New Generation, p. 240.

конкретні історичність та ситуацію, обставини. Які повинні долатися як невірний, "відчужений" стан. А подолання це має на меті щось дуже схоже до усталеної уяви про Боже царство.

Маркс в стилі схожому на месіанські заклики іудейських пророків говорить не лише про очікування кращого буття, а й про безпосередню дію в його напрямку. Профетичний елемент марксизму помічають зокрема Пауль Тілліх⁶² та Сергій Булгаков⁶³. Структура релігійної (конкретно іудео-християнської) свідомості знаходить чіткі відповідники в марксовій думці.

Так пролетаріат має всі ознаки Месії, революція – Страшного суду, а комунізм – Небесного Царства.

Крім того знамениті слова, що висічені на могилі Маркса про те, що "Філософи лише різним чином пояснювали світ, а справа полягає в тому, щоби змінити його" не тільки підкреслюють діяльнісну складову в розумінні людини Марксом, а й вказують на неявний (але точно існуючий) зв'язок його "активізму" з "активізмом" Фіхте (а з ним Канта, Шеллінга і Гегеля), трохи глибше з активною свідомістю Декарта, а в глибині глибин – з протестантським принципом зміни невтішного світу, що занепав у гріховному стані.

Тому Маркс не неправий, а правий обмежено, вузько. Він відчуває, як і інші глибокі мислителі, нужденність та тяжкість людської долі, але вбачає їх лише в несправедливості економічних зносин.

Тим не менш його увага до людських потреб корелює зі споконвічною турботою та інтересом людини (будучи лише частковим виразом останніх). Його діяльнісний підхід додає в аспектах практики до образу людини як екзистенції, становлення та збування трансцендуючої істоти. А його образи подолання відчуження, що вочевидь є ремінісценцією глибинних релігійних профетичних мотивів, та його теза про буття,

⁶² *Tillich P.* History of Christian Thought. N.Y.: A Touchstone Book, Simon and Schuster, 1968. – 550 p., pp. 484-485.

⁶³ *Булгаков С.* Карл Маркс как религиозный тип. // Наш современник. № 11, 1990.

що визначає свідомість (якщо тільки вдивляти в неї з точки зору Буття, а не лише матеріального буття), вочевидь дають можливість бачити в Марксові не тільки "політичного екзистенціаліста" (Пауль Тілліх), а й мислителя, глибинно відчувачого обмеженість і скутість людського існування, і своєрідно бачучого шлях долання цих меж в бік Найкращого.

Стало бути, до вершини західноєвропейської філософії Нового часу – німецької класичної філософії належить творчість Іммануїла Канта (1724 – 1804), Йоганна Готліба Фіхте (1762 – 1814), Фрідріха Вільгельма Йозефа Шеллінга (1775 – 1854), Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля (1770 – 1831), Людвіга Андреаса Фоєрбаха (1804 – 1872), а також Карла Маркса (1818 – 1883) та Фрідріха Енгельса (1820 – 1895).

В чому ж полягає "класичність" цієї філософії? Однією з можливих відповідей є теза про те, що класична філософія є філософією сутності, а наступна за нею некласична – філософією існування. Вся класика була пошуком загального, сутнісного, субстанційного в бутті. Поступово основним питанням філософії стає людина, і думки зосереджуються на пошуках саме сутності людини.

Причому сутність розкривається в знаходженні атрибутів – невід'ємних якостей того феномену, який досліджується. Німецька класична філософія вказала на три ознаки, які можуть бути атрибутами людського. Це – мислення, діяльність і спілкування. Абсолютизація кожного з цих атрибутів призвела до побудови трьох яскравих філософських систем – гегелівської філософії мислення, фіхтевської (і марксової) філософії діяльності і філософії спілкування Фоєрбаха. З плином часу ми бачимо, що кожна з цих систем не є всеосяжною, тому більш достовірною відповіддю на питання про сутність людини є – "людина – істота, що мислить, спілкується та діє".

Ще однією істотною ознакою всієї класичної, і німецької класичної філософії зокрема, є її зв'язок з раціоналізмом, з науковими картиною світу і діяльністю.

Таким чином, класична думка є субстанційна, есенційна (спрямована на пошук сутності), раціоналістична (в широкому сенсі).

Форми вирішення проблеми людини в німецькій класиці вочевидь не вповні задовольнили фундаментальні людські запити. Бо людина не вичерпується лише сутністю, в ній є щось унікальне, що виступає осердям її особистості. Поступово філософія сутності змінюється на філософію існування.

Які ж основні ідеї розвинули мислителі німецької класики, що робить цю філософією безкінечно значущою?⁶⁴

Перше – це розуміння предмету філософії. Таким універсальним предметом, центром всіх філософських проблем стає людина. Кант, Фіхте, Гегель, Фоєрбах і навіть Маркс у філософії вбачали цінність діяльності для розуміння і вивільнення людини.

Друге – діячами німецької класики було запропоноване нове розуміння людської сутності. Бо до них всі концепції людини зводились до двох основних типів. Перший – це натуралістичний, де людська сутність розкривається як природна. І другий – розуміння людини, альтернативне натуралізму, яке називають теологічним або релігійним, і яке спирається на думку, що людина має надприродне, божественне начало. Німецька класична філософія відповідає на це по-своєму – людину не створює ані природа, ані Бог, людина є причиною самої себе і створює себе сама у мисленні, дії і спілкуванні.

Третє – в рамках німецької класичної філософії була розвинута неповторна мова філософії – діалектика. На відміну від попередніх спроб тут діалектика почала розроблятися усвідомлено, систематично і в різних формах – антиномічній (Кант), естетичній (Шеллінг), логічній (Фіхте, Гегель), діалогічній (Фоєрбах) та матеріалістичній (Маркс).

Окрім цього слід вказати, що суттєвою відмінною рисою праць цих філософів (яка пов'язана зі згадуваним раціоналіз-

⁶⁴ Тут надихаюсь ідеями Вчителя Юрія Кушакова.

мом) є систематичність (можливо виключаючи творчість Фюєрбаха), причому не тільки існують окремі системи Канта або Гегеля – вся німецька класика може бути прочитана як одна система становлення поглядів. (Кант задає проблемне поле – інші намагаються вирішувати по своєму ці проблеми.) Водночас системна єдність поглядів мислителів німецької класики не повинна приховувати від нас нелінійність, суперечливість і неповторність їх побудов. При своїй близькості і спорідненості ці вчення є різними.

Німецька класична філософія стала результатом і квінтенцією всього класичного філософування. Окрім цього вся різноманітна сучасна філософія спирається на німецьку класику (або відштовхується від неї). Палітра течій, які "працюють" з німецькою класикою найширша – від ортодоксального марксизму до свавільного постмодернізму.

Німецьку класику прийнято називати "німецьким класичним ідеалізмом". В такому разі виникає питання про причетність до цієї течії Фюєрбаха та Маркса, в яких матеріалістична складова світогляду ніби превалує. Водночас якщо ми придивимося до них пильніше, то не побачимо суттєвих протиріч з попередниками. І Фюєрбах, і Маркс (про що ми вже сказали) міцно "прив'язані" до проблем і тем Канта, Фіхте, Шеллінга і Гегеля. Фюєрбах будує теомічне бачення природи людини, що може бути потрактоване як теорія недосконалості людини і водночас як концепт людського зростання в напрямку вищого ідеалу. Маркс зі свого боку у своєму вченні про комунізм відтворює структуру релігійного світогляду за зразком авраамічних релігій. При цьому не слід забувати, що роль ідеології як носія образу майбутнього та рушія втілення ідеалу в марксизмі є чи не найвиразнішою поміж усіх філософських побудов.

Діячі німецької класичної філософії, або якщо завгодно німецького класичного ідеалізму, застосовуючи творчу силу уяви, з її допомогою, не тільки творять образ існуючого, феноменального світу, а й відкривають більш глибинні та високі

зрізи суцього, які вказують на Довершене Буття, на Божественну досконалу сутність.

Німецька класика яскраво проманіфестувала вершину звершень раціоналістичного підходу, але водночас і неможливість надалі користуватися лише величними інтелектуальними схемами спекулятивного характеру. Після неї у філософії піднімається хвиля скептичного настрою до дедуктивних побудов і постає позитивізм як осмислення прогресу наукового знання та ремінісценція емпіристських настроїв. І той саме час розгортається інший стиль мислення, що не довіряє ані абстракціям, ані об'єктивістському "науковому" підходу і звертає свою увагу на конкретне, унікальне людське існування, на життя індивіда, що був наслідком і розмислів і пізнього Середньовіччя (Відродження) (певною мірою), і здебільшого натхнень Реформації. Це була екзистенційна філософія.

"Новітні часи"

Явних розривів в історії мислення практично не буває, тому навіть критичний підхід безпосередньо пов'язує наступників з попередниками. А в екзистенційній філософії, де безумовно є і критика начебто аж занадто загальних систем попередників, є щонайменше живий зв'язок зі стилем мислення німецької класики – з діалектикою.

Навіть певною мірою перехідна постать від однієї традиції до іншої, Макс Штірнер, демонструє в своїй програмній роботі "Одиничний та його власність"⁶⁵ не тільки критичне ставлення до минулих абстракцій, в його термінах до "полону ідей", а й одночасно відтворює гегелівську триаду тези, анти тези, синтезу (а точніше безпосереднього, опосередкованого та зняття), правду кажучи, змістовно наповнюючи її по-іншому. Бо чим іншим за формою є його стадії одночасно онтогенезу та філогенезу – дитини в полоні речей, юнака в полоні ідей та дорослого як вільного егоїста, свавільного суб'єкта. Явно поверховий та однобічний підхід егоїзму тим не менш демонструє прагнення легітимації індивідуальності, особистості.

І щось на вигляд схоже ми побачимо в незмірно глибшому філософському здобутку – працях Серена Кіркегора. Його трійця стадій, або виборів шляху особистості – естетичної, етичної та релігійної, виявляє не тільки формальну відповідність тріаді Гегеля, а й змістовну подібність до стадій природної залежності, духовної залежності та "вивільнення" Штірне-

⁶⁵ Штірнер М. Единственный и его собственность. СПб.: Азбука, 2001. – 448 с.

ра, водночас зовсім змінюючи сенс останньої – "звільнення". У Кіркегора ця стадія (хоча й індивідуалізує людське життя та робить його неповторним) має аж ніяк не егоїстичне забарвлення, а розкриває теми поклику та екзистенційного призначення.

Цим я хочу ще раз підкреслити, що позитивний зв'язок філософії існування з німецькою класикою має неабияке місце. І це було не тільки формальним відтворенням гегелівської тріади одночасного самопізнання та становлення і не стільки більше суттєве продовження традиції діалектичного мислення. Є ще глибинніший зв'язок, що поєднує філософію існування, екзистенційну філософію як філософію трагедії, зокрема з гегелівським спадком, а саме з його ідеями розірваної свідомості, закладеними у "Феноменології духу". Це та інше дало змогу сказати Раймонові Арону: "Екзистенціалізм та марксизм, без сумніву, мають в якості свого спільного джерела філософію гегельянського типу"⁶⁶. Щодо марксизму це очевидно, не слід забувати цей момент й відносно екзистенційної філософії.

Втім повернемося до чудового Кіркегора.

Протестантизм та його думка знаходять найжвавіший відгук у кіркегорових роздумах. Бо в ньому, в протестантизмі, як ніде у християнських конфесіях є вільне ставлення до канону. Кіркегор настільки сприйняв цей вільний дух, що виступив навіть із критикою самого Лютера та лютеранства, що змінили, як він вважає, колишню католицьку зашкарублість вже своїми непорушними формами. Саме в цьому ключі піддана ним критиці обрядовість протестантизму, що залишилася, зокрема наявність у ньому інституту пасторів.

Шлях звільнення від наносного в пошуку самого джерела істини лежить, як пам'ятаємо, у Кіркегора у відмові від раціоналістичних схем гегелівського типу та відкриття можливостей екзистенції. Щоправда, ми помітили, існує неоднознач-

⁶⁶ Арон Р. Мнимый марксизм. М.: Прогресс, 1993. – 384 с. – с. 45.

ність сприйняття Гегеля у Кіркегора. Крім критики є й ухвалення. По-перше, це – згадуване нами та всім відоме використання гегелівської логічної тріади та застосування її до стадій життя – естетичної, етичної та релігійної. А по-друге, це розуміння досягнень Гегеля в осмисленні християнської релігійності як цілком духовної діяльності. Бо німецький класик "знімає" у християнстві елементи предметності (по суті у згоді з протестантськими принципами). Але водночас елімінує в релігії її емоційно-чуттєвий зміст. Ця відмова від предметності важлива для Кіркегора, але ця відмова від емоцій, почуттів для нього цілком неприйнятною. Бо суть справжнього філософствування в усвідомленні екзистування, яке завжди збувається в раціонально-емоційній. Тому йому таки треба бути "захопленим", причому захопленим предметом своїх роздумів *абсолютно*.

Тут мета філософування – знайти шлях виходу із негативності. Сенс негативного – страждання. "Релігійне дихає у стражданні" – говорить Кіркегор⁶⁷. І хоч останнє може бути навіть безперервним ("жалом у тілі" ап. Павла), у ньому є великий сенс. Кіркегор надає сутнісне значення стражданню для боговідношення, тут дотичним є приклад з пророка Ісаї – "Бог живе в скорботному серці". Але страждання та пов'язані з ним смертність, страх, прикрість, тривога, провина, розпач та трагедія не самоцінні. Вони суть поштовх-імпульс для перемоги людини себе як кінцевої істоти, бо виводять її з безпосередності існування (тваринного типу, "естетичного", і навіть "етичного" шляху в термінах мислителя). Тому негативне – умова позитивного. У ньому зароджується та пристрасть, з якою мислячий має бути співвіднесений у своєму мисленні та його меті. У ньому бере початок нескінченний інтерес, захопленість екзистенції.

⁶⁷ *Кіркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к "Философским крохам". Мн.: И. Логвинов, 2005. – 752 с., с. 499.

Це "найвища пристрасть суб'єктивності"⁶⁸, або віра, в тому числі і віра-довіра, і віра в себе та свою справу, що виявляє сенс екзистенції в несталості як відкритості та в становленні як здійсненні. "Той, хто є екзистуючим, постійно перебуває у становленні"⁶⁹. Людина – суть апроксимація, наближення, прагнення до своєї повноти, яким немає кінця. Процес становлення збирає у єдність елементи екзистенції. Окреслене "негативне – розпізнавальний знак чогось вищого, позитивного"⁷⁰ і породжена ним неузгодженість дають можливість становлення несталої екзистенції в горизонт відкритості, свободи. Людське явлене в синтезі кінцевого та нескінченного, де умови кінцевості дають можливість зрозуміти сенс нескінченності та спрямовують до неї. При цьому людське існування, згідно з Кіркегором, містить у собі елементи комічності та патетичності: "Сама екзистенція, екзистування, – це прагнення, екзистенція патетична рівно настільки, наскільки комічна..."⁷¹. Патетика означає нескінченність прагнення, комічність ж полягає в "самосуперечливості" та розумінні своєї обмеженості. Вищим проявом існування, екзистенції як такої є ні що інше як любов: "... любов явно означає... екзистенцію або те, завдяки чому життя є в цілому, життя, яке є синтезом нескінченного і кінцевого"⁷². І любов у житті самого Кіркегора виявила і патетику, і комічність, інспірувавши його розумовий шедевр – ідею "повторення".

Повторення постає так званим "подвійним рухом нескінченності", можливістю після відмови від кінцевого відновити його в новому вигляді, хоча під впливом реальних подій життя філософа сюжет змінюється і повторення реалізується також як акт відновлення свободи після відкинутих зв'язків. Зрозуміло, неприйняття світу і свого становища у ньому не лише експлікація любовної трагедії філософа (психологічне

⁶⁸ *Ibid.*, 157.

⁶⁹ *Ibid.*, 109.

⁷⁰ *Ibid.*, 612.

⁷¹ *Ibid.*, 116.

⁷² *Ibid.*, 117.

пояснення), але головне наслідок розуміння ним усієї трагедійності існування, обумовленого необхідністю, викликаной первородним гріхом смерті.

Повторення Кіркегора виступає формою реалізації прагнення Буття. При цьому повне відкриття трансцендентного Буття, Буття як такого, його охоплення та досягнення людськими засобами залишається проблематичним. І Кіркегор вважає, що справжнє життя розкривається в досвіді здійснення вічного у тимчасовому, тому що людина є синтез тимчасового та вічного. Вічне – мета індивідуального життя, проте воно – сфера майбутнього, а в ньому не можна бути міцно впевненим. Тоді бунт проти теперішнього стану людини і вихід за його рамки, самотрансцендування реалізується у формі повторення, яке виринає із сьогодення, сподіваючись його повернути, хай і на інший манер. Але відсутність повної впевненості у майбутньому (майбутньому Бутті) згортає час у цикл, надії покладаються не так на повне здійснення, як на повторення колишнього, мета неповноцінного буття (тільки екзистенція) замінює мету Буття як такого. Смертельна туга за Буттям перетворюється у Кіркегора на інтенцію до самозбереження, іморталізм (“Вічне життя”) реалізується у постійному самовідтворенні, шлях від Ніщо до Буття здійснюється як нескінченна екзистенція.

Те, що Кіркегор підкреслив важливість суб'єктивного підходу і мислення ірраціонального типу, що приймає значення емоційних станів та пов'язаних з ними страждання, трагедії; розкрив сенс екзистенції у несамодостатності, несталості та становленні, апроксимації, що дають структуру її руху в спрямованості від негативного до позитивного; і пояснив позитивне як блаженство, благо і досконалість Божественного зокрема за допомогою ідеї-символу "повторення", дає можливість з упевненістю говорити про плідний синтез філософського та теологічного дискурсів, що приніс свої плоди у ХХ столітті.

Не зайвим буде нагадати, що у філософії Кіркегора втілюється теза про тотожність мислення та буття, але не в гегелівському всеісторичному погляді на всезагальний Дух, а в найтіснішому переплетенні особистого життя, біографії з духовною творчістю. Це і протест проти ницості й гріховності батька, й, головним чином, нездійсненне кохання до Регіни Ольсен. Чого варті його слова: "Чого би я не віддав, особливо в юності, щоби бути справжнім чоловіком, хоча б на півроку... мені так не вистачає тіла та фізичних умов існування".⁷³ А ситуація з батьком виринає в його творчих образах Авраама та Ісаака, а з тим у мотивах несприйняття естетичного, гедоністичного, а по суті тваринного способу існування. Нещасне кохання стає імпульсом розуміння трагедійної долі кожної людини з суперечливою надією на можливість неможливого, абсурдною з точки зору буденного розуму та невимовно необхідною одночасно. Сучасний дослідник каже: "Таке враження, ніби особисті нещасливі обставини вливали в Кіркегора внутрішню енергію... Він підсумовує свої особисті переживання, висловлюючи їх в якості універсальних істин"⁷⁴.

Так виникають екзистенціаль повторення⁷⁵, яке спрямоване на майбутнє і є певним символом трансцендуючої сили особистості; принцип "або-або"⁷⁶, що загострює діалектику протилежностей, не "знімаючи" їх, а примушуючи робити власний свідомий вибір долі; ідеї духовних сходів (Клімакус-Ліствичник) та апроксимації як шляху самовдосконалення; поняття подвійної рефлексії як способу мислити загальне, "впускаючи" в своє⁷⁷; положення про прийняття важливості негативного (та страждання) як умови позитивного; сенс суб'єктивного мислення як розузгодженості; та врешті-решт

⁷³ Цит. за: *Камю А.* Миф о Сизифе. Эссе об абсурде. // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. – 403 с., с. 249.

⁷⁴ *Роде П.* Серен Киркегор. Челябинск: Урал LTD, 1998 – 430 с., с. 170.

⁷⁵ *Керкегор С.* Повторение. // Несчастнейший. Сборник сочинений. М.: Издательство ББИ, 2005. – с. 29-102.

⁷⁶ *Кьеркегор С.* Или - Или М.: Арктогея, 1993. – 378 с.

⁷⁷ *Киркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к "Философским крохам". – с.94.

першої ідеї самої екзистенції, унікального способу існування, за Кіркегором комічного та патетичного одночасно⁷⁸.

Одинока та одинична особистість якнайкраще бачить дійсність, її відчай та страждання ведуть по сходах вгору до Абсолюту. Така екзистенційна діалектика дає можливість не тільки Аврааму сподіватись на неможливе, а й кожній людині відкривати безкінечні горизонти, виднокола безкінечності. Бо це помітив самотній філософ, про якого було сказано "... для Кіркегора альфа його вчення – людина, омега – Бог, а увесь смисл його вчення – ідея Боголюдства"⁷⁹.

Фрідріх Ніцше був проголошений атеїстом та волонтаристом, співцем бадьорості і сили. Але, хоча він і сам намагався створити таким свій образ і зовнішньо філософ здається провісником квітучого життя, все ж віднесення його до оптимістів – справа невдячна, адже за цією начебто світлою упевненістю і радістю ховається невимовне страждання особистості.

Ніцшевська увага до трагедійного, можливо, була викликана й особливостями його власного життя. Хвороба весь час цупко тримала Ніцше в своїх обіймах. Все своє життя він страждав фізично і духовно, водночас це страждання було й насагою творчості філософа. Трагедія – це основне поняття раннього Ніцше. "Народження трагедії"⁸⁰ – така назва першої його визнаної роботи. В ній він виклав своє оригінальне бачення історії культури, яка виявилася відносинами "темного" діонісійського та "світлого" аполлонічного начал. Цей настрій не дуже-то й змінився з плином часу. "Я маю право розуміти самого себе як першого трагедійного філософа", – заявляв Ніцше і в кінці свого творчого шляху в автобіографії "Ессе Homo".

В контексті розуміння трагедії індивідуальна людська неповторність стала для Ніцше більш важливою ніж суспільство загалом з його приписами. "Людство" означає для нього без-

⁷⁸ *Ibid.*, 116.

⁷⁹ *Левіцкій С.А.* Трагедия свободы. // Сочинения. Т. 1, М: Канон, 1995. – с. 274.

ликий принцип суспільної думки, яка робить людину посередньою, "сірою", відбираючи у неї особистість.

Унікальна ж людина не схожа на загал. Вона здійснює бунт проти загальних приписів суспільства задля можливості прояву своєї особистості. У Ніцше увага до неповторного, виняткового проявляється у вигляді вчення про Надлюдину, яка повинна стати вищою за людей, щоби проявити свої творчі і владні нахили (стати "по той бік добра і зла"). У філософа цей бунт провадиться немовби "зверху", його Надлюдина вважає себе вищою за інших. І до того ж внутрішнє життя індивідуума багатше за зовнішні прояви суспільства. Ніцше намагається проголосити істину індивідуума, яка не вписується в загальні побудови жодної з існуючих наук.

Всі ці спроби філософського вивільнення згодом отримали етичну оцінку як "імморалізм". І Ніцше, певною мірою, сам дав привід вважати себе таким "імморалістом". Але мислитель не знищує мораль як таку. Його "нищівна" боротьба проти неї є лише спробою зміщення координат понять добра і зла з усталеного їх використання, бажанням віднайти нову, можливо "вищу", форму моралі. Ніцше намагається відмовитися від занадто жорсткої дихотомії добра та зла. Переоцінка цінностей не відкидає ці категорії взагалі, а лише намагається розширити горизонти моральності. Бо особистість постає тоді, коли людина усвідомлює свій вибір. Кожен повинен не сліпо підкорятись загалу та його приписам, а має *бути самим собою*.

Нам треба розуміти, що Ніцше намагається долати невтішний стан та його ознаки в своїх творах. Тому його ідея "по той бік добра і зла" є нічим іншим, як способом виходу з меж сковуючої буденності по суті до трансцендентних висот Божественної Свободи.

Тому-то й його жадання влади є нічим іншим як волінням кожної людини отримати владу над своєю долею, досягнути повноти та цілісності власного існування. Тому його Надлюдина є метафорою постійного внутрішнього зростання, переке-

рокування іманентних даностей, умов, в бік трансцендентного безумовного.

І тому його боротьба з християнством має характер лише критики усталених інституційних його форм, а його саморубрикація змінює в протиріччях одне обличчя на інше, переплітаючи Антихриста з Розп'ятим.

Тому його "Бог помер!" не спокійна констатація, а агонічний заклик неприйняття такого стану речей.

Тому його "вічне повернення" є не тільки поверненням до одних і тих самих філософських проблем (що є суттю історії філософії), а й своєрідна (та, чесно кажучи, недолуга) спроба розкрити сенс трансцендування в іманентних термінах. Унамуно назвав цей образ "сміховинним засобом", з тим не відкидаючи того факту, що веде вперед Ніцше "голод за безсмертям". Існує думка про Ніцше: "Він вельми претендує на те, щоб бути першим справжнім атеїстом"⁸⁰. І це вочевидь не так. Розрив з релігією у Ніцше має трагедійний характер невдоволення реальними її станом. Він збирався змолоду стати пастором, і певним чином "став" ним. Його тривожні заклики були почуті, особливо в буремному двадцятому сторіччі. Його юнацька молитва "Хай буде милість Його завжди зі мною!" залишається з ним на все життя. Бо дійсно йому (а не тільки та не стільки Спінозі, як казав Унамуно) "болів Бог".

Звертаючи увагу на некласичну фазу історії філософії, і зокрема на екзистенціалізм, не можна оминати увагою становлення феноменологічної школи, яка, будучи раціонально орієнтована, з тим додала важливі значення до екзистенційної думки.

Цей вклад головне зосереджений на ідеї інтенційності свідомості. Ще Франц Brentano у дев'ятнадцятому сторіччі у своїх дослідженнях з психології вказав на суттєву відмінність

⁸⁰ *Eagleton T.* Culture and the Death of God. New Haven and London: Yale University Press, 2014. – 234 pp. – p. 151.

психічних феноменів від фізичних – бо психічні спрямовані на щось інше, ніж є самі. Цю думку по-новому переосмислив у двадцятому столітті Едмунд Гуссерль. І вся його філософія, з намаганням бути "строгою" та "чистою" "наукою", зі спробою споглядання "самих феноменів", а з тим із тематизуванням самої феноменальності феноменів, з аналізом ейдетичної, трансцендентальної редукцій та епохе, з розглядом ноєзи, ноєми та інтуїції з ідеацією слугують, як видається, підкріпленням та розвитком ідеї інтенційності свідомості. Самопізнання духа призводить його до розуміння власної спрямованості на щось інше. Його суть – не в вбиранні в себе зовнішніх феноменів, а саме у спрямуванні, інтенції до них.

Даний підхід вплинув не тільки на становлення часової екстатички Гайдегера, але й на постання "філософії обличчя та "філософії Іншого" Емануеля Левінаса⁸¹. І хоча сам Левінас крокував в своїх роздумах в бік визначення "буття" як скінченно-феномену, який існує в "шкаралупі"⁸², а справжня свобода розкрита ним в терміні "Безконечності", тим не менш слід вважати, що ця його "Безконечність" з атрибутами Абсолюту вельми наближена тематично й змістовно до того всеохоплюючого поняття, яке Гайдегер назве саме "буттям".

Біографія Гайдегера постає перед нами як шлях зближуваних і водночас складних переплетень філософської творчості та (як видається, в його випадку) її теологічного ґрунту. Семінарист і впродовж двох років студент-теолог, послушник і інтерпретатор Дунса Скота, Гайдегер розумів свій зв'язок з християнською теологією, говорячи, що без теологічного витоку ніколи б не став на шлях мислення⁸³.

Зв'язок цей не переривався у житті та творчості Гайдегера ніколи, набуваючи часом складних форм. Аналіз головної

⁸¹ *Вальденфельс Б.* Вступ до феноменології. К.: Альтерпрес, 2002. – 176 с. – с. 70.

⁸² Див.: *Левінас Е.* Етика і Безконечність. К.: Пор-Рояль. – 140 с. – с. 125.

⁸³ *Тупсина А.Н.* Немецкий экзистенциализм и религия. Л.: Издательство ЛГУ, 1990. – 151 с., с. 88.

праці мислителя "Буття і час" підтверджує думку про такий перегук головних моментів його філософії з теологічними положеннями.

Всі питання, поставлені у "Бутті і часі", виходять з відправної точки необхідності самого запитування – з людської "кінцевості". Кінцевість задає запитання про сенс людської індивідуальної "присутності", "буття – ось тут", конкретного людського життя та про джерело і водночас можливу гарантію присутності – Буття як таке. Це запитування роз'яснюється розділенням сфер Суцього та Буття, розкриттям у небайдужості присутності приналежності до Буття. Для чистоти усвідомлення свого стану тому, хто запитує, згідно з Гайдегером, необхідно також уяснити сенс онтологічних, буттєвих екзистенціалів – турботи, тривоги та жаху – на відміну від спрямованого на елементи суцього онтичного страху. Найважливішим атрибутом присутності або екзистенції є несамостійність, і це нам вказує на ремінісценції християнського розуміння людини. Цю несамостійність долають на шляху з іншими, але й тут є небезпека для людини втратити себе, свою самість у масивності "Людей", що приписує посередність і повсякденність, забування і за-буття себе. Людині "потрібна" відкритість – суть розуміння і смисл істини, де розуміння говорить про долю і осмислює в її світлі окремі вчинки, а істина – це прояв у неприхованості, невтаємниченості у справах і звершеннях свого унікального способу екзистування.

Тобто людська присутність полягає у фактичності закинутості у конкретне "навколишнє" та в екзистенції – начерку, у турботі про Буття, що породжує воління та конкретні бажання, а з тим і в жаху кінцевості в передстоянні смерті, але й більше того в дії реалізації себе у напрямку Буття. Екзистенція – "ще-не", нестача, не цілість, і водночас суть виходу за досвід кінцевості – "вперед-себе", екстаз, шлях реалізації майбутнього.

Гайдегер, аналізуючи облаштування присутності, її "шлях", як він говорить, хотів би прийти й до мети – розробки

буттєвого питання взагалі, що не було ним здійснено, принаймні цілком, і, можливо, з тих самих причин, з яких виникає апофатична теологія. І знову підкреслюю, кінцева присутність у турботі та жаху, через усвідомлення себе як нестачі, що йде через розуміння долі до смерті та Буття одночасно – з моєї точки зору, все це відтворює теологічні пасажі про долю людини та її призначення, які є не менш драматичні, ніж християнський оригінал. Проте не варто забувати й те, що термін "теологія" Гайдегера, м'яко кажучи, не полюбляє.

Є немовби однозначне висловлювання Гайдегера: "Буття – це не Бог і не основа світу. Буття ширше, ніж усе суще, і все одно воно ближче людині, ніж будь-яке суще, нехай то буде скеля, тварина, художній твір, машина, нехай то буде ангел чи Бог"⁸⁴. І тоді, якщо Буття не Бог, то й теологія або християнська філософія оцінюються негативно: "християнська філософія за великим рахунком є ніщо інше, як "дерев'яне залізо", явне безглуздя"⁸⁵. Але тут явно не все так просто – і "вирок" навряд чи має остаточний характер. Деякі вважають, що теологія – це спекулятивне мислення про Бога, Гайдегер не згоден з ними, таким є предмет філософії релігії, теологія ж – "поняттєве витлумачення християнського існування"⁸⁶. Це поняттєве витлумачення – сфера онтичного, сущого і тому для Гайдегера Бог теології – лише частина предметного світу, Сущого. У такому розумінні теологія є онтичною за прикладом інших наук, причому вона покладає відповідь ще до дослідження, а от філософія, не маючи ніякого предмета, постає як вільне шукання.

Тоді виникає стійке припущення, що "Буття" Гайдегера – все ж таки вказівка у бік Божественного, але не чітко уявленого Бога. На думку Р.Сафраньки, "Гайдегер уводить жорстку

⁸⁴ *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме. // *Время и бытие.* – М.: Республика, 1993. – с. 202.

⁸⁵ *Сафраньки Р.* Хайдеггер: германский мастер и его время. М.: Молодая гвардия, 2002. – с. 428.

⁸⁶ *Типсина А.Н.* Немецкий экзистенциализм и религия, с. 97.

заборону на створення "образів" Бога⁸⁷. Що це, як не апофатизм, зведений у принцип, де ім'я "Бог", згідно з Гайдегером, уже робить його "сущим", ликом, наділяє речовинною якісністю. Буття – просвіт, а такий "Бог" – це обмеження в предметі: "Лише з істини Буття вперше вдається помислити суть Священного. Лише виходячи із суті Святині можна помислити суть божественності. Лише у світлі суті божественності можна помислити і сказати, що має називатися словом "Бог"⁸⁸. Ієрархія "Буття – Святе – Божество – Бог" говорить нам про те, що Буття, що його відкриває мислення, не тотожне Богу, пізнаваному у вірі, але досвід Бога виражений у вимірі Буття. Буття більш "глибинне", ніж Бог. Але, можливо, тоді Буття не дорівнює "богу", але тотожне "Богу", не дорівнює предметному уявленню, але тотожне горизонту збування всього сущого. Тоді й Dasein, присутність неясно починає нагадувати ідеал шляху Христа.

Складно позбутися думки, що, незважаючи на грандіозність та оригінальність, Гайдегер говорить про ті самі теологічні проблеми. Людина, вихована у християнській традиції, яка здійснювала християнські ритуали і похована за власним бажанням у церковному обряді, мислитель, який не тільки вплинув на діалектичних теологів – колег по Марбургу, але і встав їхні ідеї, а раніше – ідеї Августина, Аквіната, Д. Скота, М. Лютера⁸⁹, Гайдегер недаремно вважав підставою філософії досвід відчуження, що випливає з безпритульності, яка виникла з "полишеності сущого буттям". Досвід трагічного – початок шляху і супутник людини: "Предмет філософії – це сам той, хто філософує, та його очевидна мізерність"⁹⁰. Ніщо, яке присутнє в людському бутті, у самій присутності, має постійно долатися самою людиною (і філософія готує її до відкритості шляху), але водночас питання про можливість само-

⁸⁷ Сафрански Р. Хайдегер: германский мастер и его время, с. 486.

⁸⁸ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме, с. 213.

⁸⁹ Ясперс К. Гайдегер; Нотатки про М.Гайдеггера. // Гайдеггер очима сучасників. К.: Стилос, 2002. – с. 28, 96-97.

⁹⁰ Сафрански Р. Хайдегер: германский мастер и его время, с. 172.

спасіння навряд чи має позитивну відповідь, і Гайдегер за десять років до смерті говорить: "Тільки Бог ще може нас спасти"⁹¹. Бо "як ніхто інший вмів він (Гайдегер – С.Т.) в наш нерелігійний час не зачиняти двері перед релігійним досвідом"⁹².

Проблему співвіднесеності філософських міркувань з релігійними пошуками серйозно й відкрито досліджував Карл Ясперс. Вже починаючи з першої своєї великої філософської праці – "Психологія світоглядів" (на думку багатьох – "первістка" сучасної версії екзистенційної філософії, Ясперс намагається аналізувати вплив сфери релігійного на філософський дискурс. І набір екзистенціалів цієї праці – трансценденція, екзистенція, крах, гранично-межові ситуації, любов і віра – свідчення такого осмислення⁹³.

Проте не кожна філософія, на його думку, зближена з релігією. Перебуваючи "між" наукою та теологією, філософія набуває поблизу цих полюсів тяжіння різних форм. Прагнучи до ідеалу науковості, філософське знання набуває рис позитивізму або "філософії як строгої науки" Гуссерля, що Ясперс вважає не цілком філософською діяльністю і за формою і за змістом. Шлях справжньої філософії – йти у бік смисложиттєвих проблем, не зупиняючись перед питаннями, на які наука безсила дати відповідь.

Своє розуміння дійсності Ясперс ґрунтує на онтологічній тріаді: є світ емпіричний, екзистенція людини та сфера трансценденції. Остання – це незаперечний приклад релігійних ремінісценцій. Але філософія близька до релігійного досвіду, але не тотожна з ним. І хоча без релігії філософія зникне, вона не служниця релігійних догм. Відмінність у способах

⁹¹ Беседа сотрудников журнала «Шпигель» Р.Аугштайна и Т.Вольфа с Марином Хайдеггером 23 сентября 1966 года // Философия Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991. – с. 243.

⁹² *Сафрански Р.* Хайдеггер: германский мастер и его время, с. 20.

⁹³ *Ясперс К.* Психология світоглядів. К.: Юніверс, 2009. – 464 с., с. 122.

розв'язання проблем у релігії та філософії продемонстровано Ясперсом його доктриною "філософської віри".

Філософська віра породжена станом знання, що породило останнє незнання – людської майбутності та смислу. І якщо релігія відповідає з "повною" впевненістю, то для критичного погляду філософії такий підхід – це догматизм. Відмінність філософії від релігії в її незавершеності й відмові від абсолютного завершеного знання про істину в її повноті. Філософська віра реалізується у відкритості трансцендентному, релігійна ж віра намагається опредметнити горизонт, перетворити трансцендентне на іманентне.

Також цілям розуміння специфіки філософської віри слугує ясперівська концепція "осьового часу" – доби народження усвідомлення людиною свого безсилля перед жахаючим світом. Саме тоді й з'являється феномен, названий Ясперсом філософською вірою. Причини виникнення Осьового часу приховані від однозначного пояснення. Але внутрішній сенс цього процесу (8 – 2 століття до нашої ери) полягає в більш загостреному сприйнятті власної смертності і через страждання пошуки виходу у філософсько-релігійному мисленні нового типу. Ці пошуки завжди особистісні – тому спостерігаємо виникнення віяла шкіл – шляхів виходу із занепокоєння. Осьовий час – велика межова ситуація всього людства.

І до відповідей релігії на гранично-межову ситуацію краху людини необхідно прислухатися. Біблійна відповідь показує найяскравіший шлях подолання цього краху. Проте, варто зауважити, у Ясперса "біблійний" не означає "християнський". Мислитель рішуче відмовляється від визнання теологічного догмату про боголюдяність Христа, а також від некритичного сприйняття Одкровення. Так шлях мислення Ясперса повертається від доторкання до теології у рамки більш традиційних для філософії міркувань про Абсолют, для нього – у формі "трансценденції".

Але все-таки рух філософії до релігії та теології у відході від "площини" науки, яка не відповідає на "останні" питання,

збережено у Ясперса. Для нього філософія – прагнення здобуття сенсу життя, звернене до трансцендентного: "Але що є Бог, трансценденція, треба досліджувати безкінечно, кружляти навколо нього за допомоги заперечень, дійсно ж досягнутий він ніколи бути не може"⁹⁴. Філософія для Ясперса означає – бути у шляху.

Екзистенційна філософія Жана-Поля Сартра, яка отримала епітет "атеїстична", була в центрі уваги багатьох мислителів минулого сторіччя, спричиняючи жваві дискусії щодо основних її положень. Та і в наш час його складна школа мислення є одним з найкращих вступів до екзистенційної проблематики.

Сартр у своїй творчості спирається на ідеї (і одночасно відштовхується від них) Декарта, Кіркегора, Фройда, Гуссерля, Гайдегера, особливо відчутно на феноменологію та фундаментальну онтологію двох останніх. Базові ідеї Сартра відносяться до його праці "Буття та ніщо". В ній ставиться питання про сутність буття, співвідношення свідомості зі світом, можливість реалізації людської свободи. Проте з поля уваги часто вислизає той факт, що екзистенціалізм у Франції зароджений в рамках неогегельянства. Найвидатнішими його представниками були Жан Валь, Жан Іполит і Олександр Кожев. Сартр, будучи слухачем Кожева, сприймає їхні ідеї про нещасну свідомість, про ніщо в людині і проявляє ідеї гегельянства не тільки у використанні його термінології, але й у своєму вченні про діалектичність людини та недіалектичність природи.

Можна (трохи спрощуючи) охарактеризувати філософію Сартра як своєрідний дуалізм, який базується на розчленуванні світу (буття взагалі) на дві головні його складові – буття-в-собі (буття) та буття-для-себе (свідомість). Буття-в-собі постає феноменальною, фактичною даністю, речовістю, за висловами самого мислителя своєрідною масивністю, ізольо-

⁹⁴ *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. – 527 с., с. 491.

ваною у власному бутті, сутнісними характеристиками якої є непрозорість і відсутність внутрішніх заперечень, безмежність і самовичерпність. В-собі сповнене саме собою і є тим, чим воно є.

Але є й інший зріз реальності, який завжди тільки намагається втілитись, "воліє" бути – це буття-для-себе, свідомість. Саме свідомість є тим, чим вона не є, і, водночас, не є тим, чим вона є. Або, простіше, свідомість є нетотожною собі, бо є постійним самотрансцендуванням, проєктом реалізації власних можливостей (і проєктом власної структурної єдності з ядром Ego). Для-себе (свідомість), хоча і пов'язане з буттям (бо свідомість завжди інтенційна, направлена на щось, на буття), разом з тим є відриванням від світу і від себе, є подоланням даного, а отже, деяким його запереченням. Це заперечення є одним з атрибутів неантичної (від *neant* - ніщо) природи свідомості. Остання є ніщо для буття, бо стає негацією на трьох етапах запитання. Питання, яке ми адресуємо буттю, базується на ніщо у вигляді нашого незнання. Кожна з можливих відповідей також може бути негативною. Та і сама позитивна відповідь, кожне судження по суті є запереченням, заборонаю інших можливостей, бо покладає лише одну з безкінечної кількості потенцій. Саме потенція, можливість, проєкт, бажане, смисл є ніщо, неіснуючим для буття. Свідомість лише вирізує візерунки в бутті, хробаком проникаючи крізь масивність останнього.

Людина, як носій свідомості, є "неповною" істотою, постійним самоперевершенням, становленням. Це самоперевершення відбувається у напрямку того, чого бракує, а отже, буття. Але злиття свідомості з буттям не є остаточно можливим, за думкою Сартра, буття знищило б свідомість у собі. Фундаментальний проєкт – постати як в-собі-для-себе-буття (Бог, тотальність) хоча виявляє себе як структура особистості, залишається лише проєктом, недосяжною цінністю. А відтак постійно не-зреалізована свідомість залишається нещасною

свідомістю, в бутті якої присутнє питання щодо (меж) свого буття.

Вже у своїй ранній праці "Трансценденція Его" Сартр указав на процесність і непосталість людської свідомості, для якої навіть ідея власної цілісності та актуальна єдність у вигляді Я, Его є трансцендентними точками апроксимації, що вічно вислизують від аперцепції. Свідомість спрямована за свої межі, і людина у певному розумінні позамежова, її доля – "прориватися у світ".

Отже у Сартра особистість є онтологічно відкритою, постає автором самої себе, вільно обирає проєкт власного життя, який по суті є неантизуючим і трансцендуючим актом, усвідомлює відповідальність за свій вибір і відчуває постійну (іноді деструктивну) можливість усе змінити (у своєму житті).

Сартра методологія розуміння екзистенції турбувала різні періоди його творчості. Він розробляє феноменологічний аналіз ситуації, екзистенційний психоаналіз, інтенціональний аналіз та, зрештою, регресивно-прогресивний (аналітико-синтетичний) метод. Нас більшою мірою цікавить останній, бо він включає інші як окремі випадки.

Регресивна його складова – це за своєю суттю опис умов становлення особистості. Але умови, хоч і можуть впливати на людину, не є необхідними причинами її діяльності. Вони скоріше лише тло для подолання, якась об'єктивність першого порядку, незадовільна і потребує зміни у критичному сприйнятті свідомості, онтологічного ніщо. Безмірно важливіша для розуміння екзистенції друга, прогресивна компонента методу, що ставить не регресивне питання Чому?, а дає проєктивну інтенцію Навіщо? Бо людське – це насамперед активне "для того, щоб", а не пасивне "бо". Тобто сенс свідомості, екзистенції – у витворі ще не бувшого, але маючого бути. Екзистенція – це відрив від даної об'єктивності, умов і причин і прорив до досконалого, нової, поки (і може бути ніколи) не існуючої іншої об'єктивності. Можна сказати, що

людина – симбіоз заперечення реальності та проєкту дійсності. Людинобуття це "буття-по-той-бік".

В цьому плані "уява" у Сартра – спосіб висування вперед, показчик і виконавець проєктивного екзистування. Людська свідомість здійснюється як спонтанність і свобода, що здобуває себе, вирываючись з інертного світу речей. І уява дає образ дійсного майбутнього, трансцендує до єднання та єдності. Разом з тим, ідеальність уявного не порожня фантазія, а висування з реальності до дійсності, у сферу, що визначає дії людини в апроксимації до автентичного Буття. Тому в певному і важливому нам сенсі це все-таки і шлях з Ніщо в Буття. Свідомість як усвідомлення своєї ніщовості прагне себе до виконання, здійснення, збування. Свідомість якщо і тікання, то тікання від неповноти до повноти, яка поза нами, але де є образ нас. Саме це неприйняття та наближення, заперечення та проєкт виявляє регресивно-прогресивний метод у структурі уяви та й в усій логіці екзистенції. І логіка ця очевидно діалектична та інтенціональна.

І сенс життя – вийти з колекції фрагментів і прийти до цілісності та тотальності, стійкості (субстанційності) непорушного Буття, стати Богом. Нереалізована, безуспішна мета, але не безглузда витівка, бо, як у Канта, людина живе з тим, буцімто це може бути досяжним.

"Коли читаєш "Буття та Ніщо", то немов дихаєш повітрям Паскаля. Основна тема філософії тут – відношення самотнього індивіда до Бога або до відсутнього Бога (у Сартра це діалог самотньої людини з відсутнім Богом)."⁹⁵

Креативно наповнила й доповнила ідеї Сартра його супутниця життя Симона де Бовуар. У своїй роботі-маніфесті "Друга стать"⁹⁶ вона змогла плідно експлікувати екзистенціалістські ідеї в феміністичну теорію. І слід сказати, що її глибини розуміння проблем гендеру не досягнуто жодною їх дослідницею до сьогодення. Де Бовуар вказала на неприйнятний (і мі-

⁹⁵ *Арон Р.* Мнимый марксизм. М.: Прогресс, 1993. – 384 с., с. 44.

⁹⁶ *Бовуар С. Де.* Друга стать. В 2 т. К.: Основи, 1994.

фологічно забарвлений) стан міжлюдських відносин, коли суб'єктом вважається чоловік, а об'єктом відповідно жінка і через жінку чоловік хоче дістатися в трансцендуванні самого себе. Її головна думка – про те, що не можна однобічно сприймати чоловіка як дух, а жінку як плоть, натомість необхідно визнати трансцендентність як атрибут жіночності, вона, жінка – не посередник і не дублер, кожна людина є суб'єктом трансцендування, що розкриває якнайкраще свої можливості в коханні: "Кожна стать – це кін, на якому розігрується та сама драма плоті и духу, скінченності і трансцендентності"⁹⁷.

Я згадав, що Раймон Арон називав філософію Сартра "діалогом самотньої людини з відсутнім Богом". Ці слова не меншою мірою можна застосувати й до творчості Альбера Камю.

Загальноприйнятим є поділ філософської та белетристичної спадщини мислителя на два періоди або цикли – "абсурду" або заперечення та "бунту" або позитивний. Рідше згадують, що в одному з інтерв'ю Камю говорив про передбачуваний третій цикл – "пласт про любов"⁹⁸. Але цей, до кінця не реалізований, "пласт" присутній у вигляді ключового моменту і в темі абсурду, і в "бунтарських" роздумах.

Якщо ми розглянемо вчення Камю про абсурд у всій його повноті, то побачимо серед формоутворюючих компонентів абсурдного стану безкінечне бажання осмисленості. Осмисленості трагічного людського існування, але не світу – позаяк осмисленість світу могла стати лише умовою "сенсу життя".

Знаходячи безглуздість у оточуючій дійсності і розмірковуючи про власні перспективи, людина приходить не тільки до констатації абсурду, але й до розуміння своєї чужості такому станові справ. Символом такого стану може бути літературний символ "Стороннього" Камю. (Ще варіанти розуміння *etranger* – "іноземець", "дивак", "чужий".) Людині чужа без-

⁹⁷ *Ibid.*, Т. 2, с. 387.

⁹⁸ *Эстраде Ф.* Альбер Камю. М.: АСТ, Транзиткнига, 2006. – 221 с, с. 9.

глуздість, перебуваючи "в ній", вона поглинається відчуженістю до неї, почуттям "вигнання". І незважаючи на силу стоїчного образу справжнього шляху Сізіфа (на відміну від образів дефектних модусів існування Дон Жуана, Актора, Завойовника), Камю не кличе до простої смиренності. Шлях до вищого стану, виміру людського життя, пролягає через "Бунт".

Перша у Камю "очевидність" – Бунт (а не *Cogito* Декарта) – спрямована і в метафізичній і в історичній своїх формах проти даного стану світу. До того ж Бунт спрямовано на знищення стану зведення людини до речі. Породжений безглуздя бунт радикально вимагає смислу, або, іншими словами, – світ безглуздий, але людина для самоздійснення завжди претендує на осмислення. І "мета бунту – перетворення"⁹⁹.

Так проявляється своєрідна "негативна" релігійність Камю: світ сам по собі не абсурдний, лише коли людина, бунтуючи, бажає осмислюючого порядку – у зіткненні зі світом, який мовчить на запити смислу – виникає Абсурд. Бунт проти зла при цьому по суті є Благо.

Зовні відмовляючись слідом за іншими екзистенціалістами від універсалізації виявлення сутностей у пошуках істини, Камю в образі Сізіфа, темі осмислення Абсурду й заклику до Бунту проти безглуздя неминуче приходиться до узагальнень, задля справедливості скажемо, дещо іншого, ніж в "сутності" плану, з елементами процесності – до своєрідних "екзистенціалів".

Ідея людини – шлях і згоди з реальністю і відмови від неї. Згода – у визнанні Абсурду. Відмова – в його подоланні, наданні хаосу форми. І найвища форма цього подолання – любов. Для Камю це відданість іншому у вигляді важкого становлення спільноти, у зв'язку людей в протистоянні "Чумі" – кінцевості, ніщо, смерті, абсурду, насиллю.

Залишається мало поміченим той факт, що дивним дивом слово "Господь" дуже часто знаходимо у текстах записників

⁹⁹ Камю А. Бунтующий человек. М.: Политиздат, 1990. – 415 с, с. 126.

філософа. "Атеїстичний" екзистенціаліст Камю якось сказав, що у Бога він не вірує, але він й не атеїст, позаяк безбожжя є вульгарним і не прикрашає людину¹⁰⁰.

"Якщо бунтар займається блюзнірством, то він чинить так у надії на нового бога". Ці слова Камю вказують на неприйнятність абсурду і спрямованість бунту із самотності *вигнання* у спільноту *царства* Буття. (Як пам'ятаємо, "Вигнання та царство" – назва збірки оповідань Камю 1957 року.)

Габріель-Оноре Марсель, сучасник Гайдегера та Ясперса, багато в чому випередив у своїх творах головні теми "класичного" екзистенціалізму. Навіть той факт, що під тиском засудження філософії існування офіційним Ватиканом Марсель як сумлінний віруючий перестає називати свою концепцію "католицьким екзистенціалізмом", віддаючи перевагу назві "християнський сократизм", не дає приводу сумніватися у важливості його ідей для екзистенціалізму.

Його твори майже всі фрагментарні та асистематичні, і для Марселя ця особливість філософської форми є одним із способів указівки на принципову неможливість за допомогою розсудкових схем охопити всю повноту буття. Водночас сповідальність, неприхованість власних сумнівів становлять невід'ємну характеристику його творчості.

Марсель у своїх книгах немовби мандрує складними шляхами думки і запрошує читача приєднатися до нього. Саме "мандри" є одним з найважливіших символів його філософії, оскільки людина і є той мандрівник, що відшукує шлях із термври свого існування до світла істинного Буття.

Два світи, "онтологічний" (бачимо специфічне розуміння цього поняття Марселем, в класичному виразі для екзистенціалізму це "онтичний") та "трансцендентний", є віхами цього шляху. Людина має прагнути до трансценденції, спираючись на свої поцейбічні можливості, від тілесності їй належить пі-

¹⁰⁰ *Естраде Ф.* Альбер Камю, с. 200.

дійматися до духовних вершин. І в цьому їй сприяє надія. Саме надія, більш "слабка", ніж упевненість, і більш скромна, ніж оптимізм, рятує людину з п'ятьми ніщо. Вона дає людині свободу, звільняючи від усталених і звичних "необхідностей". Не запитуючи про умови свого здійснення, надія має властивість не залишати людину навіть за найскладніших обставин її життя.

Вельми значущим є й здійснене Марселем (у контексті розрізнення світів онтологічного та трансцендентного) протиставлення базових феноменів людського існування "володіння" та "буття", а слідом "бажання" та "любви", "проблеми" та "таїни", "первинної" та "вторинної" рефлексії та багатьох інших. Ці опозиції, оперуючи термінами, взятими не з академічних фоліантів, а з повсякденного слововжитку, увійшли до арсеналу екзистенціалів і проявляють свою евристичну цінність досі, прояснюючи одне одного та досвід людини в цілому. Такий підхід по своїй суті є аналітичною розробкою спільного для всіх екзистенціалістів розведення на неавтентичну та автентичну екзистенцію.

Так, "володіння" цілком занурює людину в онтологічний світ. Власність, яка покликана слугувати людині, замість цього підпорядковує її, а отже, забирає у неї свободу. Володіння – несправжній спосіб існування людини, що перетворює її на аутоцентричного суб'єкта (деспота), який підкорює навколишнє і підпорядковує оточення. Володіння – це шлях до поневолення іншого та інших в ієрархії панування. Мати – означає втрачати відкритість можливості бути, бути собою. У світі "володіння" людину урухомлює бажання, натомість у царині "буття" дії людини має освячувати любов.

Недосконалість раціонального дискурсу у справі осмислення суперечливого людського існування демонструє марсельське розведення понять "проблема" та "таїна". "Проблема" є тим, що "стоїть" на шляху пізнання, вона вкорінена у поверхні природного, зовнішнього, об'єктного (проблеми "зростають", їх "розв'язують" тощо). Вона протистоїть тому, хто її

розв'язує як "зовнішнє", де той, хто пізнає, "не включений" у пізнаване. Тому в ситуації своєї "неучасті" в об'єкті суб'єкт може застосовувати будь-які технічні підходи та засоби для досягнення бажаного результату. Об'єкт є річ, а з річчю можна робити все. На практиці це "все" обмежене аналітичною діяльністю, детерміновану самими об'єктами і таку, що постає у формі або розкладно-руйнівній, або таку, що творить лише часткове, об'єкти, задані псевдоцілями. На відміну від "проблеми", "таїна" є проявленим людським буттям. Адже питання про сенс життя, власну кінцевість, межі свободи, Абсолют, є таїною, позаяк залучають до свого осягнення самого того, хто осягає. Марсель твердо заперечує проти зведення "таїни", "містерії" до комплексу розсудкових "проблем".

Розрізнення проблеми, що є в природі, та таїни, що є в бутті, доповнюються у Марселя діалектикою понять доказу та свідчення, вичерпності та невичерпності, його та ти, підпорядкування та свободи, розсіювання та постійності, бажання та любові, зовнішнього та мого, таланту та генія, множинності та цілісності, техніки та а-технічного, відчаю та надії, а з тим зради та вірності.

Отже, раціональне мислення, що оперує проблемами (і звична наука в тому колі), "змертвлює" безпосередньо відчуте людиною, роблячи останнє речами, об'єктами. Такий об'єктивуючий та узагальнюючий шлях думки Марсель називає "первинною рефлексією". Ця "рефлексія першого порядку" опредметнює безпосередню ситуацію і піддає її аналізу. Об'єкт, який розчленовано в аналізі, є частина суб'єктно-об'єктної роздвоєності, і це описано у схематиці практично всіх версій гносеології. В суб'єкт-об'єктному відношенні пізнання постає, на думку Марселя, як форма володіння. "Первинну рефлексію" має подолати "вторинна", яка намагається поєднати мислення з неповторним, індивідуалізує думку. Саме вторинна рефлексія вивільняє людський дух із зам'янутих річищ усталених мислинневих прийомів. Вона є інше бачення реальності, що долає відстороненість рефлексії і

повертає до єдності безпосереднього. Це також мислення, але таке, інтенцією якого є прагнення не втратити унікальну інтуїцію конкретної ситуації, в якій перебуває людина. У такого роду рефлексії той, хто пізнає, "включений" у пізнаване, "бере участь" у ньому. Так ситуація перестає бути проблемою і перетворюється на а-технічне розгадування вічних таїн людського існування та буття. Аналіз перестає бути самодостатнім методом, бо скільки завгодно глибока деталізація не дає розуміння суті того, що відбувається. "Я мушу зауважити, що ця рефлексія другого рівня, рефлексія, спрямована на первинну рефлексію, і є, на мій погляд, власне філософія".¹⁰¹ Тобто науковий підхід та псевдофілософський, що його копіює, повинні поступитися сутнісному філософському міркуванню про конкретну ситуацію людини, дати місце "трагічній мудрості"¹⁰². Бо справжнє "... мислення по суті є перехід до буття..."¹⁰³ Це шлях, який часто жахає непевністю, ці мандри сповнені ризиком, але вірна собі людина не зверне з цього маршруту, бо він пролягає sursum (вгору) – у бік Буття, до Бога.

Мартін Бубер в своїй версії діалогічного мислення вказував, що особистість, Я може існувати в парі з Воно, а може в парі з Ти. Пара "Я – Воно" є проявом світу досвіду, вже знаного, по суті минулого. Сприйняття іншого як Воно робить його об'єктом розгляду, розкладеним на закони і числа, образ і рух, вид і екземпляр. Воно, як щось, як річ, має межі, що переходять в інші Воно. Таке об'єктне розчленування немов "вбиває" справжнє Ти. В царині Воно практично неможливо побачити Ти як індивідуальне, випадкове, минуще.

Інше як Ти є синтезом всього, що присутнє в Воно, й водночас спогляданням нероздільної унікальної єдності в конкретному відношенні. Якщо в сфері Воно править причиновість,

¹⁰¹ *Марсель Г.* Homo viator. Прологмени до метафізики надії. К.: Видавничий дім "KM Academia", Університетське видавництво "Пульсари", 1999. – 320 с., с. 19.

¹⁰² *Марсель Г.* К трагической мудрости и за ее пределы. // Самосознание европейской культуры 20 века. – М.: Политиздат, 1991. – с.352 – 364.

¹⁰³ *Марсель Г.* Быть и иметь. Новочеркасск: Сагуна, 1994. – 160 с. – с. 32.

то в царині Ти – свобода. "Я – Ти" належить світу справжніх відносин, Я в парі з Ти виступає особистістю, в парі з Воно – лише суб'єктом (пізнання). Однак в людській історії Я – Ти постійно переходить в Я – Воно, світ Воно росте (і в історії, і в окремому житті людини); таким чином росте не вільний Дух, за Бубером, а лише сковуючий технічний світ Воно.

Ти є безмежним, і кажучи людині Ти не робиш її річчю, а робиш її унікальною, та словами Бубера "величезною". Кажучи Ти, я не "пізнаю" – каже філософ, бо "знання" є віддаленням від Ти. Діалогічна природа людини дає можливість "вивільнити" пізнання, сприймати іншу людину, Іншого цілісно. Саме життя може розкритися в такому діалозі. Цей діалог протистоїть безвиході повного усамітнення, бо істина є недосяжною для одного, вона саме у відношенні з Ти. І вищим Ти є Бог.

Бубер закликає не віддаляти Бога від нас, не об'єктивувати його в догматах релігій, саме релігійність, а не релігії (в яких є щось від Воно), врятує людину. Так Бубер будує свою версію екзистенціалістської діади автентичної та неавтентичної екзистенції, бо "Людина не може жити без Воно, але той, хто живе лише з Воно, – не людина"¹⁰⁴.

Міркування Мігеля де Унамуно сконцентровано навколо проблеми людини. Але що для нього сама "людина"? Для мислителя є неприйнятною наскільки поширена, настільки й застаріла для нього точка зору, згідно з якою людську сутність ототожнено з розумом. Бо не людина лише розумна і не абстракція "Людина" хвилює його душу і штовхає до роздумів, а "людина з плоті та крові, яка народжується, страждає і помирає – головна справа помирає, – людина, яка їсть, п'є, розважається, спить, думає, любить, людина, яку ми можемо побажити та почути, брат, справжній наш брат"¹⁰⁵. Тому конкретна людина, із свідомо редукованими соціальними характеристиками

¹⁰⁴ Бубер М. Я и Ты. // Квинтэссенция. М.: Политиздат, 1992. – с. 294 – 371, с. 315.

¹⁰⁵ Унамуно М. де. О трагическом чувстве жизни. К.: Символ, 1996. – 416 с., с. 25.

ками, є суб'єктом і водночас найвищим об'єктом будь-якої філософії¹⁰⁶. Адже будь-яка суто раціональна система поглинає і вихолощує не тільки людину як об'єкта філософського розгляду, але й як суб'єкта філософської творчості. А той, хто філософує, повинен зберегти у своїх творах особисте неповторне бачення і відчуження світу, залишитися самим собою: "Якщо філософ не людина, він уже тим паче й не філософ"¹⁰⁷. Бо філософію належить створювати цілісною єдністю всіх людських сил.

З точки зору Унамуно, "знання для знання" – це лише формула непорозуміння. Людське пізнання повинне мати практичну мету. При цьому, хоча життя й первинне стосовно філософії (більшість філософів життя та екзистенціалістів погодяться з цим), філософія теж необхідна життю. Непевне почуття позбавленості чогось виводить людину із стану повсякдення і прояснює її фундаментальне бажання – бути. Перед кожним з нас стоїть проблема проблем, вселюдська проблема – загадка особистого безсмертя: "єдино важлива життєва проблема, проблема безсмертя і вічного спасіння індивідуальної душі"¹⁰⁸. Усвідомлення власного глибинного ніщо, "тісняви" кінцевого життя відкриває перед людиною безкінечні горизонти пошуків шляхів і спроб розв'язання цього найголовнішого практичного завдання. І це не є просто песимістичне стояння у вічній нерозв'язаності. Міркування про смерть, *meditatio mortis* дає надію на вихід – той, хто звертає увагу на хворобу, думає про одужання: "Зі дна цієї туги, з безодні нашої смертності ми виходимо до світла інших небес"¹⁰⁹. Унамуно говорить про те, що сам знаходить у своєму естві: "Думка про те, що мені належить померти, і таїна того, що буде потім, – це пульс моєї свідомості"¹¹⁰. Проте цей стан притаманний не йому одному: "Перед лицем цієї жахливої таїни

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, 37.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 91.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 60.

¹¹⁰ *Ibid.*, 59.

безсмертя, перед обличчям Сфінкса людина займає різні позиції і різними способами намагається втішитися в тому, що їй випало народитися"¹¹¹. Людина може "подовжувати" себе у славі свого імені, творах, нащадках тощо, але це не подовжує її саму. Філософ, така ж сама людина, намагається розв'язати те саме питання про особисте безсмертя, і будь-яка філософія є більш-менш прихована спроба на свій страх і ризик раціональними, а часто й позараціональними способами розв'язати цю загадку. І головним філософським питанням є питання "Для чого?", корінням якого є смисложиттєва проблематика. І тому "Звідки?" – питання вторинне, воно слугує лише повнішому з'ясуванню того ж "Для чого?":

На питання про особисте безсмертя можуть бути три відповіді – негативна, що породжує в душі безвихідний відчай, позитивна, що дає смиренність, і відповідь чесного незнання, що зберігає напруженість питання і відкриває шлях смиренності у відчай або відчаю у смиренності, шлях незникної боротьби.

Отже, мислитель приходять до такого розуміння пізнання, яке виявляє свою практичну необхідність, оскільки пізнання викликане в людині прагненням жити і до того жити вічно. "Трагічне почуття життя" та "агонія" у термінах Унамуно є головними людськими екзистенціалами, і саме вони спонукають людину мислити, філософувати: "релігійний відчай... який є нічим іншим, як усе тим самим трагічним почуттям життя, є більш-менш завуальована сутність свідомості людей"¹¹². Тому й філософія може бути розкрита як спроба так чи так розв'язати проблему особистого безсмертя: "Жага не вмирати, голод за особистим безсмертям, наше зусилля безконечно перебувати у своєму власному існуванні, яке... є самою нашою сутністю, це є афективна основа будь-якого пізнання і внутрішній, особистий вихідний пункт будь-якої людської

¹¹¹ *Ibid.*, 68.

¹¹² *Ibid.*, 131-132.

філософії"¹¹³. Найабстрагованіші царини філософського знання і найабстрактніші системи розв'язують цю практичну проблему, навіть на перший погляд суто гносеологічна проблематика, пошук причин може стати вираженням пошуку мети (індивідуального існування).

Ще Порфирій вважав, що мотиви і мета філософії полягають у спасінні душі. Не звертаючись безпосередньо до спадщини Порфирія, Унамуно розвиває близьке розуміння сутності філософії. Він готовий солідаризуватися навіть з неблизькими йому неокантіанцями – підтримує розуміння філософії В.Віндельбандом як вчення про цінності, виокремлюючи лише найбільшу з них – безсмертя. Виступаючи проти ортодоксального католицизму, непримиренного раціоналізму, бездіяльного агностицизму, мислитель зближає філософію з релігією, вважаючи, що афективною основою і релігії і філософії є пристрасне бажання безсмертя, істинного Буття. Метафізика виходить з теології, теологія – з фантазій серця, фантазія породжена життям, яке прагне безсмертя. Провідне завдання філософії Унамуно бачить у рефлексії над трагічним почуттям життя. Філософія – квітка, коріння якої – релігійне почуття. Метафізика може мати право на існування лише у тому випадку, якщо намагається з'ясувати можливість здійснення вітального бажання: "*Найпроклятіші* метафізичні питання виникали практично – завдяки чому вони й набували своєї значущості, перестаючи бути марними суперечками чистої цікавості – з бажання з'ясувати собі те, що має стосунок до можливості нашого безсмертя"¹¹⁴. Але хоча й існує вітальна метафізика, але загалом метафізика переважно є раціональною, аналітичною – "умертвляючою" в унамунівській термінології. Розум воліє розв'язати проблему кінцевості, але замість цього часто лише скасовує і "змертвлює" її. Так філософські побудови залякають, втрачаючи живильний зв'язок з породжувальним витокком. Строго раціональних способів доведення без-

¹¹³ *Ibid.*, 56.

¹¹⁴ *Ibid.*, 213.

смертя не існує, розум може довести лише смертність. І філософія по суті раціонально легітимує позараціональну позицію. Центр будь-якого філософування – трагічний відчай, який, роз'єднуючи розум та позарозумний спосіб відкриття безсмертя – віру, одночасно об'єднує їх. Відкритість проблеми, рятівна невпевненість, яка не віддає пріоритету ні розумові, ні вірі, – ось правильний шлях, згідно з Унамуно, а тому "традиція суто раціоналістична так само неможлива, як і традиція суто релігійна"¹¹⁵. Філософія, вкорінюючись у несвідомому – у почутті, дає йому раціональне опертя. Це внутрішнє протиріччя між почуттям та рацією, та між розумом та вірою надає єдності людському життю, а з тим і філософії. Видалення одного з компонентів антитетики веде до псевдолюдських способів існування, близьких через бездумність один одному – до "віри вуглярів" та до "невір'я інтелектуалів". Проте справді існувати (*ex-sistere*) – значить виходити за рамки нашого обмеженого розуму, не відкидаючи його. У тузі, що породжує трагічне почуття життя, народжується не віра-впевненість, але надія – основа будь-якої переконаності. Агонія породжує свідомість, одвічно незадоволену й таку, що шукає відповіді: "Хто ніколи не страждав, більш-менш сильно, той не схильний до самосвідомості"¹¹⁶.

Як в оповіданні Унамуно "Нещасні пригоди Сусіна", де розповідається, що малюк лякається корови, собаки, буки і заспокоюється в обіймах батька, ми бачимо вселюдську алегорію неприйняття скрутностей та загроз та устремління до постійності Вищого Блага.

Саме кінцевість людського буття, з точки зору Унамуно, спонукала людей на філософську творчість. І відповідей тут стільки, скільки тих, хто філософує, але головна проблема – основа людського існування, філософії та історії філософії – одна.

¹¹⁵ *Ibid.*, 120.

¹¹⁶ *Ibid.*, 203.

Іспанський філософ Хосе Ортега-і-Гассет належить до тих мислителів ХХ сторіччя, які мали здатність побачити недоліки суто раціоналістичних світоглядів. Хоча Ортега навчався у найвідоміших неокантіанців, а кантівською філософією, за власним виразом, "дихав" упродовж десяти років, він усе-таки прийшов до критики класичного раціоналізму (передусім картезіанського типу). Декартове визначення людини як мислячої речі викликало з часом опір Ортеги, оскільки за такого стану речей світ постає для людини як царина розуму, позбавленого почуття, а отже, і цілісності. Людина виявляє себе у такій ситуації лише як суб'єкт, що пізнає, але не "живою" істотою. Але ж вона існує та виражає себе й у почуттях, передусім як "радикально самотня", "приречена на свободу", творча істота. При цьому людина не може себе вповні реалізувати лише у підпорядкуванні установкам "моралі мас" (частий термін у Ортеги). Тому їй як особистості треба відійти від "етичної магії" раціонального загального "ти повинен", яке "не бачить" всієї дійсності життя. Єдиним важливим імперативом для людини може бути висловлювання давньогрецького поета Піндара "Будь самим собою". (Це правило походить, як пам'ятаємо, й з ніцшевської філософії.) Ортега декларує найвищий обов'язок того, хто живе, – у "вірності собі".

За допомоги тільки "чистого розуму" не можна охопити всю багатогранність людського існування, частиною якого є ірраціональне "життя". Життя недоступне розумові, який хоче вивчати його як природне перебування. Разом з тим для Ортеги ніколи повністю не згасали ідеали європейської науки. Він намагається розробити таке філософське вчення, в якому б людське життя було органічно поєднане з раціональною діяльністю. Для наукового пізнання, на думку Ортеги, яке "розкладає" дійсність на складники (аналізує її), значення розуму є очевидним. Для осягнення ж ірраціонального "життя" людини пізнавальний розум менш корисний. Тому не "чистий", а "історичний", "життєвий" розум більш гармонійно охоплює людське, завжди індивідуальне, буття. Життєвий розум не є

константою, це завжди невловна змінна, яка залежить від конкретної людської особистості, її "обставин". Так суворий раціоналізм органічно доповнюється певним релятивізмом, і постає "раціовіталізм".

І одним із проявів такого "раціовітального" підходу Ортеги до реальності є ще одна його теоретична установка – "перспективізм". Цей концепт виправдовує кожну існуючу індивідуальну точку зору, водночас не применшуючи значення їх цілокупності. Кожна "перспектива" як окреме бачення світу є закономірною і правомірною. Будь-яка людина через її неповторну пізнавальну діяльність і конкретну історичну приналежність має свій погляд на світ та Буття. І всі перспективи є автентичними і правдивими по своєму одночасно, треба лише полишити намагання претендувати на всеохопну істинність одного свого бачення, бо дійсність є певним сполученням, синтезом індивідуальних, неповторних, безкінечних у своїй безлічі перспектив. Люди в такому разі постають немов органами бачення всеохопного Бога, що сповнюють безкінечну дійсність: "Господь Бог не раціоналіст. Його точка зору – це точка зору кожного з нас. Наша часткова істина і для Бога істинна"¹¹⁷, – так розуміє величний зв'язок людини з Богом у сучасному плюралістичному світі Хосе Ортега-і-Гассет.

Значущість творчості Ніколи Аббаньяно в історії філософії існування стає все більш незаперечною. Італійський філософ не тільки блискуче логічно та стилістично роз'яснив головні ідеї екзистенціалізму, але й створив свою версію "позитивного екзистенціалізму", де центральну роль відіграє вчення про "структуру екзистенції". Також найважливішою його теоретичною знахідкою є спроба запропонувати історико-філософське термінологічне нововведення – поняття "теологічний екзистенціалізм".

¹¹⁷ *Ортега-і-Гасет Х.* Вибрані твори. – К.: Основи, 1994. – 420 с., с. 369.

Для Ніколо Аббаньяно головними темами філософії екзистенціалізму є ті самі "кінцевість", "можливість", "вибір", "ко-екзистенція", "трансценденція", "доля"¹¹⁸. Проте схожість з відомими темами не означає відсутності оригінальності, і свою неповторну позицію Аббаньяно прояснює на протиставленні її найвпливовішим вченням екзистенціалізму. До таких передусім належить філософська творчість Мартіна Гайдегера та Карла Ясперса.

В аналітиці Аббаньяно Гайдегер символізує неможливість "полишити ніщо", а Ясперс, у свою чергу, демонструє неспроможність "досягнути буття"¹¹⁹. Вихід лише один – не "зацікловуватися" в цілому на Ніщо або на Бутті, а натомість "дивитися" на сам процес відходу та приходу, на саму екзистенцію й життя особистості як на "можливість можливості".

Такий підхід, який на перший погляд здається лише жонглюванням абстрактними термінами, виявляється вельми продуктивним. Бо тут мислитель розмірковує про сенс екзистування, де екзистенція – це вихід і прихід одночасно. Вихід – за рамки Ніщо, в його образах смерті, просторово-часової обмеженості, недоліків мислинневої та емоційної людських здатностей тощо. Прихід – процес наближення, спрямований до Буття. Тобто людина, екзистуючи, проявляє себе як буття, яке прагне до Буття. Долаючи негативні аспекти кінцевості, перебуваючи у безнастанній невизначеності, перманентній можливості, людина реалізує здатності "руху" у бік Буття. Людина немовби "підвішена" між Ніщо та Буттям – будучи більш ніж ніщо і менш ніж буття. Ніщо в людині штовхає її до буття як абсолютності, незмінності й необхідності, проте Буття завжди залишається недосяжним.

Екзистенція як свобода на ґрунті Ніщо є неможливою, оскільки з необхідністю приковує до кінцевості. Неможлива вона й на основі трансценденції, оскільки остання не є цілком

¹¹⁸ *Аббаньяно Н.* Структура екзистенції. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм и другие работы. – СПб.: Алетейя, 1998. – 506 с., с. 291-301.

¹¹⁹ *Ibid.*, 122.

досяжною. Тому по-справжньому існувати – це постійно залишатися у можливості. Майже всі екзистенціалісти (зокрема Кіркегор, Гайдегер, Ясперс, Сартр) розуміли можливість або як своєрідну негативну можливість, тобто неможливість, або як потенційність чогось вищого, як необхідність можливого. І перший і другий підходи, за думкою Аббаньяно, є внутрішньо суперечливими. Можливість є можливість, пошук, якщо і гарантія, то по своїй суті лише часткова. Якщо життя – небезпечне плавання, не треба шкодувати про втрачену Землю та скаржитися на недосяжність Нового Притулку. Найкращий вихід – зробити стерпним життя на кораблі.

Знову ж таки, комусь може видатися, що екзистенціалізм Аббаньяно позбавлений будь-яких релігійних та теологічних ремінісценцій. Але це не так. Сам філософ не раз указував на те, що філософія не повинна елімінувати Бога із своїх міркувань. І Бог філософів – Абсолют – не чужий Богові релігії. Хоча пересічні люди не завжди розмірковують над атрибутами Абсолютного, але їхні молитви спрямовані до того, хто має ті риси, які намагалися прояснити філософи. І навіть так звані "нігілісти" Ніцше та Гайдегер, перший у своєму вченні про надлюдину, а другий у вбачанні в Ніщо тих рис, яких не вистачає існуванню, проявили свою приховану віру в Божественне. Потреба у Богові – невичерпне джерело у житті людини, на думку Аббаньяно. Свою ж потребу у Ньому філософ висловив як трансцендентну точку апроксимації у русі екзистенції – у вигляді "буття". Стосовно буття екзистенція є трансценденція до трансцендентності¹²⁰.

І окремо варто також зазначити, що саме Ніколо Аббаньяно пропонує новий історико-філософський термін для позначення якщо не школи, то принаймні групи схожих у своїх інтенціях філософів – так званий "теологічний екзистенціалізм". Авторів, зараховуваних до нього (для Аббаньяно це Габріель-Оноре Марсель, Луї Лавель, Рене Ле Сенн), мислитель оцінює не цілком позитивно, оскільки вони здійснили заперечувану

¹²⁰ *Ibid.*, 42.

самим Аббаньяно спробу побудови ілюзорної детермінації досяжності та досягнення Буття.

Проте, з моєї точки зору, хоча ці філософи й дають людині не вповні обґрунтовані гарантії стійкості існування, але шлях екзистенції й вони розуміють у ключі висування від Ніщо до Буття. І ідеї Бога як Таїни (Марсель), Буття у внутрішньому досвіді (Лавель) або Найвищої Цінності (Ле Сенн) демонструють онтологічний і ціннісний ідеал устремління людини.

Хочу сказати, що всі ці ідеї про зв'язок філософії з релігією були чітко проявлені і у вітчизняній філософській традиції. Найглибший дослідник історії української філософії Дмитро Чижевський однозначно вказав, що серед інших ознак нашої філософії, таких як емоціоналізм, кордоцентризм, духовне усамітнення, індивідуалістична плюралістична етика, пошук внутрішньої гармонії¹²¹. Можемо додати, що центруюче всі інші атрибути місце займає релігійна (а тому й своєрідно екзистенційна) забарвленість української філософської думки.

Це ми бачимо і в часи синкретичного єднання на теренах України християнської духовної традиції з новонародженою тут філософією, і в першій чистій філософській формі – в спадку Григорія Сковороди, що був у своїй філософії наче мандрівником до невидимої натури, вищого зрізу Буття.

Цей настрій не зникає, а може й посилюється, у Памфіла Юркевича¹²², який у своїй метафорі серця запропонував бачити в людині не стільки гомо сапієнс, а цілісну, гармонійну в своєму ідеалі істоту, яка не відкидає свої раціональні якості, розум, "голову", а з тим симфонічно поєднує їх з емоційно-моральнісним, чуттєвим життям, устремлінням до вищого, Божественного.

¹²¹ *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. К.: Орій, 1992. – 230 с. – с. 20-22.

¹²² *Юркевич П.* Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого. // Вибране. К.: Абрис, 1993. — 416 с., с. 73-114.

Серед інших наших мислителів на стежу екзистенційного філософування з чіткими релігійними конотаціями стали всесвітньо відомі (тому-то їх і намагалась "привласнити" російська культура) київські мислителі Лев Шестов та Микола Бердяєв. Вважаю їх українцями, народженими нашою землею та нашим духом.

З часом ми бачимо, що всі основні теми, позначені пізніше як важливі для екзистенціалізму (я до них ще повернусь), присутні в спадщині Лева Шестова. І тут ми маємо усвідомити недоречність поширеної рубрикації цього філософа лише як "гносеолога-іраціоналіста" і зрозуміти, що антираціоналізм Шестова, його боротьба з розумом – засіб, але не мета його шукань. Його думка (і життя) спрямовані на справжню "реальність" (це термінологія самого філософа, як мені видається доцільніше було б казати про "дійсність"). Ця реальність є не тільки, і не стільки внутрішня сутність матеріального світу, але дійсність людства і Само-Буття.

Буття, на його думку, відкрите у розумінні буття людського, яке є для нього випадковим та "необов'язковим". До того ж у ньому часто панують розпач та трагедія. І апологет "маленької", "підпільної" людини, Шестов бачить у такій людській скруті символ трагедійності всього сущого. Тому неповторність особи, її індивідуальність, розуміються ним як основний сенс екзистенції, але не в розумінні сьогоденного постмодерністського мислення, де будь-яка відмінність за визначенням є благом; тут натомість виступає на перший план універсальна індивідуальність (близький до Сартра підхід), яка розкриває загальнозначущу структуру екзистенції. Трагедія, необхідна складова цієї структури, прагне екзистенцію до самоподолання, і знаменитий екстасис Плотіна-Шестова дуже доречний для розуміння проєктності екзистування, сенсу шестовської "боротьби" як перемоги негативного. "Великі поневіряння і великі ілюзії настільки змінюють природу людини, що те, що здавалося неможливим стає можливим і недосяжне –

досяжним."¹²³ Тому необов'язкові істини індивідуального все-таки універсальні у розкритті інтенційності екзистенції до дійсності самого Буття.

Однак розуміння екзистенції, відкритість своєї долі до Буття недосяжні чисто логічним, розумовим шляхом. У Шестова специфіка філософського осмислення людини та Буття пов'язані з ідеєю віри, точніше "другого виміру мислення". Тут немає повного заперечення істин розуму, як вважають чимало знайомих із творчістю Шестова. Дійсно він вважав, що розум обмежений, є лише людською здатністю, і цим напоєно безліч пасажів його книг. Філософ навіть по-своєму "заперечує" розум, але такий розум, що претендує на те, що ним пізнані необхідні закони для всього сущого та Буття. Однак можлива й багатша ніж розсудкова думка, і другий вимір мислення, віра, якщо не відкриває, то хоча б вказує на таємниці часу і Буття, невизначені і необмежені, містичні, але знову-таки присутні в самій людині.

І філософія самого Шестова, що підкреслює неможливість жити людині лише за системою, створює не систему, але інтенційну структуру мислення, що розриває "ланцюги" розуму в фундаментальній відкритості, що вказує на "Небо". Тому права була Л. Морева вказавши, що філософія Шестова подібна до готичного собору¹²⁴. Мислення у другому своєму вимірі, відкритому і відвертому, знову по-своєму підтверджує тезу про тотожність мислення і Буття, де роздуми без початку та кінця і помисли про граничні засади і кінці "відтворюють" Абсолют.

Довіра до розумового, логіки тотожностей, першого виміру мислення перетворює, на думку Шестова, грізне Ніщо на Необхідність, але сенс устремління людського існування, фундаментальна інтенція екзистенції – це засноване на досвіді Ніщо трансцендування його в бік Буття. Так стає можливим

¹²³ *Шестов Л.* Начала и концы. // Соч. в 2-х томах, т. 2, Томск: Водолей, 1996. – с. 181 – 275., с. 243.

¹²⁴ *Морева Л.М.* Лев Шестов. – Л.: Издательство ЛГУ, 1991. – 88 с., с. 76.

подолання різних форм відчуження від природи, суспільства, знання, своєї сутності.

Саме цей вектор мислення та дії підкреслено в аспекті віри – у довірі до іншого, "мандрівці до душі". Є думка, що Шестов створив варіант герменевтичної філософії. Працюючи таким підходом полягає в тому, що Шестов намагається зрозуміти своє насущне (це запитування) у текстах інших мислителів. Ця довіра віри іншому у питанні про головне, "мандрівка до душі" – і продуктивний історико-філософський метод¹²⁵, і стратегія міжлюдської комунікації взагалі, а також за своєю суттю метод онтологічного становлення, шлях екзистенції.

Таке мислення – віра у можливість самоперетворення, а не тільки простого саморозуміння. У ньому є усвідомлення того, що відносно не є абсолютним, однак це аж ніяк не означає, що не має й бути мови про Абсолютне. Те, що відкриває віра, другий вимір мислення – це не просто істини індивідуального, спалахи осяянь екзистенцій, це істина Абсолютного Буття, Бога.

Причому Бог відповідно до сутнісного розуміння у Шестова це онтологічне різноманіття, тут мислитель іде вслід за Кіркегором, у якого Бог може зробити, щоб той, хто має початок, не мав кінця.

Філософ своєю метою, на мій погляд, бачить побудову однієї з форм "онто-теології", в якій відкривається різноманітність Буття (через згадані індивідуальність та віру). А антираціоналізм Шестова є не більш як боротьбою з обмеженням необхідністю (Ніщо розуму), для відкриття шляху до всеможливого Буття в його повноті. Так Шестов дає Буттю бути.

Всесвітньо відома, перекладена багатьма мовами, яскрава і водночас глибока (всупереч звичним закидам у поверховості) екзистенційно-персоналістська філософія Миколи Бердяєва

¹²⁵ *Таранов С.* Лев Шестов як історик філософії. К.: ЦГО НАНУ, 2004. – 204 с., с. 37-44.

багато в чому є суперечливою. Сам мислитель цілком це усвідомлює, вважаючи протиріччя думки не недоліком, а скоріш виразом найважливішої суб'єктивної складової філософування, проявом внутрішнього суперечливого духовного життя особистості, так би мовити, відсвітом самої екзистенції. Так само (в контрадикторній формі) трапилося і з його розумінням онтологічного осередку філософської думки.

При читанні та дослідженні деяких (пізніших і значно більш зрілих) його текстів у прихильника екзистенціалістської школи, а отже, й адепта онтологічної традиції (не секрет, що сенс екзистенціалістської та екзистенційної філософії цілком чітко пов'язаний з питанням про Буття) складається стійке враження про приклад Бердяєва як про хибний спосіб, дефектний модус розуміння онтології. Чи це так, і що хотів сказати Бердяєв коли говорив про Буття, спробуємо розібратися.

У своїй пізній (1939 року) книзі "Про рабство і свободу людини. Досвід персоналістичної філософії" Бердяєв міркує про існуючі форми невільництва людини, називаючи їх і описуючи для можливого (і необхідного на вірному шляху) їх подолання. Зокрема це рабство у невірному зрозумілому образі Бога і у тих, хто пригнічує особистість хибними завданнями суспільства і держави, а також у цивілізаційних і технічних досягнень, у власності і грошей, у війни та революції, у естетики та еротики, а також у інших невірних ідеалів, що перетворилися на квазі-цінності. Однак першим та основним рабством він називає неволю у буття. Саме воно сковує людину від початку, не даючи виявитися цілком її самості – людській свободі. І звідси теза, що рефреном звучить у його роздумах: "Примат свободи над буттям"¹²⁶. Тому кожна вірно орієнтована, за Бердяєвим, філософська думка має бути метафізикою,

¹²⁶ Наприклад: *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. // Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. – 383 с, с. 43, 44.

але не онтологією: "Я давно засумнівався в істинності онтологізму..."¹²⁷.

Що не так із буттям, що дає привід для критики Бердяєвим онтології? Для початку – "буття" є для нього не дійсністю, а лише "поняттям". У гротескно-персоналістичній формі думки у всьому переважає первісний суб'єкт і цей суб'єкт створює, творить лише поняття "буття" шляхом абстрагування від реального і об'єктивування (а значить самопоневолення) внутрішніх вільних творчих сил. "У первинній суб'єктивності існування зовсім не дано буття, ми не маємо досвіду даності буття."¹²⁸

Ось так – універсальне не повинно підкоряти індивідуальне, *essentia* – *existenti*ю. Але тут виникає (поки що) таке питання: На якій підставі можна стверджувати розуміння буття як загальне, і сильніше – як загальну предикативну властивість? І ще одне зауваження щодо цього. Бердяєв постійно апелюючи до кантівського авторитету, вважає одиничне царством свободи, а загальне – царством природи. І тоді ми бачимо зовсім несправедливе ототожнення буття із природою. Ось приклад про вільний дух: "Мислити дух як буття – означає мислити його натуралістично, як природу, як об'єкт, але дух не є об'єктом, не є природою, не є буттям, дух є суб'єктом, є актом, є свободою"¹²⁹. (З буттям начебто негаразди, але шість разів повторена буттєва предикація "є" для утвердження дійсності своєї думки.)

Отже, вільний дух у Бердяєва – поза межами буття і, отже, онтології, а мета філософії – не пізнання буття, а його осмислення. І в ще пізнішій своїй роботі "Досвід есхатологічної метафізики. Творчість і об'єктивація" мислитель пише: "Філософія онтологічна не є філософією свободи"¹³⁰, бачачи в онтології небезпечний вид детермінізму, свободу ж думки, мислячи

¹²⁷ *Ibid.*, 43.

¹²⁸ *Ibid.*, 44.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. // Царство Духа и царство Кесаря, с. 215.

такою, що виникає з Ніщо, Ungrund`а Якова Беме. А характер філософії свободи, власної філософії, у Бердяєва такий: "...внутрішні двигуни філософії: примат свободи над буттям, духу над природою, суб'єкта над об'єктом, особистості над універсально-загальним, творчості над еволюцією, дуалізму над монізмом, любові над законом"¹³¹.

Що тут є важливим – особистість і Особистість, людина і Бог (персональний, а не просто Абсолют) важливіші, "первинніші за буття"¹³². "Ніякому буттю особистість не підпорядкована."¹³³ "Особа поза буттям, вона протистоїть буттю."¹³⁴ І – "філософія примату буття є філософія безособовості"¹³⁵. Людина, водночас дитя і Бога і свободи (Ungrund`а, Ніщо); Бог же, маючи владу над сотвореним (буттям), не має влади над Ніщо – нествореним джерелом усієї свободи. Тому Бог не є відповідальним за все (головна складова цієї відповідальності – у проблемі існування світового зла), бо саме творіння, буття вторинне до Бога і Ніщо. Буття походить із свободи, а не свобода з буття. Буттєвий атрибут Бога – не найголовніший і "Я є сущий" повинен розглядатися, на думку Бердяєва, не крізь призму буття, але в наголошенні на "Я", особистісному компоненті. "Бог є, але не є буттям"¹³⁶, що важливо у нашому контексті – Бог не є буття. Також слід врахувати, що такий Бог не відкритий позитивному знанню цілком та вповні. І між Богом і людиною постійно є спотворений образ Бога, об'єктивованого людською свідомістю. Ці позитивні описи божественного є малоцінними, лише апофатичне мислення наближає до суті справи, серед іншого відкриваючи природу Бога не тільки як нетотожну, за Бердяєвим, буттю, а й зосереджуючи погляд на сутності, яка звільняє, а не панує. Така ось виходить антроподицея і теодицея – людина двоскладова, бо має під

¹³¹ *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека, с. 6.

¹³² *Ibid.*, 45.

¹³³ *Ibid.*, 47.

¹³⁴ *Ibid.*, 47-48.

¹³⁵ *Ibid.*, 45.

¹³⁶ *Ibid.*, 44.

собою фундамент буттєвої природи творіння, і ще – основу безмежного вільного Ніщо, тоді як Бог – опікується лише створеним, нестворена свобода непідвладна і йому. Там, у Ніщо – джерело безмежних творчих здібностей і Бога, і людини.

Збагатившись знанням про бердяєвський підхід до особистості, повернемося до його ідеї буття як поняття. Отже, "буття – продукт абстрактної думки"¹³⁷. Воно, як поняття, сконструйовано суб'єктом, але як? Відповідь виявляється такою – "буття" суть перенесення властивостей конкретного існування з глибин суб'єкта на об'єкт, тобто екстраполяція та об'єктивація, відчуження внутрішніх характеристик зовні та їх гіпостазування. Тому Бердяєв вважає, що саме існуюче (і особистості-суб'єкти, і речі-об'єкти) багатше за "абстрактне" буття. Тобто буття у речах, а не вони в ньому (як морфе Аристотеля на відміну від ейдосів Платона). Буття саме собою не існує, *essentia* не має *existentia*.

Отже, "онтологізм" у Бердяєва – безособова істина і, крім цього, вражена детерміністським поглядом на світ і людину. Якщо буття – не свобода (яка вкорінена в ніщо, небутті), то онтологія не просто детермінізм, але в ній відбувається власне детермінація буття (ідеальним, вважає Бердяєв, чином, що набагато жорсткіше, міцніше, ніж матеріальним) і саме буття розглядається як така собі абсолютно суцільна єдність. Ця характеристика буття як якогось "суцільного" зближує бердяєвські погляди з позицією Жана-Поля Сартра, який бачив буття густим, непролазним, відносячи до атрибутів Буття-в-собі феноменальність, фактичну даність, речовинність, масивність та ізольованість, непрозорі безмежність та самовичерпаність. Звідси у Бердяєва виникає спірна теза про те, що динаміка в (такому статичному) бутті неможлива у принципі. Однак є і важлива відмінність від Сартра – у Бердяєва "буття утиснуто злом", тим, що йому не підвладне і виходить із того ж царства нествореної свободи.

¹³⁷ *Ibid.*, 45.

Але з цієї ж обставини "первинної свободи" походить не тільки зло, у свободі є всі можливості, у тому числі імпульс творчого початку. Саме на цьому фундаменті Бердяєв протягом всього свого життя не перестає створювати етику творчості. І в дещо більш ранній своїй роботі "Про призначення людини. Досвід парадоксальної етики" (1931) філософ проголошує: "Творчість є перехід небуття в буття через акт свободи"¹³⁸ і ще: "Творчість є прорив з нічого, з небуття, зі свободи у буття та світ"¹³⁹. На перший погляд може здатися, що до буття ми зустріли дещо інше (більш тепле) ставлення, бо прорив із небуття до буття явно позитивно забарвлений. Але Бердяєв говорить "зі свободи" – значить вона первинна до буття, вимовляє "в буття і світ" – виходить зображує процес об'єктивації, відчуження та закостеніння творчого вільного пориву, де творчість згасає в реалізованому. Створення і створене далекі один від одного, що дуже сумно для людини: "Трагізм творчої етики полягає в кінцевості здійснення всякої безкінечної задачі"¹⁴⁰.

Проте здається, що ці опір і боротьба, бердяєвська неприязнь до об'єктивації – це своєрідна боротьба з Ніщо, що робить людину причетною буттю – буттю Бога, творця за своєю суттю. Тому навряд чи справедливі слова мислителя у тому, що " буття... є вже об'єкт"¹⁴¹.

І ось що є важливим. Попередні слова взяті з останньої книги Бердяєва, до того ж є професійна думка, що "... основна тема пізніших творів Бердяєва – тема протилежності свободи та буття"¹⁴². Отже, "пізніших". А що ж у нього було раніше? Той самий авторитетний історик філософії дає нам ключ: "Починаючи з 30-х років... він (Бердяєв – С.Т.) відмовляється

¹³⁸ *Бердяєв Н.А.* О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – 383 с., с. 45.

¹³⁹ *Ibid.*, 117.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 130.

¹⁴¹ *Бердяєв Н.А.* Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: Международные отношения, 1990. – 336 с., с. 278.

¹⁴² *Гайденок П.П.* Мистический революционаризм Н.А.Бердяева. // Бердяев Н.А. О назначении человека, с. 14.

від мислення в таких традиційних категоріях, як субстанція і навіть буття"¹⁴³. Пізніше відмовився, але раніше мислив і щось мав на увазі тоді під буттям, то підемо ближче до початку, до джерела його творчості.

Хоча сам Бердяєв пише, що примат свободи над буттям у нього був ще з ранньої роботи "Сенс творчості. Досвід виправдання людини", аналіз показує, що буття мало у нього в той час позитивний зміст, і не ототожнювалося з несвободою, неохідністю, законом, об'єктивацією, світом та природою. Та що ходити далеко – та ж робота 1931 року "Про призначення людини" позитивно багатослівна щодо онтології.

Пам'ятаємо, початок століття ознаменовано і продовженням, і переосмисленням гносеологічної проблематики. Позитивізм та кантіанство, у вигляді нео-концепцій, невпинно пропагували та розвивали теорію пізнання. Проте дав себе знати і світоглядний голод. З'являються досить потужні школи аксеологічного жанру (інспіровані самим кантіанством), і онтологічні побудови, переважно екзистенціалістського штибу. У ключі останніх бореться з гносеологією та Бердяєвим. Для нього безумовним на той час був примат онтології над гносеологією. Однак буття має для філософа специфічне забарвлення: "Коли я кажу, що первинним є буття, то я говорю не про те буття, яке вже раціоналізовано і вироблено категоріями розуму, як то ми бачимо в старій онтології, а про першожиття первинне до всякої раціоналізації, про буття ще темне, хоча ця темність не означає нічого злого"¹⁴⁴. Бердяєв швидше намагається створити абрис антропологічного, ніж онтологічного знання, його буття у філософії розкривається лише через людину. Людина відкриває буття як дух, на відміну від науки, для якої буття є природою. "Саме людина і є та загадкова у світі істота, зі світу незрозуміла, через яку тільки і можливий прорив до самого буття"¹⁴⁵. Отже, людина проривається до

¹⁴³ *Ibid.*, 7.

¹⁴⁴ *Бердяев Н.А.* О назначении человека, 21.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 28.

світу свободи як буття. Маємо сказати, що така фундаментальна інтенція від Ніщо до Буття є сутнісною до людського існування. Буття розуміється як світ свободи.

А пізніше – "... буття є відчуження і об'єктивація, перетворення свободи на необхідність, індивідуального на загальне, особистого на безособове, торжество розуму, що втратив зв'язок існуванням"¹⁴⁶. Що скажеш – філософ нібито не враховує своїх раних онтологічних прозрінь, не помічає, що всі негативні пункти з його опису буття розбиваються геть-чисто об таке розуміння, де буття постає як тривалість, перебіг і процес, де навіть поняття про нього – суть віддієслівна форма іменника. Адже буття – це бування, перебування і збування. А якщо буття процесне, то воно ніяк не відчужено від своєї форми екзистенції, ніяк не об'єктивація, бо суб'єктивна його течія, потік екзистенції і є спосіб його відкриття, ніяк не необхідність, бо дає можливість саморозкриття екзистенції, аж ніяк не безособове, бо в особистості воно є дійсним (реалізується), ніяк не побудова розуму, бо зміст його – у перетворенні біологічного життя в життя повноцінне, що дає осмислене існування, спрямовуючи його до зібраності, цілісності та повноти. Буття – ідеал існування, що дає останньому сенс.

Коли Бердяєв говорить про те, що "філософія творчодинамічна" протистоїть "філософії статично-онтологічної", він мабуть перестає розуміти, що буття і є становлення, *dynamis*. Онтологія стає для нього об'єктивацією, натуралізмом, детермінізмом, монізмом, статикою, універсалізмом із внутрішньою безперервністю. Однак цінності суб'єкта, духу, свободи, дуалізму, творчого динамізму, персоналізму, есхатологізму, що оспівуються ним, – за своєю суттю є нічим іншим як шляхом до Буття, *ex-sistere*, виходом за рамки закріпленого і обмеженого, тимчасового і кінцевого у сферу нескінченного виконання людської сутності, екстазісом в обрій всілякої свободи. І скажу окремо – онтологія ніяк не виражає монізм,

¹⁴⁶ *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека, 46.

справжня онтологія дуальна в принципі, по суті своїй є метафізикою (яку Бердяєв не применшує), що двоскладова, хоча б вже виходячи з того, що прагне від наявного до належного.

Так, якщо розуміти буття лише як суб'єктивний предикат, поняття, створене людським розумом, об'єктивацію внутрішнього порядку існування та його зовнішнє гіпостазування, тоді можна погоджуватися з Бердяєвим у тому, що "поклонятися потрібно Істині, а не буттю"¹⁴⁷. Але якщо визнати, що справжнє значення Істини (та й істини) належить не до епістемологічного, а до онтологічного порядку (буття), то картина радикально зміниться. Невже значення істини у збігу знання з його предметом, адже сотні разів історія філософії від античних скептиків до Річарда Рорті продемонструвала нам, що такий підхід є лише порівнянням знання зі знанням. Інша справа – вбачати в істині сенс того, що є, що недвозначно демонструє рідна мова Бердяєву – істина є естина (*est* латині явно тут причетна).

Ще один аспект проблеми. Рефрен робіт Бердяєва – не просто свобода, а творча здатність людини, співтворця Бога. Саме творчість є приготуванням і вимогою кінця світу (у закоснілому та заскнілому варіанті останнього). Але кінець об'єктного буття та здобуття свободи повинні відбуватися у вимірі напруги, інтенсивності, яка можлива лише у розумінні мети перетворення. Звідки прагнення до зміни, творчість, якщо немає уявлення про інше (буття)? Ціннісна ієрархія, проти якої постійно бунтує Бердяєв, насущна, бо вона дає структуру екзистенції, її напрямок, фундаментальну інтенцію, бо свобода заради себе самої порожня і навіть неможлива, не маючи горизонту звільнення. В іншому випадку відбуватиметься горезвісна "свобода від", свавілля, безглузда і хаотична самоманіфестація відхилень. Свобода покликана вести до цілісності з цієї роздробленості, до особистості з безликих масок, до духовності з обмеженості та кінцевості.

¹⁴⁷ *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики, 212.

Тоді знаходить відповідь питання про становлення небувшого бувшим, про виникнення нового в бутті, і не в догматично-містичному ключі, запропонованому Бердяєвим (новизна – з нествореної свободи), а в припущенні, що інтенція до Буття і створює нове, творчість робить раніше не бувше в напрямі розгортання можливостей буттєвої повноти.

Кінець об'єктного буття та здобуття свободи можливі (і необхідні) у горизонті з-бування, Духовного Буття.

Філософська біографія Миколи Олександровича Бердяєва, на мою думку, демонструє поступово реалізовану і в цілому не виправдану відмову від ствердного розуміння Буття. На початку шляху такий критичний підхід був відсутній, і онтологічна проблематика та уявлення про буття були вільними від негативних оцінок. Згодом, категорія буття стала виконувати у Бердяєва функцію подоланої тези для антитези свободи, що проголошується. Мабуть, не найкращий вибір точки опозиції. Втім нам потрібно зрозуміти головне – царство свободи і творчості, сфера духу, що так вихваляються Бердяєвим і так багатосторонньо ним описуються, можуть (і повинні) бути проінтерпретовані як вершинний онтологічний шар порядку буття, по суті – світ справжнього автентичного Буття. Тоді стрункою і зрозумілою стає його суперечлива (більш в самооцінці) філософська думка. Його "нелюбов ні до чого кінцевого" прагне його вперед у світ нескінченної буттєвої повноти, про яку він "сумує жахливо і мріє про інший, про зовсім інший світ"¹⁴⁸. Бо саме інтенціонально-трансцендентна характеристика атрибутивна для людини, і можлива вона в координатах – від відсталості об'єктності до всілякої повноти Буття.

Суд, грецькою мовою "криза", виявляє людський атрибут самооцінки, саморефлексії над скоєним і "критики" (однокореневе слово з "кризою") сьогодення. Крім цього усвідомлен-

¹⁴⁸ *Бердяев Н.А.* Самопознание, 331.

ня кризового стану справ з'ясовує онтологічну структуру людського існування, в якій піддається зняттю, негачії недосконале дане і в силу цього ж руху відкриваються шляхи можливого виходу. Одним із найглибших і найяскравіших проявів такого усвідомлення людської долі стала "теологія кризи" або "діалектична теологія", яку я пропоную розглядати в колі (теолого-)екзистенційної традиції філософування.

Важко однозначно виділити історичний момент появи цієї течії. Ідеї, що вплинули на рух діалектичної теології, розсіпані у всій інтелектуальній історії людства. Філософія, теологія, сам вільний дух християнства надихнув її творців. Прийнято вважати, що центральною постаттю тут став Карл Барт, "Послання до римлян" якого служить програмним документом для "діалектиків".

Для кращого розуміння ідей Барта, та положень теології кризи в цілому, необхідно нагадати про існування іншої теології – "ліберальної", бо саме вона викликала неприйняття і протест новаторів. Я вже казав про те, що її діячі, надихнувшись пласким раціоналізмом просвітництва, повірили в людський прогрес у всьому – суспільство нібито в своїй історії досягає божественних настанов тут, в самоустрої. Релігія взагалі то постає як моральнісний взірець, цілком досягаємий кожним. Іманентне затьмарило трансцендентне.

Але із того ж дев'ятнадцятого століття звучав інший голос – С. Кіркегора. Одним із перших у минулому столітті його почув К. Барт.

Кіркегор вказував на сутнісно трагічний стан людини, ним підкреслено важливість ролі внутрішньої "неузгодженості" для становлення, а "негативне" розумілося ним як розпізнавальний знак вищого, "позитивного". Ці думки стають базовими для діалектичної теології, бо її "діалектичність" полягає саме в розумінні твердження через заперечення та протиріччя. Крім того, важливим є і прийняття Бартом та "діалектиками" образу віри Кіркегора, де вона суть "порожнеча" та "стрибок у порожнечу". Обґрунтування віри знаходиться в ній самій, воно

невизначене та недетерміноване нічим (раціональним) ззовні. Віра і Бог – суть "неможлива можливість".

Барт зрозумів християнську звістку у світлі такої кризової свідомості. На його думку, не історичні та філологічні дослідження Біблії розкривають суть християнства, а прийняття сенсу цілого – значення Бога та Спасителя – відкриває для нас суть нас самих. Не буква, а дух – головне в цьому процесі. А дух Христа є духом кризи, в якій перебуває все суще. Тобто християнство висловлює не володіння Буттям, а скоріше позбавлення Буття і лише надію на володіння ним. Однак те, чого нам не вистачає, є і тим, що нам допомагає, веде нас у життя. За Бартом ми "залишені" Богом, на наші сподівання ми чуємо божественне "Ні" і наша доля вслід за Христом закликати "Eli, eli, lama sabachthani!" Почуття богополишеності виявлено ним і у Христа, й у апостолів. Бо апостол – сам не "позитив", що дарує спокій і впевненість, він швидше "негатив", який несе іншим лише те, чим не є сам – зітхання та надію на повноту Буття. Християнство розкриває порожнечу людського існування, що схоже на вирву після вибуху, але вирва говорить нам про вибух, про те, що щось відбулось, і тоді порожнеча – це не проста констатація факту, а більшою мірою запит повноти та вказівка на можливе Буття. І віра в такому погляді суть теж "порожнеча". Вона є покірливим схилянням перед тим, чим ми ніколи не зможемо стати – Богом. З вірою скорботи у людини не зникають, але – зміцнюватимуть її. Така кризова свідомість і є об'єднуючим фактором людства, "нестача" є універсальною, саме в ній люди близькі один одному, розрізняє їх лише начебто "позитивне" – види та ступеня володіння.

Чому ж релігія є лише покажчиком падіння, хвороби, "задушеності" у цьому світі, чому вона дарує не гармонію, а розрив (діастазис) і незадоволеність, і чому ж релігійна людина має бути нещасною? На думку Барта релігія (на своїй межі) є негативом Бога. "Бог на небі, а ти на землі" – ці слова Екклезіяста – рефрен праць мислителя. Феноменологічно – ми зали-

шені, але наш крик є свідченням буття "іншого". Негативний стан тут вказує на вищий негатив, Totaliter aliter (Altogether Other), зовсім іншого (порівняно зі світом) Бога. Людські потуги, породжені гординою і зарозумілістю, приречені на крах, але зі стану абсурду (абсурд – лише з погляду нашого розуму, вказав Кіркегор) ми можемо знайти себе за лінією поділу людини і Бога – лінією смерті. Розпач породжує надію. Із постійного "Ні" проростає "Так". Потонувши у світі ("хрестячись", я хочу сказати в сенсі to be baptized), людина відроджується для іншого. І Барт цитує Ніцше: "Тільки там, де труни є воскресіння". Страждання, дух кризи, тяжкість вказують у потребі на те, чого потребують.

Ідею про абсолютну трансцендентність Бога по відношенню до світу і людини сприймають як ключову всі діалектичні теологи. Їх об'єднує часто навіть суворіше, ніж у Барта, ставлення до релігії (на відміну від віри), де вона є лише людське зв'язування принципово Іншого з наочним і речовим поцейбічним. Так Барт та послідовники (Е. Бруннер, Ф. Гогартен та ін.) відкинули прямий зв'язок світів даного та належного та їх подібність.

Вже нікого не повинно дивувати, що існує екзистенційна думка і за океаном. При цьому вона має специфічні риси, що вочевидь підкріплюють основну тезу даних нарисів (про внутрішню інтенцію мислення до Абсолюту, його теонімію). Розглянемо та проаналізуємо найяскравіші "віхи" на шляху течії, що стали вже своєрідною культурною класикою. Однією з них була філософія Вільяма Барретта.

Барретт, багаторічний професор Нью-Йоркського університету та особистий знайомий Альбера Камю, у своїй популярній книзі "Ірраціональна людина. Дослідження "екзистенційної філософії" намагається своєрідно переосмислити основні екзистенційні теми¹⁴⁹.

¹⁴⁹ *Barrett W.* Irrational Man: A Study in Existential Philosophy. N.Y.: Doubleday Anchor Books, 1962. – 314 pp.

Він починає з демонстрації досить непривабливого місця філософії в культурному середовищі сучасного суспільства. Бо філософія втратила свою первинність, яку мала раніше (наприклад, у Стародавній Греції), і яка давала людині цілісне розуміння світобудови та свого життя. Нині ж, у добу вузької спеціалізації, і філософія підпадає під цю моду, стаючи лише методологією – додатком до корпусу наукового знання. Повернути колишній вплив філософії може її спрямування до мислення екзистенційного типу.

Для розкриття основних ідей філософії існування Барретт здійснює розгорнуте історико-філософське дослідження, спрямоване на виявлення тих мислителів, які були в тому чи іншому сенсі "екзистенційними". Перед нами проходить шерг імен. Це і Платон, філософ сутності (у вченні про ейдоси), але водночас і "екзистенціаліст" у діалогічній формі своїх роздумів. Це і Тертуліан, і Августин, і Паскаль – кожен, хто по своєму наближається до тем екзистенціалізму ("абсурдності віри", "нерационального воління", "покинутості та бездомності"). У цьому ряду – Ніцше, "одержимий богом", "Діоніс", але потім "Розп'ятий", який створює ідею "волі до влади" як концепт пошуку сили буття і образ динамізму як атрибуту існування. Його "вічне повернення" – архетипова постать вічності, а "Заратустра" – цільовий образ свободи та цілісності людини. Тут же у Баррета і Кант, який розрізняв світ думки та світ реальності. І Кіркегор – пробуджувач і спадкоємець Сократа, що вказував на невідповідність сухої теорії всьому багатоманіттю життя. Не оминаються і "діалектичні теологи", дуже близькі за своїми інтуїціями екзистенціалізму. Заслуговує на увагу оригінальна і вірна за своєю суттю інтерпретація спадщини Гайдегера. Барретт справедливо говорить про те, що німецький мислитель "відчиняє задні двері теології"¹⁵⁰, тобто, всупереч маніфестації своєї арелігіозності (і арелігіозності своєї філософії), Гайдегер виявляє себе, при вдумливому його прочитанні, як мислитель "очікування бога". Близькі до духу екзис-

¹⁵⁰ *Ibid.*, 18.

тенціалізму та багато людей мистецтва. У тому числі письменники – Ф. Достоевський, Д. Джойс, У. Фолкнер, Е. Хемінгуей. Мистецтво і без виникнення філософії існування вказувало б на її основні теми. Також робиться перша спроба зблизити з екзистенціалізмом традиційну американську філософію в особах прагматиків Вільяма Джемса та Джона Дьюї. Основними аргументами для зближення тут є особистісний, а не абстрактний тон філософствування, психологізм, а не логіцизм, а також плюралізм, і головне – увага до релігійного досвіду.

Історико-філософський екскурс Барретту слугує для вказання на основну, на його думку, ідею сучасного екзистенціалізму – ідею цілісної людини. Людина і реалізує, і розуміє себе в наш час, як істота раціональна. Але розум – це лише частина нас самих. Таким чином часткове ми приймаємо за ціле і тим самим збіднюємо своє життя, робимо його неповним.

Також зниження напруження релігійних переживань тепер може проявляється у почутті позбавленості та бездомності людини. Проте повернення до Середньовічної культури вочевидь не може бути здійсненим. Лише у філософському, а саме екзистенційному осмисленні ми можемо побачити мету наших дій – у тому, щоб подолати наш відчужений стан від Бога, природи, суспільства і що найголовніше – від самих себе. Подолати вади свого існування у вигляді частковості, функціональності – означає подолати односторонність уявлення про себе лише як про розумну істоту. Поверховий розум безсилий охопити всю глибину справжності існування. Лише *Living not reasoning* – автентичний шлях людини.

При цьому розум не повинен бути відкинутий – необхідно стати на фундаментальний шлях роздумів (що спробував здійснити Гайдегер), який намагається перевершити вузькість раціоналізму та ірраціоналізму.

І тут знову проявляється спроба прищепити екзистенціалізм на стовбур американської культури та одночасно вказати

на складності цієї операції. Начебто умови для прийняття екзистенційної думки очевидні – американський народ через історію є волелюбним і одночасно не надто шанує сухий інтелект. Але ця ситуація пов'язана, швидше, з певною неосвіченістю в минулому, ніж з інтелектуальним подоланням розсудливості. Не- і анти-інтелектуалізм американської філософії виходить із простішої ситуації певного незнання, ніж з глибокої ірраціональності екзистенціалізму, що побачив в тіні Просвітництва недоліки розуму.

Але все ж таки за допомогою прагматистської думки завоювання в принципі можливе. Це можливий шлях смиренності гордині розуму, розуміння, що він є лише частиною цілого, його сегментом; він – один із проєктів, а не вся сутність людини.

Я казав, що часів Кіркегора та Шеллінга екзистенційна думка протиставляється гегелівському системному раціональному підходу. Однак у ХХ столітті неогегельянці (у Франції – А. Кожев, Ж. Валь, Ж. Іполит) помічають і переконливо демонструють подібність основних тем (в основному раннього) Гегеля та екзистенціалізму. Так само витримано ще один аналіз У.Барретта¹⁵¹.

Він зауважує, що Гегель – і систематизатор і раціоналіст, й одночасно один з піонерів історичного способу мислення. Гегель прямо вказує на історичність існування, тим самим він робить крок до екзистенційного гасла: людина – не природа, а історія. Або: людина – це те, чим вона є в історії, яку вона робить. Людська сутність є його екзистенцією. Саме тому Гегель може бути названий одним із родоначальників екзистенціалізму.

Аналіз історії філософії крізь екзистенціалістську призму наводить Барретта до ідеї існування двох типів екзистенціалізму, двох його базових форм¹⁵². Відразу скажу, що це не недолугий поділ на атеїстичний і релігійний екзистенціалізм, за-

¹⁵¹ *Barrett W.* What Is Existentialism? N.Y.: Grove Press, Inc., 1965. – 218 pp.

¹⁵² *Ibid.*, 163.

пропонований уславленим Сартром. Прикладами нового аналізу є Кіркегор і Гайдегер. Перший, Кіркегор, вказує, за Барреттом, на "примат актуального над потенційним". Другий, Гайдегер, навпаки, оцінює роль потенційного як вищу. Перший тип (до нього близькі та Ніцше) ставить і намагається відповісти на запитання – "як я стаю індивідуальним?". Другий – відкриває універсальність онтологічної структури (трансценденції), яка вища за факт. У першому випадку думка сфокусована на "порятунку індивідуальності", у другому – на "онтологічному аналізі" існування.

І ще одна думка цієї роботи, гідна нашої уваги та, можливо, оцінки. Барретт свідчить, що екзистенціалізм сам є явищем історичним, породженим конкретною історичною ситуацією. Зокрема, він вважає, що індустріальна революція породжує екзистенційні проблеми суспільства. Тобто розвиток техніки та суспільних відносин у своєму взаємозв'язку відіграють визначальну роль у процесі виникнення екзистенціалізму. Ряд схожих мислителів – лише ланцюг попередників-одинаків. До слова, філософія існування і раніше оцінювалася Барреттом¹⁵³ як явище часу, а не як вічний пошук універсальної структури існування.

З цим не можна погодитись. І сама англomовна філософія в особі, щоправда, британського філософа Девіда Купера різко виступила проти такого підходу¹⁵⁴. Бо відчуження, наприклад, складно асоціювати лише з теперішнім часом. Очевидно, подібна ситуація спостерігається взагалі зі структурою екзистенції.

Зараз нам важливо відзначити наступне. Вільям Барретт намагається асимілювати екзистенціалізм на американському ґрунті. І тому він трохи переосмислює основні його теми. Головною стає ідея "цілісної людини", не тотожної людині розумній. Ця людина також – неповторний історичний індивід,

¹⁵³ *Barrett W.* Irrational Man: A Study in Existential Philosophy, 20.

¹⁵⁴ *Cooper D.E.* Existentialism. A Reconstruction. Oxford: Blackwell Publishers, 1999. – 214 pp., p. 32.

що цілком гармонізується з духом англомовного емпіризму, який бореться з абстракціями. Прагматизм – важливий ключ від дверей американського менталітету для входження ідей екзистенціалізму. Зауважимо, що "працюють" та є "корисними" не лише раціональні здатності. Звідси й позитивний крок – таке "корисне ірраціональне" часто є "релігійним".

Важливі моменти розвитку екзистенціалізму Америці пов'язані також з ім'ям Джона Уайльда. Зустрічі з Гайдегером на початку 1930-х стали, мабуть, одним із джерел його інтересу до філософії існування (і опосередковано до феноменології). І у роботі "Виклик екзистенціалізму" Уайльд намагається продемонструвати варіант саме "феноменологічної філософії екзистенції"¹⁵⁵. Такий погляд, на його думку, допоможе подолати американський філософський провінціалізм і вказати нові шляхи філософії (на його думку, до речі, теологія вже знайома з екзистенціалізмом). Починає він досить традиційно з роз'яснення (що йде від феноменології Е.Гуссерля та Ф.Брентано) способів існування речі та особистості, де річ не суб'єкт свого існування, а особистість керує ним (існуванням, ясна річ), здійснюючи вибір.

У цій фундаментальній відмінності Уайльд бачить дороговказ виходу з глухих кутів мислення, що склалися в сучасній йому філософії, яка страждає від надмірного атеїзму, фізіологізму, суб'єктивізму та відділення теорії від практики. Втім вихід цей здійснюється ним з поважним ставленням до традицій емпіризму, де останній переосмислюється у рамках феноменології, що розуміється філософом як конкретна та "емпірична". (Тому навіть Кіркегор у нього осмислений як *sui generis* емпірик (бо в нього є заклик до формування людського одиничного існування) і феноменолог (бо йому притаманні описи конкретних переживань).

Уайльд вважає, що есенціалістський підхід у філософії дає лише відмінність одного від іншого, а от екзистенціалістський

¹⁵⁵ *Wild J.* The Challenge of Existentialism. Bloomington: Indiana University Press, 1955. – p. 7.

– від ніщо. І це теж досвід, але не досвід "одиниць", "атомів" класичного емпіризму, а багато в чому плутаний досвід світу і існування в ньому. Знайома екзистенціалістська тема чужинства світу знаходить свій розвиток у Уайльда, адже у нього тлом екзистенції є рух душі в чужому світі однієї перед Богом. В контексті цього філософія має бути викликом та пробудженням до усвідомлення такого справжнього існування. Але один лише виклик не дасть цілком позитивного результату, і екзистенціалізм повинен бути у своєму розвитку доповнений розумінням соціального і природного буття, а також визнанням важливості теоретичного розуму. Проте мета розвитку розуміння людини – не в простому підсумовуванні ірраціональних та раціональних елементів душі та культури. Для досягнення екзистенції потрібна така логіка, яка має необхідним своїм атрибутом інтенційність (спрямованість) до безпосереднього досвіду. Саме так виникає "справжній" "реалізм". І Уайльд наполягає на важливості розуміння людиною свого становища у світі, що насправді вже є родом раціонального осмислення.

В іншій важливій роботі "Екзистенція та світ свободи" Уайльд ще різкіше підкреслює свій зв'язок з емпіричною традицією, вважаючи, що його завдання – розробити "радикальний емпіричний метод, нині відомий під ім'ям феноменології"¹⁵⁶. Тому для нього У. Джеймс – перший американський "екзистенційний" філософ, бо саме він виступив проти гегелівського гіперраціоналізму, необґрунтованого дуалізму душі та тіла; і приймав всі види досвіду. Тоді світ постає не набором речей, а горизонтом існування, і тому й людська свобода не є простим вибором між речами чи ситуаціями, а скоріш буттям відкритим іншому, виходом за речовість та тілесність, що здійснюється у роботі, читанні, уяві, проєктивній спрямованості взагалі. Саме дистанційованість від наявного поро-

¹⁵⁶ *Wild J.* Existence and the World of Freedom. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc., 1965. – 243 pp., p. 3.

джує людський розум (додам від себе, що це вочевидь зрозуміло з сенсу рефлексії). Самоотрансцендування – основа вірного розуміння людини та сенс філософії (стати не науковою дисципліною, а дисципліною свободи). Соціальний сенс цього процесу вбачається Уайльдом в ідеї демократії, що вивільняє людину з смертельних обіймів гобсового Левіафану і дає їй "відкритість", і підтримує її свободу. Варто також зазначити, що Уайльд відносить Гайдегера до релігійних екзистенціалістів, та цитує фрагмент з Гуссерля, що вказує на зв'язок філософії з філософською теологією у вигляді позаконфесійного наближення до Бога.

Постійним рефреном його робіт є тема життя, "життєсвіт", *Lebenswelt*, *Life-world*, *Lived space*. Саме це поняття збирає воедино суб'єкт-об'єктну роздвоєність людини і світу, самої людини. Саме життєвий світ як горизонт людської екзистенції дає їй можливість збутися у своїй свободі, в інтенції до чогось іншого.

І найважливішим компонентом побудов Уайльда є часто неявна, але стійка впевненість у взаємозв'язку екзистенціалізму та релігії, філософії та теології.

Ще більш показовим прикладом у нашому пошуку точок дотику філософії та релігії є творчість Девіда Робертса. Його робота "Екзистенціалізм і релігійна віра" постає як своєрідна апологія екзистенціалізму з погляду його важливості та навіть необхідності для релігійної свідомості. Екзистенціалізм, на його думку, є (принаймні починався як такий) варіантом християнського мислення¹⁵⁷.

Саме філософія існування, на його думку, "містить" у собі "проміжні постаті" у боротьбі християнства та секуляризму-атеїзму. Сила протесту екзистенціалізму проти інтелектуальних та соціальних сил, які "сковують" людину і знищують її свободу – найважливіший компонент для такого розуміння. У ньому бачиться ідея того, як людині бути самою собою, збері-

¹⁵⁷ *Roberts D.E.* Existentialism and Religious Belief. N.Y.: Oxford Book Co., 1959. – 344 pp., p. 3.

гаючи мужність перед обличчям смерті. Екзистенціалізм як духовна боротьба та критична самоперевірка, ставить найважливіші питання, але не завжди в змозі вповні відповісти на них. (Дещо подібне скаже потім П. Тілліх). Робертс наголошує на важливості в екзистенціалізмі його протесту проти раціоналізму, розуміння не-речовості людини, особистого характеру істини та її неоднозначності, а також свободи екзистенції. Задаючи з прямою своєю запитання, екзистенціалізм веде до відповіді них – вони, по Робертсу, знаходяться у християнства. Сам по собі екзистенціалізм є гарним в якості своєрідної протиотрути, але в той же час може стати отруйним як основна дієта. Хоча у своїй релігійній формі він веде до розуміння залежності людини від Бога, в атеїстичній – він може сковувати свободу в нижчих формах рабства. І людина повинна зрозуміти власні внутрішні суперечності, які можуть бути вирішені у Богові. Прикладом такого підходу для Робертса є Паскаль – "християнський екзистенціаліст", що втілює у собі битву християнства з постаючим секуляризмом. Тим же шляхом йшов і Кіркегор, лише його перебільшена увага до самотності для християнського мислителя є сумнівною. Далі з точки зору цього аналізу і Гайдегер перебуває під впливом теологічних категорій, тим самим разом із К.Бартом він протистоїть укладу сучасної технізованої цивілізації.

І хоча сам Гайдегер каже, що його Буття не Бог, у своєму, у певному сенсі, містичному вченні, він розкриває сенс Буття як раціонально "несхоплюваного" й "далекого" непізнаного. Він, за Робертсом, виступає не проти Бога, а проти блюзнірства (проти Бога), і в нього приховано присутній паралелізм між Буттям і Божественною сутністю, причому Робертс бачить можливість кореляції "автентичного існування" з "буттям в істині". (Щось подібне ми зустрічаємо у Р. Бульмана.)

Навіть Ж.-П. Сартр, самовіднесений до т.зв. "атеїстичної" версії екзистенціалізму, виявляється у Робертса своєрідним теологом, бо не бачачи надійного ґрунту для спілкування людей, він тим не менш розуміє, що краще майбутнє людини

недосяжне в кількісних часових рамках, і, хоч недосяжною, але найголовнішою метою екзистенції є "для-себе-в-собі-буття", тобто Абсолют.

Як бачимо у Робертса емпіричний момент аналітичної традиції практично не виявлений, але на повну силу звучить теологічне трактування екзистенціалізму, який може вчити віруючих бачити небезпеку ідолізації нації, поверхового раціоналізму та дегуманізації західної культури; спрямовує виступати за свободу, унікальність та особистісне самотрансцендування; вчить християнську філософію своїй термінології; розповідає правду про самотність, страх, гріх, відчуження, трагедію і кризу (ситуація Іова); може давати надію, зокрема надію на гармонію віри та розуму і цим осучаснює християнську думку. Екзистенціалізм – випробування, проба християнства щодо його можливості відповісти на головні запитання людини.

Свій внесок у становлення екзистенціалізму в Америці зробив і британський теолог Джон Маккуоррі, який працював професором Об'єднаної теологічної семінарії в Нью-Йорку з 1962 по 1970 рік, і праці якого видавалися в США. Найважливіші його роботи присвячені інтерпретації поглядів М. Гайдегера ("Буття і Час" якого він переклав англійською) та Р. Бултмана. Формулюючи свою думку у формі "богослов'я між полюсів" вічної істини та ситуацій часу, Маккуоррі вважав за необхідне союз екзистенціалізму і теології. Саме філософія існування дає ключі до розуміння новозавітної звістки, таким чином даючи "грунт" християнської релігії, за відсутності якої релігії загрожує небезпека перетвориться на забобони¹⁵⁸. У своїх дослідженнях "Мартін Гайдегер", "Екзистенціалістська теологія"¹⁵⁹ шотландський мислитель намагається продемонструвати сутнісну близькість екзистенціалізму (на прикладі

¹⁵⁸ *Macquarrie J.* Twentieth-century Religious Thought. The Frontiers of Philosophy and Theology, 1900-1960. N.Y.: Harper & Row, 1963. – p. 374.

¹⁵⁹ *Macquarrie J.* Martin Heidegger. Richmond., 1969; *Macquarrie J.* An Existentialist Theology. A Comparison of Heidegger and Bultmann. L., 1955.

гайдегерівської його версії) до запитів теологічного плану. Гайдегер, у такому ключі, зміщуючи акценти, і змінюючи терміни (Бога на Буття), зробив спробу створення своєрідного способу вираження релігійного поза традиційними її формами. Для повноти ж існування, на думку Маккуоррі, аналіз цього існування (майстерно виконаний Гайдегером) має бути довершений християнською вірою.

Отже, наш екскурс показав вже класичні віхи американської екзистенціалістської думки (а були ще Шпігельберг, Ерл та інші, і їх теми часто тонкі і витончені, втім менш значні). І що ми бачимо, головні відмінні риси цієї версії філософії існування такі: певна дидактичність, імпліцитний зв'язок із прагматизмом та емпіризмом, та головним чином – зв'язок з теологією, проблематикою Абсолюту.

Слід сказати, що від часів пошуків іонійських філософів та роздумів середньовічних мислителів саме у Тілліха найбільш ясно та послідовно здійснено ідею зближення, кореляція понять Буття та Бога. Кореляція – не ототожнення, а тому "Бог" не просто "буття", він "Буття як таке", "Само-Буття", "Сила буття", "Основа Буття" або коротко "Буття" з великої літери, що вказує на інший зріз дійсності. У такому розумінні Бога прояснюється його необхідність людині, позаяк існуюче намагається бути, у цьому ж полягає й ключ до найбільшої турботи людини: бути чи не бути.

Причому "Основа буття", де під "буттям" маємо на увазі процес появи та зникання кінцевого, "Само-Буття", *Esse ipsum* як гранична основа сущого, є первинною, апріорною щодо категорій сутності та існування. Якщо ж існування є похідним від *Esse ipsum*, то питання про існування Бога сформульоване хибно. Адже сфера існування – царина кінцевого, але Абсолют – не річ серед речей, і тому Бог парадоксальним чином не "існує".

Теза "Бог не існує" означає й те, що будь-які спроби космологічних доведень (тут, як пам'ятаємо, найбільш просунув-

ся вперед Тома Аквінський, що цілком відповідає католицькому духові, в тому колі і сучасному, та створеній ним натуральній теології) належить відкинути саме як *доведення*. Бо не можна "вивести" чисто логічно Бога із світу, він не пропущена ланка у світі і не доповнення до нього, аргументи із світу – не вповні аргументи, а радше запитання, у кращому випадку натяки. Саме в цьому ключі, як видається, говорив Ніцше про те, що "Бог серед речей" – "найогидніша людина" (і додавав, "яку варто було б убити"). Такого роду ставлення допомагає розкрити суть тілліхівського аналізу, де заперечується об'єктний підхід до Абсолюту як багато в чому самосуперечливе, "блюзнірське", міфологічне уявлення, виражене у понятті "існування Бога". Бог у нього не буття (конечного), нехай наймогутніше, але конкретне, а саме Само-Буття. І такий його смисл повніше відкривають не "космологічні аргументи", а скоріш онтологічне доведення, що виходить із досвіду скрутності, кінцевості, відчуження та амбівалентності людського існування і імпліцитно тим самим розкриває значення ідеї досконалості, втім, слід зауважити, що онтологічне доведення, на думку Тілліха, також не "доводить" цілком, будучи радше методом аналізу ситуації існування.

Смілива теза Тілліха про неіснування Бога виникає, мабуть, з його рецепції гайдегерівської думки. Адже саме Гайдегер поняттєво розвів Сущє речей і подій та Буття, не визначуване існуючим кінцевим. У Тілліха це розуміння набуло дещо іншого наголосу. Бог як Само-Буття, *Esse ipsum* сам не може належати порядку кінцевого світу та визначеного існування. Або Бог є "Є", що визначальне до означуваного існуючого, тому в буденному сенсі його "немає". Саме у цьому розумінні Він не існує або, іншими словами, його існування – цілковито інакшого роду, трансцендуюче кінцеве, тобто по своїй суті трансцендентне. Ще раз, якщо Він є, то виключно в особливому розумінні, як Буття, *Deus est esse*.

Бог "доведений" ("річ серед речей" – "хазяїн всесвіту" – "тиран" – "той, що робить нас об'єктами") не може бути пред-

метом граничного інтересу людини або її віри. Саме тому безумовна віра відкидає навіть різні форми теїзму, що "обмежують" божественне: теїзм моральної ідеї, теїзм юдаїстського штибу та теїзм доведеного теологією Бога. Суть предмета безумовної віри – це тілліхівський "Бог над Богом" або, спрощуючи його думку, "Бог над божеством релігії".

Той Бог, що як "Само-Буття", як зазначили, є первинним щодо сутності та існування, поділу на безконечне та кінчене, також Він не є об'єктом універсуму, а вираженням граничного інтересу, і тому "божественне" або "священне" – це те, що турбує людину гранично. І тут привідкривається новий аспект тілліхової думки – це ідея цілковитої інакшості Абсолюту стосовно не тільки речовинної реальності, але й людської дійсності, ідея, що виникла під впливом школи діалектичної теології (до якої Тілліха часто-густо некритично зараховують дослідники). "Само-Буття", "Буття саме по собі", *Ipsum Esse* відкриває у бутті його основу, потужність і безодню (ми могли б згадати *Ungrund* містиків); людина, спрямовуючи себе до Абсолюту, проривається вгору й водночас вглиб. І в цьому полягає не тільки парадокс молитви, коли просять когось, хто не "хто" і до кого не можна звернутися, але й своєрідний "абсурд" безумовної віри, позаяк вона є за "відсутності" того, хто її приймає. Бог не відповів навіть Синові, що волав до нього на Хресті, полишивши його у пільмі сумніву та відсутності смислу.

Бог – "цілковито інший" щодо знайомого нам стану речей, "totaliter aliter", "Altogether Other", "unconditional transcendent", "ecstatically transcendent". Тілліх продовжує традицію виявлення ірраціональної основи Абсолюту, виражену в апофатиці Ареопажита, "почутті безумовної (абсолютної) залежності" Ф. Шляермахера, ідеї "абсурду" С. Кіркегора, "нумінозного та жахливого" Р. Отто, ірраціоналістичних шуканнях "справжньої реальності" Лева Шестова. В 1919 році, задовго до виходу в світ гайдегерівського "Буття і часу" (як пам'ятаємо, це був 1927 рік), Тілліх уже вказав на те, що Надсущє (Буття) не

є Сущє. Для нього Буття – і "Ні" і "Так" стосовно речей. Бог не відомий із світу і не доводжуванй речами, навіть історична доля Христа – ніякий не доказ. Його присутність іншого порядку – у нашій турботі та духові, що відкриває горизонт прагнення. І тут слід указати на ще один важливий момент у співвіднесенні "людина – Абсолют", яким є символ.

Символи – та єдина мова, якою можна говорити про Бога, про безумовне, граничне у бутті. Вся культура через свою теомоність, спрямованість подолати кінцевість, є символічною. Найвищий її символ – людське уявлення про Бога, що символізує Бога як граничну основу та мету.

Варто зазначити, що для Тілліха деякі історично постали способи-спроби співучасті у Божественному часто є геть неспроможними. Це магія, яка "примушує" Граничне, що є сміхотворним; персоналістський підхід до молитви як "стояння очі в очі", що нібито дає напрямок для дії Бога через бажання людини; містика, яка уникає процесності, розвитку й неминуче поринає разом і в неприйняття, і в екстатичне одномоментне перекокування скрутності.

З моєї точки зору, Бог у Тілліха, "Буття як таке", хоча в чомусь і близький до критикованого Паскалем "бога філософів", в той же час у своєму видимому віддаленні не усуває "Бога Авраама, Ісака та Якова", особистісний зріз трансцендентного. Переступаючи через конкретні речовинні образи і переосмислюючи їх (Бог – Само-Буття, Христос – Нове Буття), доктрина Тілліха веде до осягнення Бога в його необхідності для кінцевого сущого – людини. Буття – не абстракція, бо воно повстає проти небуття, що присутнє в людському існуванні. Тому Бог – відповідь на запитування смислу, викликані скрутністю та кінцевістю. Але і в цьому Абсолют не відкривається цілком (навіть символічно). Потойбічний Бог, "принадний" та "жахливий" ("приголомшливий") (*fascinum et tremendum*), є змістом граничного інтересу, тим, про що казав Райнер Марія Рільке: "Бог – лише напрямок любові, але не її предмет". Отже, як джерело (*source*) буття та екзистенції він

вище поділу на сутність та існування, і хоча людина може проєктувати свої якості на Бога (як вважали, наприклад, Л. Фюрбаха та З. Фройд), але сам "екран" для проєкції не створено цією проєкцією. Поняття Бога, видобуте з міркувань Тілліха, цілковито іншого (Altogether Other), віддаленого від людини та світу, видимого лише символічно, дає нам, можливо, продуктивну можливість осмислити й людське існування як чуже собі, віддалене в своєму ідеалі від іманентного свого стану. А система координат, що виходить із граничного *Esse ipsum*, Буття як такого, відкриває спосіб структурування елементів дійсності.

Пауль Тілліх створив самобутній варіант філософії існування теологічний екзистенціалізм. При цьому опанування його спадщини дає виразну можливість зрозуміти, що взаємодія філософії з теологією не є сучасною новацією, а має довгу історію, що підкреслює сутнісне значення цього взаємозв'язку. І пильний погляд, озброєний таким розумінням, відкриває форми взаємозв'язку релігії (і теології) з філософією від часів виникнення останньої.

Античність, Середні віки, Новий час і сучасність демонструють постійний вплив сотеріологічної проблематики теології на центральну для філософії дисципліну – онтологію. Тому й екзистенціалізм несе в собі теологічні елементи. І не тільки "релігійні екзистенціалісти" виявляють цю тенденцію. Близькість до теології проказують практично всі вчення філософії існування, незважаючи на те, що іноді деякі з них саморубрикують себе як "атеїстичні".

Пауль Тілліх дає нам підставу говорити про три види екзистенційно налаштованого мислення. Перший – це екзистенційна думка, що плине в історії думки ще від орфіків і Платона, а також християнських мислителів Середніх віків, через німецький трансцендентальний ідеалізм і спроби протистояння йому, аж до сучасності. У ній – усі ті, хто розумів людську ситуацію як трагічну, бачив її скрутність. Уявімо всю цю ек-

зистенційну думку як найбільш широке коло Леонарда Ейлера. Усередині нього знаходиться менше – це "звернення до існування", екзистенційна філософія протесту проти есенціалістської онтології. Основи цієї другої фази (всередині першої) закладені Гегелем, укріплені Шеллінгом, сама вона побудована Кіркегором, Штірнером, Фоєрбахом, Шопенгауером, навіть "політичним екзистенціалістом" Марксом. Усередині цього меншого кола є і найменше – власне екзистенціалізм, на становлення якого, крім явної традиції, вплинула філософія життя та прагматизм.

У вітчизняній (і пострадянській) історико-філософській науці укорінився і став звичним вододіл на "атеїстичний" та "релігійний" екзистенціалізм. Скажу, що у цьому поділі є доволі велика натяжка. Перше, що варто зауважити – саморубрикація будь-якого філософа в рамках історії філософії далеко не завжди є вірною, а у випадку Сартра та Камю, які вважали себе екзистенціалістами-атеїстами цей висновок про необґрунтованість самовіднесення точно підтверджується, бо насправді цілком "атеїстичного" екзистенціалізму не існує, але про це трохи пізніше. Друге, Сартр каже, "що існують два різновиди екзистенціалістів: по-перше, це християнські екзистенціалісти, до яких я відношу Ясперса і сповідуючого католицизм Габрієля Марселя; і, по-друге, екзистенціалісти-атеїсти, до яких належать Гайдегер та французькі екзистенціалісти, в тому числі я сам"¹⁶⁰. Як бачимо йдеться аж ніяк не про "релігійний" екзистенціалізм, а про "християнський", що змінює оптику сприйняття з нескінченного розмитого образу на чітке мисленнєве явище, безпосередньо пов'язане з найбільшою богословською традицією в історії людства – християнською теологією.

Є менш відомий, але вельми цікавий підхід Ніколи Аббаньяно, який говорив про "негативний" екзистенціалізм, "теологічний" екзистенціалізм і про унікальне своє "позитивне"

¹⁶⁰ *Сартр Ж.-П.* Екзистенциализм – это гуманизм. // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. – с. 321.

вчення. Сам він стоїть як би посередині від крайнощів і закликає прийняти можливість можливого, тоді як негативні екзистенціалісти Гайдегер, Ясперс і Сартр нарікають на неможливість можливого, а теологічні екзистенціалісти Марсель, Лавелль і Ле Сен проповідують необхідність можливого¹⁶¹. Привабливим у систематизації Аббаньяно є його термін "теологічний екзистенціалізм", втім я вважаю, що він застосував його до невдало обраних мислителів. Бо "християнський сократизм" Габріеля-Оноре Марселя відкидає систематичний дух теології, а "філософія духу" Луї Лавеля та Рене Ле Сенна несе в собі лише деякі відгомони екзистенціалізму.

Є і менш продуктивний погляд на проблему Отто Фрідріха Больнова, на вигляд схожий з думкою Аббаньяно, бо він говорить про негативну та позитивну форму екзистенціалізму, проте його підхід є по суті не дослідницьким, а описовим, "школярським", адже йому вельми близька педагогіка¹⁶². Існують також поділи, що проводяться за хронологічними етапами, наприклад екзотичне членування екзистенціалізму на три хвилі: "релігійно забарвлену", "поствоєнну" та "нейроекзистенціалізму"¹⁶³. Автори збірки робіт саме під такою назвою "Нейроекзистенціалізм" спробували охарактеризувати першу хвилю проблемною ситуацією з церковною владою та клопотаністю тим, що сенс і мораль можуть бути не захищені Богом; друга описується як зіткнення зі страхом перед злочинними діями держав; а третя викликана зростанням авторитету науки і виникненням тривоги з приводу принципової можливості людської свободи волі. Бо природниче знання (зокрема нейробіологія) говорить про те, що ми лише тварини без душі і свободи. Тому головним завданням нейроекзистенціалізму автори даної книги називають вироблення стратегії

¹⁶¹ *Аббаньяно Н.* Структура екзистенції. Введение в экзистенциализм, с. 67-69, 320-327, 350-357.

¹⁶² *Больнов О.Ф.* Философия экзистенциализма. С.-Пб.: Лань, 1999.

¹⁶³ Neuroexistentialism. Meaning, Morals, and Purpose in the Age of Neuroscience. Edited by Gregg D. Caruso and Owen Flanagan. N.Y.: Oxford University Press, 2018. – pp. IX-X, 11.

реагування на цей науковий виклик, який світоглядно розчаровує, бо свобода волі передбачає відповідальність за вчинки і т.п. Варто зауважити, що ця робота лише своєрідно ставить проблему, природньо нічого не вирішуючи, крім іншого, це відбувається через те, що саме питання поставлене в річичі аналітичної англо-американської сцієнтистської філософської традиції, що є в цілому не дуже вірним підходом, бо в такому разі сенсожиттєві питання вирішуються "під мікроскопом" нейробіології (neuroscience) і взагалі вузько зрозумілої науки.

Слід торкнутися і важливого розрізнення екзистенційної філософії та "екзистентної". Стовп традиції Мартін Гайдегер дав можливість такого підходу фразою: "Питання екзистенції має виводитися на чистоту завжди тільки через саме екзистування. Провідну при цьому зрозумілість самої себе називаємо екзистентною. Питання екзистенції є онтична "справа" присутності. Тут не потрібно теоретичної прозорості онтологічної структури екзистенції. Питання структури націлене на розкладку того, що конститує екзистенцію. Взаємозв'язок цих структур ми називаємо екзистенційністю. Їх аналітика має характер не екзистентного, але екзистенційного розуміння".¹⁶⁴ Тому пізніше стало можливим розділяти *existentiell*, екзистентну філософію, яка тільки описує онтичний рівень існування і має справу лише з обмежувачими умовами екзистенції (смертю, хворобою, "падінням", провинною, порожнечою та безглуздістю) і *existential*, екзистенційну думку, що виходить в онтологічний рівень, де конструюється структура екзистенції та відбувається розуміння того, що означає бути¹⁶⁵. І тому виходить, що "екзистенційна філософія та екзистентна філософія – це різні школи думки, що спираються на примат екзистенції"¹⁶⁶.

¹⁶⁴ *Хайдеггер М.* Бытие и время. Харьков: Фолио, 2003. – 503 с., с. 28.

¹⁶⁵ *Dion M.* Financial Crimes and Existential Philosophy. Dordrecht, Heidelberg, N. Y., L.: Springer, 2014 – pp. XVI, 1.

¹⁶⁶ *Ibid.*, XVI.

Ну що сказати з цього приводу, далеко не всі дослідники прийняли такий поділ, у вітчизняній історико-філософській науці робляться наполегливі спроби закріплення такого дроблення, що мають під собою здебільшого позицію Костянтина Райди, який вказав на те, що екзистентне, у нього "екзистенційне" – рівень повсякденного об'єктного, а екзистенційне, у нього "екзистенціальне" – форма духовного життя. Рух цей йде зі змінним успіхом, проте я вважаю не цілком виправданим штучне слово "екзистенціальний", втім як і англійське "existentiell" разом зі слов'янським "екзистентним". Глибше тут є те, що обидві так звані школи по суті мають однаковий набір проблем і способів їх вирішення, й вони набагато ближчі атрибутивно, ніж різняться в модусах.

Про сутнісну єдність екзистенційної філософії говорить, наприклад, Курт Рейнхарт¹⁶⁷, вказуючи на спільні основні теми всіх екзистенціалістів, як-то суб'єктивна істина, відчуження, існування і Ніщо, екзистенційна туга, страждання і Ніщо, екзистенція та "Інші" (маси), ситуація і гранична (limit) ситуація, тимчасовість та історичність, екзистенція та смерть, екзистенція та Бог. Повторювані теми екзистенціалізму бачить і Тетяна Ліфінцева¹⁶⁸. У неї це – індивід та система, інтенційність свідомості, буття та ніщо, абсурдність, вибір, гранична ситуація, комунікація. Теми обрані вірно, лише варто вказати на виняткове значення інтенційності, а також Ніщо і Буття.

Саме ця остання тематика найвиразніше підводить до ідеї сутнісної єдності історико-філософського табору екзистенціалістів, і, більш того наполягаю, центральне місце у переліку тем займає таки Буття та людське існування (екзистенція) як інтенція до Буття. Така розстановка акцентів не тільки дає ключ до розшифровки безлічі доктрин, а й відкриває горизонт

¹⁶⁷ *Reinhardt K.F.* Existential Revolt. The Main Themes and Phases of Existentialism. N.Y.: Frederick Ungar Publishing Company, 1960. – pp. 231-240.

¹⁶⁸ *Ліфінцева Т.П.* Философия и теология Пауля Тиллиха. М.: Канон+, РООИ "Реабилитация", 2009. – с. 6.

зближення екзистенціалізму з релігійним світоглядом, а точніше з його теоретичним виразом – з теологією.

У цьому переконує навіть побіжний огляд вчень ключових постатей екзистенціалізму. Так Кіркегор і Ніцше створюють серед іншого іманентні форми трансцендування, Гайдегер імпліцитно дає можливість для зближення Буття з Богом, Ясперс акцентує увагу на філософській, але вірі, Сартр стверджує фундаментальний проєкт людини в прагненні стати Богом, Камю будує негативну релігійність абсурду і бунту, Аббаньяно зайнятий трансцендуванням до трансцендентного, Шестов бореться з Необхідністю за неможливе, але насущне, Марсель пропонує мандрівку до потойбіччя як єдиний справжній спосіб життя, Унамуно в агонії свідомості ясно бачить і відкрито говорить про нескінченну спрагу буття.

До того ж виникає теологічний екзистенціалізм, найбільшим представником якого став Пауль Тілліх. Цей вид мислення зберіг напруженість філософських запитань з відкритістю теологічним відповідям, а сам Тілліх створив величну систему з філософією культури, онтологією, антропологією, теорією пізнання, психологією, етикою, історією філософії, філософією історії. У нього найчіткіше видно, як може корелювати філософське прагнення до Буття з теологічним шляхом до Бога. Де Бог відкривається людині як Само-Буття, Deus як Esse Ipsum.

Якою є сьогоднішня доля екзистенціалізму? Які сфери його застосування у сучасному світі, для чого він нині? Спробую зазначити деякі важливі, на мою думку, аспекти цих питань.

Загалом варто зауважити, що екзистенційна філософія нині (у так званому "постекзистенційному"¹⁶⁹ періоді) зазнала дроблення в конкретні "області застосування". І найпродуктивнішим виявилось екзистенційне розуміння психіки.

Екзистенційна психологія в особі Ролло Мея, Карла Роджерса, Віктора Франкла та багатьох інших, акцентувала ува-

¹⁶⁹ Цей модний термін можна охарактеризувати практичною відсутністю смислу.

гу на неповторних особистісних аспектах екзистенції, на екзистенційному вакуумі, на трагедійному стані турботи, на ідеї інтенційного становлення, на буттєвому сенсі останнього¹⁷⁰. Ця традиція по-своєму спробувала розкрити філософське питання "Як бути?" До цієї школи примикають підхід Медарда Босса та Людвіга Бінсвангера – Dasein-аналіз¹⁷¹, онтопсихологія Антоніо Менегетті¹⁷² та психосинтез Роберто Ассаджіолі¹⁷³.

Але навіть учень Тілліха Мей¹⁷⁴ лише частково розкрив той потенціал, який був закладений його вчителем для психологічного вчення. Тілліхові концепти прийняття всупереч сепарації, мужності всупереч турботі, нового буття всупереч відчуженню, віри, любові і свободи як психологічних орієнтирів і корелятивів поведінки¹⁷⁵ чекають на свою розробку.

І все ж екзистенційно орієнтована психологія досягла багатьох результатів, критично осмислюючи висновки класичного психоаналізу і нових його форм, в ній відбувається побудова образу людини, особистісно неповторної, не сталої, а такої, що стає, а також такої, що не виправдовує себе в минулому і не ховається від себе і своєї долі в штучній соціалізації (у розумінні якої знаходять відгуки гайдегерівського Das Man), що бажає не просто жити, але спрямована до Буття.

Висновки філософії існування використовують також у психології спорту¹⁷⁶, де приділяється особлива увага сенсу

¹⁷⁰ *Мэй Р., др.* Экзистенциальная психология. Львов, М.: Инициатива, Институт общегуманитарных исследований, 2005; *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990.

¹⁷¹ Dasein-анализ в философии и психологии. Мн.: Европейский гуманитарный университет, 2001; *Бинсвангер Л.* Бытие-в-мире. М., К.: Рефл-бук, Ваклер, 1999.

¹⁷² *Менегетти А.* Мир образов. Онтопсихология. М., 2015.

¹⁷³ *Ассаджиоли Р.* Психосинтез. Принципы и техники. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2016.

¹⁷⁴ *Мэй Р.* Открытие Бытия. Очерки экзистенциальной психологии. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2004; *Мэй Р.* Мужество творить. Очерк психологии творчества. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2008.

¹⁷⁵ *Cooper T.D.* Paul Tillich and Psychology: Historic and Contemporary Explorations in Theology, Psychotherapy, and Ethics. Mercer University Press, 2006.

¹⁷⁶ *Nesti M.* Existential Psychology and Sport. Theory and application. N.Y.: Routledge,

життя і де спорт допомагає людині стати собою, знайти справжність свого існування. У пошуках сенсу та його джерела духовні питання входять у життя тіла, а трансцендентні устремління і духовні переконання набувають особливої важливості, бо виявляють себе як зміст особистого значення людей, зокрема й спортсменів.

Між іншим екзистенціалізм тепер застосовують і до етики бізнесу¹⁷⁷, де свою актуальність виявляють екзистенціали рішучості та відповідальності.

Навіть криміналістика та правова свідомість залучають екзистенціалізм¹⁷⁸. Ідеї про розуміння майбутнього служать запобіганню злочинам, долають дегуманізацію світу, підвищують довіру та розуміння. Спадщина Ніцше наставляє відкритості та самокритичності. Кіркегор виводить із естетичної стадії споживання на етичну стадію відповідальності. Бубер та Ясперс навчають комунікації. Марсель та Гайдегер – обережності з технікою. Сартр закликає приймати рішення, а Тілліх – бути сміливим, але не злочинцем.

І я вже згадав про нейробіологію, для якої екзистенціалізм став відправним пунктом, точкою відліку для запитання про свободу волі людини¹⁷⁹. Загалом прикладів можна навести багато, є й інші області практичного "застосунку" екзистенціалізму. Тобто екзистенціалізм "працює", "застосовується". Проте цей стан справ амбівалентний.

Бо з одного боку така ситуація несе позитивний імпульс для пошуку (і знаходження) шляхів застосування теорії. З іншого ж боку, ми спостерігаємо стан, у якому по суті не розробляється сама теорія. А ці дослідження можливі і необхідні, бо існує сфера дослідження, що не до кінця осмислена. Це так звана структура екзистенції, про яку згадував Гайдегер та пи-

2004.

¹⁷⁷ *Agarwal J.*, and *Malloy D.C.* The Role of Existentialism in Ethical Business Decision-making. // *Business Ethics: a European Review*. № 9 (3), pp. 143-154.

¹⁷⁸ *Dion M.* Financial Crimes and Existential Philosophy.

¹⁷⁹ Neuroexistentialism. Meaning, Morals, and Purpose in the Age of Neuroscience.

сав Аббаньяно і яка побіжно розглядається і нині, але в незадовільному, прямо скажу, непридатному ключі, коли знову-таки повторюється набиваюче оскомину і непродуктивне положення Сартра про те, що існування передеє сутності.

Фундаментальна інтенція екзистенції від Ніщо до Буття, до його повноти, цілісності та стійкості вказує нам на те, що й основні теми філософії існування та всі її (часто необгрунтовано) виділені частини ведуть до зміни мислення, що зближує власне філософський зміст із теологічними сенсами. У цьому контексті свою значущість виявляє теологічний екзистенціалізм.

Саме цей вид мислення, що явно і ясно демонструє зв'язок екзистенціалізму і теології, дає розуміння того, що за своєю суттю весь екзистенціалізм цілісний, бо в ньому чітко проявляється та описується та ж сама фундаментальна інтенція людського існування. Такий погляд дає можливість не аналітичного розкладання, а синтетичного теоретичного бачення зв'язку екзистенціалізму з теологією, і ширше, філософії з релігією.

Це не просто частина екзистенціалізму, але ключ до проникнення в його проблематику. Тут відбувається напружене саморозуміння людини, а не нескінченне розсіпання смислів (у чому досягла неабияких успіхів філософська сучасність).

Щодо філософії існування, підкреслю ще раз, ми за допомогою інструментарію теологічного екзистенціалізму можемо побачити, що не лише "релігійні" екзистенціалісти виявляють зазначену тенденцію, а й практично всі вчення екзистенційної філософії, незважаючи на те, що іноді їхні творці саморубрикують їх як "атеїстичні", є насправді тісно корелюючими з теологічною проблематикою.

Отже ясніше бачимо, що присутність екзистенційної, екзистенціалістської думки у філософії спорту, психології, медицині та нейробіології, криміналістиці тощо – по суті амбівалентне явище. Що вказує на практичну значимість екзистенціалізму в різних галузях людського життя, і водночас втрачає

розуміння того, що теоретична розробка основних онтологічних тем застосовна до людини взагалі і має універсальне значення. Отже, маємо аналітичний стан, але необхідним є синтетичне розуміння, яке розкриває сенс екзистенцій як процесів, "ниток", а смисл Бога, Духу як "нитку" в нас, що тягне нас за собою.

Такий чіткий погляд теологічного екзистенціалізму і дещо розмитий погляд екзистенціалізму в цілому. У цьому контексті поширені у підручниках теми соціально-економічних впливів на виникнення екзистенціалізму мають серйозну хибу. Особливо у цьому "досягли успіху" автори, що вказують на ключовий досвід світових воєн і навіть на есенціальний вплив на творчість екзистенціалістів міжетнічної проблематики та практики колоніалізму. Останнє є вже просто сміховинним¹⁸⁰. Екзистенційні запитання були завжди. У цьому нас переконує Йов.

Бо завжди існує фундаментальна інтенція як вихід із Ніщо до Буття, а також як спосіб проходження між обмежувачими визначеностями статі, раси, нації, класу, статусу, професії, партійності, які роблять людину об'єктом (маніпуляцій) і предметом (використання), насправді річчю.

Фундаментальна інтенція – *ретенція*, пам'ять про кінцевість та відчуження та водночас *протенція*, проєкція до свободи від них.

У цьому ключі можуть і повинні бути досліджені і осмислені екзистенціали з-бування, с-повнення, при-сутності, психо-інтеграції, ви-ступання, подолання, спів-стояння, покликання, само-становлення, перед-бачення, с-ходження, само-владання, на-міру та багато інших.

Розкриття теомії фундаментальної інтенції серед іншого дає можливість відродження традиційних цінностей (християнства) у рамках сучасної культури, незважаючи на технокра-

¹⁸⁰ O'Brien C.C. Camus. Suffolk: Collins Publishers, 1970. – pp. 10, 14, 25, 48, 82.

тичність останньої та долаючи її не просто плюральний, а рідше хаотичний стан.

Отже шлях єдності екзистенціалізму та християнської теології – це шлях не розкидання, а збирання, не роз-мислів, а с-мислів. Екзистенціалізм може бути пропедевтикою (і найкращою) до теологічної проблематики. А може й залишитися собою, але відчуваючи й розуміючи, що є близький шлях, шлях єднання – шлях питань та відповідей, *Dubito* та *Kerygma* та їх кореляції. Бо обидві частини єдиного потоку мислення та життя, екзистенціалізм і теологія, мають одну структуру, структуру екзистенції (і мислять у ній і про неї), де фундаментальною інтенцією існування проступає нескінченна дорога – від смерті до життя, від Ніщо до Буття.

Філософська школа герменевтики внутрішньо завжди була поєднана з релігійною проблематикою, шукаючи вивільнення від суто речового світу. Починаючи від Фрідріха Шляєрмахера, що розпочав герменевтичну традицію в тісному зв'язку з перекладанням, а з тим і з розумінням християнських текстів, та Вільгельма Дільтея, що вслід за Кантом в пошуках свободи, розрізнувши науки про природу та науки про дух, в працях герменевтиків знаходиться місце людській неповторності, індивідуальному шляху до саморозуміння та самостановлення власної життєвості¹⁸¹ в бік вказаної Порфірієм мети філософії – спасіння душі¹⁸².

Ганс-Георг Гадамер став одним з засновників сучасної філософської герменевтики. Він починає своє фундаментальне

¹⁸¹ *Дільтей В.* Виникнення герменевтики. // Філософська і соціологічна думка. № 3-4, 1996, с. 167-195.

¹⁸² *Дільтей В.* Сущність філософії. М.: Интрада, 2001. – 160 с. – с. 55.

дослідження "Істина і метод" саме з розведення цих понять (методу і істини). Філософ виступає проти методологізму в науках про дух, бачачи своє головне завдання не в тому, щоби розробити герменевтичний метод, а в проясненні сутності розуміння як такого. Саме в цьому ключі розглянуте розуміння постає як спосіб існування і суть самоусвідомлення людини в світі, а отже і як універсальний аспект філософії.

Розуміння відбувається як досвід вкорінення в минувшину, а отже величезну роль в ньому повинна відігравати традиція. В зв'язку з цим Гадамер реабілітує поняття упередження, яке було відкинуте мислителями доби Просвітництва. Адже їх намагання позбавитись забобонів є найбільший забобон, тоді як процес розуміння базується на перед-судженні, яке по суті є виявом упереджень, які формують герменевтичне коло, і в здійсненні якого перед-опінія розгортається, уточнюється, коригується та навіть переглядається. Без використання упередження вбачання суті розуміння неможливе як таке, воно є умовою останнього.

Процес розуміння є аплікацією того, що розуміється (умовно кажучи тексту) на ситуацію, в якій знаходиться інтерпретатор. Розуміння розкривається як своєрідний діалог з минулим, де немає переваг ані у давнини, ані у сучасності або майбутнього (і не працюють однозначні схеми прогресу чи занепаду). Воно постає як пізнання пізнаного (реконструкція) і водночас як саморозуміння суб'єкта цього процесу, воно містить в собі сенси розуміючого. Предмет розуміння розкривається для людини як "своє інше", призводячи до осучаснення минулого, тим самим до "активізації" спадщини.

Отже мова тут йде не про позачасовий суб'єкт розуміння, бо людське буття є по суті своїй історичним та неповторним; розуміє не декартівське *cogito* як сутнісна типова всезагальність, а людська фактичність, екзистенція. Саме тоді може відкритись істина як невтаємниченність смислу, і зможе розкритися людська індивідуальність, неповторність, яку втратили в своїй типологізації наукові методи.

Гайдегер запропонував побачити під розумінням нарис долі та розкрити її сенс у горизонті "буття-до-смерті". І цей загальний настрій гайдегерівської думки у царині герменевтики деталізував Ганс-Георг Гадамер. Подальший розвиток герменевтики, зокрема у гадамерівських роботах, розкрив її значення в якості універсальної теорії розуміння. Людина не живе вповні, не намагаючись зрозуміти себе та взагалі людину. Цю думку підхоплює Рудольф Бультман.

Бультман, попередньо окреслюючи поле герменевтики, відрізняє її інтерес від наївного прочитання тексту. Не отримання інформації із сфер історії політики, історії економіки чи історії наук; та не проста розвага і витонченіше естетичне споглядання виявляються сенсом герменевтичних процедур. Ми, вважає Бультман, можемо намагатися відтворювати картини минулого, але не зрозуміємо його остаточно, якщо у виявленні особистості досліджуваного автора не спробуємо зрозуміти себе у своїй сучасності. Екзистенційне запитання про сенс себе передбачає можливість розуміння іншого в ключі цього запитання. Воно задає напрямок для з'ясування інтересів діяльності особистості – творця тексту та ширше – будь-якого творця та його творіння.

Що ж об'єднує тих, хто розуміє та розуміється на думку Бультмана? Він пропонує в даному контексті досліджувати поняття інтересу, дуже близьке, з мого погляду, до концепту граничного інтересу, що ми зустрічаємо у філософській доктрині Тілліха. Але тут наголос зроблено на інтерпретаційному його значенні: "... будь-яка інтерпретація спрямовується на запитання: який мій інтерес при тлумаченні документів?"¹⁸³. Ми тут бачимо варіант герменевтичного кола, імпульсом якого є запитання про сенс себе. Цей інтерес збирає не лише текст чи будь-яку історичну пам'ятку воєдино, а й осмислює всю людську історію. Так історія постає не лише хаотичним набором фактів, і навіть не плодом, наслідком економічних та

¹⁸³ *Бультман Р.* История и эсхатология. Присутствие вечности. // История философии. 2008. – Вып. 13. – с. 116–140, с. 118.

соціальних потреб, а й проявом прагнення-інтересу саморозуміння. Тоді сенс і значущість історичної події визначаються саме змістом і значимістю для "історика", ширше – людини зацікавленої. І це не "суб'єктивність" підходу у класичному розумінні природознавства, на думку Бульмана. Дійсна позиція, хоча і суб'єктивна, водночас не є довільною і веде до справжньої об'єктивності.

Згідно з Бульманом за політичними, економічними, соціальними зрізами історії необхідно бачити її сенс. Сенс цей виявлений у суб'єкті, ядрі історичного, людині. Але це не людина пасивна, а діюча, зі своїми цілями та намірами, звернена в майбутнє. Філософсько-історичне знання, що підкріплює герменевтику, у свою чергу засноване на розумінні людини як істоти цілком інтенційної: "Людина завжди перебуває в дорозі; будь-яка мить сьогодення ставиться під питання і заперечується майбутнім... Її прагнення є одночасно обов'язком"¹⁸⁴. Причини, що визначають сьогодення з минулого дієві, але не абсолютні. Скоріш майбутнє, до якого спрямована людина у виконанні свого ідеалу, перетворює її теперішнє сьогодення. І не лише теперішнє. Але й минуле, оскільки його інтерпретація, його бачення залежать від проекту рішення. Герменевтика і філософія історії для Бульмана є нічим іншим, як самопізнанням людини, де суб'єктом і розуміння, і соціальної динаміки, є особистість.

Мислитель також вважає, що об'єктом застосування його герменевтичної доктрини може бути історичне і текстуально оформлене християнське вчення. Бо саме в ньому розкриває свій потенціал розуміння людини як неповторної особистості, саме в ньому людина здатна бачити себе зі свого майбутнього, саме в ньому втілюється універсальний ідеал існування. При цьому, як і в класичній герменевтиці, в теорії розуміння Бульмана присутні і працюють технологічні прийоми, методи (при всій амбівалентності застосування поняття "метод" у сфері герменевтики). Один із них – типологія. Сам Бульман

¹⁸⁴ *Ibid.*, 128.

вважає, що типологія як герменевтичний метод виникає у Святому Письмі, він реалізується щоразу, коли в особах, подіях або інститутах, відображених у Старому Завіті бачать прообрази, що передбачають події, особи та інститути, описані в Новому Завіті, у "часі порятунку". Також своє місце в арсеналі прийомів розуміння займає і так зване "герменевтичне коло". Але в Бультмана воно переосмислене і вже не є лише способом взаємодоповнення елементів та цілого у вивченні тексту. Воно пов'язане з начерком долі, що імпліцитно вже є в самому запитанні. Питання про істину і про себе можна ставити такому величному пам'ятнику як Біблія, і Бультман його формулює так: "Як розуміє Біблія людське існування?"¹⁸⁵ Для відповіді на це питання філософ використовує свій специфічний прийом – "деміфологізацію".

"Деміфологізація – це метод герменевтики"¹⁸⁶, вважає Бультман. Оскільки для сучасної людини міфи про створення світу, про його кінець і навіть про спокуту втратили своє первісне значення, залишилися в минулому, то деміфологізація покликана відкрити за їхньою видимою поверхнею більш глибокий сенс. Так ми зустрічаємо ідею за своєю суттю досить близьку "фундаментальному протестантському принципу", згідно з яким ніщо відносно не має набувати статусу абсолютного. І тут варто передбачити часом неправильне тлумачення самого Бультмана. Не варто вважати, що наука "краща", "вірніша", "адекватніша" за міф. Існують (в даному контексті розгляду) два різні способи мислення – міфологічний і природничий, що домінує нині і мало порівняний з попереднім. Однак науковий спосіб, де панує розсудкова раціональність, так само не абсолютний і тому минулий. Завдання деміфологізації – не в оновленні, і не в раціональному поясненні міфу, а в його розумінні, що є по своїй суті прийняттям таємниці трансценденції. Обрана Бультманом екзистенціалістська інтерпре-

¹⁸⁵ Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. Том 1-2. М.: РОССПЭН., 2004. – 752 с., с. 232.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 228.

тація дає можливість зрозуміти не космологічний, а антропологічний зміст міфу, за його об'єктивуючими картинами побачити його надсвітове значення. Тобто в міфі маємо розуміти не навколишній світ, а саму людську екзистенцію.

І саме філософія існування, що враховує сучасний науковий погляд на світ і більше того, ще й бачить небезпеки сцієнтистського та техніцистського підходів до дійсності, дає ключ до прийняттого у теперішній духовній ситуації тлумачення міфу. Хоча, слід зазначити, такий підхід Бульмана, його синтез теологічної та філософської (у вигляді екзистенціалізму) думки викликав неоднозначну реакцію насамперед колег з теології. Сам Карл Барт¹⁸⁷ скептично оцінив можливості екзистенціалізму як інструменту деконструкції християнської звістки, вважаючи екзистенціалізм тимчасовим явищем і відмовляючи йому через це в універсальності.

Думається, що Бульман не переоцінює можливості екзистенціалізму, який теж для нього не вічний, але багато в чому співзвучний сучасності: "Ми питаємо просто про те, яка з сьогоднішніх філософій пропонує найбільш адекватне уявлення для розуміння людського існування. Тут, я думаю, нам слід навчатись у екзистенціалістської філософії, так як центральний предмет дослідження цієї філософської школи якраз і є людське існування"¹⁸⁸. І тут на допомогу можуть прийти і Кіркегор, і Ясперс, і Гайдегер. Ключі до теологічних відповідей знайдені в полі питань екзистенціалізму з його "турботою", "тривоگو", "втратою" (себе в *Das Man*'і), "зреченням надійності", "набуттям себе". А екзистенціали "несправжнього" та "справжнього" існування достовірно інтерпретують міфологічні "плоть", "доступне" з одного боку та "життя у вірі", "життя з невидимого" – з іншого.

Сенс всього екзистенціалізму Бульман розуміє у його онтологічному значенні. Він вважає головним закликком філосо-

¹⁸⁷ *Барт К.* Рудольф Бульман: попытка его понять. // Бульман Р. Избранное: Вера и понимание. Том 1-2. М.: РОССПЭН., 2004. – с. 663–702.

¹⁸⁸ *Бульман Р.* Избранное: Вера и понимание, с. 233.

фів цієї течії – "Ти маєш існувати"¹⁸⁹. "Існувати", тобто "бути", адже людина спрямована до Буття як такого і свого буття безповоротно. А ось "як бути" може підказати і теологія. Філософське питання корелює з теологічною відповіддю. Феномени немочі, смерті та страждання розкривають значення символу "нового життя" християнства. Досвід Ніщо прагне всього, що прямує до Абсолютного Буття. Сплав екзистенціалістського та теологічного мислення у Бульмана дає можливість інтерпретувати самовіддачу як звільнення від відносного. Людина за допомогою філософії розуміє певну власну "зіпсованість", бачить, що вона не така, якою має бути, і цей стан прагне її до справжнього існування, це шлях до Буття, що потенційно присутнє в ньому як духовне.

Бульман дає нам здатність зрозуміти, що в пошуку виходу з досвіду людської скрутності та кінцевості можлива герменевтика як симпатія до іншого та співчуття до нього.

Свою спорідненість з екзистенційною проблематикою виявила також ще одна школа думки двадцятого сторіччя – філософська антропологія. Її засновник Макс Шелер цілком однозначно звертався до ідеї людини як трансцендуючої істоти, кажучи про атрибутивне значення духу в розумінні людини, який підносить її над усім світом. Але найяскравіше заграло барвами трансценденції вчення Гельмута Плеснера, який у своїй роботі "Ступені органічного та людина"¹⁹⁰, написаний в ті ж часи, що й основоположні екзистенціалістські праці двадцятого сторіччя, спромігся не тільки вказати на особливості існування життя відносно перебування неживого, а й головне своєрідною мовою відповісти на питання про специфіку людського існування. Саме він виявив ознаки рослин, як несамостійного сегменту кола життя; акциденції тварин як самостійного, центричного сегменту життєвого кола та центральний

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Плеснер Г.* Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М.: РОССПЭН, 2004. – 368 с.

атрибут людини як ексцентричної істоти. Властивість бути "зовні себе" й перетворює у нього тварину на людину. Нам варто подумати, якщо людина має власний центр за межами себе, постійно "виходячи" до нього, то що це, як не мета існування в трансцендуванні до трансцендентних цілісності та повноти, що безумовно межує в своїх змістовних ознаках з якостями філософського Буття, а також з теологічними уявленнями про Бога. Бо центр і мета людини – над нею, у вищій дійсності.

Елементи вірного розуміння людської ситуації присутні в багатьох мислителів минулого сторіччя. Дехто з них присвятив своє життя знаходженню та рельєфному опису негативних компонентів екзистенції для можливості їх послідовної елімінації. Прикладом тут серед інших можуть слугувати на перший погляд неблизькі доктрини прихильника ісламу та традиціоналіста Рене Генона та лівацько орієнтованого франкфуртця Герберта Маркузе. Обидва помічають кричущі ознаки умовного сьогодення – панування кількісного підходу для опису дійсності, торжество маси над особистістю, перемагання одномірності, зрівнялівки, нумеричності над особистістю, перетворення духовних запитів на предметні потреби. Шляхи розірвання цього змертвлюючого кола можуть бути намічені (підкреслимо – лише намічені) різні. Для Генона¹⁹¹ це повернення до вічної традиції духовного зростання, де якість перемагає кількість, і відбувається особистісне наближення до єдності, що буцімто існувала в Золотому віці. Для Маркузе¹⁹² це революційна "Абсолютна відмова" від несутнісних та неважливих потреб, створених сучасними економікою та культурою, вихід із зони безконфліктності та буденності у вищій щабель критичного ставлення до оточуючого та оточуючих, що може бути досягнуто маргінальними верствами, своєрідними аутсайдерами.

¹⁹¹ *Генон Р.* Царство количества и знамения времени М.: Беловодье, 1994. – 304 с.

¹⁹² *Маркузе Г.* Одномерный человек. М.: REFL-book, 1994.- 368 с.

Ідею трансцендування, яка безумовно наближує до його мети – трансцендентного, Абсолюту, чітко вирізняє також персоналістична школа. Один з її стовпів Жан Лакруа¹⁹³, розвиваючи ідеї натхненника персоналістського руху Емануеля Муньє¹⁹⁴, вказує на центральні ознаки особистості – самоподолання, самопідняття, устремління йти все далі, сходити до Абсолюту. Бо людина – це процес долання неповноти, відкритість та створювання себе в напрямку за власні межі, до мети того, що турбує найбільше – до власного буття та до Буття взагалі.

Ідеї персоналізму творчо доповнює наш сучасник Христос Яннарас¹⁹⁵. Для нього неповторність особистості розкриває своє значення у спілкуванні. Сама людина не може вдосконалитись вповні, і процес удосконалення є шляхом від індивіду до особистості як надбання цілісності через спілкування з іншими, в церкві, з Богом.

А от американський персоналіст Едгар Брайтмен спробував створити типологію основних існуючих концепцій Божественного, виходячи з основоположної, на його думку, теорії цінностей¹⁹⁶. По-перше, він зазначає, що Богом можна назвати об'єктивне джерело та зберігача (conserver) цінностей, ідеалів; інакше-онтологічно кажучи: Бог – первинна Найдосконаліша Істота, *Ens Perfectissimum*. По-друге, Божественне може висловлювати персоніфіковані часткові ідеали – в історії культури такий підхід демонструє політеїзм. По-третє, ім'я Бога може виражати той чи інший національний дух. Релігійні уявлення такого роду виявляє так званий "генотеїзм", де Ісіда та Осіріс, Зевс та Яхве персоніфікують ідею родової та етнічної спільності, у даних прикладах – єгипетської, грецької та єврейської відповідно. По-четверте, Бог може прийматися як найвищий особистісний (в сенсі того, що має особистість)

¹⁹³ *Лакруа Ж.* Избранное: Персонализм. М.: РОССПЭН, 2004. – 608 с.

¹⁹⁴ *Муньє Э.* Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. – 559 с.

¹⁹⁵ *Яннарас Х.* Свобода етосу. К.: Дух і Літера, 2003. – 268 с.

¹⁹⁶ *Brightman E.* A Philosophy of Religion. N.Y.: Prentice Hall, 1940. – 540 pp., pp.131-161.

творця. Це досить широкий шлях у культурі, що асоціюється з монотеїзмом. (До речі, як бачимо, Брайтмен опосередковано виступає проти досить логічного прамонотеїзму, проти уявлення про первинність монотеїзму у становленні та розвитку релігійного ставлення до світу, виводячи монотеїзм із генотейстичних форм.) П'ята структура культури осмислює Бога у ототожненні його з усією реальністю. Це безумовно пантеїзм, зокрема присутній в Упанішадах, в аспектах виявлених у Парменіда і Платона, а ще й сповнюючий видатне вчення Гегеля. Шостий підхід описує Бога як непізнаване джерело всього буття, це так званий "агностичний реалізм" де на чільному місці – саме атрибут непізнаваності. Сьомий погляд дуже важливий на наш погляд, у ньому Бог бачиться як людське прагнення до ідеальних цінностей. І, хоча сам американський філософ зменшує значення та вплив такої течії думки до рамок концепту гуманізму, від Фюєрбаха, Конта і Дьюї до комуністів двадцятого століття (що відмовляються від імені Бога, але на практиці розглядають свою справу як божественну, тільки відповідно до власних "гуманістичних" принципів), як видається мотив людського устремління та наміру має набагато універсальніші роль і сенс. Восьмий елемент типології – дійсний супранатуралізм – говорить про Бога як про надлюдський і надприродний відкривач (revealer) цінностей. З моєї точки зору тут підкреслена з найбільшою силою ідея трансцендентності Божественного, а прикладами у Брайтмена є творчість і творіння Лютера, Кальвіна, Кіркегора і Карла Барта. Дев'ятий спосіб осмислення – відкриття Божежественного як системи ідеальних цінностей. Моральний порядок світу багато в чому несе не особистісний, а онтологічний характер, що було підкреслено, зокрема, Платоном та Фіхте. Десятий підхід – релігійний натуралізм – вбачає у Богові тенденцію природи підтримувати чи створювати цінності. І Демокріт і Декарт навчають, що природа – не просто атоми і тіла, а й креативний процес. Брайтмен говорить про близькість і діалектичного матеріалізму до такого концепту. Одинадцята схема співвідносить революційний (Барт) та еволюційний (Спенсер) погляди

ди на Бога. Дванадцятий спосіб розуміння (чомусь названий "теїзмом") доповнює еволюційну концепцію Бога ідеєю розуму, іманентного і природі, і цінностям (Бергсон і Уайтхед). Варто зазначити, що сам Брайтмен вважав, що всі підходи змістовно ведуть до першого, де, як пам'ятаємо, Бог є джерелом і зберігачем цінностей.

Ця думка філософа багато в чому вірна, але потребує уточнення. Швидше мова мусить йти не стільки про колись "згорі" дані цінності, їх набір та систему, і не тільки про те, що цих цінностей необхідно дотримуватися для моральної стійкості соціуму. Натомість маємо розмірковувати про цінності як ідеали, що несуть у собі аспект індивідуально-універсального належного як можливо-необхідного майбутнього. Бо Бог – не носій тягаря праці вартового та наглядача моралі (в такому разі Його в наявності немає – і "все дозволено" – згадаємо Достоєвського, Ніцше, Феєрабенда – тоді свавілля є, та користі в ньому немає). Тут швидше можна сказати, що всі підходи, типологізовані Брайтменом, включаючи важливий для нього перший, призводять до того, що Бог може і повинен бути розглянутий як мета та ідеал, горизонт людського наміру та самонаміру індивіда, прагнення (здійснення) себе в іншому. Як приклад – точка Омега в термінології Тейяра де Шардена може надати додатковий імпульс такому осмисленню.

Хочеться завершити побіжний огляд філософсько-антропологічних вчень думкою, що навіть на перший погляд не зовсім близькі до релігійно-теологічної проблематики антропологічні вчення теж виявляють грані трансцендентного. Наприклад, якщо ми зануримось у концепт "граючої людини" вже згадуваного нами в іншому контексті Йогана Гейзінга¹⁹⁷, то побачимо, що принцип гри народжується в онтологічних сферах. Бо людина в грі демонструє собі свої буттєві можливості в змаганні з сильним (і звідси ж – "правила", "повага до суперника", припис "не вбити, а перемогти сильного-

¹⁹⁷ *Гейзінга Й.* Homo ludens. К.: Основи, 1994. – 250 с.

рівного"). Також агон є своєрідним полем трансцендування в смислі виривання із ряду інших (та й виходу з іманентного себе), де важливе значення має момент "виграшу" як піднесення.

Існує й філософська течія, що напрями звертає інтенцію своїх думок до Божественного існування. Це неотомізм. Його найвідоміші представники Жак Марітен та Етьєн Жильсон намагаються актуалізувати в сучасності основоположні ідеї середньовічної думки, зокрема Томи Аквінського.

Марітен хоче відновити правоту надчуттєвого та метафізики, бо "не можна спиратися лише на землю, ... повітря – не порожнеча"¹⁹⁸. За його думкою, метафізика, що ототожнюється ним з теологією, має справу з цим іматеріальним, водночас встановлюючи в світі такий порядок, що походить із вічності (ремінісценція аристотелівсько-томістської думки про ієрархію буття) і в якому не істина слугує нам, але ми їй, де Істина є не засобом, а метою.

Жильсон в свою чергу надає Богу властивості чистого акту існування, в якому розкривається сенс не бути чимось, а бути. Бог для нього – "океан існування"¹⁹⁹, джерело всього існуючого. Можливості його осягнення різні (у Марітена знаходимо підказку – це метафізика та містика), але в своїй основі Бог філософів тотожний біблійному Богу Паскаля²⁰⁰.

Наближений думками до них не вповні неотоміст та вповні еволюціоніст Тейяр де Шарден. У своїх роботах "Феномен людини"²⁰¹ та "Божественне середовище"²⁰² він намагається розкрити сенс еволюції у положенні про те, що людина – не статичний центр світу, а вісь та вершина еволюції, причому

¹⁹⁸ *Марітен Ж.* Метафізика и мистика. // Путь. Книга 1, № 2, с. 67.

¹⁹⁹ *Жильсон Э.* Избранное: Христианская философия. М.: РОССПЭН, 2004. – 704 с. – с. 623.

²⁰⁰ *Ibid.*, 644.

²⁰¹ *Шарден Т. де.* Феномен человека. М.: Наука, 1987. - 239 с.

²⁰² *Шарден Т. де.* Божественная среда. М.: Интербук, 1992. – 311 с.

світ речей є ніби сходами цього сходження, де людське існування отримує свою мету – обожнення.

В чомусь виявляє свою близькість до названих філософів й протестантський лютеранській богослов і філософ Альберт Швейцер²⁰³. Його шлях життя та думки скоріш є не сухим пізнанням, а яскравим пошуком світогляду та життєгляду. В ньому він приходять до імперативу благоговіння перед усім живим, частиною якого ми самі є. Благоговіння перед життям, що виникає в мислячій волі до життя, виражається в положенні "Добро – це те, що слугує збереженню та розвитку життя, зло є тим, що знищує життя та заважає йому". І ми маємо розуміти, що благоговіння перед життям Швейцера за своєю суттю є нічим іншим як відгмоном християнської вдячності перед Богом за дар даного та поклоніння Творцю сущого.

Більш детальний огляд цих відкрито релігійно налаштованих мислителів не є, на мою думку, доречним, бо в цьому випадку немає потреби розкривати внутрішню історію філософії, теологічні викладки ми тут маємо на поверхні смислів.

Під впливом розвитку демократичного політичного дискурсу, який імпліцитно загрожує сталим формам ієрархічної будови суспільства та експліцитно підкреслює важливість кожної людської істоти, дивним чином набрала вагу, навіть з безпідставною претензією на всеохопність, філософська течія постмодернізму.

Химерним способом переплітаються в постмодернізмі вірні осяяння та логічні безглузді. Захист неповторного та унікального ("відмінного") вочевидь є його позитивним багажем. Також на певну увагу заслуговує боротьба постмодернізму з привілейованим станом наукового дискурсу в сучасному суспільстві. В цьому контексті донині залишаються важливими думки Жана-Франсуа Ліотара²⁰⁴ про недоречність існуван-

²⁰³ Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М.: Прогресс, 1992.- 576 с.

²⁰⁴ Ліотар Ж.-Ф. Ситуація постмодерну. // Філософська і соціологічна думка. № 5-6, 1995, с. 15-38.

ня особливого та легітимізуючого інші сфери людської діяльності статусу науки та про недоцільність метапрескрипцій.

Вочевидь цікавими у постмодерністів є намагання інтерпретувати свідомість²⁰⁵, а з тим і історію філософії²⁰⁶ як площину сингулярностей, план маніфестацій смислових неповторностей (на жаль без особистісних ознак їх творців).

До того ж варті включення до актуальної думки стратегії деконструювання тексту Жака Деррида²⁰⁷, герменевтика суб'єкта з пріоритетом категорії "турботи про себе" Мішеля Фуко²⁰⁸ та аналізи політичної свідомості та діяльності влади з використанням категорії "симулякр" Жана Бодрийяра²⁰⁹.

Водночас боротьба з пріоритетним дискурсом приводить постмодерністів до логічної суперечності, схожої з ситуацією скептицизму. Як і скептицизм (від античного до більш сучасних його форм) постмодернізм, відмовляючи будь-якій концепції в праві бути привілейованим дискурсом, водночас всім своїм змістом пропонує сприймати власні теоретичні положення в якості того ж таки привілейованого дискурсу.

Але це не все сумне. Бо руйнування "лого-", "фалло-", "фоно-" "центризмів" призводить до ситуації географії розуму, паралогії, де є "дозволеним" все, аби воно було відмінним, "новим". Але ж новизна та відмінність аж ніяк не може бути беззаперечною підставою для прийняття, в якості найпростішого прикладу тут можна подумати про перверзії та злочини.

Постмодернізм – минуша мода. Але і в його галасливих та метушливих ритмах, як прислухатись уважно, можна почути тиху мелодію журби. Постмодернізм в своїй глибині є своєрідною негативною теологією, що вказує на втрачене, його позірна відмова від цілісності смислу є одночасно прихованим закликком до її повернення, тугою за недосяжним.

²⁰⁵ Делез Ж. Логика смысла. М.: Academia, 1995. – 300с.

²⁰⁶ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С.-Пб.: Алетейя, 1998. – 288 с.

²⁰⁷ Деррида Ж. Позитии. М.: Академический Проект, 2007. – 160 с.

²⁰⁸ Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб.: Наука, 2007. – 677 с.

²⁰⁹ Бодрийяр Ж. Фантомы современности. Прозрачность зла. // Ясперс К.. Бодрийяр Ж. Призрак толпы. М.: Алгоритм, 2008. – с. 186 – 270.

Має місце також інтелектуальна течія, що пов'язана з психологічними пошуками та дає схожі інтенції, що й інші екзистенційно (а отже і теологічно, як ми вияснили) налаштовані філософи.

Бурхливий розвиток психології в минулому сторіччі пов'язаний зі становленням психоаналізу. Водночас відомо, що його засновник Зігмунд Фройд ставився до релігійної свідомості та її символів негативно. Релігія для нього – лише ілюзія²¹⁰, а функції постаті Бога полягають в нейтралізації жаху перед природою, примиренні з загрозливими роком й смертю та винагороді за страждання й злидні існування людини. А з тим, попри цей критичний до релігії та імпліцитно й теології настрій, у роботі "Тотем і табу"²¹¹ релігія представлена Фройдом вже не стільки у вигляді породження страху, як в якості культурного феномена, викликаного тугою за батьком та вродженою любов'ю.

Цю думку розвине учень Фройда Еріх Фром, для якого любов перестає бути (в термінах класичного психоаналізу) сублімацією або наслідком статевого інстинкту, натомість стає глибинною причиною цих феноменів. Любов – це глибинна потреба людини, її спрямування.

Спрямування, інтенція – осердя феноменологічної теорії. Вдалий синтез психоаналізу з феноменологією призводить до становлення однієї зі шкіл (побіжно згадуваної раніше) екзистенційної психології – Dasein-аналізу. Представники цієї школи (а головним чином Медард Босс) відмовили безсвідомому Фройдю в можливості всеохоплюючого обґрунтування людської діяльності. Натомість їх аналіз зосереджується на проблемі онтологічного становлення особистості, де межовим смисловим горизонтом постає Буття. Буття є символом цілісності

²¹⁰ Фрейд З. Будущее одной иллюзии. // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. – 398 с., с. 94-142.

²¹¹ Фрейд З. Тотем и табу. // "Я и Оно". Труды разных лет. Т.1, Тбилиси, 1991. – с. 351-392.

людського існування, цілісність же в свою чергу є повноцінною реалізацією людських можливостей. Якщо Фройд вбачав розгадку психіки особистості в її минулому (дитинстві), то Босс, не відкидаючи важливість всіх трьох модусів часу, вказував на пріоритет можливостей, майбутнього. В майбутньому якраз і реалізується турбота про Буття. Людину більшою мірою визначає не її минуле, а її майбутнє. Таким чином мета психологічної (а з тим і філософської) теорії та практики – відкрити (та дати) людині можливість здійснити свій унікальний проект; не звільнити лібідо, а дати *стати* самим собою.

Дещо схоже намагався висловити Людвіг Бінсвангер. Він пише про істини життя та смерті як модуси основного "інстинкту – буття". Буття, яке несе цілісність особистості – центр розгляду Бінсвангера. Водночас центральний термін, який ним пропонується в розгляді психіки та антропологічних висновків "Буття-в-світі" аж ніяк за змістом не "досягає" до приписуваного йому статусу трансценденції. Цей термін вказує на намагання примирення з існуючим і спрямуванням до нівелюючої соціалізації. Бо, як вважає Бінсвангер, розлад зі світом є хворобою, проломом та прогалиною в структурі екзистенції (Dasein), що потребує лікування та "закриття".

Але якщо мета людини – безтурботно перебувати серед речей, то тоді зникає напруга існування, турбота, що є імпульсом самостворення, зникає інтенція до покращення, і виникає якраз хворобливе безособове тваринне змирення. До трансценденції Бінсвангер, як сказано, не "досягнув", а точніш лякаючись відмовився від неї.

Приєднали свої голоси до екзистенційної проблематики створювач онтопсихології Антоніо Менегетті та адепт психосинтезу Роберто Ассаджіолі. Перший знов вказав на центральний ідеал буттєвої ("онтичної") цілісності індивіда та важливість для останнього само-творення. В цьому контексті цікавим є його словник буттєвих образів, деконструктивних та конструктивних. Другий зосередив свою увагу на доланні неузгодженості особистості, яке переборюється психосинтезом і

ним гармонізується. Обидва італійці, тільки натякнувши на трансценденцію, відразу ж ведуть людину в стан заспокоєння, заколисують обіцянками внутрішнього миру та гармонії тут і зараз, не помічаючи, що людина постає "всупереч", а не "завдяки", забуваючи про сутнісне значення турботи або інтесу.

Не забуває цього учень Пауля Тілліха Ролло Мей. *Existere*, нагадує він, це протиставлення чомусь, тоді-то і можливе становлення (*becoming*), проявлення. Тривога може і повинна мати позитивне значення, бо без усвідомлення небуття буття є фальшивими та беззмістовним, каже Мей, згадуючи слова вчителя: "Самоствердження людини тим сильніше, чим більше небуття вона зможе вмістити в себе"²¹². Тривогу ми не маємо, а є нею.

Зберігаючи цей стан людина має мужньо виступати вперед: "Мужність... полягає в тому, щоби всю нашу зацікавленість (тривогу – С.Т.) спрямувати в центр буття, – в зворотньому випадку ми будемо сприймати себе як ніщо"²¹³. Мужність не порожня, вона є сміливістю творити, бо творчість – фундаментальний бунт проти смерті.

Дещо підсумовуючи, слід зазначити, що всі пошуки шкіл екзистенційної психології тією чи іншою мірою зосередженні на розкриття онтологічних підстав людського існування за допомогою концепту трансцендування до трансценденції, вочевидь корелятивного до ідеї шляху до Абсолюту.

Не треба забувати, що в історії філософії існувала та продовжує існування й традиція на перший погляд, якнайбільше віддалена від проблем екзистування, трансцендування та значення Абсолюту або Буття. Це зв'язана з новочасним емпіризмом течія позитивістської філософії. Ну, дійсно, що нам дають в пошуках Абсолюту розмисли засновника позитивізму Огюста Конта про три стадії розвитку людства з переходом

²¹² *Мэй Р.* Открытие Бытия, с. 120-122.

²¹³ *Мэй Р.* Мужество творить, с. 9.

від теологічної та філософської до найкращої наукової, або побудова індуктивного образу знання Джона Стюарта Мілля чи принципи "економії мислення" та "найменшої витрати сил" в аналізі досвіду Ернста Маха та Ріхарда Авенаріуса чи відшукування адекватної мови науки, збазованої на атомарних, сингулярних, базових, протокольних, пропозиційних, фактуальних судженнях діячів Віденського кола та пізніших представників аналітичної філософії.

Але й в цьому потужному потоці знаходяться течії, що не забувають про релігійну складову людського існування, про спрямування особистості до власних меж та поза ними. Одним з таких "некласичних позитивістів" був Вільям Джеймс.

Джеймс був одним з тих різнобічних мислителів, яких стає дедалі менше в двадцятому столітті. Він плідно працював в області психології та педагогіки. В гносеологічному ключі створені його методологічні праці, праці з теорії пізнання. Водночас інтерес мислителя був прикутий і до проблем релігії. Виходячи з свого ґрунтовного прагматистського принципу "істина – різновид благого" (істинне те, що краще "працює" на нас і ліпше співвідноситься з кожним моментом життя та досвідом в цілому), Джеймс вважає, що "якщо виявиться, що релігійні ідеї мають цінність для дійсного життя, то, з точки зору прагматизму, вони будуть істинні в міру своєї здатності до цього". Він, невпинно досліджуючи досвід, не відкидає, ба більше, звертає свою пильну увагу на релігійний досвід, відводячи йому одну з центральних ролей в житті особистості.

Близький до традиції позитивізму та аналітичної філософії Альфред Норт Вайтгед, приділяючи основну увагу філософським основам науки, в той самий час створив (крім начал цікавої теології процесу) концепцію "вічних об'єктів". Світ для нього є плинним та таким, що еволюціонує, водночас все у світі корелюється в своєму розвитку надсвітливими моделями – вічними об'єктами як можливостями для дійсності. Це своєрідний платонізм мислителя слугує вказанню на те, що світ породження, світ смерті є підкореним світу цінності, світу

вічності. І якщо в світі зміни реалізована стійка тотожність особистості, то вона передбачається і в світі цінності, з якого "походить реалізація". "Це означає, що часова персональність в одному світі передбачає безсмертну персональність в іншому."²¹⁴ Його намагання знайти стійке в плінному є нічим іншим як пошуком засновку людського вічного буття, безсмертя.

А ще один знавець і частково прибічник лінгвістичного аналізу Фредерік Чарльз Коплстон зазначає: "...якщо людська культура не хоче опуститися до безплідного дикунства матеріалізму, важливим є пам'ятати, що існують інші рівні досвіду та знання, окрім представлених емпіричною наукою. Більше того, проблеми, які мають найбільш межове значення для людини, опиняються серед тих, що викриваються логічними позитивістами як псевдопроблеми; а це є свідченням не на користь того, щоби вважати логічний позитивізм адекватною філософією"²¹⁵. Це ясно зуміла зрозуміти людина, яка створила цей логічний позитивізм – Людвіг Вітгенштайн.

"Боже, як я хочу більше розуміти і хочу, мені зрештою все стало ясно: а як ні, то я не можу жити далі," – ці слова написав Вітгенштайн у листі до Бертрана Рассела. В цьому емоційному вигуку ми чуємо дві основні інтенції його творчості – прагнення до ясності та розуміння філософії як способу власного життя.

Багато хто вважає, що філософію Вітгенштайна можна поділити на два періоди творчості (які іноді розцінюються навіть як дві самостійні концепції): перший (1912 – 1920) завершується створенням "Логіко-філософського трактату", другий (1929 – 1951 рр.) увінчує робота "Філософські дослідження". Хоча в цьому судженні є певна доля істини, треба сказати, що основою всього його творчого життя було праг-

²¹⁴ Уайтхед А. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990. – 718 с., с. 315.

²¹⁵ Коплстон Ф. История философии. 20 век. М.: Центрполиграф, 2002. – 269 с. – с. 54.

нення до чіткого розуміння, ясності, яке не залишає його з
ранніх праць до перерваної смертю останньої роботи "Про
вірогідність", назва якої знову нагадує про бажання мислителя
звернутись до першовитоків пізнання й діяльності людини.

"Логіко-філософський трактат" Вітгенштайна є тією ро-
ботою, в якій проблема ясності вирішується як спроба вирази-
ти знання у вигляді множини елементарних тверджень, які
пов'язуються між собою логічними операціями кон'юнкції,
диз'юнкції тощо. Зрозуміле (істинне, осмислене) знання базу-
ється на цих атомарних реченнях, які є найпростішими оди-
ницями мислення й одночасно виступають вираженням най-
простіших одиниць буття – атомарних фактів. Їх сукупність
створює світ; з дослідження елементарних, базових вислов-
лювань постає пізнання – для раннього Вітгенштайна онтоло-
гія зводиться до логіки. Все, що не підпадає під схему цієї
ідеальної мови – а це майже вся традиційна філософія, етика,
поезія і т.д., внаслідок своєї незвідності до фактів, виявляється
"безглуздим" з точки зору науки. Філософія має значення в
ролі діяльності пошуку меж ясного й неясного (функція демар-
кації). Картина світу, яка зображена в "Трактаті" неймовірно
напружена, загострено захищає схематичний порядок буття,
водночас ніби вказуючи на щось *поза* цим порядком.

В "Філософських дослідженнях" на зміну ідеї існування
однієї правильної мови – мови науки, до Вітгенштайна прихо-
дить розуміння того, що мова складається з множини різних,
взаємодіючих між собою "мовних ігор", які мають власні пра-
вила і межі свого застосування. Наукові речення втрачають
своє привілейоване значення. Об'єктивний реалізм "Трактату"
змінюється своєрідним різновидом порівняльної антропології
лінгвістичних систем, значення яких обумовлене їх застосу-
ванням. Значення не є об'єктом, тільки використання слів у
визначеному контексті надає їм зміст. Мовна гра не виступає
відправним пунктом вірогідності, вона є стихією доведень,
множиною, сукупністю, гніздом суджень, де висновки й за-
сновки взаємно підтримують один одного. Деякі судження

складають основу річища потоку мовної гри, стають її аксіоматикою, але й вони не захищені від "вимивання" в склад менш твердих речень (тобто для мовних ігор притаманні зміна й розвиток). Поза грою речення з неї стають сумнівними й невиправданими (знання про те, що я сиджу на стільці зовсім не безумовне, якщо розглядати його поза межами звичного вжитку). Вчення про мовні ігри розвіює ілюзію мови як дзеркала, водночас привчаючи не підходити з одним мірилом до різних форм життя.

Вітгенштайнівська філософія зазнавала деяких спрощень – її наближали до діяльності мислителів Віденського кола, порівнювали з кантівськими ідеями (проблема демаркації). Але зараз вже стає зрозумілим, що Вітгенштайн незвідний і до позитивістських поглядів віденців, і до кантівського критицизму (рішення Канта і Вітгенштайна стосовно структури світу й значення категорій діаметрально протилежні). Вітгенштайн самотній й неповторний, хоча звісно, мав впливи й впливав на інших сам. Його постійна мета – досягнення ясності не затьмарює й того, що знаходиться за межами цієї ясності. Філософія ніколи не створювалась ним як застигла система чи проста побудова теорії, а розглядалась як діяльність. Вітгенштайн відзначає екзистенційна напруженість його творчості (що зближує його з Паскалем), він творив часто "на межі безумства" (за словами Рассела). Він бачив межі стрункого пізнання й водночас намагався зазирнути за них (хоча це і не повсякчасно відчувається в його тексті) й змусити зробити це читача (спекти з його ізюму власний кекс), бо саме за цим обрієм – в "невимовному" (термін Вітгенштайна) існують головні людські питання і проблеми. "Антисциєнтист" Вітгенштайн (характеристика Барі Страуда) запрошує туди, "де кінчаються слова – починається музика".

В той же бік кличе і Пол Карл Феєрабєнд, борячись проти диктату одномірної науки²¹⁶ та виступаючи за свободу людини в пізнанні та дії, божественну за своєю суттю.

²¹⁶ *Фейєрабєнд П.* Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986. –

А створювачі синергетики²¹⁷ та їх послідовники, жонглюючи поняттями точок біфуркації, аттракторів, лінійних та нелінійних процесів, дисипативних (неконсервативних) структур, флуктуацій, аберацій, оберненостей та необерненостей, що схожі на поняття класичної науки, як на мене, мають насправді на увазі бажання знайти прихисток в урагані, соломинку у вирії, коротше кажучи, божественний порядок в неприйнятному всією душею хаосі.

І ще одна думка. Базові висловлювання, сингулярні висловлювання, протокольні речення, фактуальні судження, приклади, контрприкладі, фальсифікатори тощо виражають намагання досягнення непохитної достовірності як форми глибинного самодоведення та врешті-решт іморталізму.

Таким чином багато чого в "науковій" філософії *нагадує* нам про трансцендентне.

542 с.

²¹⁷ *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М.: Прогресс, 1986. – 432 с.

Додаток. Утопічне мислення як форма трансцендування

Окрім того, що теологічна (теономічна) складова є присутньою практично у всіх значимих філософських доктринах, всередині всієї історії філософії існує течія, яка по своєму, неповторно, виражає ідею трансцендування до інших світів зі світу іманентного – це утопічна думка.

Згадаємо побіжно найбільш яскравих її представників, щоби, так би мовити, вловити сутнісні об'єднуючі характеристики, атрибути такого типу мислення, а потім, за можливості, збудувати сучасний концепт утопічного мислення.

З провісників утопістів не слід забувати великого Платона, що в своїй "Державі" пропонує модель ідеального суспільства, яке, як пам'ятаємо, багато в чому нагадувало сучасну Платону Спарту з її суворим укладом²¹⁸. Цей підхід, а серед іншого й відмова від права приватної власності, послужили підставою для пізнішої рубрикації платонівського вчення не тільки як утопії, а ще й як форми комунізму.

Пізніше середньовічні мислителі вбачають ідеальний та справедливий суспільний устрій в настанні Царства Божого, і

²¹⁸ *Plato*. Republic. London: Harper Collins Publishers, 2021 – 416 pp.

чи не найяскравішим тут стає Августин з його роботою "Про місто Боже".

Але безумовно кардинальне значення в нашому контексті мають Томас Мор²¹⁹ та його однойменко Томмазо Кампанелла²²⁰. Створювач терміну "утопія" демонструє свій ідеал розумного правління з суворою регламентацією, з первинністю потреб держави, з мудрим правителем Утопом, з певною одноманітністю заради справедливості, що долають несправедливість, що виникає зі змови багатіїв та із погордості деяких членів суспільства. Втім, вже у Мора ми чуємо, що він більш бажає, ніж очікує даний стан. (До речі, ім'я Мора, More означає Ще-, Паки-Буття.)

А Кампанелла, що підпав під вплив платонівської ідеї ідеальної держави, розвиває своєрідний "комунізм" ще яскравіше ніж Мор, і таким чином дещо заперечує центральне значення особистості, що було наріжним каменем Відродження, до якого він належав. Цьому слугують ідеї загальної рівності та суспільного володіння власністю аж до дружин, євгеніка та всезагальний трудовий обов'язок. Таким чином, за думкою Кампанелли, долається себелюбство.

А є ще Джерард Уінстенлі, що в контрадикторній за назвою праці "Закон свободи"²²¹ закликає повернути Британію до кращих часів, що були до Вільгельма Завойовника. Це звільнення носить відкрито християнсько забарвлений характер, бо воно є звільненням від диявола в поверненні до євангельських часів, де, за уявою автора, була спільність землі та її плодів та відсутність держави.

Є і Френсис Бекон, що не тільки закладає основи фізикалістсько налаштованого природознавства, а ще й створює образ майбутньої Нової Атлантиди²²², де ці основи мали бути здійс-

²¹⁹ *Мор Т.* Утопія. М.: Наука, 1978. – 417 с.

²²⁰ *Кампанелла Т.* Государство солнца. (Civitas Solis.) Петроград: Издание Петроградского Совета Рабочих и Красноармейских Депутатов, 1918. – 66 с.

²²¹ *Уинстенли Дж.* Избранные памфлеты. М.: Издательство Академии наук СССР, 1950. – 380 с.

²²² *Бекон Ф.* Новая Атлантида. // Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1978. –

нені. Де люди знаходять знання-світло, що уяснює світ та отримують знання-силу, що повертає втрачену могутність людині. І людина в проєкті Бекона стає богоподібною, згадаємо знов: "Метою нашого суспільства є пізнання причин та прихованих сил усіх речей та розширення влади людини над природою, доки все не стане для неї можливим"²²³.

Є і Сірано де Бержерак²²⁴, який, всупереч пізнішим трактуванням його творчості як атеїстичної, художньо закликає повернутися на ракетах на Місяць, щоб був місцем Рая, і звідки втік від Бога Адам. Причому провідником в цій мандрівці має бути даймоній Сократа, що сам походить з Сонця, де останнє вочевидь є ренесансною ремінісценцією поняття Абсолюту та видимим образом Божества. Отже, Божественний поклик за допомогою цього посланника виводить людину в Небо.

Є і Жан Мельє, католицький священник, що у своєму "Заповіті"²²⁵ пропонував боротися з релігією, що не виконала обіцянки Нового Заповіту. Парадоксальним чином він збудовує підвалини теорії нової релігії, антагоністично налаштованої проти усталених релігійних форм, яка виконає свою функцію – визволить людину та приведе її до щастя.

Є і Дені Верас, протестант, який теж ратує за природно рівність та суспільну власність, а ще, під впливом Кампанелли, приходять до необхідності збудови нової релігії – релігії Сонця²²⁶.

Нам не слід забувати, що в історію утопічної думки внесли неабиякий вклад Вольтер і Руссо. Вольтер у філософській повісті "Мікромегас"²²⁷ цілком у своєму саркастичному дусі

с. 483-518.

²²³ *Ibid.*, 509.

²²⁴ *Бержерак Сірано де*. Иной свет, или государства и империи луны. // Утопический роман 16-17 веков. М.: Художественная литература, 1971. – 227-308.

²²⁵ *Мельє Ж.* Завещание. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1954. – 440 с.

²²⁶ *Верас Д.* История севарамбов. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1956. – 316 с.

²²⁷ *Вольтер.* Философские повести и рассказы. М.-Л.: Academia, Т.1. 1931. – 500 с.

висловлює сатиричне ставлення до земного життя з погляду велетня-прибульця, який постійно пропонує думку про те, що люди цілком могли би бути щасливішими.

Але більшого впливу тут справедливо набуває Жан-Жак Руссо, вочевидь набагато глибший мислитель, ніж Вольтер. Його теорія суспільного договору започатковує цілу плеяду утопістів-руссоїстів, що творчо сприйняли імпульси його ідей вимог розуму, простоти істинного життя, необхідності повернення до природних витоків. Саме виходячи з цього, бо, хоча ідеал Руссо начебто лежить у минулому, його все ж можна знову відтворити, багато складачів антологій утопічної думки без вагань зараховують спадок Руссо до утопічної традиції й залучають його твори в такі збірки²²⁸.

Серед послідовників Руссо бачимо такі постаті, як Етьєн-Габріель Мореллі, Габріель Бонно де Маблі, Луї-Себастьян Мерсьє, Нікола Ретіф де ла Бретон, Жорж Кутон.

Мореллі²²⁹, діючи "згідно з намірами природи", відкидає будь-яку власність, окрім потрібної для особистих потреб та закликає до обліку та розподілу суспільних зобов'язань. Бо так вимагає Розум²³⁰.

Маблі²³¹ домішує до руссоїзму платонове захоплення Спартою з її аскетизмом, кажучи, що бідність не є поганою за своєю суттю, бо веде до природної простоти. Сама природа вказує на рівність людей в стані та власності. І цей ідеальний стан навіть не потребує торгівлі.

Мерсьє²³², відгукуючись на заклик Руссо, пропонує побудову суспільства без протиріч в майбутньому. Де є "всезага-

²²⁸ Див. напр.: Famous Utopias. Being the Complete Text of Rousseau's Social Contract, More's Utopia, Bacon's New Atlantis, Campanella's City of the Sun. With an Introduction by Charles M. Andrews. N.Y.: Tudor Publishing Co., 1901 – 318 p.

²²⁹ *Морелли Э.* Кодекс природы или истинный дух ее законов. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1956. – 300 с.

²³⁰ *Ibid.*, 232.

²³¹ *Мабли Г.* Избранные произведения. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1950. – 340 с.

²³² *Мерсье Л.-С.* Год две тысячи четыреста сороковой. Сон, которого, возможно, и не было. Л.: Наука, 1977. – 240 с.

льне благоденство – ...предмет бажань філософа"²³³, де постає новий справедливий устрій за допомогою нової релігії, дуже схожої на протестантизм, без ідолопоклонства, з храмами без статуй та зображень, і де Бога пізнають душею²³⁴.

Ретіф де ла Бретон²³⁵ розвиває руссоїстську установку аж до протиставлення села місту як природнього місця розбещеному. Він будує утопію з елементами архаїчної сільської культури.

А ще один руссоїст, ідеолог Великого Терору та член тріумвірату Кутон²³⁶ у своїх текстах-декретах майже не зрозумів сенс утопії, намагаючись втілювати ідеї насилля, заборон та нетерпимості.

Не слід забувати ще двох французів, що відійшли від руссоїзму і яких звично називають утопічними соціалістами. Перший з них Анрі де Сен-Симон²³⁷, справедливо помічаючи кризу відносин між людьми, в науках, в мистецтві, в промисловості, пропонує новий порядок всесвітньої асоціації з перерозподілом засобів та продуктів виробництва. Прийдешнє суспільство має спиратися на митців, вчених та промисловців. Тобто нова суспільна організація можлива за допомогою наук, мистецтв та ремесел.

Але головним чинником є не вони, ним є релігія. Всесвітня організація можлива лише на релігійній основі. І хоча іррелігійність може мати позитивне значення на конкретному історичному етапі, бо вправі боротися з нетерпимістю минулих культур, втім у людства є лише релігійне майбуття. Саме релігія дає людині ентузіазм, поезію, кохання. Багато повторюючи

²³³ *Ibid.*, 7.

²³⁴ *Ibid.*, 56, 40.

²³⁵ *Ретіф-де-ла-Бретон*. Южное открытие, произведенное летающим человеком, или французский Дедал. М.-Л.: Academia, 1936. – 254 с.; *Ретіф-де-ла-Бретон*. Свораченный поселенин (Le Paysann Perverti). Жизнь отца моего. М.: Наука, 1972. – 664 с.

²³⁶ *Кутон Ж*. Избранные произведения. 1793 – 1794. М.: Наука, 1994. – 336 с.

²³⁷ Изложение учения Сен-Симона. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1947. – 598 с.; *Сен-Симон А*. Избранные сочинения. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1948. – 1 Т. (468 с.), 2 Т. (486 с.).

ці тези з приводу релігії взагалі Сен-Симон уточнює позицію стосовно християнства: "... воно (християнство – С.Т.) наказує вжити всі сили на те, щоби якомога швидше збільшити... добробут бідняка"²³⁸. Якщо ж ми під бідністю будемо розуміти нужденність кожного людського існування, то можна побачити за цими словами цілком сучасний онтологічний концепт.

Другий з них, Роберт Оуен²³⁹, не настільки глибокий та яскравий як Сен-Симон, та все ж приєднує свій голос до загального утопічного хору, кажучи про рівність прав та обов'язків, що можуть через кооперацію призвести до щастя в свободі слова та дії²⁴⁰.

У дев'ятнадцятому сторіччі трохи осторонь від мейнстріму стоїть творчість Едварда Беллами. В утопічному романі "Дивлячись назад"²⁴¹ він окрім безглузвих пасажів про нагородження найкращих громадян кращого суспільства значками²⁴² та пророчих прозрінь про кредитні картки²⁴³, зазначає, що майбутній стан соціуму повинен будуватися на релігійному фундаменті. А дев'ятнадцяте сторіччя у нього – це час розп'яття людства, його Голгофа²⁴⁴. І цей стан може бути здоланий реалізацію свободи, рівності та братерства, що і є остаточною перемогою християнства. Так воно відкриє людині небеса²⁴⁵.

Прийдеться згадати і Маркса в якості утопіста. Бо в його теорії є і критична складова, і ідеальний світ (комунізм), і події переходу (революція), і носій ідеї і втілювач (пролетаріат).

²³⁸ *Ibid.*, Т. 2, с. 435.

²³⁹ *Оуэн Р.* Избранные сочинения. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1950. – 415 с.

²⁴⁰ *Ibid.*, 276.

²⁴¹ *Беллами Э.* Будущий век (Looking backward). СПб.: Типография А.С. Суворина, 1891. – 334 с.

²⁴² *Ibid.*, 114.

²⁴³ *Ibid.*, 76.

²⁴⁴ *Ibid.*, 302.

²⁴⁵ *Ibid.*, 292.

Маркс взагалі-то вірно помітив скрутність існування, але звів її лише до економічних умов.

А ще своєрідну утопію в післявоєнній Європі будує Майкл Янг²⁴⁶. Він пропонує досягти справедливості в наданні повноважень еліти меритократам, тим, у кого вищий IQ. Ідея переходу критеріїв еліти від принципу наслідування до принципу переваг і перехід влади від воїнів, згодом промисловців, до меритократії, з точки зору автора призведе до майже ідеального соціального устрою, який втім теж може відчувати кризові симптоми.

У двадцятому сторіччі утопічний компонент свідомості перетворюється на фантастичний жанр літератури (зокрема розквітають художні антиутопії, що намагаються застерегти від небезпек та загроз технократичного розвитку людства). То ж чому читачів цікавить фантастика? Бо вона, зокрема, виявляє той самий, що й в утопії, сенс розкриття майбутнього як фундаментальний для людської екзистенції модус часу, де стає можливим з-бування людини і с-повнення людської сутності. На жаль, цей культурний феномен більшою мірою постає в науково-технічному зрізі (наукова фантастика), або в ідеалізації псевдо-середньовічного світогляду (фентезі). Натомість треба розуміти, що центрального художнього та філософського значення має набувати становлення людського в людині, її само-звершення, індивідуальне духовне зростання. У фантастиці є приклади і цього підходу, наприклад в роботах Філіпа Діка, але він аж занадто захоплюється містичними властивостями наркотичних засобів як важливого фактору змінення свідомості. Хоча саме він поєднує розуміння духовних змін з осягненням Абсолюту, Божественного в людині.

Ми побачили велику кількість недоречностей конкретних приписів мислителів-утопістів в їх потязі до надмірної регламентації. Тому пропоную переглянути елементи теорії утопії і запропонувати новий її концепт – в якості "екзистенційної

²⁴⁶ *Yung M.* The Rise of the Meritocracy 1870-2033. The New Elite of Our Social Revolution. N.Y.: Random House, 1958.

утопії". Адже такий термін вже існує в сучасній науковій літературі. Втім він виявляється доволі обмеженим тією інтелектуальною традицією, де він виникає – а саме в аналітичному філософському середовищі Великої Британії. Редактори та головні автори збірки "Екзистенційна утопія"²⁴⁷ Патрісія Вієйра та Майкл Мардер вважають, що ідеал екзистенційної утопії повинен існувати між концептом релятивістської гедоністської утопії, де немає вищого арбітра, та поняттям всеохопної єдності. Насправді їх проєкт тяжіє якраз до релятивізму, бо термін "екзистенційний" розуміється ними як наявний, той що дає різні можливості. Але така трактовка Життєсвіту феноменології вочевидь втрачає атрибутивну внутрішню роз'єднаність суб'єкту та світу в удаваній єдності, а з тим губиться заперечувальний й водночас трансцендуючий настрій, інтенційність й утопічного мислення, й екзистенціалістської думки.

Хочу зазначити, що думати і говорити про утопію, на жаль, не модні заняття для сьогоденішнього "філософського співтовариства". І ситуація ця має причини "зовнішнього" та "внутрішнього" порядку. Серед зовнішніх причин – репутація утопії "заплямована" зв'язком з тоталітарними формами свідомості – нацистською та комуністичною ідеологіями. Як змістовні (внутрішні) моменти критичного ставлення до утопії позиціюються її "нереальність" та "антинауковість", "жорсткий прогресизм" у розумінні перспектив людства. Аргументи багатьом здаються вагомими для "вигнання" цієї тематики з сучасного поля думки. Варто було б спробувати подолати такий стан та розкрити зміст "утопізму" як своєрідного прояву універсальної властивості свідомості та екзистенції. Для цього нам доведеться говорити про деякі традиції розуміння утопічного, повернутися до критики утопії (можливо з критикою цієї критики) і, змістивши увагу з конкретних амбівалентних про-

²⁴⁷ Existential Utopia. New Perspectives on Utopian Thought. Edited by Patricia Vieira and Michael Marder. N.Y., L.: Continuum International publishing Group, 2012. – 172 p.

явів утопічного мислення, спробувати підійти до його сутності.

"Утопій", як ми трохи побачили, існує безліч і навіть їх типології рясніють великою кількістю підходів і різноманітністю форм. Аналітичні диференціації, що виокремлюють народні, літературно-теоретичні, офіційні романтичні, технократичні, сатиричні та ще багато які утопії можуть різнитися за соціально-класовими, змістовними, формальними та іншими ознаками та здатні водночас заплутати будь-яке змістовне дослідження. До того ж ми пам'ятаємо, що окремо, але у негативному зв'язку з утопіями, розвинулися антиутопії або дистопії, какотопії.

То що ж можна в першому наближенні виділити спільного в цьому різноманітті, адже певний духовний феномен дозволяє нам говорити про нього як утопію. "Ніде-я", "те, чого немає" з поверхонь етимології частково відповідає це питання. Але це не все, повідомляє та ж, але трохи глибша етимологія і додає до сенсу "Нідеї" ще один "Блаженна країна", дивлячись як прочитати першу грецьку частину слова – "ні" чи "благо". Вже тут, у понятті "доброго місця" можемо побачити зв'язок утопії зі своєрідним ідеалом здійснення, *с-повненням* людини.

Але тут відразу слід враховувати, що осмислення людського ідеалу проявляється в утопії найчастіше у формі усвідомлення та побудови суспільного ідеалу. Цей ідеал можливий у майбутньому і з цим пов'язані найважливіші характеристики утопії як 1) передбачення майбутнього та 2) критика існуючого, вказівка на неістинність наявної (головним чином соціальної) реальності. Сенси утопії безпосередньо пов'язані з часом – утопія часто має вигляд "у-хронії".

З "висоти" сьогодення багато утопій багатьом здаються "перенесенням в золотий вік всіх мук пекла". "Рай за вказівкою" та "радість під тортурами" – так дивляться на утопічні проєкти наші сучасники. Звідси вони проводять зв'язок від утопізму до комунізму, бо утопізм вже буде, поки що в уяві, "суспільство, де кожен твій крок врахований і впорядко-

ваний по жахливому ранжиру"²⁴⁸. Варто визнати, що певна частина утопічної літератури дає підстави для такого роду висновків. Вже утопія Мора, не без впливу геніального свого попередника Платона, розумний спосіб правління спрямовує до загальної регламентації життя, де справедливість реалізується в одноманітності. Трохи пізніше у Кампанелли відмова від себелюбства висловиться у формах суспільної власності та загальної трудової повинності. А Фіхте з вимог розуму виведе певну кількість станів і точну кількість людей у них, його утопічна держава для блага мешканців має стати "замкненою". Загалом більшість класичних утопій малюють щось малопривабливе, якщо дивитися на це з прямолінійно, та й з персоналістської точки зору.

На такі обвинувачення (які продовжують себе в антитоталітарній риториці) попередньо слід відповісти те, що форми людського ідеалу є складні для вираження безпосередньо. Тому цей людський ідеал набував часто обрисів ідеалу соціального, більш доступного для уяви. І тоді, одним із ходів думки може бути прийняття швидше символічно-метафоричного, ніж буквального змісту утопічних описів та приписів. Утопія – це не прискіплива конкретна вказівка, а скоріше спрямованість до іншого, ніж це, дане.

З цим останнім пунктом критики утопії часто пов'язують її "нереалізованість", "міфологічність". Але постановка питання про можливість чи неможливість реалізації утопії допустима лише в тому випадку, якщо ми розуміємо ідеал утопічного, знову ж таки, як педантичний проєкт перетворення людства. Якщо ж ми вважатимемо утопізм одним із проявів фундаментальних відносин людини з реальністю та дійсністю, питання про конкретну реалізацію бездонних символів навряд чи може бути взагалі поставлене. Заперечення на близьке за змістом звинувачення у міфологічності утопічної свідомості має ще й власний відтінок – міф укорінений у сакральних подіях мину-

²⁴⁸ *Чоран Э.-М.* Механика утопии. // Апокалипсис смысла: Сборник работ западных философов XX - XXI вв. М: Алгоритм, 2007. - 272 с., с. 222-225.

лого, але навряд чи варто сперечатися про найбільш суттєвий "майбутнісний" характер утопії.

Близькими до названих докорів є також характеристики утопії як антинаукового способу бачення людської реальності. Мовляв, утопічне мислення не хоче науково аналізувати наявну соціальну реальність. На це, по-перше, слід зауважити, що, якщо одним із найважливіших критеріїв науковості вважати раціональність, то вивчаючи утопії ми побачимо – переважна більшість з них проголошують віру в розум, звуть здобути світло-знання, намагаються накидати елементи раціонального облаштування, говорять про розумний спосіб правління (мудрий правитель), будують "державу розуму". По-друге, сама ця раціоналістична складова не повинна розглядатися як визначальна для утопічної свідомості. Немає потреби у легітимації утопії науковим знанням, бо наука здебільшого вивчає дане, наявне, іманентне (і минуле), а утопія кличе до майбутнього трансцендентного. (Тут, до речі, можливо знаходиться й вододіл науки і всієї філософії.)

У той же час своєрідний раціоналізм або інтелектуалізм утопії часто сприймається як жорстко декларований прогресизм. Критика утопічного прогресизму часто виявляється у формі антиутопій, які чітко ототожнюють утопічну свідомість із тоталітарним способом мислення та з суспільством мас. Тому майбутнє у творців антиутопій може бути тільки гіршим за сьогодення, а втілення утопій, на їхню думку, призводить до катастрофи.

Ця критика теорій прогресу в більшості випадків обґрунтована, але й порушує інше питання – наскільки утопічна свідомість є прогресистською (оптимістичною, яка бажає своєї безпосередньої реалізації). З приводу буквалістських прочитань і безпосередньої реалізації утопій ми вже намагалися прояснити ситуацію, що ж стосується оптимістичного прогресизму, то тут справа дещо багатоплановіша. Не варто забувати, що теоретики прогресизму (серед яких і просвітелі, і німецький ідеалізм, і марксистичні) неодноразово згадують про

вплив утопічних ідей на формування власних побудов. Очевидно, ідея прогресу є доказом сили утопічної свідомості та, одночасно, її своєрідним "дефектним модусом". Хоча й близькі вони по духу (бо кличуть за рамки даного), але прогрес швидше має справу з загальним, а утопія часто буває близька до одиничного (вона завжди має авторство, особистісно забарвлена), прогрес екстенсивно "біжить вперед", а утопія інтенсивно "кличе" нагору". Якщо утопії і потрібен прогрес, вона сподівається насамперед на нього у комунікації.

Зауважимо, що література, що має відношення вже до "утопічного мислення", буває кількох видів. У ньому можна назвати: власне утопії (Мора, Бекона, Кампанелли тощо); антиутопії, що "паразитують" на утопіях (Гакслі, Замятіна та інші); а також рефлексії над утопіями, які намагаються досягнути сутності утопічної свідомості. Останні у свою чергу також мають підвиди: по-перше, роздуми над утопіями, їхня компаративістика між собою та з іншими формами осмислення людського існування (критична історико-філософська література, і "вище" – роботи Карла Мангейма, Поля Рікера, Ганса Йонаса); по-друге, мислення не про саму утопію, а мислення про утопічне мислення, утопічний компонент свідомості та дійсності людини – тут вершиною досліджень є творчість Ернста Блоха. І якщо Мангейм говорить про захід, занепад утопій (бо люди все більше пристосовуються до реальності)²⁴⁹, то Блох проголошує непереборність утопічного компонента в житті людини. Людина, на його думку, живе "назовні", і її саморозширення є зусилля у бік "Ще-не-Буття". Нестача людини є постійне бажання заповнити себе. Людина – мандрівник за межі себе, вперед і вгору шаблями самостановлення. Причому вона лише продовжує та висвітлює загальну, світову тенденцію, тенденцію самих речей – бути "ще-не". Людина в своїй атрибутивній якості надії спрямована на певне утопічне ціле (Totum), йдучи до горизонтів незавершеного Буття. "Суб'єкт *ще* не предикат" – такою є логіка Блоха.

²⁴⁹ Рікер П. Ідеологія та утопія. К.: Дух і літера, 2005. - 386 с., с. 331.

Саме такий розгляд утопічної свідомості вказує нам її сутнісні характеристики. Вона – не порожні мрії, що не реалізуються, і не розсудкова система суспільства загальної справедливості. Такі інтерпретації утопій призводили до визначення їх як "нудних" (Рассел). В утопіях швидше виражена (може бути й не цілком адекватно, але цілком щиро) фундаментальна інтенція до іншого, самого Буття, Абсолюту, не дарма більшість проаналізованих мною утопій будують свій ідеал на релігійних підставах.

Звичайно, можна знайти привід для критики й блохівських ідей. Найбільше вдало це зробив Ганс Йонас (у чомусь близький до творців антиутопій). Не сподіватися на Ще-Не, а "страшитися" непотрібних змін – суть "принципу відповідальності", який Йонас висуває contra "принципу надії" Блоха. Адже минуле, що вже має статус буття, надійніше за постійний ривок вгору. І тут, як мені здається, здійснюється свого роду підміна поняття Буття, його всеохоплююча повнота замінюється квазі-повнотою вже здійсненого і здійсненого. Тривога з приводу майбутнього безперечно важлива, але саме вона веде нас нестримно до утопічного вектора збування.

Вважається, що Мор – творець Утопії. Як жанру літератури – можливо (і то був Платон.) Важливіше інше, утопізм як утопічне мислення відкриває один з визначальних моментів структури свідомості (ширше – екзистенції). Де утопія і форма духовно-інтелектуального досвіду, а скоріш прояв універсальної властивості свідомості, про яку екзистенціалізм вказав як на онтологічну функцію інтенційності, розкривши сенс людської екзистенції в якості буття між Ніщо та Буттям, між даністю та належним. Людина – "нестача", і людина "ще-не-стала", людина "постійно-стає" і для цього "невпинно виходить за свої межі", "трансцендує". Утопізм не є безглуздим оптимізмом прогресистського штибу. Він ближче до стоїчного досвіду (Сартр, Камю) – в ньому екзистенція розкривається як нескінченне самопроєктування в намірі (свого) Абсолютного Буття.

Смерть – найжорсткіша антиутопія. І людина, що бунтує проти даності, завжди "утопічна". Порив за межі себе – її сутність. В якому минулого вже "немає", сьогодення є лише просторово, і лише майбутнє дає (можливість) бути. Тому утопія – не раціонально побудована схема і не слабоголові мріяння, вона суть енергія самоперемоги людини, її с-повнення і збування. І сенс утопії полягає не в неіснуючому суспільстві, а в тому, що *людина є тим, чим вона не є*.

Отже ми маємо орієнтуватися в побудові концепту екзистенційної утопії на думки Ернста Блоха²⁵⁰. Налаштування на краще в дозованому песимізмі відкриває людині *Novum*, горизонт утопії. Без конкретних сталих приписів та з багатьма можливостями здійснення. З двома важливими корелятами – приймати до уваги обставини та не сприймати часткове за мету. Останній припис є вельми важливим в сьогоденні, коли цілі народи підпадають під оману заміни трансцендентної мети іманентною ціллю²⁵¹. Саме так трансцендентність зберігається й зберігає людину від скнилості та тваринного існування. Утопія розкриває свій сенс як заклик до довершеності, до звершення досі неготової людині.

А "пласкість" утопій виникає тоді, коли намагаються внести деталі, регламент. Тобто тоді, коли трансцендентне (сам сенс утопії в цьому) підміняють іманентним. Так екзистенційна утопія підміняється регламентною утопією.

Але ідеал ми бачимо тоді, коли бачимо недоліки існуючого, тоді коли *бунтуємо* проти обставин. Кожна утопія (й екзистенційна ще більшою мірою) є бунтом проти обмежень і несправедливості, проти "необхідностей" та диктату. Утопія – своєрідний шлях входження релігійної настанови, трансценденції у все інше.

²⁵⁰ **Блох Э.** Принцип надежды. // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы. М.: Прогресс, 1991. – 405 с., с. 49-79.

²⁵¹ **Taranov S.** Slovak Lectures on the Ontology of War and on the Deontology of Peace. К.: Четверта хвиля, 2022. – 120 с.

Бо утопічна свідомість не співпадає з даним. Вона є критикою цього даного й конструктивною побудовою еталону одночасно. Утопічна свідомість повинна ще більше змістити увагу з суспільства на індивіда, особистість, і разом з тим з матеріального (наприклад, з досягнення рівних можливостей власності) на духовне збагачення. Бо вона поєднує внутрішні духовні відчай та надію.

Розділення на у-хронію, дис-топію, како-топію, та анти-утопію несуттєві. Утопія – не ідеал довершеної держави, її ідеал скоріше у безкінечній вічності, ніж в конкретному часі. Вона не проєкт, а проєктування.

Разом з тим з неї можуть виникати цілком реальні феміністичний рух, сексуальна революція, контркультура, саєнтологія та опрощення²⁵², вона імпліцитно присутня в культурі від народних міфів та легенд до офіційних державних ідеологій, тобто утопія може стає "реалістичною", як казав Юрген Габєрмас²⁵³, наприклад, коли реалізує права людини.

При цьому критична складова свідомості не повинна зникати, бо утопічна свідомість може завести й до побудов "російського світу". В цьому контексті знову нагадаємо настанови для утопії Ернста Блоха – не зневажати обставини й не підмінювати безмежну мету конкретною ціллю.

Критичне напруження утопії – її атрибутивна складова. Саме такий підхід до суспільства, світу та людини (з усіма ознаками) знов відкриває нам структуру екзистенції, бо в самій утопії є критика як неґація. Так ми бачимо неготовий світ, неготове суспільство та головне ще неготову людину і усвідомлюємо, що нам є куди рости і звершуватися. В цьому нам сприятиме філософія, яка мусить бути по своїй суті утопічним мисленням та утопією, яка має не констатувати речі, а конструювати Ідеал та вести до Нього.

²⁵² *Чаликова В.А.* Утопия и свобода. М.: Весть, 1994. – 184 с., с. 80.

²⁵³ *Хабєрмас Ю.* Концепт человеческого достоинства и реалистическая утопия прав человека. // Вопросы философии. № 2, 2012. – с. 66-80.

Наслідки та висновки

Про що свідчить розгляд історії філософії? Принаймні про одне. Всі значущі мислителі всіх часів намагалися віднайти свій особливий шлях до Абсолютного Буття, розкрити значення Божественного в житті людині. Цей процес почався в Античності і не згасає до сьогодні. Давньогрецькі філософи в свої осяяннях виражають в символах води, повітря, вогню та апейрона субстанцію, що "повна богів" й пронизує людську божественну душу та розкривають значення непорушного в змінному.

Платонівське вчення про ейдос ейдосів та аристотелівський концепт Першодвигуна або мислення про мислення, платонівське вбачання Єдиного та екстазису як шляху до нього – найяскравіші шаблі цього шляху в Античності.

Середньовіччя відверто звертає свої погляди до Божественної суті, де номіналісти підкреслюють атрибут воління як центральний для Бога, а реалісти, по-новому переосмисливши Платона, показують непорушне в рухомому у вигляді буття універсальї. А з ними Тома Аквінат намагається довести субстанційність, а отже незнищенність людської душі.

Пізніше Відродження, а особливо Реформація, переосмислюють середньовічний спадок у бік уваги до людської особистості, не знищуючи потяг до Божественного, а підкреслюючи з новою силою можливості індивідуума до самостійного духовного зростання в бік Абсолюту. Ре-форма як ре-волюція до того ж виражає протестантський принцип не плутати трансцендентне з іманентним як важливу основу постання критично-

го мислення, громадянського суспільства та академічної автономії тощо.

Новий час, попри позірну зайнятість гносеологічними питаннями, насправді продовжує демонструвати злети думки в тому ж онтологічному напрямку, в пошуку Абсолюту. Тому Декарт каже про духовну субстанцію, що, будучи присутньою в душі людини, робить її потенційно вічною. Тому Ляйбніц звертає увагу на центральне відношення між людиною й Богом – теодицею, в якій у нього створений Богом найкращий зі світів увічне людську свідомість. Тому Спіноза вказує на головну інтенцію в людині – *Amor Dei intellectualis* (інтелектуальну любов до Бога) й формулює теорему буття, в якій стверджує устремління кожної частини сущого (а отже і людини) безкінечно перебувати у (власному) існуванні. Тому Берклі вважає Бога гарантом (і, додамо, не тільки) сприйняття. І тому Паскаль своїми стражданнями й "Думками" виражає агоністичний стан прагнучої Вищого Блага людини.

Велика німецька класика підносить ці пошуки на інший рівень. Вся кантівська філософія слугує збереженню місця (в житті та саморозумінні) для людської свободи та віри (бо є два світи – природи та свободи), а з тим відкриває Божественну сутність не в явищах природи (істинний протестант!), а в поклику морального здійснення людини, в житті з обов'язку, з "als ob". А Фіхте у всезагальному чистому Я дає мету Я індивідуальному, вказує шлях злиття Я людини з Я Бога. А Гегель будує систему самопізнання Бога, не забувши у "Феноменології духу" вказати на сутнісну для людини і почасти трагедійну роздвоєність, розірваність свідомості, в якій належне має боротися з наявним. А Маркс, переосмисливши біблійний наратив і тим створивши певну квазі-релігію, тим не менш у своїй увазі до потреб (турбот, інтересів), діяльнісних характеристик (рух вивільнення), приходять до схожих з філософією існування висновків про скутість екзистенції, що навіть дозволило Тілліху називати Маркса "політичним екзистенціалістом", хоча, додамо, погляд останнього доволі вузький, не всеохоп-

ний, бо нужденність людини вочевидь набагато ширша за економічні (матеріальні) потреби. І Шеллінг охоплює ці намагання словами:

Блаженний той, хто шлях обрав,
Й побачив в цьому ідеал.²⁵⁴

Некласична філософія, а особливо філософія існування, чи не якнапівніше розкриває внутрішню інтенцію людини до Абсолюту. Тут бачимо безліч рішень – від воління до буття всесвітньої волі Шопенгауера та концептів Надлюдини та вічного повернення у Ніцше до сартрівського фундаментального проекту людини та атрибутивного розуміння бунту проти безсенсовості у Камю. Всі ці побудови очевидним чином підпорядковуються фундаментальній інтенції екзистенції – від Ніццо до Буття, від обставин нужденності та скутості до Божественної повноти.

Навіть неблизькі на перший погляд по-позитивістськи налаштовані мислителі десь глибоко всередині не позбавлені тих самих інтенцій. Це їх спонукає говорити про виправдання віри в безсмертя душі (Джеймс), або про найсуттєвішу роль мовчання про головне (Вітгенштайн).

Вітчизняна філософія теж наскільки може не стоїть осторонь цих міркувань. І не згасимим маяком на цьому шляху до Буття є Григорій Сковорода, що в своїх мандрах став нам й вершиною, й вічним супутником, нашим подорожнім, що розкрив сенс свободи для безкінечного саморозуміння.

Сьогодні демонструє нам небувалий сплеск нігілізму²⁵⁵. Нігілізм – це відкидання цінностей, їх ієрархії, а отже й вершини цієї ієрархічної піраміди – уявлення про Буття. Такий стан, особливо тенденції деспотичного нігілізму, нігілізму правителів, може призвести наразі до недооцінки людини

²⁵⁴ "Блажен, кто выбрал цель и путь, И видит в этом жизни суть." Цит. за: Гулыга А. Шеллинг. М., 1984. – с. 334.

²⁵⁵ Краус В. Нігілізм сьогодні. Або Терпимість світової історії. К.: Основи, 1994. – 124 с.

(владою), для пригноблення та насилля, і, врешті-решт, до самознищення людства.

Нещастя зараз як ніколи, в чорному світлі агресії росії, розкриває своє значення, як імпульс до самоподолання. Життя нещасливе, а зараз нещасливе як ніколи, і цим вирізняється не тільки крихкість існування, а й одночасно жага безкінечності.

Цей час наполегливо спрямовує нас в бік звернення до історії духу, історії філософії, до спроб осмислення людської ситуації, до шляхів виходу, до слова. До слова, яке "зловило" реальність, і схопило сенс дійсності.

А воно каже нам про людське існування як нерівне саме собі, несамототожне. Існування йде до меж і виступає за межі. Воно не тільки можливість можливого, а й можливість неможливого. Так воно долає відчуженість й злиденність. Існування людини, екзистенція, завжди має напрямок, і правильний напрямок – навернення до Буття. А Буття – не порожній звук, це чує релігія (re-ligio, re-liga – зв'язок з Богом, між людьми, внутрішня єдність індивіда, зв'язок з собою) й теологія, а в своїй глибині і філософія. Буття – це безкінечність. Божественний Абсолют. Бог є Буття. І він як Буття не є Сущє, для сущого Він "відсутній", є Ніщо (No-thing), нічого з речового. Буття Його є Іно-буттям.

Але й Його відсутність тут, відсутність Бога, Відсутність є Бог. Скорботи за цим вищим станом, скорбота як така, це теж Він, страждання є Бог (suffering is God) і це показав Ісус.

І те в нас, що постає в словах проти Бога, але в ім'я людини, в ім'я справедливості, проти страждання – це теж Бог.

Наша фундаментальна інтенція, що пронизує кожне існування, спрямованість від Ніщо до Буття – це теж Бог. Він є вірно орієнтований *шлях*. Він не тільки і не стільки мета (навіть горизонт), трансценденція, скоріш Він є процесом здійснення мети, трансцендуванням. І цим підкреслимо цінність для людини не тільки май-бутнього, а й теперішнього.

Все це бачить і справжня теологія, і справжня філософія, як науки про вищу цінність, про Буття саме по собі (як воно є), про *Esse Ipsum*, про Абсолют, про Бога.

Вони вирізняють не тільки Бога, а й людину з речей. Речі лише в субістенції (*sub-sistere*), а людина в екзистенції (*ex-sistere*), виходить за них, за реальність.

І в цьому виході можемо долати повсякденне розстроєння в збираючому на-строї на Безмежне, на Мету людини, на Нову Людину, на Нове Буття.

Не співпадаючи сама з собою людина одночасно надихається Святим Поривом, інспірована Ним.

Історія, безсумнівно, відбувається головним чином в царині духу. Історія філософії – осердя цього процесу. Вона є й *Via Dolorosa*, й одночасно шлях сходження до Безмежжя, до Неба, бо втрата і горе є імпульсами крокуючої екзистенції.

Історико-філософська наука в такому розумінні свого предмету вирішує й певну власну задачу. Бо одна з ключових проблем цієї науки – це проблема єдності та багатоманітності історико-філософського процесу²⁵⁶. Просто кажучи, вона полягає в тому, а чи заковувати всю історію філософії у всеохоплюючу систематику як у Гегеля або Маркса чи дати можливість постати їй як історії філософії, незводимих одна до одної без об'єднуючого начала. Так от – вірний шлях посередині. Філософські індивідуальності вочевидь повинні залишатися (як в мистецтві), кожна є неповторною і кожна треба вивчати. Але вони всі внутрішньо поєднані одним й тим самим питанням про Буття, про справжню Дійсність, про Бога, про Істину. І Істина, як діамант (символ Гете) випромінює безліч променів, і дарма, що кожен з нас зловив лише один, їх Джерело те саме. У нас безліч компасів, і з нашого неповторного місця, їх

²⁵⁶ *Таранов С.* Проблема єдності та багатоманітності історико-філософського процесу. Вступ до філософії історії філософії. К.: ЦГО НАН України, 2005. – 40 с.

стрілки вказують на різні позначки, але всі вони спрямовані в один бік.

Бог є вищим за всі наші потуги, але наше прагнення від цього не зникає. Свідченням цього є філософські побудови всіх часів, вони не завершені і не довершені, і образи Бога, збудовані в них, теж не всеохопні. Але шлях триває і безкінечний його виднокіл символізує також нашу безкінечність.

Ця книга в певному сенсі підсумовує попередні історико-філософські дослідження автора, тому деякі частини роботи відтворюють ідеї минулих публікацій.

Наукове видання

Сергій Володимирович Таранов

ORCID 0000-0002-0611-3183

**Внутрішня історія філософії
Нариси з теології історії мислення**

В авторській редакції

Формат 60x84 1/16. Умовн. друк. арк. 9,25.

Наклад 300 прим.

Видання книги здійснено за окремими замовленнями у різних ФОП поліграфічних центрах та майстернях.