



УКРАЇНЬСЬКА ДЕРЖАВНА АКАДЕМІЯ
ЗАЛІЗНИЧНОГО ТРАНСПОРТУ

В.М. Петрушов

**ЄВРОПЕЙСЬКИЙ АДОГМАТИЗМ:
ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА РЕТРОСПЕКТИВА,
СУЧАСНІ ІНТЕНЦІЇ**

Харків 2007

УДК 1(091)

Петрушов В.М. Європейський адогматизм: історико-філософська ретроспектива, сучасні інтенції. – Харків: УкрДАЗТ, 2007. – 376 с.

ISBN 987-966-7593-89-6

У монографії вперше аналізується адогматизм як сутнісна характеристика світоглядного мислення. Адогматичне мислення виводиться з античного скептицизму і пов'язується з екзистенціальною філософією, зокрема з філософією С. Кіркегора і Л. Шестова. Л. Шестов показаний як мислитель, який вводить своє адогматичне мислення в річище загальноєвропейської культури. Саме в його творчості адогматизм досягає логічної повноти і завершеності. Сучасні теорії латерального та синектичного мислення, постмодерністська концепція трансверсального розуму В. Вельша вводяться автором у площину аналізу. У роботі здійснена спроба виявлення і аксиоматизації металогічного базису парадоксальності адогматичного мислення та застосування його у вирішенні проблем альтернативного і кризового характеру.

Монографія стане у нагоді науковцям, викладачам, аспірантам, студентам і всім, кого цікавлять актуальні проблеми філософії.

Іл. 4, табл. 2, бібліогр.: 136 назв.

Рекомендовано до друку рішенням Вченої ради академії
30 жовтня 2007 р., протокол №8.

Рецензенти:

І.В. Бичко, д-р філос. наук, професор (КНУ ім. Т.Г. Шевченка),
А.С. Глушак, д-р філос. наук, професор (Севастопольський
Військово-морський інститут),
С.О. Заветний, д-р філос. наук, професор (ХНУ ім. В.Н. Каразіна)

© Петрушов В.М.

© Українська державна академія
залізничного транспорту, 2007

ЗМІСТ

Передмова	5
1. Філософський проект європейського адогматизму: витоки, еволюція поглядів, сучасні форми та тенденції	9
1.1. Апорії і тропи скептицизму: від античності до сучасності	9
1.1.1. Античний скептицизм – висхідна форма європейського адогматичного мислення	9
1.1.2. “Археологія” скептицизму – концептуальне відображення сучасного адогматизму	26
1.1.3. Екзистенція сумніву та феномен скептицизму	40
1.2. С. Кіркегор, Ф. Ніцше, Л. Шестов – синтез філософських поглядів як філіація ідей скептицизму та протистояння утилітаризму	51
1.2.1. “Подвійна рефлексія” в іронічно-скептичній філософії С. Кіркегора	51
1.2.2. Ф. Ніцше – Л. Шестов: “по той бік добра і зла”	59
1.2.3. За “межою межі” адогматичного мислення: абсурд і парадокс	71
1.3. Сучасний адогматизм, його форми і тенденції	78
1.3.1. Адогматичні вияви постмодернізму	78
1.3.2. Трансверсальний розум – некласична онтологія адогматизму	88
1.3.3. Адогматизм в пошуках альтернативного буття	98
2. Кіркегорівська доктрина відстоювання “істинного християнства” у світлі її теолого-адогматичного дослідження	106
2.1. Адогматичний ідеал “істинного християнства” С. Кіркегора проти догматизму “існуючого християнства”	106
2.1.1. Два погляди на історичність християнства	106
2.1.2. Критика неспроможності спекулятивного мислення як підґрунтя сприйняття християнства	116
2.1.3. Викриття обмеженості “церковної теорії” у відображенні суті християнства	133
2.2. Пафос екзистенційного сходження адогматичної думки С. Кіркегора (три стадії існування людини)	147
2.2.1. Три екзистенційні сфери – духовна тіара адогматизму	147

2.2.2. “Від дійсності до можливості” та “від можливості до дійсності” як форми адогматичного сприйняття віртуальної реальності	160
2.2.3. Парадокс віри-абсурд буття: проблемне поле екзистенційного адогматизування	173
2.3. Радикальна контрадикція: філософська полярність поглядів Кіркегора та Ніцше на християнство	180
2.3.1. Полемічний аналіз критичних позицій Кіркегора та Ніцше з приводу християнства	180
2.3.2. Спокуса гріховності Ніцше та страх спокуси Кіркегора як екзистенційна іпостасність адогматизму	187
2.3.3. Адогматичний дух Заратустри в суперечці з вічним блаженством Квідама	193
3. Парадигма європейського адогматизму Л. Шестова – філософський виклик часу	201
3.1. Філософсько-полемічний аналіз текстологічного корпусу адогматичних наративів Л. Шестова	201
3.1.1. Світоглядні інтенції Л. Шестова	201
3.1.2. Sola fide – екзистенціальний вимір адогматичного мислення	223
3.1.3. Адогматичний контекст наукових і “антинаукових” поглядів на проблему “можливості неможливого”	236
3.2. Синектичне дослідження “досвіду адогматичного мислення”	254
3.2.1. Онтологічна спорідненість синектичного мислення і шестовського адогматизму	254
3.2.2. Контрадикторні фрагменти філософії Л. Шестова	260
3.2.3. Адогматичні екзистенціали як відображення колориту філософської думки Л. Шестова	281
3.3. Актуалізація нового європейського мислення на підставі сучасної рефлексії адогматизму в екзистенціальній філософії Л. Шестова	294
3.3.1. Європейські інтуїції Л. Шестова і їх сучасні проєкції	294
3.3.2. Феномен європейської мультиментальності: аспектність трансверсального розуму і його адогматична складова	308
3.3.3. Екзистенціальний простір європейського мислення у поєднанні віри і розуму	327
Примітки	342
Бібліографія	368

ПЕРЕДМОВА

Сучасна ситуація філософського критицизму відзначається високою інтелектуальною напругою і пошуками різноманітних світоглядних альтернатив. У цій сфері в останні десятиліття ХХ ст. постмодернізму вдалося захопити ініціативу і завоювати життєвий простір майже в усіх сферах культурної самореалізації людини, ставши законодавцем «філософської моди» у середовищі наукової та творчої інтелігенції. Постмодернізм здійснив радикальний розрив з минулим, багато зробив для того, щоб звільнити мислення від спрощених схем, застиглих стереотипів, відживших міфологій. Основні контури філософського постмодернізму полягають у тотальній критиці класичного раціоналізму, замість якого пропонується нова раціональність, що представляє собою сформований на основі інформаційної культури ірраціоналізм, який виріс із визнання символічної та віртуальної реальностей третім, поряд з матеріальним та ідеальним, типом реальності.

Здається, постмодернізм увібрав усю напругу критицизму, виступивши філософською рефлексією на тотальне переосмислення основ буття. Багатьом це так і здається. Мабуть певною мірою це так. І все ж таки плюральність, за яку так настирливо виступає постмодернізм, підштовхує пильніше подивитись на проблемне поле сучасного філософського знання і тоді у сферу вдумливого дослідження потрапляє дуже цікаве світоглядне явище. Це явище репрезентує могутню тенденцію європейського мислення, яка вбирає у себе критицизм за визначенням і не розриває духовну субстанцію європейської людини навпіл: «до того» і «після того». Така тенденція, виникнувши ще в античні часи і поступово набравши сили, позиціонувала себе врешті-решт як феномен європейського адогматизму.

Що таке адогматизм? Це, перш за все, різновид критичного філософування, спрямований на виявлення парадоксальності та абсурдності деяких проявів буття під кутом зору подвійної рефлексії, (яка виявляє себе в одночасному екзистенційно-мисленевому позиціюванні стосовно предмета пізнання), що дозволяє контрастно сприймати найбільш суперечливі аспекти досліджуваних проблем. Його можна вважати парадигмою, що

охоплює у концептуальному плані такі філософські течії як скептицизм, нігілізм та постмодернізм, які демонструють найбільш критичне ставлення до різних форм світосприйняття. Адогматизм від кожної з цих течій рецептує їхній індивідуальний стиль критики (іронію, радикалізм, антисистемність мислення). Проте він і сам наділяє їх властивою йому контингентністю – здатністю до оцінки дійсності з точки зору співвідношення необхідності і можливості, що взагалі потребує від філософа творчої та активно-критичної налаштованості на принципово нове бачення світу. У такому випадку адогматизм претендує на місце деякої метафізики серед філософій скептицизму, нігілізму та постмодернізму. При цьому він аж ніяк не виглядає «зверхньою» надсистемою чи кращою теоретичною надбудовою над іншими філософіями.

Концентруючи свою увагу на запереченні, адогматизм спрямовує свою критику на висхідні принципи світоглядного мислення, оголюючи тим самим проблему витoku процесу становлення раціонального пізнання і переходу від міфа до логосу в європейській культурі, аж до межі, коли філософія сформуvala принцип тотожності мислення і буття, зробивши світ розумним, тобто влаштованим правильно, закономірно. Розумність світу робить його відкритим для розумового пізнання, вселяє впевненість у всесилля науки. Такий погляд досяг свого апогею в Новий час у зв'язку з великими завоюваннями людської цивілізації в епоху розвинутого промислового капіталізму. Знамениті спінозівське «порядок ідей відповідає порядку речей» і гегелівське «все розумне дійсне – все дійсне розумне» виражають сутність раціоналістичної позиції.

Така позиція стверджує оптимізм: хто вірить у розум, той вірить у прогрес. Але віра у розум, прогрес, людину і т.ін. – це теж віра. Раціоналізм, “виганяючи віру через передні двері, вводить її через чорний вхід”, немов би не помічаючи цього. Але це прекрасно помічає адогматизм, концептуалізуючи протиставлення віри в розум і віри в Бога як дві сторони однієї медалі – віри. Тим самим створюється теоретико-методологічна площина, в якій розгортається критика повного і безумовного підпорядкування одиничного загальному, здійсненого європейським раціоналізмом у новітній час. Цей раціоналізм,

будучи рефлексією на науку, з її принципом детермінізму і об'єктивного знання, не хотів помічати людину, приречену на страждання та смерть. В особі Спінози він вимагав лише розуміння. Але для конкретної людини є природнім бажання бути вільною не в рамках, відведених і дозволених їй природою, а вільною за своїм власним бажанням. Та й у світ вона входить не для того, щоб виконувати у ньому якісь ролі і функції, а для того, щоб жити згідно власній волі і власному бажанню. Об'єктивна істина при цьому відсувається на периферію людських інтересів і цінностей, а в центр самосвідомості і самопереживання особистості входять інші істини – значимі лише для конкретної даної людини. І головна з них – це та, що людину колись спіткає смерть. Тому не подив, не умоглядність – головний збудник філософування, а відчай людини перед лицем незворотної смерті. Вищі істини відкриваються нам як віра і одкровення. Саме до такого філософсько-методологічного висновку приходять різними шляхами і в різний час головні представники адогматичного мислення С. Кіркегор і Л. Шестов. Згідно із Шестовим всі небагаточисельні філософські вчення, які наближалися до істини, були вченнями екзистенціальної філософії. Усі вони йшли до своєї істини – до філософії творчої свободи через критику розуму і критику вчення про всевладність необхідності. У свою чергу така критика виникала у авторів цих вчень з глибини їх особистісного досвіду, який відкривав їм безвихідну трагічність людського існування і безсилля розумового мислення, спрямованого на його пізнання.

Шестов позиціонував себе як продовжувач цієї традиції і, мабуть, відчував, що шляхи розвитку європейського адогматичного мислення пролягають через його творчість. Його думкам властива така інтелектуальна напруга, яка виводить його ідеї за межі сучасної йому дійсності, і вони висвітлюють нам його бачення сьогодення.

Європейський світ відкривається нам майже аутентичним уявленням Шестова. Тому треба уважніше поставитись до його логіки – логіки адогматизму. Бо його логіка - це, перш за все, неординарні схеми мислення, які забезпечували йому опозиційність до загальноприйнятої культури філософування.

Саме до такого сприйняття Шестова спонукає сам факт прискорення процесу розвитку науки. Це прискорення привело

до того, що парадоксальність стала однією з характерних рис сучасного наукового пізнання. Якщо ще століття тому парадокс сприймався як дошкульна перешкода на шляху пізнання, то зараз стало ясно, що найбільш глибокі і складні проблеми нерідко повстають у гостро парадоксальній формі. Що стосується сучасного нам «життєвого світу», то у ньому відбувається дедалі більше зростання парадоксальності буттєвих проблем, загострення застарілих через їхню невирішеність, а тенденція до зняття кризових явищ відчувається надто слабо. Критика стає менш дієвою і не сприймається у світі як чинник оновлення умов існування людства. Тож маємо засвідчити гайдеггерівську констатацію: буття перебуває у стані забутості. А це означає, що треба прикласти надзвичайно великі зусилля, щоб адогматизм перетворився з арени «метушні думок» та їхньої історично-зверхневої конфронтації на сучасний плацдарм філософського «боріння духу», заради перетворення світу у дійсно цивілізований ареал існування людства. Нам же, українцям, для того, щоб національна ідея як мета нашого існування не перетворилася на парадоксальне телеологічне виправдання обмеження національного поступу у світі, необхідно усвідомити актуальну потребу у філософії можливостей, яка може з'явитися як наслідок творчої обробки адогматизму Шестова. Саме така обробка, що реалізує могутній креативний потенціал адогматизму і відкриває нові горизонти бачення реальності, запропонована у даній роботі.

Вважаю за необхідне висловити щирі вдячність ректору Української державної академії залізничного транспорту, доктору технічних наук, професору Даньку М.І. за підтримку і заохочення у написанні монографії; доктору філософських наук, професору кафедри філософії Київського національного університету ім. Т.Г. Шевченка, великому подвижнику українського національного духу Бичку І.В. за особистісне ухвалення вибраної теми; завідувачу цієї кафедри, доктору філософських наук, професору Ярошовцю В.І.; а також доктору філософських наук, професору Ільїну В.В. – моїм найкращим друзям ще зі студентських років, за цінні поради і допомогу у процесі створення тексту дослідження.

Особлива вдячність Романову М.М. – моєму родичеві і другу, полковнику у відставці, глибокому цінителю філософії за прискіпливу і доброзичливу критику, за ті численні зустрічі і дискусії, які активізували думку до народження нових ідей. Без його дружньої участі дослідження, багато в чому, мало б інший вигляд.

1. ФІЛОСОФСЬКИЙ ПРОЕКТ ЄВРОПЕЙСЬКОГО АДОГМАТИЗМУ: ВИТОКИ, ЕВОЛЮЦІЯ ПОГЛЯДІВ, СУЧАСНІ ФОРМИ ТА ТЕНДЕНЦІЇ

1.1. Апорії і тропи скептицизму: від античності до сучасності

1.1.1. Античний скептицизм – висхідна форма європейського адогматичного мислення

Вперше в європейській світоглядній думці адогматичне мислення виявило себе в логічній повноті і завершеності у філософії Л.Шестова (1866-1938). Саме до нього ведуть шляхи руху європейського адогматичного мислення і саме він проголосив адогматизм підґрунтям свого філософування. Ми вважаємо, що виокремлення у проблемному полі сучасного філософського знання такого аспекту як адогматизм має достатні підстави, які розкриває історико-філософська рефлексія. Елементи адогматизму латентно зароджуються у процесі ствердження так званих загальнозначущих істин, поступово створюючи сутнісне ядро. Це ядро і формує філософську позицію, яка має на меті руйнацію теоретичних підстав догматичного мислення. Критичність, релятивізм, скепсис, нігілізм, містика, ірраціоналізм – ці характеристики світоглядних пошуків європейської людини знаходяться у сумісній площині з адогматизмом.

Термін “догматизм” у філософський обіг вперше вводить скептик Секст Емпірик для позначення такого філософування, яке претендує на володіння істиною.

Адогматизм виступає сутнісною тенденцією мислення, яка реалізується у різноманітних формах критичного настрою до спроб проголошення висхідного філософського знання завжди однозначним та абсолютно істинним.

Висхідною формою адогматизму в площині історико-філософської ретроспективи і виступає античний скептицизм.

В античній літературі міститься достатньо свідчень про те, що скептицизм у греків дуже давнього походження, починаючи вже з Гомера, і що більшості стародавніх філософів були притаманні глибокі елементи скептичного настрою. Скептицизм пронизує собою у Стародавніх Греції та Римі художні твори,

філософські трактати і навіть релігійні переконання. Він представлений в одних вченнях як тенденція, в інших як сутнісний аспект. Але врешті-решт сформувалися такі вчення, які називали себе скептичними і проповідували скептицизм як основний принцип.

Як окреме самостійне вчення скептицизм починається з Піррона і входить в історію під назвою “пірронізм”. Римськими скептиками терміни “пірронізм” і “скептицизм” вживались як синоніми, тому так важко реконструювати початкове вчення Піррона і його диференціації від неоскептичної традиції Енесідема і Секста Емпірика. Така ситуація нагадує проблему протестантизму. Сама програма протестантизму в своїй реалізації дала нам лютеранство. Але потім здійснення основних положень цієї програми в різних історичних умовах породжує інші форми протестантизму, основні ж положення програми Лютера залишаються інваріантними. Скептицизм виявляв себе по-різному – і як частковий, і як вторинний, інколи лише як метод поглиблення і розширення позитивних даних, існування яких допускалось. Такий скептицизм ніколи не вмирав в античному світі, проявляючись у тій чи іншій формі, завжди був ферментом бурхливого розвитку античної думки і протестував проти надмірної абсолютизації філософських положень. Скептицизм увійшов в історію як вчення в гносеології, яке методично проводить думку, що будь-яке знання недостовірне. Він виявив себе як повний та частковий, крайній та помірний. Якщо повний скептицизм взагалі заперечує можливість достовірного знання, то частковий заперечує можливість достовірного знання про щось певне, припускаючи можливість знання в інших областях. Крайній скептицизм стверджує, що з двох суджень, які взаємно протилежні, жодне не є достовірним. Помірний скептицизм отримав назву пробабілізм (від лат. *probabilis* - імовірний). Цей різновид скептицизму пов'язаний з діяльністю платонівської Середньої Академії і яскраво представлений Аркесілаєм. Згідно із ним абсолютних істин немає, істина завжди більш-менш імовірна. Можливість об'єктивного знання не заперечується, як це робили пірроністи, а заперечується лише можливість повністю достовірного знання. Аркесілай стверджував, що з двох суджень про один і той же предмет, які взаємно суперечливі, одне більш

імовірно, аніж інше. І це мало великі практичні життєві наслідки. Якщо пірроністи не мали жодного власного керівництва в житті і були змушені, не маючи орієнтирів, механічно дотримуватись звичаїв, не розмірковуючи над ними, то пробабілісти мали такі життєві орієнтири і вони у своєму житті дотримуватись не загальноприйнятого, а найбільш для них імовірного. Безпосередньо пробабілізм був спрямований проти догматизму стоїків.

Для Аркесілая чуття і розум обманюють. Чуття завжди обманюють розум, а розум обманює нас, але якщо чуття обманюють безпосередньо, то розум – опосередковано. У центрі уваги Аркесілая як вченого – визначення імовірності істинного знання, що робить його пробабілізм найбільш науковим в усій античній гносеології. І це виявилось в тому, що в атараксії він бачить не магістральну мету філософії (як у пірроністів), а лише обставину, яка супроводжує головну справу філософії – вирішувати гносеологічну проблему життя, тому в житті філософ повинен дотримуватись найбільш імовірного.

Деякі дослідники ототожнюють скептицизм з агностицизмом. Це ототожнення здійснюється у різноманітній формі. Так, Н. Парамонов проголошує: “Агностики стверджують, що всі знання спираються на дані, які отримані через органи відчуття, однак вони сумніваються, чи дають наші відчуття правильні відображення речей, що нами сприймаються” [1]. Щодо нас, то ми підкреслимо: вони не сумніваються, вони стверджують, що не знають! Для А. Чанишева “скептицизм – різновид агностицизму. В античності агностицизм існував у формі скептицизму” [2]. Нам здається, що все-таки навпаки – агностицизм є різновидом скептицизму. Подібну думку відстоює у цьому напрямку і Г.Соловйова, яка піддавши скептицизм вдумливому аналізу, приписує йому (скептицизму) основну тезу агностицизму, стверджуючи, що скептицизм – це “філософський напрямок, який виступає проти самої можливості пізнання”[3].

Розглядаючи у загальному плані неправомірність подібних зведень і ототожнень, В.Богуславський висловився чітко і однозначно: “...відмінність між скептицизмом і агностицизмом очевидна. Адже скептицизм виходить з того, що і аргументи, які висувуються і дотепер проти здібностей людей досягати

достовірного знання, і аргументи, що обґрунтовують протилежну тезу про те, що такі знання людям цілком доступні, необхідно визнати – у крайньому разі тепер – однаково переконливими. Агностицизм же стверджує, що можливість досягнення таких знань остаточно спростована”[4].

Чому можливе вищенаведене стирання грані між скептицизмом та агностицизмом? Справа в тому, що і представники скептицизму і представники агностицизму приділяють багато уваги аналізу пануючих у суспільстві релігійних, філософських, наукових та інших уявлень, і цей аналіз встановлює, що претензії цих уявлень на безумовну істинність безпідставні. Є й інші аспекти, які зумовлюють таке зведення та ототожнення, але вони вже, на наш погляд, другорядні і ми не будемо їх виокремлювати.

Зміст поняття “скептицизм” немов би вбирає у себе різноманітні форми критичного ставлення до того знання, яке виступає містком, що з’єднує людину і світ. Головне завдання полягає у критичному розгляді походження цього знання, його істинності і таке інше. У зв’язку з цим ми вважаємо особливо доцільним звернути увагу на аспект критичності, який не просто присутній у скептицизмі, а складає визначальний прошарок його сутності. Сформувавшись як самостійна філософська позиція, скептицизм був спрямований на критичний розгляд існуючих філософських вчень, особливо тих, які пізніше Секстом Емпіриком були названі догматичними. Критика скептиками цих вчень докорінно відрізнялась від критики, яку здійснювали, наприклад, Демокріт щодо елеатів чи Арістотель щодо Платона. Скептики спрямовували свою критику на висхідні принципи знання.

У цьому контексті доцільно звернутися до тих теоретико-методологічних напрацювань, які були здійснені нашими вітчизняними вченими в дослідженні феномена критики. З моменту зародження раціонального знання і переходу від “міфа до логосу” критика виступає невід’ємним аспектом становлення нового світоглядного знання. Це знання, як відомо, виростає як результат руйнування старого образного мислення зі збереженням основного світоглядного ядра, яке давало можливість міфології виступати смислоспрямовуючою структурою людської

життєдіяльності. І хоча руйнація міфології - це дуже складний багатоплановий і революційний процес зміни світоглядної парадигми, який був зумовлений натиском зачатків наукового знання, однак без сумніву, критичне ставлення до всього п'єдесталу міфологічного мислення виступає головною силою духовного прогресу.

Критика у сучасному розумінні виступає особливим аспектом духовно-творчої діяльності, який характеризується специфічним предметом і засобами його зміни. Предметом критики є людський світ, знання людини або дійсність, що нею створена. Те, що людина може створити, вона може зруйнувати і лише по відношенню до таких предметів та явищ можлива критика. Коло цих предметів збільшується у ході історії в міру того, як людина освоює і підпорядковує його своїй волі і знанню. Своєрідність і коло об'єктів критики виокремлюється особливою природою критичної дії. З цього боку "критика є спосіб руйнування тих чи інших філософських систем. На відміну від інших видів діяльності, в ній переважає заперечення, знищення, розклад наявних форм знання. Оскільки ж для людини руйнація, заперечення не може бути самоціллю, то критика виступає як необхідний засіб, знаряддя розвитку знання.

Всезагальність і необхідність критики витікає саме з того, що ніяке створення неможливе без руйнування. Але заперечення і створення – дві нерозривні сторони будь-якої діяльності, в тому числі і пізнавальної"[5]. Можна сказати, будь-яка теорія безпосередньо або опосередковано виростає як критичне засвоєння всієї попередньої діяльності та її пізнавальний розвиток. "Критика – це особливий спосіб пізнання суспільних явищ взагалі, знання, філософських вчень зокрема, - спосіб, в якому на першому плані стоїть заперечуюча руйнівна природа людської діяльності. Внаслідок цього критика створює специфічний шлях пізнання. Її мета – відкриття, виявлення "недоліків" суспільних предметів або, якщо брати до уваги знання, – виявлення ілюзій, заблуджень, обману і т. ін., які виступають у формі знання" [6].

Звісно, у світлі такого розуміння критики, античний скептицизм виступає вченням, яке реалізує лише деякі аспекти критичної діяльності. І це цілком зрозуміло. Як би там не було,

але критичність античного скептицизму очевидна, вона спрямована проти догматизму і виявляє себе у прагненні скептиків звільнити людину від будь-яких теорій заради свободи її поведінки. Це, мабуть, не випадково, що скептицизм оформився і розквітнув як певне самостійне вчення саме в епоху еллінізму.

З приходом епохи еллінізму філософія поступово втрачає свій творчий характер, вона все більше озирається на себе, на своє минуле. Починається епоха своєрідної саморефлексії філософії. Залишаючись мислячим теоретичним світоглядом, філософія спрямовує свою енергію на етичну проблематику. На перший план виходить етика як вчення про мораль, а в самій моралі головне місце займає питання про те, як бути вільним при тоталітарному режимі і де той ракурс свободи, який може відкритись в умовах повної несвободи.

Елліністична людина – це вже не громадянин суверенного полісу, а підданий величезних монархічних держав. Вона більше не бере участі в управлінні своєю державою, держава від неї відчужена. Монархи прямо ототожнюють себе з державою. І елліністична людина це приймала.

В умовах елліністичних монархій колишні громадянські чесноти: патріотизм, свободолобство, гідність особи, доблесть, громадянська і моральна відповідальність, були сильно девальвовані. Була розхитана сама особистість. Адже для особистості характерна свобода і моральна відповідальність, а моральної відповідальності не може бути без свободи, як і свободи не повинно бути без моральної відповідальності. Але з приходом епохи еллінізму свободи не стало зовсім, а особистої свободи стало обмаль. Патріотизм змінився космополітизмом, а, як відомо, космополітизм і індивідуалізм – “дві сторони однієї медалі”.

Одинока, замкнута на самій собі і своєму житті, на своїх приватних інтересах, людина у величезних монархічних державах ніби губилася і намагалася придушити в собі бажання і пристрасті, які прив'язують її до світу. Така людина стає більш особистісною (індивідуалістичною), але менше особою, тому що тепер у житті від неї мало що залежало. Та ця відстороненість елліністичної людини не заважала їй і далі прагнути

дотримуватись міри навіть у своїй відстороненості від світу. Вона вже не йшла геть від світу, а лише ставила між собою і світом, якщо могла (а таких було не багато), деякий заслін. Цей заслін такі люди знаходили в елліністичній філософії. Саме це, мабуть, і зумовило формування скептицизму як самостійної течії у філософії поряд з епікуреїзмом та стоїцизмом. Але саме у скепсисі виявила себе енергія грецького критичного мислення. Тому скептицизм, на наш погляд, не виступає філософією, в якій значно більшою мірою, аніж в інших виявляється “глибокий і всенаростаючий занепад гносеологічної енергії грецького народу, його утомленість” [7]. Хіба це свідчить про утомленість, коли гносеологічна енергія спрямовується на всебічний і глибокий аналіз пізнавальної діяльності, на розробку заперечень проти догматизації знання і т. ін. До речі, це високо оцінював творець марксизму: “Скептики виступають вченими серед філософів, їх робота полягає у протиставленні, а значить – і в збиранні різноманітних, раніше висловлених тверджень. Вони кинули вирівнюючий, згладжуючий вчений погляд на попередні системи і виявили таким чином суперечливість і протилежність” [8].

Своїм філософуванням скептицизм “дуже оригінально, сильно і глибоко виконував просвітницькі функції і завжди спонукав уми до більш критичної оцінки всієї філософської спадщини греків. Критицизм скептиків ввійшов у вигляді складового моменту навіть і в таку зовсім не скептичну систему, як неоплатонізм, що саме виник після Секста Емпірика або навіть ще при ньому” [9].

Саме Сексту Емпірику судилося викласти в розгорнутій формі суть скептичної філософії, розкрити засоби і методи її боротьби проти догматичної філософії. Він здійснив це в своїх епохальних працях “Проти вчених” і “Трьох книгах Пірронових положень”. Це не просто виклад скептичного філософування – це компендіум філософського знання стародавніх греків.

Для нашої ж теми, перш за все, визначальним є виокремлення критики скептицизмом догматизму. У Секста Емпірика виклад цієї критики сконцентрований у “Трьох книгах Пірронових положень”, де розглянуті так звані тропи, які запропонував Енесідем. Їх було десять, а пізніше до цих десяти Агріппа (I-II ст.) додав ще п’ять. Скептичні тропи – це способи,

аргументи проти можливості точного достовірного знання. Із викладу Секста Емпірика ми бачимо, що там представлений різновид скептицизму в його крайньому варіанті. Тому критика спрямована не лише на догматичну філософію, а й на пробабілізм Аркесілая.

Аргументація розгортається у площині констатації крайньої суперечливості таких явищ, як зміна, рух, народження, загибель. Підкреслюється суперечливість самих понять про це і ця суперечливість не дає можливості вважати одне висловлювання більш вірогідним, аніж протилежне йому. До цієї аргументації примикає вказівка на розходження між чуттєвим та раціональним пізнанням. Підкреслюється також непізнаванність Бога. Критикуючи не що інше, як онтологічне доведення існування Бога, яке по суті висовують догматики, скептики задовго до Канта стверджували: “Якщо ми не знаємо сутності Бога, то ми не можемо знати і мислити якостей Бога”[10]. І далі: “Якщо допустити, що Бог може бути мислимим, все ж від судження про те, чи є він, чи його немає, виходячи з вчення догматиків, необхідно утримуватись. Те, що Бог існує, не є достатньо очевидним. Тому що, якби це було очевидним само по собі, то догматики погодились би з тим, хто він, звідки і де. Невирішувана ж розбіжність витікає з того, що він здається нам неочевидним і потребує доказу” [11].

Розмірковуючи про причинність, Секст звертає увагу на суперечливість самого поняття причини. Одноманітність всього, що відбувається, говорить про те, що між явищами є стійкі зв'язки, коли одне причинно породжує інше, тому вогонь спричинює тепло і аж ніяк не холод. Що стосується того, як причина і її дія відносяться між собою в часі, то згідно із скептицизмом дія не може бути до причини. І це, на наш погляд, правильно, а їх твердження, що причина і дія не можуть співіснувати неправильно. Скептик думає, що причина може бути лише в дії, але в такому випадку виникає нове питання: Чи подібна дія своїй причині, чи ні? Якщо подібна, то немає сенсу говорити про причину і дію лише в тій мірі, в якій те й інше об'єктивно одне від одного відрізняється. Якщо ж це різне, то одне не може породити те, що від нього якісно відрізняється, інакше ми б допустили існування дива. Так і іскри вогнища

можуть перетворитися на сніжинки. Те ж саме і в пізнанні: ми пізнаємо причину з її дії, але і дію ми пізнаємо з причини, яка її породила. Виходить коло в пізнанні, глухий кут, з якого виходу немає.

Скептики беруть свій основоположний принцип у софістів, які, в свою чергу, спиралися на релятивізм Геракліта. Цей принцип у загальному плані зводиться до такого: оскільки “все тече, все змінюється”, то ні про що взагалі нічого сказати не можна. Всі говорять не про те, що дійсно є, а про те, що їм здається, звідки і витікає всезагальна суперечливість суджень, яка заважає визнати будь-що істинним і будь-що хибним. Цей принцип скептики намагаються послідовно проводити у процесі аналізу висхідних положень догматичної філософії. І це їм вдається, хоча і не завжди, інколи вони впадають у суперечливість зі своїми твердженнями. Можливо вони і не помічали подібних суперечностей, які помічали пізніші філософи і помічаємо ми.

У загальному плані можна відмітити, що важливою заслугою скептицизму є те, що внаслідок критичного дослідження ними різноманітних філософських вчень стало зрозумілим – здолати труднощі, які рельєфно виступають у творців цих вчень, одними лише теоретичними засобами неможливо. Самі скептики розуміли це добре. Вони стверджували, що суперечка між філософами залишається невирішеною, і були в цьому праві. Потрібний був більш високий рівень розвитку експериментального природознавства, щоб вивести підтвердження істинності певних тверджень у площину практичної діяльності.

Скептики вважали, маючи на це підстави, що зміст цих систем їх творці розглядали як знання істинне, а загальноприйняті погляди лише як частку, помилку, і спрямовували свою критику проти цієї риси досліджуваних ними філософських доктрин, проти тверджень, що ті чи інші положення незаперечно правильні, абсолютно істинні. Це і була боротьба проти догматизму, їхня світоглядна мета. “Мету свою скептики вбачали в запереченні догматів усіх шкіл”[12]. Заперечення цих догматів виступає змістом складних міркувань скептиків. Вони стверджували, що положення, які визнають

істинним у різних народів або у представників різних філософських напрямків, дуже відрізняються, навіть інколи протилежні, але кожне таке положення однаковою мірою істинне і хибне.

Окрім того, скептики вказували на те, що всі наші судження – це не знання того, чим є сам по собі пізнавальний предмет, незалежно від будь-яких відношень, а лише виявлення того, чим він є по відношенню до суб'єкта і до інших об'єктів. Внаслідок цього істинність наших знань не абсолютна, а відносна. Критикуючи погляди, які властиві буденній свідомості, скептики змістовно досліджували теоретичну проблематику, якою займалися творці різноманітних філософських систем античності. Спираючись на ці дослідження, вони переконливо доводили неправомірність претензій різних філософських вчень на абсолютну істинність теоретичних висновків, які робили творці цих вчень, і підкреслювали, що істинність усіх існуючих знань є відносною. Все це ми і знаходимо у вищезгаданих тропях.

Гегель назвав ці тропи важливою зброєю проти розсудкової філософії, яка “дещо, що визначене як існуюче, стверджує в якості абсолютного”[13].

Перший троп спирається на факт різноманітності живих істот, кожний різновид яких по-своєму сприймає світ, має про нього свої уявлення. Наприклад, бджоли бачать не ті кольори, які бачимо ми. Тому, якщо ті ж самі предмети здаються не однаковими, згідно з відмінностями між живими істотами, то ми можемо сказати, яким здається предмет, але утриматись від твердження, який він за своєю природою.

Другий троп ґрунтується на різниці між людьми, коли одне і те ж не однаково впливає на різних людей, бо ж тіло скіфа відрізняється від тіла індійця. В Аттиці існувала одна жінка, яка могла безболісно для себе випити велику кількість цикути, малою дозою якої був отруєний Сократ.

Третій троп спирається на констатацію відмінності будови органів відчуття, внаслідок чого один і той же предмет сприймається різними органами відчуття по-різному. Наприклад, мед на вигляд бридкий, але його смакові якості не викликають сумніву.

Четвертий троп обґрунтовує скептицизм, спираючись на відмінність в умовах існування одного і того ж предмета і його сприйняття одним і тим же органом відчуття: голодній людині приємна та їжа, яка ситій вважається бридкою. Ці чотири ставлення до оточуючих людину предметів називаються “тропами від міркуючого”, оскільки фіксується явище, що уявлення про предмети залежить від відношення до них самих суб’єктів.

П’ятий троп ґрунтується на різниці в положеннях, відстанях і місцях. Залежно від положення по відношенню до нас предмета, залежно від його відстані від нас, залежно від того місця, де знаходиться предмет, цей предмет здається нам іншим (див. рис. 1 а, в). Наприклад, шия голуба змінює свій колір залежно від свого нахилу по відношенню до нас (положення). Вогонь вогнища яскравий у темряві і тьмянний при світлі дня (місце), корабель у далині видніється малим, а зблизька великим (відстань).

Шостий троп ґрунтується на ролі домішок до предмета, адже ніщо не існує, а тим самим не сприймається ізольовано (див. рис. 1с).

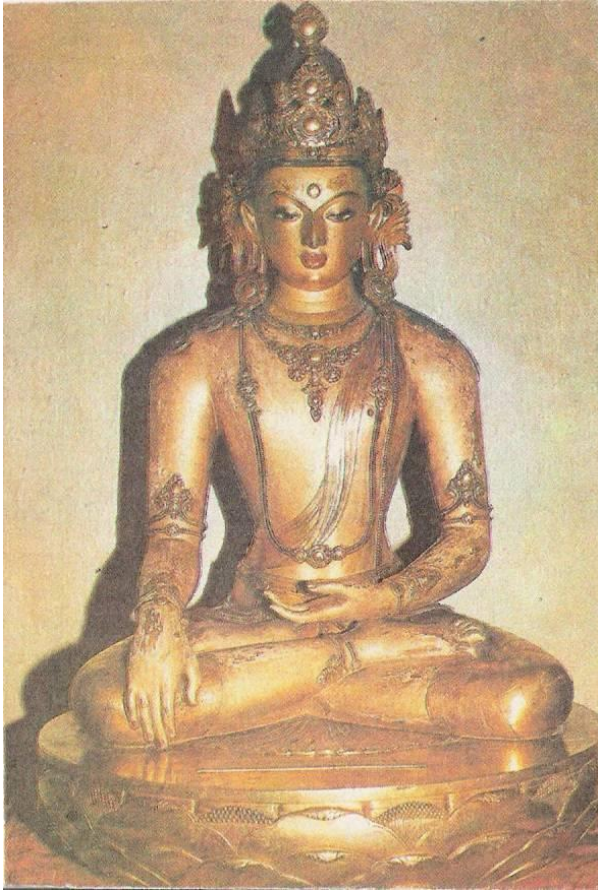
Сьомий троп спирається на співвідношення речей та будови предметів: вода в різних кількостях має різний колір. У малій кількості – корисна, а в більшій – шкідлива.

Восьмий троп ґрунтується на “стосовно чого”, адже всі ми у відношенні до чогось, у тому числі і у відношенні до міркуючого (див. рис. 1).

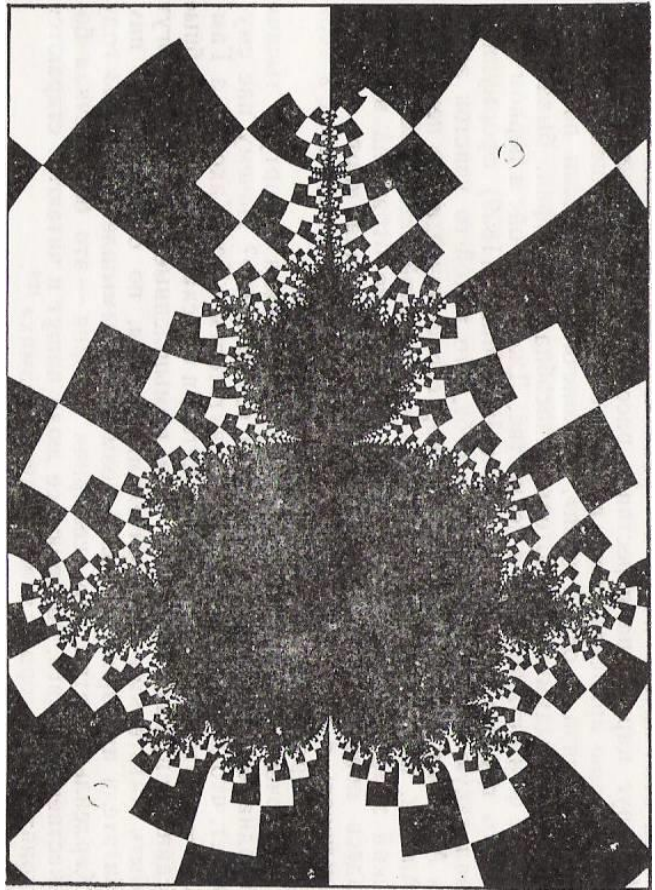
Дев’ятий троп виходить з визначення того, що щось “постійно або рідко нам зустрічається”, коли одні й ті ж речі здаються менш цінними, тому що вони трапляються майже на кожному кроці. Якби золото валялось на землі, як звичайне каміння, то ніхто б його не цінував так високо.

Десятий троп спирається на відмінність у звичаях, законах, різних віруваннях і догматичних твердженнях. Наприклад, закон забороняє, а звичай не дозволяє, але закони і звичаї різні у різних народів: у єгиптян можна одружуватися із сестрою, у греків – це заборонено.

a



б



в



Рис. 1

Молодші скептики, яких Діоген Лаертський називає “послідовниками Агріппи” (у Секста Емпірика вони не названі за ім'ям), звели всі десять тропів в один “відносно чого” і додали до нього ще чотири. Але якісно нового ці чотири тропи в обґрунтування скептицизму нічого не внесли. Всі вищерозглянуті десять тропів вказують на реальні труднощі, суперечливості у сфері чуттєвого і раціонального пізнання.

Скептики вивели мислення, так би мовити, у “вільне плавання”. Це “вільне плавання” думки вони назвали запереченням догматів, але “самі ні про що догматично не висловлювались”[14]. Є всі підстави вважати скептицизм висхідною формою становлення європейського адогматичного мислення. Ми можемо еллінське світоглядне знання розглядати в різних аспектах, представлених різного масштабу мислителями, але догматизм як визнання незмінності деяких істин в ньому завжди присутній. Догматичні претензії на володіння завжди однозначними, абсолютними істинами представляють собою постійну супутницю філософських вчень, однак сумніви розумового мислення, вагання завжди були зворотним боком цієї догматизації.

Скептики дали перший історичний досвід, першу спробу широкомасштабного, вільного від авторитету різноманітних догм мислення. Про них можна сказати, що вони спробували мислити, не дивлячись на авторитет очевидних істин. Їх досвід ввійшов у скарбницю європейської світоглядної думки і, як відомо, не залишився в історії “мертвим вантажем”. Скептицизм і збуджував пошук думки, і набував різноманітних форм вільнодумного мислення в епоху Середньовіччя. Античні скептики підготували ґрунт виникнення трагічної напруги у взаємовідносинах віри та розуму, яку згодом принесло християнство. Ця напруга пронизує усе Середньовіччя. У Лютера вона досягає кульмінації. Розум оголошується “повією диявола”, і тільки віра містить у собі від нього спасіння, *Sola fide* (лише вірою) стає лейтмотивом прагнення до істини.

Скептицизм в особі Монтеня досягає небаченої висоти. Його “Спроби” – злет адогматичного мислення, і не випадково, що він випадає на епоху Відродження.

У Паскаля таке “вільне плавання” обертається навколо тлумачення людини як “очеретинки” у поглинаючій прірві всесвіту і штовхає до “ризиків віри”.

Юм, Кант, Гаман, Штірнер нарощують потенціал адогматичного мислення. І природно, що Кіркегор здійснює шалену атаку на розум з його необхідними і всезагальними істинами, виокремлюючи Абсурд і Парадокс як підстави для віри. Він спрямовує свою критику проти нашої звичайної етики (після Канта – автономної) і проти об’єктивної істини. Біблійні Йов і Авраам персоніфікують основні ідеї його філософії. Проти аргументації доказів і очевидностей умоглядної філософії Кіркегор виступає з волюнтаризмом Йова і з нічим не обґрунтованою вірою Авраама. Вимога Бога принести в жертву сина Ісаака ставить Авраама перед парадоксальністю вибору і він відсторонює етичне, тобто віддає пріоритет Богу. Цим вчинком Авраам виявляє парадоксальну мужність віри і в силу Абсурду володіє кінцевим. Віра не забрала у Авраама улюбленого сина, через віру він його отримав. Авраам не відрікається як умоглядний філософ від кінцевого заради вічного, але володіє усім кінцевим. Така віра, яка, не озираючись, кидається у безодню Абсурду, і є справжньою вірою.

Ніцше, атакуючи науку і мораль, “вбиває Бога” і переносить пошук істини “по той бік добра і зла”, проголошуючи філософію трагедії. Після нього знамено критики умоглядної філософії, що випало з його рук, підхоплює Шестов, який, немов би, осідлавши коня адогматичного мислення і відірвавшись від інших вершників, помчав в далину, невідомо куди, як Авраам, вбачаючи своє завдання в тому, “щоб раз і назавжди позбавитись будь-якого роду начал і кінців, які з такою незрозумілою впертістю нав’язуються нам всілякими засновниками великих і невеликих філософських систем”. Це завжди з великим пафосом маніфестоване в його знаменитому “Апофеозі безпідставності” з виразним підтекстом “Досвід адогматичного мислення”!

Коротко підсумуємо головне. Критичність античного скептицизму очевидна: вона була спрямована проти догматизму і виявила себе у прагненні скептиків звільнити людину від будь-яких теорій заради свободи її поведінки.

Але, з іншого боку, античні скептики підготували ґрунт виникнення трагічної напруги у взаємовідносинах віри та розуму, яку згодом принесло християнство, і ця напруга, набравши неабиякого розмаху в Середньовіччі, зберігається і дотепер.

Загалом для історико-філософського генезису ці чинники мали фундаментальне значення, бо саме їхні еволюційні траєкторії спричинили появу таких впливових на сучасне критичне мислення філософій, як феноменологія і екзистенціалізм. Саме засновник феноменології Е. Гуссерль звернув увагу на цю обставину: “Європейське людство пережило в епоху Відродження революційний переворот. Протиставляючи себе середньовічному способу життя, воно знецінило його і намагалося сформувати себе вільно й по-новому. Свій дивовижний зразок воно знайшло в античності, в своєму способі життя прагнувши удавати античний спосіб життя.

Що ж можна вважати найбільш суттєвим в людині античності? Після певних вагань можна сказати – це не що інше, як “філософська” форма існування, тобто прагнення зробити вільним себе і своє життя, збудувати його правила, виходячи з правил чистого розуму, з філософії”[15]. І далі він продовжує свою думку: “У відповідності до цього античний вірець, що визнався спочатку окремими індивідами і малими групами, повинен отримати визнання з боку теоретичної філософії, якої дотримувалися не в силу сліпої традиції, а завдяки власному дослідженню та критиці”[16].

Отже, антична культура мислення проникала в нові часи не через “сліпі традиції”, а через “власне дослідження і критику” багатьох філософів наступних епох (“Філософія як теорія створювалась не одним якимось дослідником, а кожною вільною, по-філософському освіченою людиною” [17]). Ніхто не має право заперечувати місце і значення скептицизму цілої плеяди таких мислителів, як Монтень, Паскаль, Кант, Якобі, Шеллінг, Шаррон, Декарт, Бейль, Юм та багато інших. Але ж існує проблема “початку” (можливості “повторення” радикального початку мислення, Х. Блюменберг) розбудови нової концептуальної архітекτονіки адогматизму, для якої повний переказ, нехай це і буде вважатися “новим переддослідженням скептицизму”, з сучасної точки зору виглядає вже певним архаїзмом. Німецький

філософ Х. Блюменберг у контексті дослідження питання започаткування феноменології Гуссерлем писав: «проблема “початку” була простою для Декарта і Бекона, виступаючи перед ними у постсхоластичному обличчі: вся попередня історія була для них лише баластом забобонів, який без особливих зусиль можна відкинути і почати нову будову на розчищеному місці. Гуссерль також засвоїв цей пафос радикального початку і зв’язав його з методичною вимогою “вільної варіації”, яка вільно маніпулює комплексом уявлень про світ і вільно розпоряджується його складом ...

Життєвий світ був відкритий шляхом постійного удосконалення головного методичного засобу феноменології, так званої “феноменологічної редукції”» [18].

Але що таке “феноменологічна редукція”? Це синонім грецького “епохе” – утримання від суджень про світ. Проте і античні скептики проповідували утримання від суджень заради досягнення душевного спокою – стану атараксії (від гр. *ataraxia* – незворушність). Якщо ще зважити на те, що шлях до атараксії Демокрит, Епікур, Лукрецій пропонували через пізнання світу, подолання страху та звільнення від тривог, то нам відкривається ще один фундаментальний зв’язок сучасного скептицизму з античністю - екзистенціальний (як відомо, страх, тривога в екзистенціалізмі мають не психічне значення, а суто онтологічне – вони символізують мотивацію індивіда до “справжнього існування”). Це означає, що гносеологічні коріння онтологічного впливу феноменології на екзистенціалізм знаходяться у ментальному підґрунті античного скептицизму.

Для нашого дослідження така онтологічна укоріненість має принципове значення, оскільки сучасне буття вимагає від нас, як ніколи усвідомленого екзистенційно-феноменологічного поєднання критичних точок зору на світ, на саму людину. Античний досвід світосприйняття стає тепер у нагоді, як і у часи Гуссерля: “Скепсис відносно самої можливості метафізики, крах віри в універсальну філософію як керівницю людини нового часу означає разом з тим загибель світу через “розум”, яка сприймається в тому сенсі, в якому греки протиставляли епістему (знання) і доксу (думку)” [19].

А ось як вбачає важливість екзистенційно-феноменологічної єдності буття М.Гайдеггер: “Греки це ті люди, які жили безпосередньо у відкритості феноменів, – через особливу екстатичну здатність чути, що кажуть їм феномени (новоєвропейська людина, декартівська людина, *se solum alloquendo*, говорить тільки сама з собою). Ніхто вже більше ніколи не досягав висоти грецького досвіду суцього як феномена... Тепер назвати це екзистенціюванням: слово стало таким вживаним, що воно також відкрите кожному непорозумінню.

Якщо для цієї екстатичної екзистенції не існує ніякого грецького слова, то не через брак, а від надміру. Греки належать у своєму бутті алетей (*ἀληθεια*), в якій суще оголюється в своїй феноменальності” [20].

Але сталося так, що “віра , яка виникла на початку нового часу, в те, що ідеали філософії і її методи мають вирішальне значення для всіх змін, звалилась ...”[21].

І Гуссерль чутливо сприймає зародження сучасного скептицизму: “Та лише в тих вчених, хто сповнений філософським духом і цікавиться вищими, метафізичними питаннями, зберігається загострене почуття невдоволеності. Саме в них зароджується протест, що виходить з глибинних, хоча цілком непрояснених мотивів, протест, все більш відкрито спрямований проти укорінених і пануючих ідеалів, які уявляються всім зрозумілими. Після тривалого періоду пристрасної конфронтації, починаючи з Юма і Канта аж до наших днів, ми починаємо усвідомлювати достеменні причини цього вічного почуття невдоволеності ...”[22].

Одна з головних причин цієї “невдоволеності” вбачається Гуссерлем в тому, що “криза філософії співпадає з кризою наук нового часу,... спочатку з латентною, а потім все більш явною кризою всього європейського людства, яка нині охопила сенс його культурного життя, всю його “екзистенцію” [23]. Отже “феноменологічна криза” розуму тягне за собою “екзистенційну кризу” буття (і навпаки). Якщо постійно залишатися у цьому “кризовому колі”, то існує загроза “людям сьогодення – потонути в морі скепсису”[24]. І щоб уникнути безвиході “ходіння по кризам”, зійти з “зачарованого кола”, в якому істина виглядає

метеликом-одноденкою, треба ще і ще раз усвідомити головне завдання філософії: “Нове обґрунтування філософії, яке досягається завдяки постановці нових універсальних завдань і одночасно завдяки відродженню смислу попередньої філософії, виявляється відтворенням і зміною її універсального смислу. Її покликання, усвідомлене в новий час, і полягає в тому, щоб зробити цілком зрозумілою ідею філософії та істинний метод, забезпечити радикальне і надійне подолання попередньої наївності і тим самим всілякого скептицизму. Та непомітним чином ми самі опиняємося у полоні наївності. Така доля філософії, яка йде шляхом повільного самовикриття остаточності ідеї філософії, самовикриття, здійснюваного в постійних сутичках за істинну тему, істинний метод, за виявлення достеменних світових загадок та знаходження засобів їхнього вирішення”[25]. Ось чому треба відшукувати істину, долаючи скепсис, придбавши самосвідомість та внутрішню впевненість лише завдяки проясненню єдиного смислу історії, вже існуючих її завдань і тих, що виникають як рушійна сила всілякого філософування.

1.1.2. “Археологія скептицизму” – концептуальне відображення сучасного адогматизму

Античний скептицизм слід розглядати як найглибший прошарок вибагливого мислення серед покладів історико-філософської ментальності, в надрах якої визрівав сучасний адогматизм. Проте і післяантичні періоди історії людства стають “епохами боріння духу”, коли все нові і нові філософські системи виникали поряд з вже існуючими, кожна з яких мала свій критичний арсенал аргументації та аподиктичних доказів своєї світоглядної спроможності. Тож якщо традиційно досліджувати шляхи формування філософії критичної думки, треба було б вже вкотре “переглядати” історію філософії. У свій час цю обставину помітив відомий французький історик культури М.Фуко (1926-1984). Він вважав, що для сучасності суттєвим є не визрівання однієї якоїсь ідеї, а існування багатьох ідей, не причинні зв’язки між елементами знання, а поділяючі їх межі та пороги. Так з’явилася його знаменита праця “Археологія знання”, в якій

М.Фуко сформулював погляди, вельми далекі від традиційної “історії ідей”: “археологія знання” не шукає загальних засад, під які можна було б підвести всі події та явища, вона використовує такі концептуальні засоби, які виявляють взаємодію між різними видами дискурсивних практик.

Авторська думка полягає в тому, що, зважаючи на безмежне поле критичного мислення, саме “археологія скептицизму” в генезисі ідей “археології знання” зможе нас наблизити до концептуальних засад дослідження проблем європейського адогматизму в контексті широкого розуміння критики як атрибуту становлення нового знання і головної рушійної сили зміни світоглядної парадигми.

В якості робочої дискурсивної практики оберемо наративну форму дискурсу, яка дозволяє охопити досить широке коло текстів, думок, поглядів, пов’язаних з усвідомленням людського досвіду в подоланні конфліктів, протиріч, напруги в стосунках, інакше кажучи, з ситуаціями, в яких критичне та скептичне мислення набуває першорядності [26].

Філософський дискурс як різновид наративу будемо уявляти собі у вигляді текстуальної композиції епістеми (знань як таких) і доксеми (думок про ці знання), що відповідає структуралістичному визначенню наративної лінгвістичної моделі. Характер взаємодії епістеми з доксемою визначатиме жанр наративу: релевантні відношення притаманні оповідальним текстам, контрадикторні відношення властиві критичним текстам, фантазмагорії визначатимуть зміст міфів і т.д. Звичайно, що нас цікавитимуть критично-спрямовані наративи, в яких епістема опиняється на перехресті суперечностей, протилежних думок, парадоксальних суджень та висновків, які утворюють семантичне поле доксеми.

Людина, розмірковуючи над тією чи іншою когнітивною системою, яка передається їй у вигляді наративу, піддається відповідним переживанням когнітивно-емоційного характеру: заглибленню, зацікавленості, сумніву і таке інше. Мабуть, для кожної людини, критично налаштованої до сприйняття навколишнього і внутрішнього світів, найпершим виявом стану є сумнів, сумнів у тому, що ці світи вже такі, як нам здаються. З цього приводу М.Фуко писав:

“У житті бувають миті, коли, щоб продовжити дивитись або розмірковувати, не можна обійтися без бажання взнати, чи можна міркувати інакше, ніж міркуєш, й сприймати інакше, ніж бачиш ... Але що ж і є таке філософія ..., якщо не критична робота думки над самим собою. І чи не в тому полягає її справа, щоб визнавати – замість того, щоб узаконювати вже відоме, - як і до якої межі можна було б міркувати інакше” [27] .

А от як описує зародження власного сумніву відомий німецький математик Г.Вейль:

“Я ніколи не забуду того, що, коли ще був гімназистом передостаннього класу, мені вдалося знайти в батьківському домі пошарпаний екземпляр, виданий у 1790 р., системних коментаріїв до “Критики чистого розуму” Канта. З них я познайомився з кантівським вченням про ідеальність простору і часу, і воно викликало в мене незабутнє враження: одним поштовхом я був пробуджений від “догматичного сну”, в моїй юнацькій свідомості світ був рішуче поставлений під сумнів”[28].

Саме пробудження від “догматичного сну” є початком скептичного ставлення індивіда до звичайного стану речей, яке у кожного досить варіативне: воно може коливатися від м’якої іронії до загостреного сарказму . На тлі скептичного сприйняття епістемі існуючі знання виглядають вже дещо інакше – вони поступово втрачають свою переконливість. Поміrkований скепсис, як і здоровий глузд, здатний надати імпульс до переусвідомлення застарілих, консервативних епістем. Але ж деякі форми радикального скептицизму, скажімо, як нігілізм, врешті-решт спричинюють зміни світоглядної парадигми в цілому. Відбуваються такі концептуальні зсуви або, як ще кажуть, тектонічні злами ідеології за рахунок накопичення досить потужного критичного потенціалу в загальноохоплюючій доксі (суспільній думці), внаслідок чого діюча епістема під впливом “атакуючої критики” починає змінюватися або докорінно перебудовуватися.

Вся історія філософії, як і культури людства загалом, - суцільний приклад таких змін , що і підсумовує М.Фуко:

“У французькій історії, рівно як і в німецькій критичній теорії, мова, власне, йде про глибинне вивчення розуму, структурна автономія якого несе з собою історію всіляких

догматизмів і деспотизмів, - отже, розуму, який досягає свого звільнення лише при умові, що йому вдається звільнитися від самого себе” [29].

Думка М.Фуко про “самозвільнення розуму” (звільнення від самого себе) у наведеному контексті сприймається як квінтесенція і критико-скептична протидія “всіляким догматизмам і деспотизмам”. Отже, коли мова йде про деякий філософський нарратив, у якому епістемна і доксемна складові перебувають у стані діалектико-метафізичного “визволення розуму” від самого себе, то слід мати на увазі, що йдеться вже не просто про скептичний настрій філософа, а про настрій, який Ф. Ніцше яскраво охарактеризував так:

“... Боротьба з Платоном ... породила в Європі **розкішне напруження духу**, якого ще не було на землі ...”[30].

Саме таке “розкішне напруження духу”, насичене спалахами діалектико-метафізичного боріння за “визволення розуму” від самого себе і будемо вважати метафоричною трансляцією змісту адогматизму (трансляцією від німецького духу до сучасного читача). Оскільки ми торкнулися поняття “адогматизм”, центрального поняття даного дослідження, то буде доречним і в розвиток концепції “археології скептизму” ще раз послатися на думку Ф.Ніцше:

“що окремі філософські поняття не представляють собою нічого довільного, нічого само по собі зростаючого, а виростають в співвідношенні і спорідненості одне з одним; що, не дивлячись на всю привиджувану раптовість і довільність їхньої прояви в історії мислення, вони все ж достеменно також належать до відомої системи, як всі види фауни до даної частини світу, - це позначається врешті-решт на тій впевненості, з якою всі різні філософи постійно заповнюють деяку наріжну схему можливих філософій. Під невидимим ярмом постійно знову пробігають вони по одному і тому ж кружному шляху, і, як би незалежно не почували вони себе один від одного зі своєю критичною або систематичною волею, дещо в них самих веде їх, дещо жене їх у визначеному порядку один за одним – природжена систематичність і спорідненість понять. Їхнє мислення насправді є найменшою мірою відкриттям нового, ніж розпізнаванням, пригадуванням старого, - поверненням під рідну оселю, в далеку

стародавню загальну вотчину душі, в якій колись вирости ці поняття – в цьому відношенні філософування є рід атавізму вищого порядку” [31].

Знаючи пристрась геніального філософа до порівнянь фізіологічного змісту, останнє можна йому вибачити, а цілком слушно його думку стосовно понять і філософування привести у відповідність до “археології людського духу”, яку, умовно кажучи, здійснюють всі філософи світу в пошуках “природженої систематичності і спорідненості понять”, спираючись на “критичну волю” і те “дещо”, що “жене їх у визначеному порядку один за одним”.

Таким чином, досліджуючи скептицизм на археологічному зрізі історико-філософських “епістем” (в сенсі Фуко), ми поширюємо наративну модель на загальноісторичний процес еволюції критичного мислення, яке в сучасній формі адогматизму стає дедалі впливовішим чинником сьогодення. Згодом стане зрозумілим, що формула “наратив = епістема + доксема” містить у собі більш широкий контекст, а саме: “історія = розум + віра”, тобто історичний процес можна інтерпретувати у вигляді дисконтинуальних (discontinuïte) стадій розвитку – циклів взаємодії розуму і віри. Тому попередньо слід зробити одне важливе зауваження з приводу розширення меж застосування наративної моделі як концептуального засобу дослідження адогматизму:

“Показати дещо як наратив – не означає “екстерналізувати” деяку “внутрішню” реальність і надати їй лінгвістичної форми. Скоріше навпаки, наративи представляють собою форми, внутрішньо властиві нашим способам одержання знання, яке структурує наше сприйняття світу і самих себе. Висловлюючи це інакше, можна сказати, що той дискурсивний порядок, в якому ми сплітаємо світ наших сприйнять, виникає тільки як *modus operandi* самого цього наративного процесу. Тобто ми спочатку маємо справу не з якоюсь репрезентацією, але з деяким специфічним способом конструювання і встановлення реальності”[32].

З цього судження можливо зробити висновок, що наратив, вміщуючи в собі динамічно-рухомі складові у вигляді епістеми та доксеми, здатен бути історичною проекцією (“історією”)

драматичної долі розуму в його стосунках з вірою, тобто “історія” має виглядати як *modus operandi* розуму й віри. При такому підході до інтерпретації наративу виникає проблема, яка потребує постійної до себе уваги: ми повинні думати над тим, чи є наративізація (розказування) життя та його проживання одним і тим же по суті феноменом, чи “життя” та “історія життя” складним чином переплетені та залучені в один процес продукування смислів і значень. Неважко помітити, що вказана проблема зводиться до екзистенціювання “історії”, з одного боку, і до виокремлення феноменологічного “життєвого світу” в історичному контексті, з іншого. Це означає, що ракурс історичної проєкції стосунків розуму і віри повинен бути як феноменологічним (при домінуванні епістемі над доксою, що породжує раціональний скептицизм і переростає у гуссерлівську критику натуралізму та історицизму), так і екзистенціальним (при домінуванні докси над епістемою, що викликає ірраціональний скептицизм і переростає у кіркегорівську критику спекулятивної діалектики Гегеля).

Тут слід прояснити важливе теоретико-філософське питання стосовно домінування епістемі над доксою, розуму над вірою і навпаки. У даному випадку йдеться про так зване “подвійне знання” про ці “світові складові”, які містить в собі наративна модель, що в загальноепістемологічному сенсі має дедуктивний характер. Відомий німецький філософ В.Вельш, автор сучасної парадигми трансверсального розуму, з цього приводу писав: “дедуктивні системи світових складових живуть завдяки подвійному знанню про їх предмети – згідно з їхнім систематично-дедуктивним виведенням, а також згідно з їхнім повсякденно звичним тлумаченням”[33].

Оскільки наративну модель слід вважати дедуктивною системою зі “світовими складовими” (епістемі, докси, розум, віра постають предметами світоглядного значення), то “подвійне знання” про них можливо отримати: 1) феноменологічним (систематично-дедуктивним) виведенням, 2) екзистенціальним (повсякденно-звичним) тлумаченням.

Перше і друге, як відомо, знаходяться одне до одного в критичній опозиції, а це дає підстави для ситуативного домінування тій “світовій складовій”, яка вміщує в собі більш

потужний критичний арсенал і здатна до самовиявлення скептицизму стосовно інших складових. Отже, “подвійне знання” про предмет світоглядного значення – це здатність трансцендентальної свідомості до подвійної рефлексії, коли “і світло епістеми потребує контрасту докси” [34], а ще виразніше, коли “світло відкриває людині красу, але воно ж відкриває нам і потворність ... Жодна наука, жодне мистецтво не може дати того, що приносить з собою пільма” [35]. Але ж чи можливо одній і тій же людині сприймати без вагань красу і потворність на однаковій шкалі цінностей? Чи можна сплутати істинне з хибним при відсутності надійних критеріїв вірогідності? Ці та інші питання з наявними протилежностями – питання одного порядку: відповіді на них не є безсумнівними. Сумнів обумовлюється невизначеністю чинників, їхньою розмитістю, нечіткістю. Прагнення позбутися такого негативу в пізнанні, прийнятті рішень підштовхує людину до пошуків шляхів та способів подолання “апріорної невизначеності” або ж можливості докорінно змінити саму ситуацію (чи то гносеологічну, чи то життєву). Та все ж повністю уникнути сумніву неможливо. Це природньо-психічний стан людини, яка або заблукала в лісових хащах і не може знайти правильну стежину, або в роздумах над деякою теорією помітила те, що до неї ніхто не помічав раніше – певну невідповідність, яка потребує зміни самої теорії. Філософський сумнів поєднує в собі і перше, і друге: якщо у світі відбуваються події, подібні “блуканню в хащах”, а існуючі теорії вже не відповідають життєвим запитам, то вже настав час поставити радикальні питання, над якими треба замислюватись і які потребують актуальної відповіді.

Проте, щоб сумнів не перетворився у “поглинаючий” стан, у стан недовіри, потрібні або рішуча дія (вчинок), або захоплююча ідея, які б спрямували потенцію сумніву в енергію творчості: критичного перетворення існуючого або ж творення чогось цілком нового.

Згадаємо відомий вислів: “Філософи тільки по-різному інтерпретували світ; справа ж полягає в тому, щоб змінити його” (К. Маркс). Здається тут все зрозумілим, але на перший погляд. То хіба має місце справжня протилежність між інтерпретацією і зміною світу? Хіба всяка інтерпретація не є вже зміна світу – при

умові, що ця інтерпретація буде роботою справжньої думки? З іншого боку, хіба тією зміною світу не припускається заздалегідь теоретичне передбачення як інструмент? Всі ці питання для “пробудження від догматичного сну”, підґрунтя для появи сумнівів! А тому Гайдеггер ставить питання:

“Про які зміни світу тоді йдеться у Маркса? Про зміни у виробничих відносинах. Але де виробництво має своє місце? А чим обумовлена практика? Відомою теорією, яка формує поняття виробництва як виробництва людини нею самою. Маркс має, таким чином, теоретичне уявлення про людину – вельми точне уявлення, яке містить в якості свого підґрунтя гегелівську філософію (тут Гайдеггер іронічно доповнює: “Без Гегеля Маркс не зміг би змінити світ”, авт.). Перевернувши своїм способом гегелівський ідеалізм, Маркс вимагає, щоб буттю була надана перевага перед свідомістю” [36].

Тож Гайдеггер подивився на проблему “зміни світу” не з позиції “революційної необхідності”, а з позицій: 1) феноменології – через виявлення смислових значень понять “інтерпретації” та “зміни світу”; 2) екзистенціалізму – знайшовши дійсне буття як людське буття, а не буття як виробництво. Це є наочним прикладом подвійної рефлексії, про яку згадувалось вище. У даному випадку доксема Гайдеггера домінує над епістемою Маркса, яка хибним чином пристосувала до себе філософію Гегеля, через що ірраціоналізм гайдеггерівського буття виявився дієвішим у критичному плані, ніж штучна діалектико-раціональна вимога Маркса вважати примат буття виробництва перед свідомістю (відомо, чим скінчився соціальний “експеримент”, який вибудовувався на теорії з принципом “буття визначає свідомість ...”).

Наведемо інший приклад, коли епістема в наративі домінує над доксемою, а раціональний підхід до вирішення проблеми виявляється дієвішим за ірраціональний. А.Ф.Лосєв, долаючи кризу російського символізму, розробив свій метод – як досягти пізнання вищих світів, як через “реальне” вбачати “найреальніше”. У цьому методі мислитель поєднав два філософських принципи. По-перше, це гегелівське покладання і зняття протиріч у предметі; по-друге, це феноменологічна редукція, виявлення – шляхом “винесення за дужки” – все більш

внутрішніх прошарків предмета, межею чого є оволодіння в глибині його ідеєю – самої речі в її бутті.

Лосєв не приховав того, що, створюючи діалектичну феноменологію, він спирався на методи Гегеля та Гуссерля. У конструкціях Лосєва вигадливо – але при цьому достатньо органічно – поєдналися відкриття російського містицизму (ім'яслав'я) з прийомами німецького раціоналізму. Так, центральним уявленням у “філософії імені” Лосєва є взаємодія предметної сутності з меоном (свідомістю). У філософському плані це означає взаємодію одного з іншим, яка породжує складну діалектичну гру категорій. Але в міфологічному сенсі за цією взаємодією стоїть просвічування “буттєвим світлом меональної пітьми” (тема діалогу Платона “Парменід”) [37].

А ось яка думка самого Лосєва і його ставлення до критики:

“— Я категорично стверджую, що істинна діалектика завжди є безпосереднім знанням. Читайте у Гегеля в його “Енциклопедії” (§§63-67). Особи, що не мають достатньої філософської підготовки, зустрічаючи важкий і тонкий аналіз, миттєво ж об'являють, що діалектика є дещо вельми далеке від життя і що це, по суті, навіть не діалектика, а деяке штучне фантазування, неспівмірне з жодними реально наявними сприйняттями. На це я можу сказати тільки те, що таким суб'єктам треба рекомендувати спочатку самим повчитися філософській азбуці, а потім критикувати великого Гегеля ...” [38].

Зауважимо, якщо сама книга “Філософія імені” написана Лосєвим у строго науковому дусі, то передмова, з якої взята наведена цитата, містить у собі елементи полеміки, яка розгорнулася у 30-х роках минулого сторіччя між “механістами” і “діалектиками”. Тому й скептицизму Лосєва стосовно “осіб, що не мають достатньої філософської підготовки” вистачає для того, щоб епістему діалектики підняти вище доксеми тих, які “оголошують, що діалектика є дещо вельми далеке від життя ...”

З концептуальної точки зору співвідношення епістемі і доксеми в критичних наративах є показовим індикатором скептицизму з боку самого критика, який може займати або раціональну, або ірраціональну точку зору. Можна припустити, що об'єктивно виважена критика адогматичного характеру повинна уникати крайнощів (як когнітивізм чи неопозитивізм).

Рівень скепсису коливається між прийняттям чи неприйняттям відповідної світоглядної позиції як раціональної, так і, можливо, ірраціональної орієнтації. Тому в критичному плані наративи здатні віддзеркалювати різноманітні світи – дійсні, пов'язані з реальним існуванням, а також евентуальні (імовірні, можливі, уявні, віртуальні) світи, які існують лише за певних умов, наприклад, трансцендентні світи, які пов'язані з досвідом переживання і відчуття містичного (містичне як спосіб відкриття буття у нових вимірах) [39].

Чому зараз мова пішла саме про ірраціональний бік наративної концепції адогматизму? Насамперед тому, що критика – це дискурсивний прояв компетентності (про що говорив А.Ф.Лосев). Умберто Еко звернув увагу на те, що читачам або слухачам літературного твору треба багато чого знати про реальний світ, щоб розглядати його в якості надійної основи вигаданого світу. З одного боку, вони перебувають у дійсному світі, а з іншого, – в універсумі наративного дискурсу. Це саме та ситуація, яка припускає наявність певної моделі світу.

Так от, скільки б не було критики на адресу ірраціонального, треба мати власний досвід і освіченість в цій сфері пізнання буття. Докази, наприклад, “цього не має бути, бо не може бути в принципі” зараз вже, м'яко кажучи, нікого не переконують.

Існує ще один досвід, чому ірраціональне і раціональне – це рівноправні форми пізнання світу та мислення. Зараз йдеться про “археологію скептицизму”, яка здійснюється внаслідок різних ментальних прошарків свідомості і підсвідомості. І між ними немає чітких меж (в ідеальному розумінні їх можна умовно визначити, та в повсякденному мисленні ці межі розпливаються і не фіксуються), тому відмовитись від сприйняття ірраціонального означало б, що ми вдалися лише до “поверхневої археології”, не розкопуючи глибинні пласти епістем і доксем. За таких умов скепсис може сприйматися у критичному середовищі як приклад недоречності, а докази не матимуть сили переконання.

Адогматизм не можна вибудувати суто раціональним чи суто ірраціональним, він має бути “універсальним сумнівом” як з одного боку, так і з іншого, пізнавальним, а не наскрізь

заперечуючим. Тим більше, що вся історія людства пронизана постійними зіткненнями раціональних та ірраціональних світоглядів. Цей факт знайшов своє відображення у наповненому змістом понятті епістеми, яке запропонував Фуко: епістема – це прихована від безпосереднього спостереження мережа відношень між “словами” та “речами”, на основі якої будуються притаманні для тієї чи іншої епохи коди сприйняття, практики пізнання, народжуються ідеї і концепції.

Також відомо, що доксографічні дослідження античності та середньовіччя здійснювалися як критичні дослідження – ще Арістотель рекомендував філософам власні дослідження передувати критикою думок попередників. Отже, доксеми (докси) епістемо-генетично (епістемологічно) містять у собі критичний потенціал, який реалізується філософами, вченими, митцями у наративних формах відображення позитивно-негативних сторін різноманітних творів.

З урахуванням історичної еволюції наративного комплексу “епістема-доксема” (античність, середньовіччя, Відродження, Новий час, сучасність) та критичних зв’язків між основними світоглядними системами, можна побудувати так званий “адогматичний квадрат”, який би схематично (лише схематично!) нагадував би логічний квадрат.

Звичайно, логічний квадрат зі своїми правилами не може бути буквально перенесеним на модель взаємодії епістем і доксем, бо останні є культурологічними утвореннями, що охоплюють наративні поля цілих історичних епох, які мають надто складні перетини понять і категорій, не завжди прозорі і відслідковані розгалуження суджень та умов. Тому було б доречним говорити про “онтологічний квадрат”, вершини якого утворюються відповідними епістемами та доксемами (рис. 2, в). У кожен історичний час знайдуться філософські дискурси, на яких вибудовуються деякі епістеми метафізичної орієнтації E^+ , на інших же – епістеми діалектичної спрямованості E^- . Між цими епістемами виникає характерний діалог, а відношення між ними набувають чинності “логіки діалога логік”, яка формується у “напруженні останніх питань буття” (підкреслює В.С.Біблер [40] і далі використовуються терміни з цієї статті). Навколо епістем E^+ і E^- виникають відповідні простори думок – доксеми D^+ і D^- , для

яких існує своя “логіка діалогу логік”, яка більш схожа, за словами Біблера, на “сперечання логік” (чи то у формі дискусії, чи то як полеміка). Взаємодія E^+ і D^+ , та E^- і D^- має продуктивний характер: “логіка даної культури обґрунтовує свої начала – іншою логікою, трансформувавши і ці начала, і саму себе, і іншу логіку” [41]. Цей процес Біблер називає “трансдукцією”. Отже, і відношення між E^+ і D^+ та E^- і D^- назвемо «“логікою “трансдукції” логік”». І, нарешті, взаємодію діагонально-протилежних полюсів E^+ і D^- та E^- і D^+ маємо назвати парадоксо-логікою (логікою парадоксу): це особлива “точка перетину думок, в якій різні форми розуміння припускають і виключають одна одну” [42]. Згідно з Біблером до логіки парадоксу ведуть два шляхи: як від “логіки діалогу логіки”, так і від «логіки “трансдукції” логік».

Ми опускаємо більш детальний розгляд онтологічного квадрата, бо він вже і в такому вигляді придатний для наведення ілюстративного прикладу, який дозволяє ідентифікувати “онтологічний квадрат” в якості адогматичного квадрата (рис. 2, с).

Відомо, що гегелівська діалектика, кіркегорівський екзистенціалізм, гуссерлівська феноменологія та лосівська діалектична феноменологія відображають різні ментальні прошарки – епістемі різних історичних епох. Якщо гегелівська діалектика може виглядати як епістема E^- , а гуссерлівська феноменологія як епістема E^+ , то навколо них з’являлись різні філософські течії, які згодом трансформувались через відношення «логіки “трансдукції” логік» у виокремленні філософії контрадикторно-парадоксального характеру: діалектика Гегеля дала поштовх для створення Кіркегором екзистенціалізму (D^-), а феноменологія Гуссерля разом з діалектикою Гегеля надихнули Лосєва на створення діалектичної феноменології (D^+). Проте саме Лосєв дуже критично ставився до панлогізму Гегеля, а Гуссерль займав протилежну позицію відносно Кіркегора, що дає нам підстави таку модель наративної композиції епістем і доксем вважати “адогматичним квадратом”: певна “узгодженість” між епістемами і доксемами не має протиріч та парадоксальності, які виявляються не стільки логічним шляхом, скільки шляхом відкритого і відвертого філософування, виходячи з гайдеггерівського питання: “Коли відповідь на запитання “Що це таке – філософія?” виявляється

філософуючою? Коли ми філософуємо? Лише тоді, вочевидь, коли вступаємо в розмову з філософами. Це припускає, що ми говоримо з ними про те, що вони обмірковують. Це проговорювання один з одним того, до чого, власне, все знову і знову як до одного і того ж звертаються філософи, є мова ..., мова як діалог. Чи обов'язково діалог виявляється деякою діалектикою і коли ми, - це залишаємо відкритим” [43].

Тож адогматичний квадрат може стати в нагоді для структуризації як “діалогу культур”, так і для інтерсуб’єктивної діалогізації у процесі філософського аналізу різних світоглядних позицій: “Одна справа констатувати і описувати думки філософів, і зовсім інша – говорити з ними про те, що вони традиційно обмірковують, про що вони розповідають” [44].

Найкраще розпочати філософську розмову з “точки перетину думок, в якій різні норми розуміння припускають і виключають одна одну”, тобто з адогматичного позиціонування тих, хто вступає в діалог, повертаючись до неї все знову доти, доки парадокс не відкриється буттям сущого. Але ж прагнучи відповідності буттю сущого, ми впадаємо в сумнів: “Вона міститься в наступному: хіба ми повинні намагатися досягти відповідності з буттям сущого? Хіба ми, люди, не знаходимось вже в такій відповідності, і не тільки de facto, а по своїй суті? Чи не є ця відповідність основною рисою нашого єства?” [45]. Все це питання великого скептицизму, концептуальність якого займає своє втілення у схематизмі адогматичного квадрата, але все ж при одному застереженні: “... не можна думати, нібито окремі філософії та епохи філософії походять одна від одної в сенсі неминучості деякого діалектичного процесу” [46]. Так, дійсно, походження тієї чи іншої філософії не можна вкласти в деякий апріорний діалектичний процес, проте “археологічні розвідки” скептицизму, його історичних прошарків, засвідчують онтологічну архітектоніку адогматизму, який ніби ментально-тектонічна платформа утримує на собі увесь корпус філософських систем.

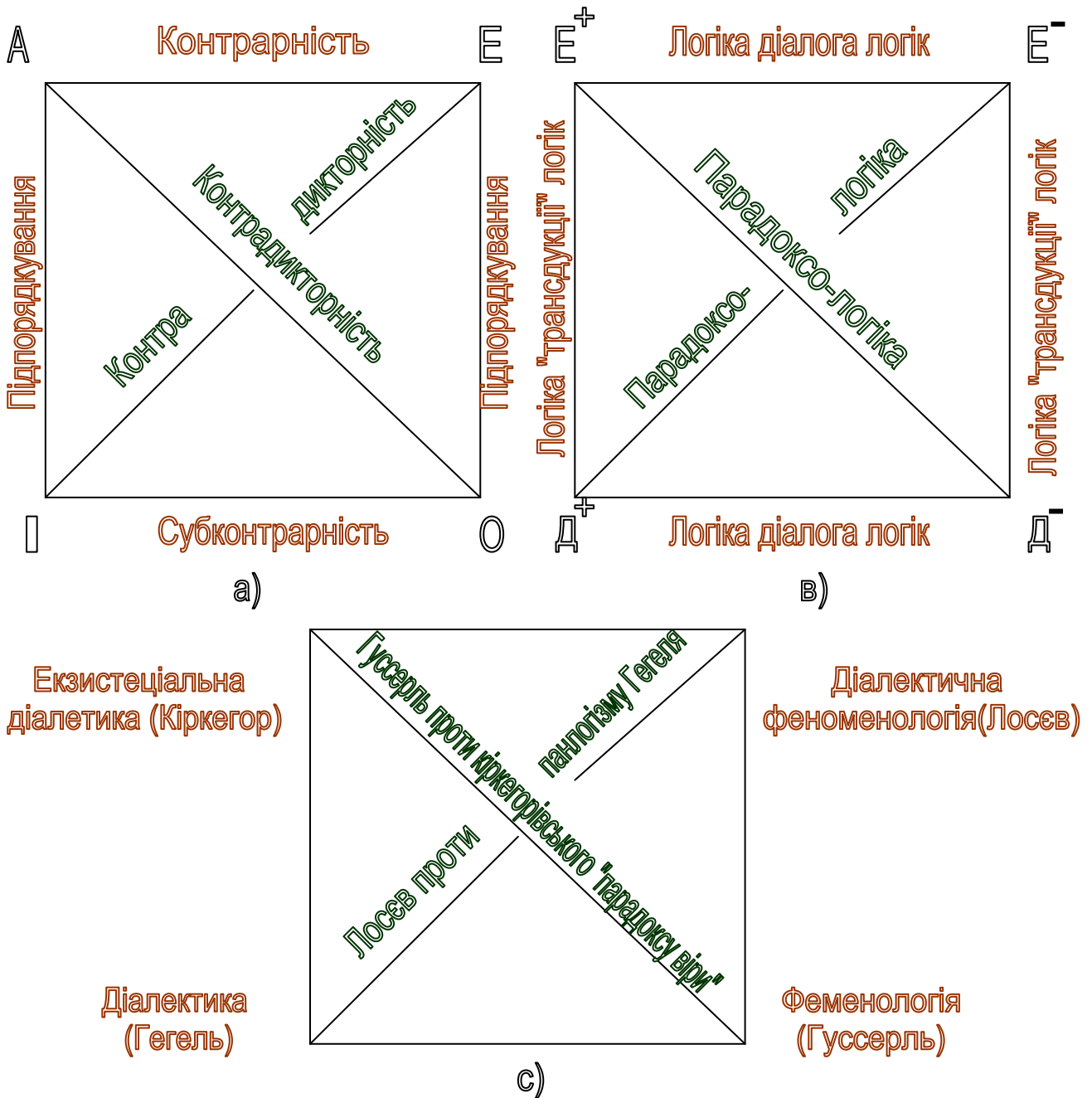


Рис. 2. Логічний(а), онто-логічний (в) та адогматичний (с) квадрати

Нагадаємо структуру логічного квадрату, який встановлює відношення між основними видами суджень аристотелівської логіки (рис. 2, а). Букви А, Е, І, О є загальноприйнятими позначеннями: А – загальностверджувального, Е – загальнозаперечного, І – частковостверджувального, О – частковозаперечного суджень.

Контрадикторні судження АUО і ЕUІ не можуть бути одночасно істинними і хибними: якщо одне з них істинне (А,Е), то інше хибне (О,І). Контрарні судження (АUЕ), на відміну від контрадикторних, можуть обидва виявитися хибними, але не можуть бути обидва істинними. Субконтрарні судження (ІUО) – навпаки, не можуть бути обидва хибними, але можуть бути обидва істинними. Судження підпорядкування (АUІ та ЕUО) відрізняються тією властивістю, що при істинності загальних суджень відповідні їм часткові також являються істинними.

1.1.3. Екзистенція сумніву та феномен скептицизму

Як вже відзначалося у п.1.1.2, нарративна модель скептично-філософських дискурсів (філософування взагалі важко уявити собі без елементів скепсису) дозволяє виявити можливість застосування до вивчення структури скептицизму особливостей його розгорнутої експлікації подвійної рефлексії, тобто одночасного екзистенційно-феноменологічного мисленнєвого позиціонування стосовно предмета (або предметів) дослідження, маючи при цьому на увазі гегелівський контекст рефлексії як взаємне відображення одного в іншому (наприклад, явища в сутність). Останнє ми вже зафіксували в гайдеггерівському питанні: “Хіба ми повинні намагатися досягати відповідності з Буттям суцього?” Але ж це є питання всієї філософії: “Відповідність буттю суцього і є філософія, проте тоді, і тільки тоді, коли ця відповідність здійснюється... Філософія є самостійно здійснювана відповідність, яка говорить, оскільки дослухається до поклику Буття суцього. Ця відповідність прислуховується до голосу Буття. Те, що звертається до нас як голос Буття, повертає нашу відповідність... Суцце як таке повертає мову таким чином, що вона налаштовується (accorder) на Буття суцього. Відповідність є налаштованою обов’язково і завжди, а не лише інколи випадково. Вона є деяка налаштованість. І тільки на основі налаштованості (disposition) оповідання відповідності отримує свою точність, свою розташованість.

В якості налаштованого і розташованого (als ge-stimmtes und be-stimmtes) відповідність дійсно існує в деякому настрої. Тим самим наша поведінка так чи інакше організується. Настрій, який розуміється таким чином не є музикою випадково вилинаючих почуттів, які лише супроводжують відповідність. Коли ми характеризуємо філософію як налаштовану відповідність, ми жодним чином не хочемо вручити мислення випадковим змінам і коливанням почуттів. Мова йде виключно про те, щоб вказати, що всяка точність оповідання укорінена в розташованості відповідності...

Але вказівка на сутнісну налаштованість відповідності не є деяким сучасним винаходом. Вже грецькі мислителі, Платон і Арістотель, помітили, що філософія і філософування належать тому виміру людини, яке ми називаємо настроєм (в сенсі налаштованості і розташованості)” [47].

Цей уривок з твору Гайдеггера вартий підвищеної уваги тому, що в ньому мислитель аналітично точно вивіряє онтологічне значення настрою філософуючої людини на тлі покликання всієї філософії. Гайдеггер виділяє два домінуючих типи філософського настрою – подив та сумнів: “Подив веде філософію і повсюдно панує в ній... Подив є тим настроєм, в якому грецьким філософам була дана відповідність Буттю суцього. Цілком іншого роду той настрій, котрий спонукав мислення по-новому поставити традиційне питання про суще і тим самим розпочати нову епоху філософії. Декарт в «Роздумах» запитував не тільки і не стільки – що є суще, оскільки воно є. Декарт запитував: яке те суще, котре є істинне суще в сенсі *ens certum*. Між тим для Декарта сутність *certitudo* змінилася. Адже в середні віки *certitudo* означало не вірогідність, а жорстку обмеженість суцього тим, що воно є. *Certitudo* тут ще рівнозначне *essential*. Для Декарта ж те, що дійсно є, вимірюється інакше. Сумнів стає для нього тим настроєм, в якому вібує налаштованість на *ens certum*, вірогідно суще. *Certitudo* виявляється тією фіксацією *ens qua ens*, яка виходить із безсумнівності *cogito (ergo) sum* для людського Его. Завдяки цьому виділяється *sub-jectum* як Его і людська сутність вперше вступає в область суб’єктивності в сенсі егоцентризму (*Egoitat*). Із налаштованості на це *certitudo* мова Декарта отримує визначеність деякого *clare et distincte percipere* (ясного і чіткого сприйняття (лат.), авт.). Настрій сумніву стає позитивною згодою з вірогідністю. Віднині вірогідність стає формою істини, яка задає міру” [48].

Отже, якщо античний скептицизм мав на меті заперечення вірогідності знань та істини як такої (негація суцього), то вже в епоху Нового часу “настрій сумніву стає позитивною згодою з вірогідністю. Віднині вірогідність стає мірузадаючою формою істини”. Має місце так звана “онтологічна різниця”, яка полягає в “утриманні буття і суцього разом (*zusammen*) на відстані одне від одного” (Гайдеггер). Інакше кажучи, імовірне суще пробабілізму Аркесілая і вірогідне суще (*ens certum*) Декарта, перебуваючи в стані “онтологічної різниці”, відповідають настроям різного характеру: у першому випадку сумнів виступає як феномен (“...іменування включає в себе того, хто іменує, - але особливе

іменування як раз в тому, що іменування входить в нього лише для того, щоб самому перед суцям відступити на задній план. Тоді суще є чистий феномен” [49]; сумнів, який заперечує суще, відступаючи від нього “на задній план”, маємо підстави вважати феноменом); у другому випадку сумнів виступає як екзистенція (“людська сутність вперше вступає в область суб’єктивності в сенсі егоцентризму”; цим самим людина співвідносить себе з буттям суцього, відкриваючи перед собою сукупність можливостей, а сумнів “стає позитивною згодою з вірогідністю” реалізації цих можливостей”, що і надає нам право декартівський сумнів визначити як екзистенцію [50]).

Проте таке смислове порівняння античного сумніву з новочасовим сумнівом може виглядати не дуже переконливим, бо філософська палітра скептицизму зовні насичена різноманітними відтінками скептичної думки, відстежити які досить важко. Але ж якщо повернутись до методологічних меж наративної моделі філософського дискурсу, то виявляється, що на загальному рівні скептицизм як різновид епістемі і сумнів як форма докси взаємодіють саме дистинктивно, розрізнено: як феномен та екзистенція відповідно.

Але тут виникає проблема суто методичного характеру: якщо феномен підлягає об’єктивації (скептицизм можна досліджувати у філософських текстах), то екзистенція не об’єктивується, це висхідний принцип екзистенціалізму. Тому варто скористатися думкою Гайдеггера: “Філософія в якості філософії є не грецький, але якийсь надгрецький спосіб екзистенціювання” [51]. Співставляючи з тим, що міркував мислитель стосовно феномена (“Ніхто вже більше ніколи не досягав висоти грецького досвіду суцього як феномена”, - визначивши це як екзистенціювання, авт.), можемо зробити припущення про можливість перенесення розгляду “екзистенції - сумніву” у феноменологічну площину: надати сумніву сенс ноетичного компоненту переживання, яке постає як безперервна варіація, потік феноменологічного буття з його актуальними і потенціальними фазами.

У тому випадку, коли ситуація дослідження вимагає екзистенційної рефлексії, “епістема скептицизму” повинна розглядатися як простір екзистенціалів, збуджуючих уяву

“бачення алатеї” (сущого), переживання “екстатичного екзистенціювання” (що було природньо для греків на етапі переходу від міфа до логосу [52]). Виходячи з цього, в сучасному позитивізмі емпіричні знання сприймаються під кутом зору їхньої залежності від стану спостерігача, а сам експеримент як організація вибору можливих станів систем “об’єкт-суб’єкт” [53]. Одним з прикладів такого підходу в науково-філософських дослідженнях може бути так званий “метафізичний експеримент” [54].

Поняття “метафізичний експеримент” ретроспективно звернено до кантівської “експериментальної філософії”, яка відсилає нас до дослідних дій перевірки змісту та застосовності тих чи інших категорій і понять. Серед останніх існують гранично загальні за своїм смислом та значенням (в термінології Канта – метафізичні), які і донині залишаються за межею сучасних методів експериментальних досліджень і представляють собою предмет онтологічних зіставлень у різних філософських системах і наукових концепціях. Мова йде про такі поняття, як “Бог”, “безсмертя”, “душа”, “космічний розум” і таке інше. Саме вони утворюють фронтальний поділ між раціональністю та ірраціональністю у плані здійснення духовних пошуків людства, що часто набувають форм духовної боротьби та протистояння.

Очевидно, що подальший прогрес на шляху раціонального пізнання світу багато в чому залежатиме від подолання “бар’єра” апріорної невизначеності, за яким знаходяться сутнісні і семантичні характеристики цих понять. Згідно з Е. Гуссерлем необхідно “привести латентний розум до самопізнання своїх можливостей і тим самим прояснити можливість метафізики як істинну можливість – такий єдиний шлях дійсного здійснення метафізики або універсальної філософії” [55]. Розуміючи тут “латентний розум” як особливий рівень внутрішнього сприйняття спонукання до філософування, дуже важливо визначити умови та деякі правила “приведення латентного розуму до “самопізнання” у контексті розкриття певних меж його самовиявлення і потенційних можливостей. У цьому і полягає ідея здійснення метафізичного експерименту як спеціальної філософсько-психологічної форми раціоналізації інтелектуальної діяльності, яка повинна виконуватися в межах особливої дидактичної

системи. Для створення такої системи ретельно аналізується досвід ірраціонально-містичних течій (їхні школи та форми практичної діяльності), написання і тлумачення езотеричних текстів, способи споглядально-медитативного пізнання світобудови, а також сучасні наукові досягнення в галузі вивчення мінливих станів свідомості. По суті метафізичний експеримент представляє собою достатньо складну з психічної точки зору методику “зіткнення” відкритої і закритої раціональності (в сенсі визначення цих форм раціональності В.С.Швирьовим [56]).

Такий експеримент дозволяє виявити деякі закономірності проявів “латентного”. Зокрема, в складних завданнях трансцендентного аналізу подій, явищ і предметів відмічається прагнення розуму (інтелекту) індивіда до зміни апріорних форм сприйняття дійсності (звичні простір і час заміщуються “системою” координат “Світло – Пітьма – Мовчання”), що засвідчує раціоналізацію мислення як адаптацію до нових умов мисленнєвої діяльності, а не як деяку форму містифікації крізь призму інтроспективних образів та відчуттів. Важливим є те, що у процесі послідовної зміни деяких форм апріорності індивіду видається випадок діяти, сприймати реальність і аналізувати її вже на якісно нових гносеологічних рівнях, які будуть відображати принципово інші, але адекватні конкретній ситуації, типи раціональності. Ключем до розуміння метафізичного експерименту та його подальшого розвитку є судження К.Хюбнера: “Історичній ситуації, в якій ми сьогодні знаходимося, належить не тільки те, що ми практично (теоретично це не пояснимо) рухаємося по колу альтернативних онтологій, їхніх метафізичних рефлексій і саморефлексій, також як і за їхньою допомогою організованого досвіду, але також існуємо в міфологічних (релігійних, естетичних) формах життя і мислення, які далеко виходять за межі ... досвіду виникнення онтологій” [57].

Перспективне завдання метафізичного експерименту полягає у науково-методологічному проникненні у “сферу ірраціонального”, не відхиляючись “від боротьби за прояснення граничних даностей і від висування граничних й справжніх раціональних цілей” [58].

Отже, сучасна “постнеопозитивістська ситуація” (як її називає В.В.Налімов) має тенденцію до “екзистенціалізації” емпірично-дослідницьких систем, виставляючи їхні епістемні частини дійсно таки “простором екзистенціалів”, в якому суб’єкт має почувати себе у певних екзистенційно-помежових умовах відчуття трансцензусу, який відкриває суб’єкту “справжнє буття”. При цьому на першому плані досліджень постнеопозитивістів опиняються парапсихологічні феномени, як телепатія, телекінез, яснобачення та інші, які найбільше відповідають науковим інтерпретаціям з екзистенціальним контекстом (що по суті і є “екзистенціалізацією феноменів” або наповненням останніх змістом екзистенціалів). Що ж стосується доксеми, то в таких випадках вона охоплює широке коло думок науковців, релігійних догматів, містично-езотеричних уявлень, від чого виникає “поліфонічне звучання істини”, яка врешті-решт викликає наступний сумнів у правомірності такого підходу. Але сучасна лібералізація науки виходить з того, що “світло неможливе без півми, тому пізнати ніч необхідно” (А.Камю “Міф про Сизіфа”). Багато хто з вчених так і вважає: парапсихологія з її постнеопозитивістськими витонченими варіантами є не що інше, як “сутінки науки”. Але тут не все так просто, як здається на перший погляд.

А тепер звернемося до поглядів на “екзистенцію сумніву і феномен скептицизму” відомого екзистенціаліста-антискептика М.Бердяєва, який це питання розглядав як “сумніви і боріння духу”: “... за вдачею своєю, за духовною структурою своєю я зовсім не скептик. Моє мислення протікає не у формі сумніву. Мені властиві не сумніви, а духовні боріння, протиріччя. Я не сумніваюсь, я бунтую. Але і бунтуючи, я завжди стверджую. Моє пізнання здійснюється не у формі внутрішнього діалогу, в якому долаються сумніви і заперечення, надані самому собі. Заперечення проти моєї думки і мого пізнання я завжди проектував зовні, в образі ворога моїх ідей і вірувань, з якими я вів боротьбу. Моє мислення було стверджувальним, воно було таким і тоді, коли воно було критичним. Але невірно було б думати, що я мислю догматично. Я вірю в Істину, яку шукав, вірю в Бога, якого шукав. Але я був шукачем, перебував в русі, досягнення моїх пошуків визначалися творчими підйомами. Я

зараховую себе до іншого типу, ніж тип скептика і тип догматика. Скептик по суті не шукає по-справжньому, він не знаходиться в русі. **Абсолютний скепсис, який неможливий, був би мертвою точкою нерухомості. В дійсності скептик зраджує своєму скепсису на кожному кроці і тому тільки живе, виражає себе в слові, рухається. Межі скептика і догматика сходяться в нерухомості, в замиранні творчого життя ...**

Скепсис застиглий і тривалий у часі, який не є тільки момент духовного шляху та діалектичного процесу думки, означає метафізичну безхарактерність, нездатність до вольового вибору” [59] (виділене нами, авт.).

Мислитель в цьому тексті вимальовує скептицизм (скепсис) як явище, як феномен, але сприймати це треба із застереженням Гайдеггера: “Що таке однак феномен в грецькому сенсі? Якщо дотримуватися новоєвропейського способу виразу, то феномен греків буде як раз тим, що в Новий час феноменом стати не може; це сама річ, річ в собі. Між Аристотелем і Кантом пролягає безодня. Тут треба стерегтися всілякого ретроспективного тлумачення” [60].

Для греків “присутнє” (наявне) і те, що виказує себе само собою (виявлене), - цілком одне, є феномен. У виділених судженнях Бердяєва як наявне (або “присутнє”) “виражає себе в слові” і застигає в нерухомості “творчого життя” є однією наявністю, отже, є феноменом. Іншими словами, бердяєвський опис скепсису можна вважати феноменологічним. Коли ж справа доходить до “сумніву”, Бердяєв постає справжнім екзистенціалістом, яскраво подаючи його як екзистенцію:

“Помилково думати, що сумнів носить інтелектуальний характер. Людина обманює себе, вважаючи, що її сумнів і заперечення проти віри інтелектуально-пізнавальні. В дійсності сумнів має емоційний і вольовий характер... І саму емоційність я б назвав трансцендентальною. Існують трансцендентальні емоції, емоційне а ргіогі пізнання, перед усім релігійного пізнання.

Все моє життя пройшло в боріннях духу. Але я рідко виражав безпосередньо боріння духу в своїх писаннях. Звичайно боріння духу я проектував зовні і виражав їх у формі боротьби з ворожими течіями. За своєю манерою писати і виражати себе я

ніколи не міг бути тим, хто сумнівається. Я завжди писав і говорив впевнено, завжди здійснював вольовий акт вибору. Але чи були у мене сумніви? Думаю, що в мене ніколи не було зупиненого, застиглому сумніву. Я знав і розумів всі заперечення проти моїх думок і вірувань, проникав в них, але я завжди робив творче зусилля внутрішнього подолання і виражав в них лише результати цього зусилля. Релігійні сумніви у мене були і є, і часом дуже сильні. Але сумніви ці звичайно приймали форму пристрасної моральної емоції. Я не стільки сумнівався, скільки обурювався. І якби я відмовився від Бога, то, ймовірно, відмовився б в ім'я Бога. Але як філософ я заперечую онтологічний доказ буття Божого, головний доказ. Бог не є буття, і до Нього не застосовані категорії буття, які завжди належали мисленню. Він існує, Сущий, і про це мислити можна лише екзистенційно і символічно. Моє ставлення до Бога екзистенційно драматичне і в нього входять боріння. Болісні релігійні сумніви я переживаю лише в той момент, коли припускаю істинність та вірність застиглої традиційної догматичної віри, що викликає мій протест і навіть обурення. Але варто мені відчувати неістинність і невірність такого роду віри, щоб в мене зміцніла віра та впевненість, всякий сумнів зникає. Це не схоже, звісно, на звичайний тип сумніву. Але з цим пов'язані болісні хвилини мого життя... Віра і переконання виражають синтез душевного життя, досягнутий ним цілісний образ, утворення особистості. Сумнів, тривалий скепсис означає розпад цього синтезу, зібраності особистості. В сновидінні послаблена синтезуюча активність свідомості і з надр підсвідомого народжуються невиразні, несинтезовані в цілісній особистості образи. Остаточне опанування аналітичного сумніву перетворює життя в сновидіння. Тільки синтезуючий акт духу не допускає перетворення в страхітливе сновидіння... Людина живе і тримається вірою. Вживаю слово "віра" не в догматичному сенсі. Скепсис є послаблення людини і смерть" [61].

Цією сповіддю мислитель переконує нас в тому, що уособлений "сумнів" має такий екзистенційний характер. Але його сумнів має особливий зміст: у ньому пасивне несприйняття заперечення Бога заміщується активним "борінням духу" проти "застиглої традиційної догматичної віри". Отже, бердяєвське

“боріння духу” наближує нас до розуміння адогматизму як форми виявлення сумніву, відштовхуючись від застиглості, нерухомості “абсолютного скептицизму”, крайні межі якого збігаються з тим же догматизмом. Тож недаремно Л.Шестов, скептицизм якого часто є “гіперболізацією всякого сумніву”, зізнається, що “...послідовний скептицизм сам себе спростовує, бо заперечення можливості знання є вже ствердження” [62], але й сам він (Шестов) своїми судженнями “грів” тим, що, “направляючи їх проти загальнообов’язковості, надавав їм форму все ж тієї загальнообов’язковості” (М. Бердяєв).

Ф.Ніцше, який своєю філософією ставив за мету перегляд всіх життєвих цінностей і вважав, що він вже “перехворів на нігілізм”, створив власний нігілізм, якого ще не було в світі. “Пожертвувати Богом за Ніщо – ця парадоксальна містерія останньої жорсткості збереглася для підростаючого сьогодні покоління ...”[63] – це його слова. Але ж чи не актуальні вони і для сучасності? Їх можна було поставити “під сумнів”, якби не сумнів самого Ніцше: “Хибність судження ще не слугує для нас запереченням судження; це, може бути, найбільш дивний з наших парадоксів” [64]. Те ж саме, тільки іншими словами, висловлює Шестов: “Некорисність і непотрібність будь-якої думки або навіть цілого ряду, систем думок не може слугувати достатньою підставою, щоб заперечити їх. Якщо думка з’явилась – відчиняй ворота” [65].

І ось тут відкривається те, до чого ми наближались протягом цього параграфа: жоден філософ не гарантований від попадання в пастку скептицизму, назва якої “парадоксальність мислення” (для Кіркегора глибинні відчай та сумнів перетворилися на “парадокс віри”, який Шестов сприйняв через лютерівське кредо *sola fide* – тільки вірою). Парадокс як загострене протиріччя і доведене до абсолютного взаємовиключення суджень у даному випадку ґрунтується на розбіжностях екзистенційних проявів сумніву і феноменальних ознак самого скептицизму, який існує поза суб’єктивністю в об’єктивному онтологічному вимірі. Сумнів народжується як філософський настрій і є особистісним переживанням, екзистенцією, а тому жодній об’єктивації не підлягає. Але філософ, усвідомлюючи свою причетність до загальної Системи Філософського Пізнання світу, так чи інакше,

в той чи інший спосіб намагається донести свій сумнів, свою екзистенцією до цієї Системи, яка принципово вибудована на онтологічному фундаменті і сприймається філософом не аспектно, не фрагментарно, а цілісно. Ціле ж, яке з'являється і сприймається цілісно, може бути тільки феноменальним цілим:

“Феномени локальні по відношенню до тотальної перспективи (або замкнуті у своєму світі по відношенню до неї) і незалежні: суб'єкт може лише додати їх до зовнішніх спостережень і логічних визначень – вони або є, або їх нема ... Виявлення цілого як цілого феноменальне” [66].

Але ж чи варто парадокси, які породжуються скептичним мисленням вважати чимось неприйнятним або недоречним у філософській культурі дискурсу? Звичайно, що – ні. Парадокси з часів античних апорій дозволяють виявити логічні, математичні, фізичні і цілу низку соціальних проблем у світлі їхнього теоретичного та практичного вирішення. Ми ж маємо на меті показати, що адогматичне мислення здатне не тільки виявити парадоксальність тих чи інших ситуацій, але й враховувати природу їхнього виникнення у контексті залучення до таких досліджень нових багатовимірних форм мислення, обумовлених можливостями подвійної рефлексії, як екзистенційно-феноменологічних чи діалектико-метафізичних проєкцій на площину буття, відтворюючи при цьому актуальні образи сучасної реальності нарівні якісно нових ментальних утворень. З цієї точки зору цікавими є висловлювання Ніцше: “Парадокси автора. Так звані парадокси автора, шокуючи читача, знаходяться часто не в книзі автора, а в голові читача” [67];

“Коли доречні парадокси. Інколи, щоб переконати в чомусь обдарованих людей, треба тільки викласти твердження у вигляді дивовижного парадоксу” [68].

У поєднанні одне з одним висловлювання Ніцше відтворюють гайдеггерівське “питання про буття”, яке зводиться до формули “Смисл – Істина – Місце (топос)” [69]. Парадокс є висвічуванням буття у світлі знаходження Істини (“щоб переконати в чому-небудь (що це не істина) ..., треба викласти твердження у вигляді ... парадоксу”). Але Гайдеггер стверджує, що висловлювання “істина буття” не має зовсім ніякого смислу, якщо істина розуміється як правильність якогось висловлювання

(отже, “шокуючий читача парадокс” сприймається лише у контексті деякої очевидної помилковості висловлювання, а це не “істина буття”). Істина тут повинна сприйматися, на думку Гайдеггера, як “неприхованість” (“непотаєність” російською мовою), ще точніше, якщо ми будемо переміщуватися у спосіб бачення парадоксальної сторони буття, як пробліск. Тож “істина буття означає пробліск буття” [70]. І цей “пробліск” має відбуватися у свідомості читача, тоді парадокс не буде вже “шокуючим”, а відкриває бажану Істину. Саме для такого позиціонування, яке забезпечує “міцне” бачення “пробліску буття”, пропонується застосування у філософських дослідженнях подвійної рефлексії. Прийом та спосіб такої подвійної рефлексії, які спрямовані на виявлення парадоксальності, абсурдності і контрадикторності як головних модальностей скептицизму будемо називати адогматизмом.

У традиційному визначенні адогматизм – це не тільки традиційне протистояння догматизму, це ще й те, що мав на увазі Гайдеггер стосовно α в алатеї ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\alpha$):

“Вирішальне в усьому цьому – ясно вбачити, що привація, привативне α – в алатеї відповідає надлишку (надлишку чогось присутнього, наявного, авт.). Привація – не неґація. Чим сильніше стає те, що позначено словом $\phi\acute{\upsilon}\epsilon\acute{\iota}\upsilon$ (з грецького – виробляти, вирощувати; тут – виступання з втаємничення, авт.), тим владніше стає джерело його витікання ...” [71]. У даному випадку $\phi\acute{\upsilon}\epsilon\acute{\iota}\upsilon$ є умовою більшої, навіть надмірної, надлишкової наглядності $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\alpha$ і це позначається часткою α як символ привації наявного надлишку. В інтенції до значення частки α – у слові “адогматизм” джерелом надлишковості виступає подвійна рефлексія: саме вона дозволяє зробити відчуття суцього сильнішими, більш контрастними – догматичне перестає бути утаємниченим, сумнів пробуджує настрій філософування, який і називаємо адогматичним. Адогматизм – це привація суцього, яке вбачається у догматичному, звільненому від застиглості та нерухомості, і одночасна деривація не суцього, а отже – демонтаж (гайдеггерівська деструкція) догматизму як такого.

1.2. С. Кіркегор, Ф. Ніцше, Л. Шестов – синтез філософських поглядів як філіація ідей скептицизму та протистояння утилітаризму

1.2.1. “Подвійна рефлексія” в іронічно-скептичній філософії С. Кіркегора

Як відомо, релігійний екзистенціалізм Кіркегора виріс насамперед на полемічному ґрунті критики філософії релігії Гегеля, який стверджував, що адекватне пізнання Бога можливо лише в розріджених просторах чистої думки. Датський мислитель постійно дорікав Гегелю за глибинне нерозуміння християнства, оскільки, на його погляд, розум ніколи і ніяк не зможе привести нас до дійсної зустрічі з божественною трансцендентністю.

Об’єктивне знання про Бога принципово неможливе, людина ніколи не може бути до кінця впевнена у власному безсмерті, а значить і Бог залишається нескінченно далеким, зникаючим предметом її зусиль. По суті всередині цього природнього світу людина покинута, вона надана сама собі і змушена співвідносити себе з власними тривогами, власними сплесками чуттєвості. Але там, де знання виявляється недостатнім, там, де нас розум зраджує, там, де, здавалося б, нам вже ні на що спертися, – залишаються явно забезпечені нам відчай, страх, біль, іманентно притаманні самому існуванню. Надійні гарантії щастя можуть і підвести, але сором та горе забезпечені нам незалежно від нашого дозволу і від наших бажань.

Новий зміст кіркегорівського тлумачення християнства неминуче потребував і нової форми філософування; такою формою стала “екзистенціальна діалектика”, у своїх основних положеннях прямо протилежна об’єктивній діалектиці Гегеля. Логіка, вважає Кіркегор, маючи на увазі філософський метод Гегеля, не залишає жодної лазівки для випадковості, але ж тільки випадковість по суті своїй “належить дійсності”. Виходить, що тільки деякі цілком суб’єктивні (“випадкові”) прояви людського духу – кожен раз цілком індивідуальні і нічим не обумовлені – можуть відкрити людині шлях до Бога.

Разом з тим, не можна не помітити, що, пов'язуючи християнську релігійність не з понятійним мисленням, а з напруженою особистісною свідомістю окремого індивіда, Кіркегор одночасно онтологізує цю суб'єктивність, надаючи їй статус істинно існуючого буття. При цьому він вказує на первинність такої нерелексивної сфери у структурі людської свідомості.

Кіркегор перетлумачує на свій лад і притаманне об'єктивному ідеалізму розуміння людини. Теза Гегеля про те, що людина – це самосвідомість, в кіркегорівському вченні замінюється положенням “людське Я є відношення до самого себе”, яке припускає нескінченний спектр індивідуальних суб'єктивних переживань. Проте саме всередині таких швидкоплинних переживань і виявляється врешті - решт реальність людського буття. Кіркегор був першим, хто ввів у філософію традицію вживати в якості самостійної категорії поняття “екзистенція”, тобто наявного існування.

Екзистенція згідно його словам – лише “аббревіатура”, загальноприйняте скорочення – своєрідний стислий шифр, що не піддається об'єктизації буття людини, яке тільки сама і може відкрити “зсередини”, точніше – емоційно переживати. Але це означає, що саме екзистенція і виявляється тією межевою універсальною формулою існування, яку ми сподіваємося вивести: згідно з Кіркегором “існування не є якимось точним визначенням чи предикатом” (трактат “Одне з двох”). Інакше кажучи, екзистенція фіксує лише даність, мить “відкритості” людині її буття, вона просто позначає той унікальний факт, що в дану мить я ще “є”, продовжую жити, продовжую дивитися на світ живими очима. Всі інші категорії просто нашаровуються на це межеве гостре відчуття власного існування, вони нібито розшифровують цю базову категорію, фарбуючи її, наповнюючи її конкретним смислом.

Так спроба створення екзистенціального варіанта “істинного християнства” завершилася у Кіркегора новою онтологією, в якій весь світ нібито зависає на кінчику голки – на унікальному переживанні даної миті як миті, яка сповіщає, що я – “ще?”, “вже?” – живий, безумовно існую (у певному сенсі це є гайдеггерівське людське буття Dasein, місце, в якому можливе

питання про сенс буття як умову межової смислової можливості всякого запитування). Своєрідність цієї миті “даності” полягає також у тому, що вона далі вже ні на що не поділяється, а отже, не може бути піддана об’єктивному аналізу. Екзистенція – це моя, суто специфічна і унікальна реальність, яку я не можу ніяк передати іншому ніякими засобами об’єктивного філософування. Для Гегеля найвище – це думка про предмет, найкраща ж форма для такої думки – сухі й точні класифікації вербального знання. У Кіркегора ми з самого початку зустрічаємося з чітким переконанням: екзистенцію неможливо знати, в ній можна тільки перебувати.

У кіркегорівській діалектиці, побудованій на принципах екзистенційної, а не трансцендентальної суб’єктивності, людина постає не у вигляді деякої абстрактно-теоретичної завершеності, але, скоріше, у постійній мінливості та глибинній внутрішній суперечливості. Оскільки внутрішнє протиріччя виявляється невід’ємною властивістю людської природи взагалі, властивістю, яка не може бути подолана або якимось гармонійно знята, сама ця людська сутність завжди залишається глибоко трагічною.

Такий поверхнево-стислий екскурс в екзистенціалізм Кіркегора нам потрібен для того, щоб зрозуміти, яким чином в його “філософії відчаю і абсурду” виникають “іронія” і “гумор” як форми комічного, або ж ще його активна форма – “пародія” [1].

Пояснення цьому можна знайти у сучасному досвіді підготовки німецьких пастирів для здійснення релігійних обрядів і ритуалів, у тому числі – поховання. З богослужителями досвідчені актори проводять спеціальні майстер-класи, на яких вони звертають особливу увагу на пригніченість, внутрішню напругу присутніх під час поховання. Отже, кажуть керівники майстер-класів, у жодному разі не слід посилювати емоційність стану тих, хто і без того у відчаї від людської втрати.

Бувають випадки, коли через надмірне психічне напруження серед деяких присутніх виникають недоречні балачки, репліки, які здатні спровокувати загальне пожвавлення і навіть стримані посмішки. Це природна захисна антистресова реакція. Тож, щоб ситуація була керована, пастир повинен усім своїм зовнішнім виглядом, своїми проповідями втілювати ідею урочистого пафосу безсмертя в людській пам’яті, іронічно-скептичного ставлення до

життєвих негараздів. І щоб у це повірили присутні, святі отці мають навчатися акторській майстерності, якою б вони не поступалися перед метрами справжнього театру.

У Кіркегора завдання дещо співпадає з пастирським завданням: змусити навіть знетямленого і зневіреного читача зробити крок до особистого вибору і особистого засвоєння християнських істин. Але насиченість екзистенціалізму такими поняттями, як “страх”, “смерть”, “відчай”, “доля”, “гріх” та іншими, що пригнічують свідомість людини, вимагає від мислителя і такої форми комунікації з читачем, яка б забезпечила життєвий пафос існування людини у світі, в якому вона змушена бути причетною до буття.

Прагнення Кіркегора обґрунтувати трагізм людського життя за допомогою екзистенціальної діалектики закономірно зближує його з німецьким романтизмом, в якому рушійною силою пізнання вважалось переживання протиріччя між скінченим та нескінченим, туга через недосяжність нескінченного, іронічне ставлення до себе і своєї творчості. Серед засобів долучення до нескінченного – релігійне переживання, містичний культ природи, художня творчість. Тож кіркегорівське зведення людського буття до екзистенції, так само, як і виявлення його глибинності і трагічності в романтизмі, означає по суті, що саме це буття вже не може бути виражене у жорстких поняттях, які описують онтологічні структури. І тут Кіркегор, продовжуючи традиції романтизму, замість наукової форми філософування обирає так звані “непрямі (опосередковані)” повідомлення, фондовані на амбівалентних способах опису і викладу.

Комічне, яке займає важливе місце у філософії датського мислителя (у контексті вищенаведеного прикладу пастирського досвіду утримувати ситуацію в межах адекватної реакції людей на обставини), використовується ним як оптимальний спосіб непрямого повідомлення. «Під вістрям комічного, – пише він, – зникають всі перепони для екзистенційної комунікації». Ще в магістерській дисертації, присвяченій Сократу (“Про поняття іронії. З постійною оглядкою на Сократа. “Om Begrebet Ironi”), Кіркегор висунув концепцію романтичної іронії, дуже наближеної до аналогічних розбудов німецьких романтиків. У подальшому дві основні форми комічного (“іронія” та “гумор”)

розглядалися ним як адекватне відбиття “подвійної рефлексії повідомлення”, тобто опосередкованої форми комунікації, життєво необхідної для екзистенційного засвоєння християнських істин. З цього приводу міркування Кіркегора таке: “Для існуючого в подвійній рефлексії все складається саме так: скільки пафосу – рівно стільки ж комічного; вони забезпечують існування один одного: пафос, не захищений комізмом, – це ілюзія, комізм же, не захищений пафосом, – недозрілий” [2].

А взагалі, чи розрізняє Кіркегор “комічне” і “трагічне”? А якщо так, то в чому він вбачає їхню відмінність? Ось його судження:

“Відносна різниця між комічним і трагічним, яка спостерігається зсередини безпосереднього, зникає у подвійній рефлексії, де відмінність стає нескінченою, і тим самим припускається їхня тотожність. З релігійної точки зору, таким чином, комічне відображення поклоніння також благочестиве, як його відображення, сповнене пафосу. В основу як комічного, так і того, що сповнене пафосу, закладене помилкове відношення між нескінченним і скінченим, вічністю та становленням. Тому пафос, що виключає комічне, залишається непорозумінням, він зовсім не є пафосом. Отже, суб’єктивно існуючий мислитель також розгорнутий на два фронти, як і сама екзистенційна ситуація. Тлумачення такого помилкового відношення з точки зору ідеї попереду, – це пафос тлумачення такого ж помилкового відношення з точки зору ідеї позаду – це комічне. Коли суб’єктивно існуючий мислитель обертається обличчям до цієї ідеї, його тлумачення цього помилкового відношення сповнене пафосу; коли ж він обертається до цієї ідеї спиною, дозволяючи їй освітлювати позаду це помилкове відношення, його тлумачення комічне. Саме тому нескінченим пафосом релігійності буде зухвалість звертатися до Бога на “ти”; і все стає скінченно комічним, коли я обертаюсь до цього спиною і тепер зсередини зі скінченного дивлюсь на те, що позаду, освітлюю собою – це скінченне. Поки я не вичерпав комічне в усій його повноті, у мене немає і пафосу в усій його нескінченності; але як тільки я знаходжу пафос нескінченного, я відразу ж отримую і комічне. Таким чином, молитва є найвищий пафос нескінченного, і все ж вона одночасно комічна, – саме тому, що навіть взята з

боку свого внутрішнього змісту, молитва все ж неспівмірна з будь-яким зовнішнім виразом, особливо якщо той, хто молиться, дотримується того, про що каже Біблія, згадуючи про змачення голови і вмивання обличчя під час посту” [3].

По суті наведений уривок з твору Кіркегора відтворює зміст його концепції “подвійної рефлексії” в іронічно-скептичній філософії: змінюючи точки зору на співвідношення трагічного (песимістичного) і комічного (оптимістичного) мислитель виправляє “помилковість відношення” між ними своїм власним тлумаченням, оскільки він є “суб’єктивно існуючим мислителем”. Припущення апріорної помилковості співвідношення між пафосом і комічним, що витікає з абсолютної неспівмірності нескінченного і скінченного, приймається Кіркегором в якості висхідної критичної позиції, спостерігаючи предмет дослідження “зсередини безпосереднього” через “подвійну рефлексію”.

Стисло його критико-філософське кредо можна подати словами самого ж автора: “Будь хто, якщо він є віруючим, припускає наявність божественного натхнення, повинен безумовно розглядати будь-яке критичне дослідження (незалежно від того, чи є метою дослідження захист тексту або напад на нього) як дещо сумнівне, як своєрідну спокусу. І кожний, хто не володіє вірою, беручись за таке критичне дослідження, ніяк не може прагнути отримати в підсумку роботи дещо подібне божественному натхненню” [4].

Найчастіше Кіркегор втілює це кредо в таких стильових формах, як пародія та іронічний дискурс (наратив). Іронія слугує своєрідною проміжною ланкою між естетичною і етичною стадіями існування, тоді як гумор виступає в якості сходинки між етичною і релігійною стадіями. Схожа роль проміжної ланки між естетикою і етикою відводиться поняттю “цікавого”. Іронія для Кіркегора – це спосіб сприйняття, при якому людина усвідомлює оточуючий світ як скінченний, а отже, до певної міри дистанціюється від нього; коли ж дещо сприймається як “цікаве”, це означає, що окремі скінченні речі чи явища зсередини цього світу можуть набувати для людини особливої значимості, стаючи найвищим цілим в деякому відношенні чи під певним кутом зору. Ми й намагаємося донести не зовсім очевидну думку: коли

скепсис стає “цікавим” з точки зору переростання його в адогматизм, екзистенціальні етичне та релігійне в поширенні їхньої сфери впливу на буденне життя людини (“несправжнє буття”) поєднуються врешті-решт в одне ціле – соціальну налаштованість індивіда сприймати життя таким, як воно є, адаптуватися до нього. Якщо ж етичне та релігійне перебувають у роз’єднаному стані, індивід або занурюється у релігійний світ, підкорюючи своє етичне віросповіданню, або постійно напливаючий скепсис змушує його перебувати у стані загубленої етики, впадати у глибокий песимізм. Тож збудження “цікавого” у філософських текстах Кіркегора під кутом зору “подвійної рефлексії” у напрямку конструювання адогматизму – це не просто теоретичне відображення глибокого потенціалу екзистенціалізму, а ще й критичне переосмислення його значення для сучасного суспільства.

Обраний Кіркегором “непрямий” спосіб філософування містить в собі широке використання псевдонімів (аж до написання найбільш значних праць від імені цих вигаданих персонажів), припускає фрагментарність викладання, навмисну незавершеність і несистематичність. На перший погляд, твори Кіркегора надмірно ускладнені – часто всупереч здоровому глузду або загальноприйнятій манері філософування. Вони афористичні, сповнені парадоксів, еківоків, перевантажені безліччю порівнянь, відступами та повторами. За своїми формальними ознаками вони більше схожі на художні твори, ніж на філософські трактати.

Вказуючи на елемент “гри несерйозного” у ставленні філософа до змісту висловлювань, комічне тим самим нібито “відсторонює” автора від мовленого. У роз’їдаючій, кислотній атмосфері комічного все вважається несерйозним, непереконливим, незавершеним: ніщо більше прямо не стверджується і не заперечується. І якщо читач очікував від автора деякої незаперечної істини, йому залишається лише змиритися – істину доведеться добувати самому; але це означає, що свобода тут гарантована не тільки цьому слухачеві-читачу, але й самому автору, бо тільки так він зможе продовжувати залишатися істинним екзистенціальним мислителем, а не пихатим професором, який викладає безперечні догми.

I, нарешті, легковажний, “несерйозний”, негарантований пошук релігійних цінностей сприяв ненабридливому, майже непомітному включенню постулатів християнства в коло життєво-важливих інтересів читача.

У таких творах Кіркегора, як “Філософські крихти” і «Заклучна ненаукова післямова до “Філософських крихт”» добре помітна пряма пародія на “спекулятивну філософію” Гегеля. Пародійний характер кіркегорівських творів підкреслюється, власне, їхніми назвами. “Заклучна ненаукова післямова...” має досить двозначний підзаголовок “Мімічно-діалектичне писання”. Завдяки такому пародійному (мімічному), передражнюючому елементу ясніше виглядає умовний характер того, що повідомляється, розхитується сама ґрунтовність суджень, так що доведена теза перетворюється в дещо умовне та невиразне. До того ж, пародійне використання прийомів гегелівської філософії призводить до того, що читач починає мимохідь відчувати у звичайних словах присутність дещо нового – загрозливого і руйнуючого – смислу, який виявляється протилежним прямому, звичному і спокійному міркуванню.

Так як не різняться дивовижні фігури удаваних авторів, від імені яких Кіркегор оповідає, загальна установка датського філософа підкреслено антипсихологічна. Суть справи – не в різних емоційних станах, швидкоплинних настроях чи різниці темпераментів; будь-які психологічні образи і рухомі пригоди серця – не більше, ніж піна, яка опосередковано вказує на глибинні течії людської екзистенції, перебуває у постійному русі до миті останнього вибору, який веде людину до спасіння чи загибелі. Все це можна передати суто екзистенційною мовою: “Різноманітні причини, які здатні викликати сльози, естетичний або релігійний надрив, тяжка втрата близької людини, радість, співчуття, жалість до себе – всі вони мають один загальний елемент: намагання вийти за межі індивіда, ввійти в симбіотичний зв’язок з людською істотою, живою чи мертвою, або до якоїсь більш вищої субстанції, реальної або уявної, частиною якої відчуває себе Я” [5].

Підсумуємо те, що стосується “подвійної рефлексії” в іронічно-скептичній філософії Кіркегора. Перш за все, це здатність “подвійної рефлексії” висвічувати парадоксально-

діалектичний характер відношень між трагічним і комічним, пафосом та іронією, які є екзистенційними витокami сумніву – натхненника філософування. Адогматизм Кіркегора полягає в тому, що він здатен одночасно відчувати відчай, трагізм людського буття і все ж глузувати з них, дивлячись на них іронічним поглядом. Це дуже добре спостерігається на тому, як Кіркегор висвітлює парадокс у християнській вірі (“першородовий гріх”, sola fide Лютера) і як він ставиться до гегелівської діалектики. В обох випадках “подвійна рефлексія”, через яку мислитель сповіщає нам про привативне суще у християнстві і в “системі” Гегеля, – це спосіб споглядання релігійної істини і абстрактного Абсолюту в їхній надлишковості, яка не може не викликати скептичного відношення до буттєвих форм віри та розуму, що ми і спостерігатимемо у подальшому розгляді філософської доктрини Кіркегора.

1.2.2. Ф. Ніцше – Л. Шестов: “по той бік добра і зла”

Адогматизм Л. Шестова, який став поштовхом для радикального європейського мислення, у своєму значенні для розуміння сучасного світу не поступається ні гуссерлівській феноменології, ні постмодерну, який кидає виклик всім визнаним, систематизованим онтологіям минулого.

І “життєвий світ” у феноменологічному тлумаченні, і “деконструктивізм” постмодерного гаранту, і майже всі екзистенції нинішнього буття – все це достатньо широко охоплюється метафорично-афористичною думкою Л. Шестова, просякнутою духом адогматизму. У зв’язку з цим постає питання: де шукати ментальні витоки шестовської, “атакуючої розум”, філософії?

Звичайно, дати однозначну відповідь важко. Виокремити якесь одне, найбільш впливове джерело творчого натхнення Л. Шестова означало б не виправдане звуження креативного поля мислителя. Але якщо зважати на його особисті інтелектуальні уподобання (оригінальність, влучність думки; іскристість фраз, їхній афористичний зміст; загострення бачення проблеми до вигляду парадоксу чи абсурду; навмисна незавершеність висловлювань; критична налаштованість у викладенні власних

поглядів та дещо інше), то існують підстави вважати шестовським візаві Ф. Ніцше.

По-перше, не дивлячись на те, що Шестов з подивом вбачав у філософії Кіркегора спорідненість своїх думок (“...Інколи здається, що він (Кіркегор, авт.) читав “Апофеоз безгрунтовності” або я читав його книжку” [6]), загальна оцінка філософії Кіркегора Шестовим залишалась достатньо стриманою: “Як на мене, взагалі, – пише він у 1929 р., – в Німеччині ніби-то надто високо Кіркегора цінують. Він далеко не такий глибокий і сильний, як думають німці. І всупереч Буберу, я гадаю, що Ніцше був більш значний, ніж Кіркегор. Правда, я ще не всі його книги прочитав, але все ж таки навряд чи, здається, я у нього знайду так багато, як обіцяв Бубер” [7].

По-друге, у праці Шестова “Апофеоз безгрунтовності” можна знайти ключову фразу Ніцше з “прелюдії до філософії майбутнього” (“по той бік добра і зла”), а саме: “по той бік істини й неправди”. Шестов, змінивши змістовний наголос з “добра” на “істину” і від “зла” на “неправду”, підкреслив, тим самим, універсальний характер ніцшеанської формули стосовно вибору загальнолюдських цінностей.

По-третє, саме цій формулі Шестов надавав неабиякого значення при розмежуванні віри і розуму, можливого і неможливого.

Слід додати до цих аргументів, що фігура Ніцше для Шестова була значущою і через радикальне несприйняття німецьким філософом догматизму, яке спостерігається впродовж усіх його творчих періодів життя. Цілком можливо, що Шестов ідентифікував себе з німецьким образом “філософа майбутнього” як “філософа-спокусника” [8]. Інакше кажучи, Шестов у своїй особі втілює філософський заповіт Ніцше “бути майбутнім новим філософам вільними умами” [9]. У цьому сенсі трансцендентальне Его “нового філософа” виявляється інтерсуб’єктивним (в даному випадку суб’єктивність філософського мислення відповідає факту індивідуальної множинності особистості самого філософа, бо Шестов, дійсно таки, в імпліцитному діалозі з Ніцше виглядає для нас і як “філософ-загадка”, і як “філософ-спокусник”, і як врешті-решт “філософ майбутнього”. Проте шестовська інтерсуб’єктивність, розвинута

під впливом творів Ніцше, поширилась майже на всю “філософію біблійного одкровення” (остаточна назва екзистенціальної філософії Шестова, авт.).

Діалогізація філософських текстів через міфологічних героїв, спілкування з філософами давнини (“мандрування по душах”) у персоніфікованому вигляді – це притаманна Шестову форма інтерсуб’єктивності, яку можна порівняти з ніцшеанською ідеєю введення до розгляду специфічних героїв філософського мислення, яку Дельоз визначив як ідею “концептуальних персонажів” [10]. Відшуковуючи свою власну “формулу символу віри”, помітив цю ідею і Шестов. В одному з приватних листів Ніцше писав: “...Мені було так важко, як тільки може бути важко людині; проте лише під цим щитом я знаходжу спокійну совість, а також дещо, що мають і мали лише деякі люди: крила, щоб говорити притчами” [11].

Шестов робить висновок: “В цих простих і декількох словах ключ до філософії Ніцше” [12]. Серед них найголовніші – “крила, щоб говорити притчами”! Але “щоб говорити притчами”, треба вдаватися до міфів. Справді, філософія Ніцше насичена міфологічними героями, але вони є і не історичними постатями, і не літературними образами. У творах Ніцше вони постають “концептуальними персонажами” у ролі концептостворюючого “Я” (якоюсь мірою суміщаючи поставлене з самим собою) і своїми текстами. Їхня специфічна філософська значимість полягає в тому, що вони слугують матрицями, генераторами, або носіями понять, які сконструйовані філософом і обслуговуються особистісно значимими “носіями”. “Концептуальні персонажі” опосередковують акт думки, унікальний рух якої без них неможливий [13].

То хто ж таки для Шестова Аріадна, Тезей, Мінотавр, Адам, Єва, Каїн? У кожному окремому випадку вони так чи інакше уособлюють “концептуальні персонажі” шестовських філософських сюжетів. Отже, духовно-творчий вплив Ніцше на Шестова полягає у тому, що відбувається ментальна трансформація інтерсуб’єктивності уявного діалогу “Шестов – Ніцше” в інтертекстуальність “концептуальних персонажів”, які викликають у читача відчуття екзистенційної спорідненості жанрового стилю обох філософів, точніше, наближення Шестова

впродовж своєї творчості до ніцшеанського ідеалу “філософа майбутнього”. І він таким став, таким він і має бути сприйнятим нашими сучасниками.

Крім інтерсуб’єктивності, слід зважати ще на один важливий чинник впливу філософії Ніцше на творче мислення Шестова – це так званий “перспективізм” ніцшеанської думки [14]. Для Ніцше “перспективізм” означав множинність “точок зору”, право кожної на свій розвиток, на наявність “перспективи”. Будь-яка інтерпретація не повинна домінувати над іншими, “плюралізм Ніцше ніколи не поглинається в діалектичному ланцюгу..., цей плюралізм є першорядним визначенням реальності” [15].

Сам Ніцше питання “перспективізму” ставить у площині заперечення догматизму: “Чи нові це друзі “істини”, ці народжувані філософи? Досить імовірно, бо всі філософи до сих пір любили свої істини. Але напевно вони не будуть догматиками. Їх гордості і смаку повинно бути огидно, щоб їхня істина ставала разом з тим істиною для кожного, що було до сих пір таємним бажанням і задньою думкою всіх догматичних прагнень. “Моє судження є моє судження: далеко не кожен має на нього право”, – скаже, можливо, такий філософ майбутнього. Треба відчепитись від дурного смаку – бажати одностумства з багатьма” [16].

Цей вислів німецького мислителя знайшов відгук в думках Шестова: “Всі судження мають право на існування, і якщо вже говорити про привілеї, то треба надавати перевагу тим, які тепер найбільше всього знаходяться в загнанні, тобто таким, які не можуть бути перевірені і стати, в силу цього, загальнообов’язковими. Якщо людина знайшла слово, щоб виразити своє дійсне відношення до світу, вона має право говорити, і її можна слухати, хоча б її відношення було єдиним в своєму роді, яке не зустрічалось донині і ніколи не може повторитися” [17].

Як бачимо, Шестов своєрідно “кореспондується” на адресу написаного Ніцше: “моє судження є моє судження” (Ніцше) – “всі судження мають право на існування” (Шестов); “далеко не кожен має на нього право” (Ніцше) – “треба надавати перевагу тим, які тепер найбільше всього знаходиться в загнанні...”

(Шестов); “треба відчепитись від дурного смаку – бажати однодумства з багатьма” (Ніцше) – “якщо людина знайшла слово..., вона має право говорити..., хоча б її відношення (до світу – авт.) було єдиним в своєму роді, яке не зустрічається донині і ніколи не може повторитися” (Шестов).

Таких прикладів “кореспондентно пов’язаних” текстів Шестова і Ніцше, які семантично корельовано між собою, в шестовській філософії чимало. Всі вони утворюють достатньо широке дослідницьке поле для теоретичного осмислення феномена конституювання “іншого Я” (це питання для Гуссерля так і залишилося відкритим). У даному випадку інтертекстуальність творів Шестова відносно філософії Ніцше (можливо, що і не всієї, а певної її частини) обумовлена саме конституюванням “іншого Я”, але не тільки через інтерсуб’єктивність, а й шляхом так званих “пасивних синтезів” (смыслотворення, інтуїції, творчості). Узагальнюючи сказане, можна вважати, що конституювання Шестовим ніцшеанського “перспективізму” і привело його до ідеї викладу “досвіду адогматичного мислення” [18].

Можливо, що Шестову запала обнадійлива думка Ніцше про безперспективність і приреченість догматизму: “Кажучи серйозно, є достатньо міцні підвалини для надії, що всіляке догматизування у філософії, який би урочистий вигляд воно не приймало, як би не намагалось здаватися останнім словом, було тільки благородною легковажністю і започаткуванням... Будемо сподіватися, що філософія догматиків була тільки обітницею на тисячоліття вперед... Здається, що все велике в світі повинно з’являтися спочатку у формі потворної, жахаючої карикатури, щоб навічно закарбуватися в серці людському: такою карикатурою була догматична філософія...” [19].

Але щоб переконливо відмежуватись від догматизму, і Ніцше, і Шестову потрібен був кордон, фронтір, поділяючий ментальний простір разом з людськими цінностями на те, що притаманне догматичній філософії, догматизму як такому, і на те, що властиве “вільним умам”, бурхливому життю. За своїм навіть задумом встановлення такого розмежування обумовлює ризик “поділу світу” на екзистенційні частини, фрагменти, ареали існування і світогляди. Але ж світ і так є поділений, людство всю

свою історію тільки тим і займається, що змінює кордони – державні, географічні, екологічні, економічні і хтозна ще які... Проте найнебезпечніша межа – це ментальна межа, що встановлює “по той бік” і “по цей бік” буттєві цінності людських спільнот. Сучасне свідчення існуючої небезпеки ми спостерігаємо на прикладі так званого “зіткнення цивілізацій”, війни між Заходом і Сходом, Північчю та Півднем. Ще в свій час Ніцше відчув загрозу людству через конфлікти світоглядів: “Настає час, – писав Ніцше у 1881-1882 рр., – коли почнеться боротьба за світове панування; вона почнеться в ім’я основоположних філософських вчень” (цитуються згідно з М. Гайдеггером, “Європейський нігілізм”).

І як один з проблисків геніальності німецького мислителя слід вважати появу ніцшеанської “небезпечної формули” – “по той бік добра і зла”! Але ж що мав на увазі Ніцше, висловлюючи цей вираз: чи слід встановлювати межу між “добрим” і “злом”, чи мова йде взагалі про те, щоб існуючий світ позбувся “добра і зла” разом з їхнім протистоянням і взаємовиключністю? Відповідь знаходимо у самого Ніцше: “Проти війни можна сказати: вона робить переможця дурним, переможеного – злобливим. На користь же війни можна сказати: в обох цих діях вона варваризує людей і тим самим робить їх більш природними; для культури вона є періодом зимової сплячки, людина виходить з неї більш сильною для добра і зла” [20].

Отже, якщо стан війни призводить до витіснення “добра і зла” по той бік мирного існування і повертає людину до природного їй варварства, то мова може бути лише про “розірване буття”, в якому і добро, і зло втрачають свій смисл, бо маємо справу лише з Абсурдом – з війною (історія засвідчила, що сам поділ війн на “справедливі” і “несправедливі” є тим же абсурдом, особливо в разі можливої світової ядерної війни, в якій теоретично припускають двадцятикратне знищення всього населення планети, так званий “оверкіл” – “надвбивство” [21]. Таким чином, формула “по той бік добра і зла” – це формула існування “розіраного буття”, в якому “добро і зло”, “віра і розум”, “любов і ненависть”, “бог і диявол” залишаються “по той бік” від людини, яка приречена своєю “природністю” або на самознищення (залишаючись “по цей бік” від буттєвих цінностей

або ж перетворюючись у “надлюдину” – проект самого Ніцше), змінивши власну природу і встановлюючи владу над докорінно новими цінностями, що мають бути “поза добром і злом”, “поза вірою і розумом” і т.і. Саме така думка промайнула у Шестова, коли він писав: “Але ж джерело всього “чудесного” є віра, притому така віра, яка наважується не шукати виправдання у розуму, яка ніде виправдання не шукає, яка кличе все, що є в світі, на свій суд. Віра – над знанням, по той бік знання” [22].

Чи то не є “суд віри”, що “кличе все, що є в світі” новою цінністю людського існування в тому світі, у якому “віра – над знанням, по той бік знання” (виділено нами, авт.)? Тож Шестов визначив духовно-пізнавальний кордон: з одного боку, “віра над знанням” (знання некогнітивного походження, що віддзеркалюють нову реальність, новий світ), а з іншого боку, знання і розум у класичному сприйнятті, які властиві раціональному світові. Маємо неklasичний світоподіл, в якому відсутня антиномічність “віра-розум” (і віра, і розум поглинаються небуттям потойбічного світу).

З цього приводу Ніцше вказує на те, що “основна віра метафізиків є віра в протилежність цінностей. Навіть найбільш обережним з них не прийшло в голову мати сумнів вже тут, біля порогу, де це було потрібніше за все... Можливо навіть, що і сама цінність цих речей, які гарні і шануються (істини, правди, безкорисливості, авт.), міститься як раз у тому, що вони фатально споріднені з цими (ілюзіями, волею до обману, користолубством, авт.) поганими, уявно протилежними речами, пов’язані, об’єднані, можливо, навіть тотожніми з ними по суті”[23].

Шестов також не уникає теми “протилежності цінностей”: “До якої міри ми переконані, що хвороба є зло, а здоров’я – благо. Запитується: на чому ґрунтується наше переконання?... Якщо б здорового глузду було достатньо для добування істини, ми б давно все знали. Так що, хочеш чи не хочеш, доводиться ставити запитання: чому ми здоров’я цінуємо вище хвороби? І навіть ще різкіше: що краще – здоров’я чи хвороба? І якщо тільки ми відкинемо утилітарну точку зору,... то зараз же стане зрозумілим, що в нас, принаймні, немає рішуче ніяких підстав надавати перевагу здоров’ю перед хворобою” [24].

Якщо ж повернутися до формули Ніцше, то в останньому прикладі слід не виставляти дилему “що краще – здоров’я чи хвороба?”, не змушувати людину робити “вибір” і тим самим позбавити її справжньої свободи, а ототожнити “цінність здоров’я” з “цінністю хвороби” (якщо має місце повноцінне здоров’я, то нема сенсу вести мову про хворобу і навпаки, якщо хвороба здолала організм людини, то про здоров’я не мовиться: хіба “запитують у хворого про здоров’я?”). Отже, екзистенційний стан людини (істинно - буттєвий стан) повинен перебувати “по той бік добра (здоров’я) і зла (хвороби)”. Чи не найпереконливіший приклад у цьому відношенні – це приклад самого Ніцше: “...мені було так важко, як тільки може бути важко людині (звісно, що через хворобу, авт.); проте лише під цим щитом я знаходжу спокійну совість” [25]. Тягар хвороби не зміг здолати дух геніального мислителя, а поняття здоров’я для нього трансформувалося в екзистенцію “спокійної совісті”, яка дозволила йому по-філософському мислити і сприймати світ. Тож екзистенція цілком відповідає своєму класичному визначенню бути помежовим станом “між” (“буття – між”) і завжди позиціонуватись “по той бік добра і зла”, засвідчуючи тим самим і духовну, і матеріальну (буденну, екологічну тощо) невідповідність людської природи повсякденному існуванню, яку весь час людина намагається перемістити (позбутися її) в “потойбіччя”. І лише стан екзистенції дозволяє індивіду відповісти на запитання, які цінності він вважає для себе істинними, а отже, і який світ існування є для нього справжнім. Не кожна людина здатна впоратися з цим завданням навіть упродовж свого життя: сенс життя і умови його здійснення, досягнення як кінцевої мети, видаються не такими вже й поблажливими до неї, а те, що насправді могло б забезпечити самореалізацію особистості кожен раз наштовхується на “примус до вибору”, а отже – на обмеження свободи. І Шестов зміг розпізнати цю проблему “скутості Парменіда” (не випадково майже всі класичні метафори логічної необхідності – “неминуче”, “примусово”, “повинно” і таке інше – викликали шестовську гостру іронію):

“І тільки в цій “пільмі віри” (первозданна “пільма” – авт.) повертається людині її справжня свобода. Не та свобода, яку знав

і сповістив людям Сократ, свобода вибору між добром і злом, а свобода, яка, кажучи словами Кіркегора, є можливість. Оскільки доводиться вибирати між добром і злом, це значить, що свобода вже втрачена: зло прийшло в світ і стало поряд з божественним *valde bonum* (“добре зело”). У людини є, повинна бути незмірно більша, якісно інша свобода: не вибирати між добром і злом, а позбавити світ від зла... Свобода не вибирає між злом і добром: вона знищує зло, перетворює його в ніщо...” [26].

Як бачимо, і в даному разі екзистенція свободи, як і екзистенція совісті, стає “по той бік добра і зла”: поява свободи викликає метаморфозу добра – добро зникає заради знищення зла, – нема добра, нема і зла. В антиномічних обіймах вони удвох проникають у “метафізичне провалля” Ніщо! Людина ж стає дійсно вільною – вільною від необхідності вибору.

Такий підхід до усвідомлення життєвих цінностей мав би кардинально змінити світ і людину в ньому. Та, мабуть, більш за все людина саме цього і боїться – змінитися кардинально! Сумний досвід тоталітаризму, коли “інженери людських душ” майстерно перетворювали сутність людини на “гвинтик” соціального механізму, посіявши непереборний страх, який втілюється у ментальність людства архетипом пасивного очікування долі, ностальгічного марення “спогадами про майбутнє”.

Невже Ніцше і Шестов могли так передбачити кризу сучасного буття, що відчули майже фатальну потребу створення цілком нової філософії і не стільки для своєї історичної доби, а скільки для своїх нащадків, для нас, які вагаються і не можуть дати ради своєму життю?

Тож Ніцше і подає нам знак до переусвідомлення ситуації, в якій ми опинилися: “Визнати, неправду умовою, від якої залежить життя, – це, звичайно, ризиковий спосіб опору звичному почуттю цінностей речей, і філософія, яка наважилася на це, ставить себе вже одним цим по той бік добра і зла” [27].

Яких би смислових значень не набувала філософія Ніцше, хай то – “філософії життя” чи “філософії трагедії”, сучасне її звучання актуалізує, можливо, найсуттєвіший зміст – зміст “філософії цінностей”, тієї ж “філософії майбутнього”. [28].

Але ж якою тоді має бути філософія Шестова, що генеалогічно успадкувала формульний креатив “по той бік добра

і зла”? Взагалі назв предикатного характеру для шестовської філософії не бракує, але ніхто не надав належного значення “потойбічному” контексту “добра і зла” роздумів Шестова.

Якщо від Лютера він сприймає надривне *sola fide*, від Кіркегора – парадокс віри, то від Ніцше Шестов переймається духом “трагедії життя”, яка рецептована ним як “філософія трагедії”: “Є область людського духу, яка не бачила ще добровольців: туди люди йдуть лише мимохідь. Це і є область трагедії. Людина, побувавши там, починає інакше думати, інакше почувати, інакше бажати. Все, що дороге й близьке всім людям, стає для неї непотрібним й чужим... Може бути, більшість читачів не хоче цього знати, але твори Достоевського і Ніцше містять в собі не відповідь, а запитання. Запитання: чи мають надії ті люди, які відкинуті наукою та мораллю, тобто чи можлива філософія трагедії?”[29].

Життєві втрати для людини завжди містять в собі елементи трагізму – усвідомленого чи ні, залежить від напруження сприйняття самої події втрати, від важливості для індивіда екзистенції, яка обумовлює емоційність переживання.

Цитуючи одного з героїв Достоевського, Шестов ставить філософський наголос на запитанні: чи потребують певні життєві втрати (як і втрата навіть життя!) якоїсь моральної винагороди? Така постановка запитання є квінтесенцією сенсу людського буття, тому Шестов визнає велич духу Ніцше: «Так запитували за весь час історичного існування людства тільки деякі, виняткові люди. В наш час Ніцше: “по той бік добра і зла» [30]. І далеко не всі мислителі виявили готовність сприйняти, не те що вже поділяти, ніцшеанську форму життєвої позиції, яка змушує не лише глибоко замислитися над проблемами існування та співвідношення людини і світу, а й змушує до відповідного вчинку – перебувати не в “полоні моралі”, а відчутти “моральну незалежність”, яка позбавляє синдрому “скутого Парменіда”. Наприклад, це дратувало Толстого. Шестов пише: “Більше того: при денному світлі Толстой сам не вмів бачити того, що йому відкривалося в півночі. Як обурювався він на апостола Павла за його вчення про спасіння вірою, як обурювався він Фрідріхом Ніцше за його формулу “по той бік добра і зла”, яка знов надала воскресіння забутої проповіді великого апостола!” [31].

Але ж зараз у світі склалася ситуація, коли мораль знищена на всіх рівнях буття. Вживаючи слово “знищена”, слід мати на увазі, що у світі панує “аморальна більшість”, яка нав’язує людській спільноті власні “цінності”: ідеологію грошей, демократію “грошового змісту”, культуру “заради грошей”, науки “в ім’я грошей” і навіть життя, головним виміром (сенсом) якого є гроші. “Фінансизм”, який спирається на глобалізацію, не потребує моралі. У нього існує своя “логіка поведінки” – чим більше грошей, тим більше впливу на світ. Таке стало можливим через моральні “збочення”, що спостерігалися у минулому столітті, коли в тоталітарних суспільствах моральні чесноти уособлювали з рисами вождів, а в демократичних суспільствах мораль перетворилася на “диктатуру цінностей” (Р. Шпеманн). Та всім відомо, як вожді полюбляли владу й гроші, і як демократія відкрила шлях до “вільної конкуренції” за владу й гроші. То й результат маємо відповідний!

Людина занадто тривалий час нехтувала мораллю, щоб їй тепер можна було довіряти. “Кредит довіри” вичерпав себе і про це голосно, впевнено та обґрунтовано проголосили Ніцше й Шестов. Перевернене життям “благими намірами дорога до пекла вимощена” посилюється афоризмом Ніцше: “все, що робиться із любові, здійснюється по той бік добра і зла”. Шестов налаштований ще рішучіше: “Немає ніякої підстави припускати, що шлях до пізнання іншого світу веде через любов, співчуття і самозречення...” [32]. Щоб збагнути таку відповідальність відомих мислителів, треба відкинути лицемірство і визначити порочність дуалізму моралі, адже коли Шестов каже, що “любов до ближніх і співчуття вбиває в людині віру”, то він має на увазі не самодостатню любов як життєву цінність, а практичне спонування до дії, яка усуває або зменшує страждання без будь-якої віри. Тож інтерпретація моральних чеснот може бути ситуативною – чи то біблійні заповіді, чи то “моральний кодекс будівника комунізму”, чи то права людини в Європейській хартії, чи то “обмеження демократичних свобод” через боротьбу з тероризмом... І хіба не моральний дуалізм покладено в основу політики “подвійних стандартів”? А чому став можливим сучасний нахабний популізм з обіцянками на “всі випадки життя”? Та й чиновник в очікуванні хабара є тим же

породженням морального дуалізму. Прикладів, мабуть, досить, щоб повірити Шестову в тому, що “моральне обурення є лише витончена форма давньої помсти” [33]. Але саме такі викриваючі мораль судження Шестова і Ніцше не всім до вподоби... Тому й зручно тим, кому не до вподоби думка про недосконалість моралі (або зручність її експлуатації), подавати філософію Ніцше як “продукт божевілля”, а філософію Шестова непомітно віднести до якоїсь там “релігійної містики”, не вартої офіційної точки зору! Хіба можуть “умоглядна філософія” разом з “спекулятивною мораллю” припустити навіть увісні, що буттєві цінності майбутнього проголошені не ними, а філософіями відчайдушних мислителів ХХ століття, справжня сила яких в надморальності, у відчаї бути непочутими, в остраху здати самих себе перед власною совістю і долею майбутніх поколінь людства?!

Філософія Ніцше і Шестова у порівнянні між собою – це “два береги” однієї онтологічної течії, яку можна визначити, на відміну від вже існуючих назв, як “свобода життя”. Багато хто з філософів наближувався до цієї теми і занурювався в неї, але ніхто так палко і так відверто, як ці два мислителі, не зміг відчутти і показати її широкому загалу. У чому ж вони вбачали “свободу життя”? Для Ніцше “скутість серця” відкриває “свободу розуму”, а Шестов наполягає на кіркегорівському відчаї “щоб знайти віру, треба втратити розум”. У цьому протистоянні думок відкриваються нам глибокі екзистенційні питання. Якщо жити з відкритим вірі серцем, то чи не втратимо дійсно таки “свободу розуму”, а отже, і сам розум? А якщо вдатися до безмежної свободи мислення, то чи варта вона моральної поступки – зректися віри? Де ж вихід? Він є, “по той бік добра і зла”, там, де панує “свобода життя”, в якому співіснують як “форми життя” віра і розум: якщо мислимо “свободу розуму”, то слід мати на увазі і “свободу віри” і, навпаки, прийнята серцем “свобода віри” покликана звільнити розум від тягара тотальності.

В останній книзі Біблії – в “Одкровенні” – двічі наголошується на тому, що “слова сії (пророцтво, авт.) істинні й вірні”, то мають сприйматися розумом і вірою одночасно, однодушно. Той, хто зможе поєднати в собі глибину філософських думок Ніцше і Шестова з мудрістю біблійних слів, той сповна відчуже буттєву вагомість сенсу “по той бік добра і зла”.

1.2.3. За “межою межі” адогматичного мислення: абсурд і парадокс

У попередніх параграфах ми побачили наявність філіаційного зв'язку ідей скептицизму у таких філософів, як С. Кіркегор, Ф. Ніцше та Л. Шестов. Характерним для них є те, що, критикуючи раціоналізм, всі вони впадають в обійми Абсурду і Парадоксу, на чому, власне, і ґрунтується їхній адогматизм.

А. Камю цю обставину описує так: “всі філософи – екзистенціалісти пропонують втечу. Їхні аргументи специфічні: наскочивши на абсурд серед розвалин розуму, замкнувшись в обмеженому всесвіті людини, вони вклоняються тому, що їх знищує, знаходячи джерело надії в тому, що згублює надію. Така “надія під примусом” стає для них релігійним символом” [34].

І далі французький мислитель розгортає свою думку. Для прикладу він бере декілька аспектів філософій Шестова і Кіркегора. Якщо вважати Шестова філософом, то вся його філософія вичерпується висловом: “Вихід там, де нема виходу для розуму людини. Інакше для чого нам Бог? У Бога просять неможливого. Для можливого достатньо людей”. Усвідомивши в кінці болісних пошуків одвічну абсурдність всякого існування, він не каже “абсурд”, а лише: “Належить звернутися до Бога, яку б систему ви не сповідували”. Для більшого переконання російський філософ додає, що Бог може бути злим і мстивим, недоступним розумінню і нелогічним. Але чим страшніше його образ, тим більш він всемогутній. Велич Бога виявляється в його непередбачуваності. Доказом його існування є його нелюдність. Треба миттєво зануритися в Бога, і цей стрибок звільнить людину від раціональної омани. Таким чином, Шестов оцінює сам абсурд і усвідомлення абсурду як одне і те ж. Усвідомлення абсурду означає прийняття його, і хід міркування Шестова спрямований на виявлення абсурду і звільнення шляху для надії, яка є його наслідком.

Визнаючи, що абсурд протистоїть надії, ми бачимо, що у Шестова екзистенційне мислення сприймає абсурд, але фіксує для того, щоб відразу ж його зруйнувати. Припіднятість мислення тут споріднена патетичній грі. Але ж, коли Шестов

доводить до зіткнення абсурду з мораллю повсякденності і з розумом, він називає його істинним і спокутуючим. В основу такого визначення абсурду покладено свавілля. Визнавши, що сила абсурду міститься в його здатності руйнувати наші заповітні надії, якщо нам ясно, що задля збереження абсурду потрібна невідповідність, то стане зрозумілим, що в цьому випадку абсурд змінив свій вигляд, в чомусь навіть людську специфіку, щоб з'єднатися з недосяжною розуму, однак утихомирюючою вічністю. Існування абсурду можливо лише у всесвіті людини. Коли, відштовхуючись від поняття абсурду, розум вирушає до вічності, він з абсурдом втрачає контакт. Абсурд більше не очевидний, його неможливо констатувати, не погоджуючись з ним. Боротьба закінчена. Абсурд і людина з'єдналися, в цьому сутність абсурду втрачається разом з дисбалансом. Екстаз ірраціональності віднімає у абсурду якість бачення. Шестов вважає розум нікчемним, але вище розуму є щось ще. Для абсурду розум також нікчемний, але над розумом немає нічого.

Цей зсув допомагає нам зрозуміти сутність абсурду. З самого початку абсурд припускає рівновагу і він міститься у самому співвідношенні, а не в одній із складових співвідношення. Шестов переніс весь тягар на один з компонентів і тим самим порушив рівновагу. Наше прагнення до розуміння, наша туга за абсолютним пояснюється в тій мірі, в якій ми здатні зрозуміти і пояснити різноманіття речей. Абсолютне заперечення розуму даремне. Розум цілком ефективний у своєму порядку. Це ж – порядок людського досвіду. Тому нам потрібна абсолютна якість. Із неможливості все пояснити народжується абсурд, і це відбувається саме при зіткненні обмежено-ефективного розуму з невмирущим ірраціональним. Шестов обурений твердженням Гегеля: “Сонячна система рухається, підкорюючись постійним законам, законам розуму”, і несамовито виступає проти раціоналізму Спінози. Шестов робить правильний висновок про марність розуму. З нього витікає природній, але сумнівний з точки зору доцільності крок до декларації вищості ірраціонального. Але цей перехід не безумовний, оскільки в даному випадку прийнятні поняття межі і плану. Закони природи мають значення у відомих межах, перетнувши які вони протирічять самі собі і породжують абсурд: це ми і мали на увазі,

виносячи в назву параграфу словосполучення “межа межі” адогматичного мислення, – критика за межами дії законів природи перетворюється на абсурд. В якості пояснення, поза залежністю від ступеню вірогідності, вони також доречні. А Шестов приносить їх в жертву ірраціональному. Заперечуючи якість, ми тим самим виключаємо абсурд як одну з категорій порівняння. Людина абсурду не використовує такі тотожності. Вона визнає протистояння, але не ставиться до розуму з презирством, припускаючи при цьому ірраціональне. Її очі бачать весь досвід, і вона не схильна до стрибка, не знаючи, куди він приведе. Вона знає лише те, що надія вже не живе в її свідомості.

Ця риса Шестова характерна також і для Кіркегора. Звичайно, у такого мислителя конкретні визначення знайти ще важче. Проте, не дивлячись на зовнішні протиріччя його творів, паралельно з псевдонімами, грою, іронією прочитується деяке передчуття (поряд з побоюванням) істини, яка призводить до вибуху в останніх його працях. Кіркегор також здійснює стрибок за “межу меж” свого мислення. Для Кіркегора критеріями релігії стають антиномія і парадокс. Те, що викликало відчай, визначає істинність і ясність життя. Християнство скандальне; Кіркегор домагається третьої жертви Ігнатія Лойоли, яка найбільш бажана Богу, – принесення в жертву інтелекту. Результат стрибка незвичайний, але не викликає подиву. Кіркегор перетворює абсурд у критерій іншого світу, при цьому він є уламком досвіду нашого світу. Він каже: “В падінні віруючий перемаже”.

При повторному зверненні до абсурду можна краще зрозуміти метод, надихаючий Кіркегора (тобто ще і ще раз вийти за “межі меж” його мислення). Його не цікавить рівновага між ірраціональністю світу та ностальгією бунту, що притаманна абсурду. Не зберігається співвідношення, без якого безглуздо розмірковувати про почуття абсурдності. Увірувавши в неминучість ірраціонального, Кіркегор намагається зберегти принаймні від ностальгії відчай, який сприймається ним як не маючий перспективи і можливості розуміння. Може бути, тут його судження мають на те підстави, проте немає ніяких підстав для заперечення абсурду. Він замінив елемент бунту войовничою згодою і просто забув про абсурд, який до цього вів його до звеличення єдиної реальності – ірраціонального.

Отже, і Кіркегор, і Шестов у своїх філософських концепціях виставляють абсурд межею мислення..., за якою починається нова межа – “абсурду в абсурді” і так далі, але ж мислення не зупиняється, абсурдна рекурсія повторюється знову і знову... Десь думки пересікаються, досягнувши своєї межі, розум виносить вирок і вибирає його наслідки. Ними можуть стати суїцид та заперечення, але, якщо перше виринає з п'ятьми відчаю у повній німоті, то друге народжується через сумнів, який потребує розголосу, бо інакше він не виявлятиметься ніким і ні для чого. Тож Кіркегор і вигукує: “Справжня німота не в мовчанні, а в бесіді”. А це означає, що заперечення, яке народжується у рамках сумніву, стає на шлях суїциду, засуджуючи його через абсурд, який і стає одним з модусів адогматичного мислення.

Камю, цитуючи К. Ясперса, пише: “Ця межа приводить мене до самого себе, де я вже не ховаюся за об'єктивною точкою зору, яка міститься в сукупності моїх уявлень; де ні я сам, ні екзистенція іншого не можуть стати для мене об'єктами” [35]. При цьому Ясперс слідом за іншими філософами нагадує про мертві пустелі, де знаходяться межі мислення. Так, він це каже слідом за іншими, але наскільки швидше інших він поспішає перетнути ці межі! До останнього повороту, який струшує основи мислення, приходять багато людей, інколи навіть найнепомітніших. Вони відмовляються від найдорожчого для них, від того, чим вони жили. Інші, люди піднесеного духу, також відмовляються, але при цьому приходять до самогубства мислення, поставши проти розуму. Зусилля потрібні як раз для зворотнього: для того, щоб, наскільки це можливо, зберегти ясність розуму, намагаючись розгледіти зблизька дивовижні форми, які виникають на межах свідомості. Наполегливість та проникливість – ось привілейовані свідки цієї абсурдної і антигуманної драми, суть якої утворюють діалоги між надією та смертю.

Як ніхто інший ці межі відчував Кіркегор: “Якби людина не володіла вічною свідомістю, якби основу всього утворював лише рух первісних сил, що народжують в смерчі темних пристрастей усі предмети, як великі, так і мізерні; якби по той бік знаходилась одна лише порожнеча безодні, яку неможливо наповнити, то хіба

не відчаєм було б існування людини” [36]. Цей крик скрізь супроводжує людину абсурду. Проте образ позачасовості адогматичного мислення може бути більш лагідним та заспокійливим у вигляді тимчасових конфігурацій, які окреслюються морськими хвилями на піщаному березі: одна хвиля змінюється іншою, кожний раз залишаючи після себе межу досяжності і створюючи таким чином безліч “меж” загальної межі, за яку жодна хвиля не вихлюпнеться, аж доки шторм не знищить звичні кордони напливу та відпливу. Так і кожна думка, ніби та хвиля, має власну смислову межу досяжності, яка в разі критичного мислення “зливається та зникає” під натиском сумніву. І коли сумнів перероджується у відчай, виникає “шторм”, докорінно змінюючи берегову конфігурацію мисленнєвих меж: абсурд стає тим “буревієм” розуму, який потребує від нього нових уявлень, виходячи за межі можливого та звичайного.

Що ж стосується парадоксу, то він полягає в тому, що розум має змінювати сам себе. Але це лише на перший погляд. Змінюються, перш за все, умови існування розуму, які не завжди співпадають з розумністю людини. Те “нерозумне” сам розум повинен розпізнати і привести невідповідність умов існування до позначки, яка і називається парадоксом. Як і намагання розуму вийти за власні межі шляхом трансцензусу, бо туди, куди прагне розум, думка не досягає: там володарюють почуття, які можуть переживати, але не розуміти. Стан переживання не тотожний стану розуміння, отже, трансценденція – це шлях пошуку парадоксів і намагання розуму подолати межі ірраціонального, які з точки зору поцейбічного світу видаються суцільною парадоксальністю. Найліпшим прикладом такої ситуації можуть бути сучасні дослідження у квантовій фізиці. Багато в чому теоретичні пошуки форми існування квантової реальності нагадують містичні трансценденції вчених-фізиків, які вже цього і не приховують, по суті вони вирішують проблему проникнення розуму в ніщо, яке має ірраціональний характер. Але ця ірраціональність поки що утаємничена невідомістю наслідків вторгнення розуму в це ніщо. Стає лише зрозумілим, що поки що існує енергетична межа здійснення експериментів втілення теоретичних моделей квантових світів у реальність, яка

обмежується сталою Планка [37]. З іншого боку, практичне подолання цієї межі вивільнює таку кількість енергії, якої достатньо для знищення будь-якої фізичної системи, у тому числі і планетарного масштабу [38].

Отже, парадоксальність розуму полягає в тому, що його самореалізація здатна не лише змінювати межі між раціональним та ірраціональним, а й здатна взагалі їх знищити, знецінивши існуючий світ. Ще один бік парадоксальності розуму полягає в тому, що створюючи віртуальну реальність, він створює небезпечну ілюзію існування, в якому феномен “межі меж” мислення визначає так звані фронтири, які спричинюють ментальні розмежування між користувачами комп’ютерних мереж, що врешті - решт призводить до самоізоляції великих груп людей у кіберпросторі. Якщо ця тенденція збережеться і надалі, то має відбутися самовідчуження розуму – відмова від самого себе [39].

Згадані ризики трансгресії меж розумової діяльності людини вимагатимуть принципового переосмислення ролі і місця екзистенціалізму та феноменології, діалектики та метафізики у сучасному філософуванні. Адогматичне мислення – ґрунтовний крок у цьому напрямку.

А тепер повернемося до роздумів Камю стосовно значення парадоксу: “Парадокс виявляється виправданим, адже мислення може заперечувати себе як шляхом самознищення, так і через торжество розуму. Не така вже й велика різниця між абстрактним Богом Гуссерля і Богом – громоборцем Кіркегора. І раціональне, і ірраціональне проповідування одне і те ж. Важливий не шлях, а прагнення до мети. Філософія абстрактності і філософія релігії в однаковій мірі ґрунтуються на почутті сум’яття і підживлюються тривогою. Але ностальгія тут сильніша за науку, в цьому і полягає суть проблеми. Варте уваги, що сучасне мислення одночасно сповідує філософію, яка заперечує значущість світу, та філософію висновків, від яких розривається серце. Мислення постійно коливається від крайньої раціоналізації реальності, що розпадається на раціоналізовані шматки, до крайньої ірраціоналізації, яка обожнює реальність. Проте це лише видима відмінність. Щоб примирити крайнощі, потрібен стрибок. Розуму безпідставно віддавався пріоритет в області смислу. Насправді,

не дивлячись на уявну визначеність, розум також мінливий, як і всі інші поняття. Розум приймає то людське обличчя, то божественне” [40].

Як вважає Камю, “щоб примирити крайнощі, потрібен стрибок”. І цей “стрибок” є парадокс. Його має здійснити кожний філософ, “мислення якого коливається від крайньої раціоналізації... до крайньої ірраціоналізації”. Подолав цю “межу меж” і Гайдеггер, шукаючи відповіді на запитання “Що таке – філософія?”: “Кожний визнає правильним висловлювання, що філософія є справа розуму. Може бути однак це покvapлива і необміркована відповідь на питання: Що це таке – філософія? Бо ми можемо відразу протиставити цій відповіді нові питання. Що таке розум (die Ratio, die Vernunft)? Де і ким було вирішено, що таке розум? Чи сам розум зробив себе господарем філософії? Якщо “так”, то згідно якого права? Якщо “ні”, то звідкіля він отримав своє призначення і свою роль? І якщо те, що вважається розумом, вперше ствердилося лише завдяки філософії і під час її історії, тоді негарно раніше видавати філософію як справу розуму. Однак як тільки ми піддаємо сумніву характеристику філософії як деякої раціональної поведінки, стає сумнівним і те, чи належить філософія до відомства ірраціонального. Бо той, хто хоче визначити філософію як ірраціональне, бере в якості критерію розмежування раціональне, і сутність розуму знову вважається чимось саме по собі зрозумілим.

З іншого боку, коли ми вказуємо, що філософія здатна торкатися і зачіпати нас, людей, в самій нашій суті, ця здатність може не мати ніякого відношення до того, що звичайно називають емоціями і почуттями, одним словом, ірраціональним” [41].

Таким чином, сумнів постає парадоксальною межею між раціональним та ірраціональним, на якій сам розум повинен визначитися, куди йому прямувати: чи туди, де панує думка, яка сама встановлює межі розумного, чи туди, де думка поступово розчиняється у відчутті безсилля перед межовим невідомим, яке сприймається лише вірою. Оце і є той парадокс, який одночасно звеличує розум і зводить нанівець весь його пафос у пізнанні світу.

1.3. Сучасний адогматизм, його форми і тенденції

1.3.1. Адогматичні вияви постмодернізму

Почнемо з визначення адогматизму, яке ми йому надали в широкому розумінні, – це різні прийоми та способи подвійної рефлексії, які спрямовані на виявлення парадоксальності, абсурдності та контрадикторності як головних модальностей скептицизму. У сучасній культурі існує явище за всіма ознаками досить наближене до адогматизму, яке відоме під назвою “постмодернізм” або “постмодерн” [1]. Течія постмодернізму у філософії як раз і виникла через радикальний сумнів у можливості останньої існувати у вигляді деякої світоглядно-теоретичної та жанрової єдності. Постмодернізм виникає як усвідомлення вичерпаності онтології, в рамках якої б реальність могла бути піддана творчому перетворенню. Скептичне відсторонення від установки на перебудову світу викликає відмову від спроб його систематизації: світ не тільки не піддається людським зусиллям його перебудувати, але й не вміщується у жодні теоретичні схеми. Подія завжди випереджує теорію. Антисистематичність як характерна риса постмодернізму не зводиться до простої відмови від претензій на цілісність та повноту теоретичного осягнення реальності – вона пов’язана з формуванням некласичної “онтології розуму”. Постмодерністська трансформація мислення відбувається поза традиційними понятійними опозиціями, такими, як “суб’єкт – об’єкт”, “ціле – частина”, “внутрішнє – зовнішнє”, “реальне – уявне”. Поява постмодернізму була обумовлена новою епістемологічною ситуацією, яка склалася на ґрунті критики класичної філософської парадигми некласичною філософією (марксизм, психоаналіз, структуралізм). Наслідком цієї критики був розпад суб’єкта як центру системи уявлень (репрезентацій). Постмодернізм не тільки фіксує, але й максимально загострює даний аспект стану суб’єкта, створюючи “скандальний”, з точки зору класичного мислення, тип філософування – філософування без суб’єкта. Місце категорій “суб’єктивності”, “інтенціональності”, “рефлексивності” займають невиразні “потoki бажання”, неконцептуалізовані “інтенсивності”, різного роду імперсоналії. Саме ця обставина принципово відрізняє

адогматизм від постмодернізму: для першого трансценденція, рефлексія, інтенція зберігають своє значення стосовно статусу суб'єкта, а тому другий стає для нього предметом рефлексивного сприйняття та критичного аналізу.

Скепсис, релятивізм, нігілістичні тенденції, заклики до тотальної реконструкції суб'єкта та історичних традицій західної культури утворюють, у загальному визнанні, характерні ознаки постмодерністської ідеології. Та якщо адогматизм спрямований на виявлення модальностей скептицизму, то постмодернізм продукує їх залежно від масштабів реконструкції, головним об'єктом якої є “метафізика” у “тексті”. Сама ж реконструкція виступає не як метод інтерпретації чи критики, а як опір метафізичності тексту, що чиниться на його ж полі і його ж засобами. Слід зауважити, що і адогматизм у певному сенсі здійснює власну “деконструкцію” тексту, на який спрямовано критику: відбувається цілеспрямована демонополізація догматичної системи, вона втрачає право на “надлишок” своїх повноважень у володінні істиною (варіант гайдеггерівської деструкції, про який згадувалося у кінці 1.1.3). Умовно кажучи, адогматизм у сучасному постмодернізмі має свого “двійника”: постмодерністська думка сама по собі є вже парадоксальною. Постмодернізм є таким етапом розвитку способів мислення, коли під знаком абсолютної назви та парадоксальності відбувається пошук нових форм вираження, які лишилися свого попереднього змісту і не знайшли нового, у першому наближенні – порожні, беззмістовні форми думки. Шестов зміг передати це у методичному вигляді: “Найбільш важливі і значні думки, одкровення з'являються на світ голими, без словарної оболонки: знайти для них слова – особлива, дуже важка справа, ціле мистецтво. І навпаки: дурниці і банальності відразу приходять нарядженими в строкате, хоча і старе ганчір'я – так що їх можна, без усякого зусилля, підносити для публіки” [2].

У тому, що і адогматизм, і постмодернізм пересікаються або є суміжні у своїх формах виявлення, немає нічого дивного. Природа цієї суміжності і, водночас, неспівпадіння міститься в особливостях критичного мислення, які М.К. Мамардашвілі вбачив в “антиідеологічній орієнтації людини в світі...”: “...Ми звичайно припускаємо..., що як існування самого питання про те,

яка людина в певному стані, в певному бутті, так і відповідь на це питання є привілеї когось іншого, хто краще самої цієї людини може знати, що добре цій людині, а що – погано... Звідсіля фантастичний розвиток своєрідної торжествуючої соціальної алхімії. І, звичайно, алхімічні перетворення “соціального тіла” в царство боже на землі, природно, повинно звертатися до масового насилля, тому що люди зазвичай чинять опір цьому і не дають себе “втягувати в істину”.

У сучасному мисленні, яке, як якийсь ступінь, виникає серед всього нинішнього потоку соціальних міфологій та соціальних алхімій, цей опір виражається антиідеологічно: всяка дійсна філософія, як з’ясувалося з повною ясністю в ХХ столітті, є насамперед справа антиідеологічної орієнтації людини в світі”[3].

Розглядаючи адогматизм як ідеологічне несприйняття однієї філософії іншою, можна вважати, що адогматичне мислення дозволяє формувати “антиідеологічну орієнтацію людини у світі”. Що стосується постмодернізму, то він переорієнтовує людину на необмежений плюралізм, тотальний лібералізм в виробництві і виборі дискурсів (бо немає “привілейованих дискурсів”, Рорті). Хіба що в цьому виборі можна надавати перевагу прагматичним міркуванням та установам на оригінальність, новизну, ігрову винахідливість і..., тим самим постмодернізм сам стає відкритим для критики з боку будь-якої іншої філософії, яка побудована на системній онтології.

Цікавими є визначення філософії у стильовому вираженні “м’якого постмодерну”: “Філософія – це “творчість концептів” (Ж. Дельоз), “мертвий бал подібностей”, “простір гомогенного нуля” (Т. Адорно), “кришталєво-стерильний дистилат теорії” (М. Фуко), “джерело нас самих” (Е. Левінас).

Філософія – не просто комплекс ідей або вчень, ланцюжок аргументів, стрункий ряд доказів, але також світ фантазій, марень, простір гри уявлення. Філософія оперує не тільки поняттями та категоріями, в її силове поле попадають метафори, вплітаються строкаті ідіоми та сигнатури... “Філософія – це межа слів і речей, коротке замикання смислу між словами” (Ж. Дельоз)... Філософія – це спосіб виходу в парадокс. Вона робить нас спостерігачами неспостережуваного, відкриває людині велике у малому. У понятті “філософія” відтворюється

позапонятійне, в логіці – позалогічне, в риториці – по зариторичне. Філософія – це не система внутрішньологічних ототожнень, але, швидше, форма позалогічних розтотожнень...” [4].

Якщо узагальнити ці і деякі інші визначення філософії у контексті постмодерну, то виявляється, що сам постмодерн може бути відображений на адогматичному квадраті (див. рис. 2) і точкою перетину діагоналей (протиріччя протиріч парадоксологіки), і суцільним квадратом “позалогічних розтотожнень”, схожим на “чорний квадрат” Малевича. Така парадоксальна форма зображення постмодерну є його іманентним способом існування. Топологічність визначення постмодерну через елементи адогматичного квадрата дозволяє розглянути суто постмодерністську проекцію ментальної конструкції так званої “метаморфози складки” [5]. У полі зору опиняються дельозівські поняття “складки”, “глибини”, “поверхні”, які слід приймати як виміри ірреальності, яка віддзеркалює трансмутацію свідомості у напрямку від пізнього модерну до ситуації після постмодерну. Трансмутація охоплює такі конституювання (в гуссерлівському значенні) як редукція, реконструкція, деструкція, екзистенціювання (через трансцензус) і подвійна рефлексія (у відношенні до адогматичного мислення).

“Здійснене Ф. Ніцше вивертання “висоти” навиворіт знаходить найбільш повне відображення в пізньому модерні, коли, усвідомивши свої межі, “поверхня” модерну починає збиратися в барочні складки і врешті-решт зривається, відкривши вихід в глибину. Утопічність пізнього модерну, притаманне йому підкорення всіх засобів одній меті свідчить на користь розгляду його як “буріння”.

Поверхня, що збирається в складки, утворює інтеріорності, які обмежують людину своїми межами. Опинившись замкнутою у своєму внутрішньому стані, людина пізнього модерну поступово приходять до усвідомлення несумісності цілісної особистості і повноти (таке усвідомлення має місце і в екзистенціалізмі, наслідком чого стало розмежування повсякденного існування людини і потойбічного, справжнього буття, авт.). Тут бере початок процес розщеплення особистості, розмикання ядра, щоб через тріщини у внутрішнє заглянуло зовнішнє (такими тріщинами можуть бути так звані “метафоричні

розриви” свідомості у вигляді трикутника “табу-фабія-фетиш”, який детально розглядається у психоаналізі, авт.). Таким чином, якщо в модерні людина постає як замкнута складка, пізній модерн починає її поступове розкриття. Це перший крок до усвідомлення постмодерну. Постмодерн приходить як вичерпання глибини, досягнення дна, втрата зацікавленості до “прихованого за завісою”, розтікання по поверхні. Поверхня інтерпретується як надекстеріоризована оболонка, що перетворюється в симулякра (імітатора зовнішнього). Постмодерн продовжує розпочате в пізньому модерні розмикання складки (складка тут означає широкий аспект тілесності, який може бути звужений до відрізнявання “внутрішнього” від “зовнішнього” або ж до позначення імпліцитної присутності як “поверхня”, “ландшафт”, авт.). Все ще глибокі складки пізнього модерну прагнуть розкритися, вони поступаються місцем поверхневим складкам постмодерну, які піддаються легким змінам під впливом зовнішніх сил. Індивід, що визначається як “співпадіння певної кількості конвергентних до індивідуальних сингулярностей”, втрачає первісно притаманні йому атрибути, придбавши замість них предикати, які “за ним не зарезервовані”. Якщо визначити світ як “множину конвергентних серій, одна з яких може продовжуватися в інші” і рухатися вздовж тієї чи іншої серії, ми отримуємо свідомість, характерну для людини епохи модерну (взагалі то є не що інше як метафора Деннета, якою він запропонував назвати свідомість у вигляді “моделі багаторазових нарисів” (Multiple Drafts Model) – авт.). На кожній біфуркації індивід самостійно робить вибір, але, одного разу прийнявши рішення, прямує обраним шляхом. Він може рухатись в будь-якому напрямку, але не в двох одразу. Вибір припускає попадання в можливий, проте аж ніяк не у неспівможливий світ. Необразні серії залишаються недосяжними паралельно існуючими світами. Саме такий стан речей не хоче приймати постмодерн. Він відкидає будь-який вибір, оскільки кожен вибір веде до обмеження, і намагається прямувати усіма серіями відразу. Свідомості людини в постмодерні притаманне бажання розімкнути складку, випустити своє зовнішнє в своє внутрішнє, зробити неспівможливі світи співможливими, промайнути по всіх стежках китайського саду одночасно, зробити так, щоб всі

вершини трикутника співпали в піраміді, і кут зору розширився у коло. Це прагнення стати всім, прожити усі життя одразу, віддзеркалити не якусь частину світу, а весь світ, розширити до нескінченності амплітуду душі. Віднині боротьба за суб'єктивність стає боротьбою за право несхожості з самим собою (якщо справа дійде до реального клонування людини, то ця “боротьба за суб'єктивність” перетвориться на трагічну боротьбу з власною тілесністю, з міметичним образом і духом “двійника”, авт.), за вихід з глибокого кута власної самототожності, за поширення по поверхні (вже зараз чинники глобалізації людського життя у поєднанні з комунікативними можливостями Інтернету змушують обирати так звану “площинну модель” світу, авт.). Це презирство до точки з її осілістю, прихильність до мандрювань (номадичності) лінії, приреченої до вічного пошуку.

Отже, людина, яка постає у вигляді складки зовнішнього, від цілковитої замкнутості складки в модерні через її напіввідкритість у пізньому модерні, прагне повністю злитися з поверхнею в постмодерні.

Але розподіл по поверхні також має свої межі. Гранично розкритися складці не дано: цілковите злиття з поверхнею означало б повне прийняття зовнішнього через відмову від внутрішнього, тобто смерть. А чи не було б логічним припустити, що максимально розімкнувшись в постмодерні, в ситуації після постмодерну складка знову почне замикатися, але в інший, зворотній бік від “ліній зовнішнього”, начебто вивернувшись навиворіт? Тоді зовнішнє і внутрішнє міняються місцями, людина виходить у зовнішнє, сама стаючи оболонкою, творцем, тим, що зовні: людина – зовнішнє відносно до “клона” – це складка нашого зовнішнього, наша дзеркальна подібність (“клон” тут вважається віртуальною копією людини, яка створюється спеціальними комп'ютерними технологіями, авт.). Якщо в постмодерні трансгресія (перетин певних меж) має на увазі перехід через внутрішні межі на користь граничного відкриття, то після постмодерну мова вже йде про знаходження міри відкритості на закритість, виявлення фільтрів у ситуаціях безмежного вибору: надмірність дрібних складок досягає критичної точки і вигинається у зворотній бік, ковзання по

відкритих складках поверхні постмодерну обумовлює перехід до замикання навиворіт” [6]. Можна лише уявити собі сценарій розвитку світових подій, коли мак-люєнівська імплізія, досягнувши свого апогею в кінці постмодерну, викличе інформаційний колапс через неспроможність людини адекватно реагувати на віртуалізований світ – “світ навиворіт” після постмодерну.

Наведений “перформанс” з вимушеними авторськими коментарями (без них сприймати мову модерну вкрай важко) підштовхує до думки, а чи не є це проекцією самої свідомості (“чистої свідомості”) поза змістом самого тексту?

Для одержання відповіді звернемося до міркувань М.К. Мамардашвілі: “В нашій свідомості стійко відтворюються якісь зчеплення, згущення, цілісності, що не розкладаються жодним світом науки і продовжують давати витік із себе певних детермінацій по відношенню до цілого наших діяльності та уявлень... Поки що закріпимо думку, що феномен свідомості або усвідомлення розтягнутий і багаторазово протягнутий (прямо так, як риманівська величина!) – один раз в одному вимірі, два – в другому вимірі і т.д., а дискретно структуруюче розгортання її в цих вимірах ґрунтується на предметно-діяльнісному механізмі, буттєві корені якого переплетені з елементом (приймається як постулат) невимірюваної і вільної дії. При цьому прошарки свідомості, з їхніми різними мірностями і феноменальною “матерією, нашаровані на базис і один на одного і в цій гущі просякаються пучками детермінацій” [7].

Отже, постмодернівський та модернівський дискурси дуже схожі на описи патології свідомості (її “анатомічну” сутність), яку уявляє собі М.К. Мамардашвілі. Що це, збіг обставин? Ні, такий збіг семантичних форм відображення структурно-функціональної будови свідомості має як екзистенційно-феноменологічні, так і наукові підстави [8,9]. Але проблема полягає в тому, що наше мислення не завжди здатне здійснювати саме подвійну рефлексію (у феноменологічній та екзистенційній площинах) з метою розпізнавання ментальних форм самої свідомості (феноменологічна модальність) і сутнісних форм того, “що сприймається” і “як сприймається” у суто життєво-буттєвому плані (екзистенційна модальність). Відірваність першого від другого створює ілюзію потойбічності

“зовнішнього” відносно “внутрішнього”. Т. Нагель звернув на це увагу таким чином: “...Моє припущення полягає в тому, що ментальний стан може мати потрібну сутність – феноменологічну, функціональну та фізіологічну, але ми все ще не розуміємо, як це може бути, тому що це суперечить нашій модальній інтуїції” [10]. І як би це парадоксально не здавалося (та адогматизм саме і працює на полі парадоксальності!), але мусимо визнати – постмодерністський дискурс поєднує в собі потрібну сутність ментальних станів: через це в ньому і відсутнє трансцендентальне Я та емпірично-суб’єктивне Его. Пославшись ще раз на Нагеля, відзначимо: “Інтуїція, що ґрунтується на точці зору “від першої особи” часто може нас вводити в оману стосовно того, що мислимо, а що ні” [11].

Розглянемо на прикладі філософського аналізу сучасного феномена “зіткнення цивілізацій” (С. Хантінгтон), яким чином можуть взаємодіяти адогматизм і постмодернізм з точки зору виявлення деяких неочевидних, на перший погляд, аспектів цього феномена. Взагалі це могло стати темою окремого, досить масштабного дослідження, тому ми обмежимося розглядом однієї постмодерністської моделі “метаморфози складки”, тільки вже у контексті деформацій (реконструкції) “поверхні усвідомлення” цивілізаційної загрози з боку “глобалізації масової міфології” (А. Неклеса). Історії людства вже відомі наслідки міфологізації ніцшеанської “волі до влади”, теорії К. Маркса, фундаменталістського відстоювання ісламу. Міф у масовій свідомості – це модернівська “висота”, яка з часом вивертається навиворіт (як і “міф Свободи”, символ якого див. на рис. 3,а), що супроводжується руйнацією (“бурінням”, згортанням у безліч складок) відповідної утопії (рис. 3,d). Коли міф втрачає свою привабливість, оголюючи свою сутність, він знову поринає у “глибини підсвідомого”, звідкіля і з’явився. Але колективна людська свідомість, що перебуває у міфічному полоні не сприймає співможливі світи: вони виглядають для неї або недосяжними (а тому – невідомими, таємничими), або ж розташованими біля кордонів існування (а тому – загрозливими, підступними). Ця ситуація відображена у формі колажу на рис. 3,b: череп буйволячої голови та зависла невідома планета символізують неспівможливі світи (на малюнку ще збереглися

відомі хмарочоси – “близнюки”, які були зруйновані 11 вересня 2001 р. під час повітряної терористичної атаки); поверхня ближнього плану з тріщинами та складками є образом “масової свідомості”, на якій позначена печать протистояння і конфліктності існування – з одного боку, процвітаюче, у сяйві вогнів, місто, а з іншого – невідомі світи, що несуть смерть (череп буйвола). Міражі “близнюків” підкреслюють віртуальність поцейбічного світу відносно чужинних світів, які несуть реальну загрозу, поки що неусвідомлену та приховану. Отже, зворотний бік поверхні, тієї, що ми бачимо на рис. 3,б, має виглядати так, як на рис. 3,с: пустеля з понівеченими залишками цивілізації (що сприймається як Абсурд існування – ми присутні в тому “ніщо”, але спостерігаємо його з ще існуючого світу, це є ефект вивернутості “поверхні усвідомлення”).

Таким чином, аналізуючи постмодерністський перформанс на рис. 3, маємо зробити такі висновки:

1. Феномен “зіткнення цивілізацій” жодним чином не стосується дійсності, він притаманний ірреальності, яка уособлює в собі певні сценарії розвитку подій, у випадках вирішення глобальних конфліктів (сучасний тероризм не є втіленням “зіткнення цивілізацій”, це є справжня “війна інтересів”, яка приховується політичними та релігійними спекуляціями, над якими височить “ідеал (міф) свободи” (рис. 3,а). В добу глобалізації (тотальної політико-економічної та культурної взаємодії) сама ідея “зіткнення цивілізацій” є парадокс, нонсенс.

2. Поширення міфа “зіткнення цивілізацій” має на меті викликати зворотну реакцію “неспівможливих світів” (країн так званої “вісі зла”) для того, щоб спрямувати хід подій у русло “керованого конфлікту” та загальносвітової політики RAX AMERICANA.

3. Некоректне застосування виразу “зіткнення цивілізацій” (навіть у вигляді метафори), особливо в мас-медійних засобах, викликає враження (ефект) “вивернутості поверхні усвідомлення”. З цього питання може впливати полеміка вузького кола спеціалістів і аж ніяк не збудження масової свідомості інформаційними засобами комунікації: страх і невизначеність свого існування людина відчуває підсвідомо, екзистенціальними “рецепторами загрози” (через примусове нав’язування думки, інспіровані “факти та докази”, імітацію “можливих подій” у реальному часі і просторі і таке інше).

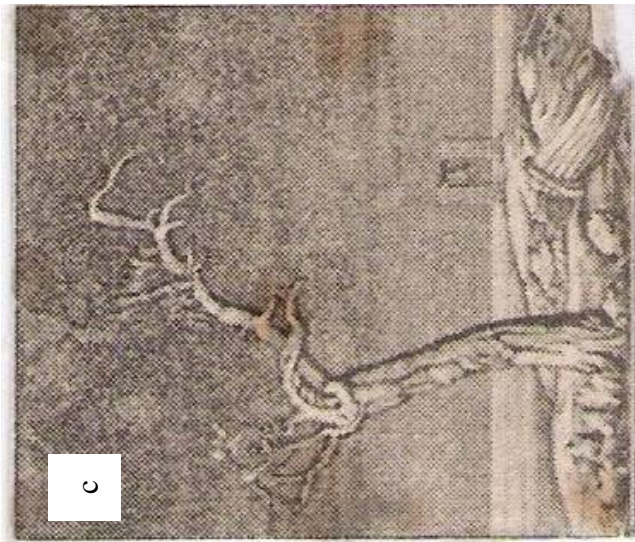
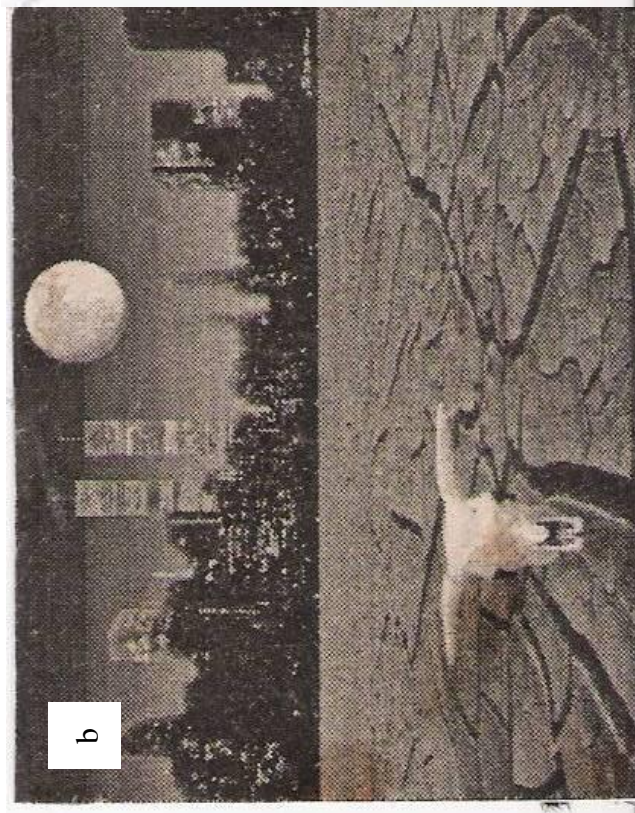
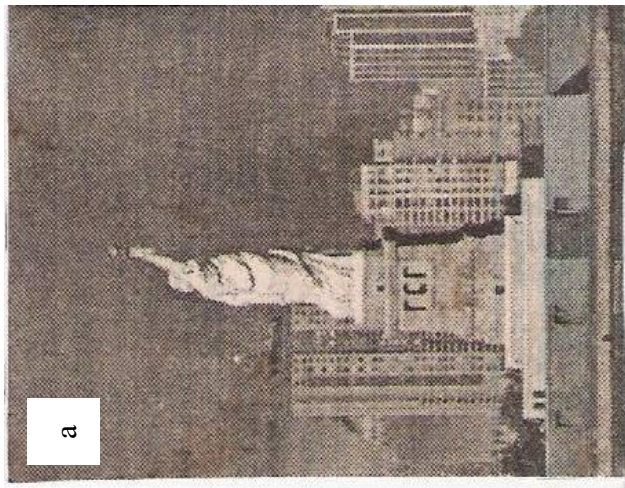


Рис. 3. Постмодерністська реконструкція „поверхні усвідомлення” цивілізаційної загрози (міф „зіткнення цивілізацій”): а – „міф Свободи”; б – реальний та „неспівможливі” світи на „поверхні усвідомлення”; в – зворотний бік „поверхні усвідомлення”; г – кінець „міфу”

Отже, те, що знаходиться “на поверхні”, може сприйматися феноменологічно, як очевидне, але апріорі – не вірогідне! Постмодернізм змушує нас заглянути “під поверхню”, навиворіт того, що приховано та існує як ірреальне. Тоді дійсність постає в абсурдному чи парадоксальному вигляді, що має бути предметом екзистенціального аналізу. Таким чином, ми актуалізуємо адогматичне мислення, яке підпадає під дію принципу доповнення з квантової механіки: якщо постмодернізм – це щось невловиме, “полеподібне” (“хвиля думки”), то адогматизм є “корпускулярною”, дискретною формою мислення з подвійною рефлексією (“феномен/екзистенція” як “частинки думки”). Так, наприклад, дослідниця творчості Лева Шестова Л.М. Морєва відмічає, що у творах цього мислителя до “Апофеозу безпідставності” домінувало континуально-аналогізує мислення, але вже в самому “Апофеозі” головним стало дискретно-парадоксальне (адогматичне) мислення [12].

1.3.2. Трансверсальний розум – некласична онтологія адогматизму

З онтологічної точки зору важливим є питання – в якому відношенні адогматизм постає перед сучасним розумом і розумом взагалі. Розгляд цього питання заслуговує особливої уваги, бо адогматизм, претендуючи на актуальну онтологію, має довести свою спроможність критично сприймати не лише існуючі філософські системи, але й свою дієздатність висвітлювати розум як феномен, що перебуває у постійній суперечці з самим собою.

Попередньо ми вже визначили адогматизм як прийоми та способи подвійної рефлексії, що спрямовані на виявлення парадоксальності, абсурдності і контрадикторності як головних модальностей скептицизму. Це, так би мовити, “операційно-методична” площина конституювання адогматизму, яка привертає нашу увагу безпосередньо до свідомості філософуючого суб’єкта.

Зауважимо, що така рефлексія має важливе значення для подальшого розгляду розуму як феноменологічного джерела

адогматичного дискурсу. До цього нас спонукає і думка Ж.-П. Сартра, яка полягає в тому, що феномен приходить до буття через свідомість, його вільне (недетерміноване) проектування себе до своїх можливостей. Свідомість же приймається як несубстанційний абсолют, осередок продукування вільних актів, організуючих світ у ситуацію (“Буття і ніщо”). Але ж хіба розум не можливість свідомості людини? Гуссерль дав на це питання стверджувальну відповідь.

Проте адогматизм можна тлумачити ще й в екзистенційному плані: адогматизм – це стан філософування, коли розум постає сам перед собою, докоряючи собі ж за неспроможність знайти істину буття. Але ж якщо станеться так, що розум знайде таки цю істину, то його власна доля видається невідомою – чи потрібен він буде відтоді ще колись, чи ні... І ось ця невідомість є апріорною перепоною для остаточного прояснення, що ж таке розум! То як тут не згадати Гайдеггера: “Щоб досягти виміру буттєвої істини і усвідомити його, нам, сучасним, необхідно буде ще насамперед з’ясувати, врешті-решт, як буття торкається людини і як воно заявляє на неї свої права. Такий сутнісний досвід ми будемо мати, коли до нас дійде, що людина є тим, чим вона є, коли екзистенціює” [13].

Воістину, буття бачиться кожному філософу різним за визначенням та за відчуттям його подиху, але майже для кожної людини буття – це її життя, принесене на вівар всього світу. Космічну всеосяжність буття не можна збагнути розумом, вона пізнається лише трансцендентним шляхом, який відкривається людині в особливих (помежових) станах свідомості. Але ці стани мають бути контрольовані розумом, інакше відчуті екзистенційні переживання залишаються без будь-яких інтерпретацій, нікому не відомі, а отже – занурені в ніщо, яке Сартр визначав “буттєвою недостатністю”.

Отже, маємо “чарівне коло”: щоб пізнати повноту буття, його дотичність до стану людської душі, потрібне екзистенціювання, але, щоб подолати “буттєву недостатність” (обмеженість у розкритті змісту екзистенцій, які відчуваються і переживаються), потрібен розум, контролюючий та інтерпретуючий одночасно. І якщо істина відкривається в усій своїй повноті, розум (мислення) поступається екзистенції, щоб

людина витримала напруження сприйняття істини буття. Цей коловорот думок та почуттів набирає обертів при наближенні до істини. Коли ж вона згасає або перестає бути впливовою, то й філософський настрій тяжіє до скепсису – починає розгортатися адогматична колізія: абсурд, парадокс та контрадикція стають тими силами, які розривають “чарівне коло” усталеного міркування та екстатичного трансцендування. Тож адогматизуючий філософ – насамперед екзистенціюючий філософ, який намагається “досягти виміру буттєвої істини і усвідомити його”, – останнє поза межами розуму неможливе. Отже, розум завжди поруч з адогматизмом: то як його ментальна тінь, то як осяяна вершина істини, а частіше за все – як відповідач за появу в тій чи іншій філософській системі монополії на “останню істину”. А якщо так, то й адогматизм постає перед розумом як намагання викрити розумову неспроможність знайти істину буття, дезавуувати інтелект як такий.

Проте зараз, як ніколи, критика розуму жодним чином не повинна перетворюватися на неприховану його дискредитацію, пам’ятаючи, що справа полягає не в його “неспроможності” висвітити істину буття (якби це сталося зараз, чи потрібен він був би нам взагалі?), а в користуванні розумом, в усвідомленні його дійсних можливостей. Необачне відношення до розуму призвело до того, що прапором сучасної доби є Абсурд, а розум перебуває в глухому куті. Замість нього на буттєвій арені панують сурогатні форми розумовості, такі, як “доцільність”, “прагматичність”, “інформаційність”, “когнітивність”, які закладають фундамент для поверхневості мислення, дилетантства, профанації. Зараз монополію на “останню істину” встановлює навіть не якась домінуюча філософська системи, а паталогічна “воля до влади”, зовсім не схожа на ніцшеанську концепцію, яка деформована “зсувом” до насильства і володарювання (Тоффлер) та здійснюється у збоченому вигляді “влада заради влади”. У таких історичних умовах адогматизм повинен здійснювати не критичну руйнацію світоглядних підвалин розуму, а скоріше гайдеггерівську деструкцію, розбираючи і демонтуючи ті ментальні структури, що спотворюють образ розуму, викликають аберацію його сприйняття. Цим самим адогматизм втілює принцип історичної і методологічної справедливості відносно тих

ідеологій, які догматично монополізують “право на істину в останній інстанції”, заперечуючи розум і дієві форми раціональності: він позбавляє їх цього надлишкового права, метаморфозно перетворюючи його в абсурд, парадокс або контрадикцію. Інакше, як писав Ф. Ніцше, “на шляху Декарта ми не досягнемо чогось абсолютно вірогідного, але прийдемо лише до факту дуже сильної віри” (“Воля до влади”, §484). Але віра – не чужа сфера для адогматизму, бо і розум, і віра для нього є іманентними формами метарефлексії, які спрямовані на метафізичне розкриття модальностей скептицизму. Принцип подвійної рефлексії адогматизм зберігає на найбільшому, онтологічному рівні (те, що віра розглядається в екзистенціалізмі як “інший вимір мислення” як раз засвідчує цей факт). Іншими словами, хай то буде абсурд чи парадокс, але в них завжди знайдеться те, що потрібно сприймати в одному випадку “на віру”, а в іншому – суто розумом. Причиною цього є, зі слів Камю, те, що “почуття абсурду і поняття абсурду неоднозначні” [14]. Ось і приклад: “поняття абсурду означає і неможливість, і суперечливість; абсурд – результат існування людини в світі” [15]. Саме через це “розум приймає то людське обличчя, то божественне” (Камю), а самій людині потрібні в однаковій мірі і розум, і віра.

Виходячи з аксіологічної точки зору, адогматизм постає перед розумом і вірою як онтологічна міра справедливості, віддаючи належне “Богу боже, а Кесарю кесарево”: шлях до істини відкритий в однаковій мірі і розуму, і вірі. Аналогічне усвідомлення відбулося і в постмодернізмі: оскільки на істину претендують різні теоретичні парадигми, то між ними повинні діяти плюральні і водночас толерантні стосунки. Форма розуму, яка забезпечує легітимізацію кожного виду раціональностей, здійснює перехід від однієї до іншої раціональності при поширеному розгалуженні зв’язків між ними, артикулює існуючу різницю між ними, усуває виникаючі протиріччя та стимулює внутрішню дискусію, що веде до загальних змін, – дістала назву “трансверсальний розум”(від лат.transversus – поперечний) [16]. Як вважає автор цієї ідеї німецький філософ В. Вельш, “концепція трансверсального розуму знаходиться між модернізмом і постмодернізмом”: з одного боку, вона спрямована

проти апорій тотальності модерну й приймає до уваги постмодерністські інтереси диференціації, базуючись не на тотальності, а на переходах між видами раціональності. З іншого боку, вона виправляє абсолютну догму гетерогенності, яку відстоює жорсткий постмодернізм, і приймає до уваги модерністський інтерес сполучення, не впадаючи в тенденцію дедукції та нівелювання диференціації, вимагає від трансверсального розуму меж “подвійної рефлексії”: з позицій модерну і постмодерну (повертаючись до п.1.3.1, можемо сказати: “відкриваючи і закриваючи складки поверхні усвідомлення”). Існує ще один цікавий зв’язок трансверсального розуму з адогматизмом. Саме поняття трансверсальності має свої витоки в екзистенційних міркуваннях Гваттарі, який виступав “за трансверсальне відкриття суб’єктів з боку непередбачуваних можливостей. При цьому окремі особи і групи повинні бути готові з самого початку брати на себе ризик конфронтації з нісенітницею, смертю і чужорідністю” [17].

Взагалі тут є певна логіка і мотивація у міркуваннях Гваттарі, Дельоза, Вельша, яка підкріплюється тим, що постмодернізм як відповідний спосіб мислення ґрунтується на екзистенційній установці свідомості, яка виокремлює в соціальному світі лише один тип об’єктів – події в контексті певних переживань автора. І це не випадковість. Якщо проаналізувати причини виходу постмодернізму на соціокультурну арену ХХ століття, то виявляється його внутрішня суперечливість: зануреність у товщу культури при відмові від глибини і сприйняття, самознищення висхідних засновників. Зважаючи на цю парадоксальність між відображенням і сприйняттям світу треба визнати, що постмодернізм є наслідком зростаючого жаху, який відчуває людство від усвідомлення безтямності власного буття [18].

З іншого боку, розгалужена мережа переходів та зв’язків ментальної архітекτονіки трансверсального розуму у вигляді так званого “ризому” (мережа з топологією у формі кореневища, що росте догори) багато в чому нагадує гетеро-феноменологічні моделі свідомості, створені Деннетом [19].

Таким чином, як у трансверсальному розумі, так і в адогматизмі існують спільні філософсько-методологічні

підвалини екзистенціального та феноменологічного змісту. Враховуючи ту обставину, що постмодерністське мислення може співіснувати у ментальній сфері суб'єкта як доповнення до адогматичного мислення і навпаки (див. у кінці п.1.3.1), маємо підстави вважати трансверсальний розум сучасною неklasичною адогматичною онтологією. У розумінні Хюбнера такі онтології є контингентними, тобто співвідносними і взаємодоповнювальними [20].

Якщо зважати на те, що феноменологія рефлексує світ у дійсному плані через “очевидності” (феномени), а екзистенціалізм висвітлює буття через життєві можливості і стани (екзистенції), то саме їхнє метаонтологічне співвідношення у вигляді контингентної оцінки дійсного та можливого дозволяє поставити питання про наявність в адогматично-трансверсальному мисленні “стимулу усвідомлення творчої потенції людини” [21]. Метафора цього “стимулу” цілком може бути такою: якщо постмодернізм “розпалює уяву” про стан людини в природі та суспільстві (ставить докорінні питання філософії в новій площині, морфологізує їх), то адогматизм стає деміургом в цій уяві (він перетворює постмодерністські марення на жорсткі висновки та метафізичні філософеми).

Виникає питання – а чи існує взагалі деякий різновид творчого мислення, який би дав змогу уявити собі трансверсальний розум у практичному варіанті його застосування до освітніх технологій, наукових досліджень, мистецьких пошуків? Так, дійсно, існує. Це так зване “латеральне мислення”, під яким Едвард де Боно, дослідник творчих процесів, розуміє специфічний порядок обробки інформації, спрямований на зміну існуючої стереотипної моделі сприйняття навколишньої дійсності, групування вихідних елементів у найбільш незвичних сполученнях та створення нових альтернативних варіантів вирішення певної проблеми [22]. Боно, ототожнюючи творчі здібності та креативність, вводить 1967 р. поняття “латеральне мислення” (інші терміни у перекладі: “нестандартне”, “бокове”, “нелінійне” мислення), яке зараз занесене в Оксфордський словник сучасної англійської мови. Саме слово “латеральне” означає “рух у бік”. Латеральне мислення використовує інформацію як стимул. Воно спроможне використовувати

інформацію, яка безпосередньо не стосується справи. Латеральне мислення не поспішає з винесенням остаточних суджень та дає можливість будь-якій ідеї розвиватися, а не відкидає її, проголосивши помилковою. Воно може цілеспрямовано виходити за межі встановлених норм. Латеральне мислення досліджує всі можливості, воно вдається до перегруповання і перебудови доступної інформації.

Основною метою латерального мислення є генерування нових ідей та відхід від старих фіксованих стереотипів та ідей, внесення змін, а не пошук доказів, досягнення евристичного мислення (коли малоімовірний напрям думки приводить до нової, дієвішої ідеї). Головне завдання латерального мислення полягає у такому: прийти не стільки до правильного, скільки до ефективного вирішення проблеми; звільнитися від моделей – кліше, перебудувати стереотипи схеми. Воно визначив основні принципи латерального мислення: 1) усвідомлення ідей, які панують та є стереотипними; 2) пошук різних підходів до явищ та проблем; 3) звільнення з-під жорсткого контролю логічного мислення; 4) використання випадку; 5) розуміння того, що будь-яка точка зору на щось – це тільки одна з багатьох точок зору; 6) відкладення оцінки, судження; 7) генерування нових підходів.

Латеральне мислення тісно пов'язане з творчістю (креативністю), воно має багато спільного з нею: звільнення від стереотипів та створення нових, оригінальних ідей. Проте творчість включає в себе ще цілий набір таких понять як артистизм, талант, емоційна чутливість, натхнення тощо і є, на відміну від латерального мислення, описом результату. Для творчого мислення важливим є результат, його новизна та оригінальність, тоді як для латерального мислення має значення процес роботи з наявною інформацією і особливо ефективність результату. В одних випадках результати латерального мислення є геніальними творіннями, в інших – вони є лише новим поглядом на речі, отже, є чимось меншим, ніж справжня творчість.

На відміну від латерального мислення, творче мислення дуже легко зупиняється на півдорозі – на стадії хаосу. Метою творчого мислення є оригінальність, гротеск, ексцентричність – і цього буде досить. Мета ж латерального мислення полягає у знаходженні серед хаосу нової плідної ідеї. Нова ідея за

латерального мислення має бути логічно обґрунтованою на кінцевому етапі роботи. Ідея має бути дієвою, ефективною. Творча людина може бути замкненою всередині свого особливого сприйняття і не здатною змінити сприйняття або погляди на світ якимось іншим способом. Отже, багато творчих людей водночас є “ригідними”. Це аж ніяк не зменшує їхньої цінності для суспільства та їхньої здатності творити в межах свого, особливого сприйняття. Латеральне мислення здатне змінювати сприйняття. У більшості випадків творчість для свого вияву потребує таланту, тоді як латеральне мислення доступне кожному, хто прагне створити нові ідеї [23].

Латеральне мислення працює з інформацією інакше, ніж мислення логічне, що відображено в табл. 1 диференціації відмінностей цих типів мислення [24,25,26,27].

Таблиця 1

ДИФЕРЕНЦІАЦІЯ МІЖ ЛОГІЧНИМ ТА ЛАТЕРАЛЬНИМ МИСЛЕННЯМ

Логічне мислення	Латеральне мислення
1	2
Необхідна правильність кожного кроку. Помилки не припустимі	Немає необхідності в правильності кожного кроку. Важливий лише результат
Негайне оцінювання	З оцінками не поспішають
Логічне мислення – вибіркоче	Латеральне мислення – творче
Немає методів, які допомагають виходити за межі адекватності	Є методи, які дають змогу виходити за межі адекватності
Базис мислення – заперечення	Немає заперечення
Характерна послідовність. Необхідний логічний аналіз проблеми	Характерна непослідовність. Дослідження проблеми з різних точок зору
Використовує стару перевірену інформацію	Новий погляд на речі, нові ідеї, пошук нового
Оперує високою вірогідністю	Оперує малими вірогідностями
Класифікує, використовує категорії	Шукає факти, які дають змогу об’єднувати речі разом. Різнобічний підхід

Продовження табл. 1

1	2
Відбирає лише релевантну інформацію (ту, що має пряме відношення до проблеми)	Широке коло вибору інформації (можливий взаємозв'язок різних галузей)
Керується статичними поняттями	Використовуються динамічні поняття
Концентрація уваги на одній проблемі	Багато проблем потрапляє в коло уваги
Застосування перевіреної інформації	Перевірена, обґрунтована інформація підлягає сумніву
Інформація використовується для того, щоб дійти до якогось рішення	Інформація використовується як поштовх, який спонукає до пошуку нової ідеї
Один варіант вирішення проблеми	Багато альтернативних варіантів вирішення проблеми
Використання стійких моделей, схем	Відхід від стереотипів, зміна моделей, схем
Обов'язковий кінцевий результат	Кінцевого результату може не бути
Важливо якомога раніше оцінити ситуацію	Відкладання оцінки
Пошук причин, пояснення доказів	Виклик існуючому порядку

Боно підкреслює, що для вирішення різних проблем людина потребує як логічного, так і латерального мислення. Використання різних видів мислення залежить від того, яку проблему вирішує людина, яку мету перед собою ставить.

У подальшому Боно робить те, що, власне, перетворює латеральне мислення у трансверсальний розум: він розробляє низку методів (“інструментів мислення”), які дозволяють здійснювати переходи між латеральним (дивергентним) і логічним (конвергентним), виходячи з вищенаведеної порівняльної таблиці. В силу вступає принцип трансверсальності (ризоматичності) – “принцип сполучень і гетерогенності” [28].

Серед цих методів найбільш типовими з точки зору трансверсальності є такі:

1. “Consider All Facts” (CAF – розглядання всіх фактів / чинників). Метою “CAF” є складання переліку всіх чинників, які необхідно враховувати під час вирішення проблеми, їх розгляду та аналізу.

2. “Other People View” (OPV – погляд інших людей). Використовуючи “OPV”, необхідно визначити людей (скласти список), яких стосується проблема, що виникла, стати по черзі на місце цих людей: уявити їхні погляди, думки, поглянути на проблему з точки зору свого опонента і намагатися зрозуміти його. Дуже важливо враховувати реальні погляди людей, а не ті, які, на нашу думку, їм варто мати або яких ми самі дотримуємось.

3. “Consequences and Sequel” (C and S – наслідки і результат). Метою “C and S” є розгляд усіх наслідків дії або рішення з використанням шкали часу, що представляє негайні наслідки (негайні результати дії), короткострокові наслідки (те, що відбудеться відразу за негайними наслідками), середньострокові наслідки (те, що трапиться набагато пізніше). Такі тимчасові рамки довільні і можуть змінюватися залежно від проблеми.

Методи “CAF”, “OPV”, “C and S” взаємопов’язані. Те, що трапиться у майбутньому, можна розглядати як чинник. Те, що відбудеться у майбутньому, може торкнутися й інших людей. Те, що відбудеться у майбутньому, належить до сфери інтересів інших людей. Саме ці трансверсальні аспекти латерального мислення, як буде показано далі (див. п.3.1.3), дозволять нам на підставі дослідження творчості Л. Шестова сформулювати адогматичну металогіку, яка дозволяє розглядати історію у нових вимірах темпоральності.

Слід зауважити, що існує ще і так зване синектичне мислення (У. Гордон), яке дуже схоже на латеральне мислення. Можна стверджувати, що вони є спорідненими формами трансверсального розуму, головна функція якого – це “сполучення протилежностей”, “зв’язки гетерогенного”, “подолання мислення в альтернативах” (В. Вельш). Оскільки синектичне мислення буде конкретно розглядатися у контексті шестовського адогматизму, то ці питання знайдуть своє відображення у третій главі.

1.3.3. Адогматизм у пошуках альтернативного буття

Після того, як ми з'ясували, що адогматизм у сучасних умовах не перетворився на “абсолютний скепсис” (М. Бердяєв), а знайшов для себе актуальні форми самовиявлення через трансверсальний розум та постмодерністські інтелектуальні екзерсиси у викритті “розгубленості” нинішньої філософії, маємо підстави повернутися до питань “великого скептицизму” Гайдеггера: 1) “...хіба ми повинні намагатися досягти відповідності з буттям суцього?”, 2) “хіба ми, люди, не знаходимось вже в такій відповідності, і не тільки *de facto*, а по своїй суті?”, 3) “чи не є ця відповідність основною рисою нашого єства?” [29].

У гайдеггерівському розумінні “відповідність буттю (суцього)” означає “почути те, що говориться нам в традиції буття”. Прислухаючись до цього “поклику”, ми опиняємося “у відповідності” з буттям. Отже, “відповідність” є тут “слухання”, “чуття” і “відчуття” одночасно, це стан, коли буттєвий голос досягає нашого слуху і стає присутнім у нас. Коли цей голос є досяжним для нашого слуху, ми дивуємося буттю суцього (це є екстатичне дивування), а подив стає пробудженням до філософування. Коли ж почуте замовчується нами через обмеженість відкритості буття (через недостатню “відповідність”), нас охоплює сумнів, а філософування спрямовується на поглиблення “відповідності”, яке врешті-решт перетворюється на адогматизм.

У кінцевому варіанті Гайдеггер на всі три запитання дає стверджувальні відповіді, тобто “намагання” досягти “відповідності”, факт перебування у цій “відповідності” та визнання іманентності “відповідності” у нашому єстві мислитель доводить до чіткої аргументації в дусі своєї екзистенціальної аналітики. Фундаментальні ж висновки такі: 1) “відповідність з буттям залишається нашим постійним місцеперебуванням”, 2) “буття здійснюється через подію”.

Останнє повертає нас до радикальної думки Гайдеггера: “В події історія буття не стільки досягає свого кінця, скільки виявляється тепер в якості історії буття. Не існує ніякої історичної епохи події. Історична місія – з того, що здійснюється”

[30]. Виходячи з цього далеко не тривіального судження, в подальшому розгляді “досвіду адогматичного мислення” ми, спираючись на Гайдеггера, (з цілковитою підставою – як варіант) проголосимо: “В котрий вже раз історія дає зрозуміти людині, що заради вільного і мирного існування на планеті треба або змінити свою сутність, або ж відмовитись від цього спотвореного світу ціною свого буття...”.

Жодна з існуючих філософій не наважується на концептуальний крок кардинальної зміни існуючого буття на альтернативне як евентуально можливе. Але ж Гайдеггер з усією рішучістю, виходячи з сучасних цивілізаційних загроз, ставить буттєву проблему в досить загостреному вигляді: “На порядку денному питання про те, що людина Нового часу віднині знаходиться у принципово новому відношенні до буття, – і що вона нічого про це не знає. ...Найбільша загроза полягає в тому, що людина, влаштовуючи саму себе, не відчуває вже ніяких інших необхідностей, крім тих, які викликані потребами її самоусунення” [31].

А “принципово нове відношення до буття” сучасної людини полягає, на думку Гайдеггера, в тому, що “вона (людина) – раб забутості буття – панує забутість буття”. І далі він продовжує: “Тим самим (наскільки це можна бачити), відкривається той стан речей, що людина “використана буттям” (*utilesé*) (у тому сенсі, що людина має потребу в тому, що вона “вживає”, авт.). Так людина необхідно належить до – і має своє місце у – відкритості (а сьогодні в забутості) буття. Буття ж вимагає, щоб відкритися, людину як цього Ось своїй відкритості... Якщо буття таким чином вимагає людину, щоб бути, то відповідно повинна бути прийнята скінченність буття; що через це буття не існує абсолютно для себе, складає найгострішу протилежність Гегелю. Бо хоча Гегель каже, правда, що абсолюту немає “без нас”, він каже це лише в орієнтації на християнське “Бог має потребу в людині” [32].

Для гайдеггерівської думки, навпаки, буття немає без його відношення до цього Ось буття (*Dasein*). Таким чином, саме буття вимагає від людини змін, які спричинять відкриття нового буття, протилежного в контрадикторному звучанні гегелівському абсолюту, і в цьому сенсі вже альтернативного.

Тож адогматичний аспект пошуку альтернативного буття розгортається з самої точки перетину діагональних ліній адогматичного квадрата, адже мова йде про “найгострішу протилежність” в інтерпретаціях буття – квінтесенції людського існування. Здійснюючи перегляд усіх філософських дискурсів у контексті наявності в них елементів контрадикції та розміщуючи їх в системі координат адогматичного квадрата по таких “вимірах” як суперечливість і трансдукція, ми отримуємо континуум – множину, яка суцільно покриватиме поверхню квадрата, перетворюючи його на “чорний квадрат” Малевича. Абсурдність та парадоксальність, які притаманні контрадикторним дискурсам, створюють напругу мислення, яка робить над собою зусилля для здійснення “стрибка” для пошуку смислу, там, де його, можливо, і немає (бо недаремно писав Камю, що “полум’яні витвори створюють іронічні філософи” [33]). Тож “чорний квадрат” символізує “забутість буття” і щоб змінити ситуацію на альтернативну – відкрити “чорний квадрат”, відкрити людину перед буттям, – потрібен “стрибок” у значенні Гайдеггера (у значенні відкриваючого розмикання [34]). “Стрибок” пов’язаний із заміною виразу “смысл буття” на вираз “істина буття” (гайдеггерівські фразеологізми завжди містять в собі не лише контекст, який зміщує семантичні значення слів, але й певні синтагматичні навантаження, які стимулюють пізнавальну активність [35]): “А щоб уникнути будь-якого смислового викривлення істини, щоб виключити її розуміння як правильність, “істина буття” була розтлумачена через “місцевість буття”, – істина як місцевість буття. Цим, звичайно, припускається заздалегідь вже якесь розуміння суті місця. Звідсіля вираз “топология буття”...” [36]. Суть місця, яке ми розуміємо заздалегідь (апріорі), – поверхня адогматичного квадрата. У кінці п.1.1.3 ми вже застосовували гайдеггерівську формулу “Смысл – Истина – Место” для тлумачення висловлювань Ніцше про парадокси. І як було при цьому зазначено, істина буття повинна прийматися як “проблеск буття”, якщо ми будемо переміщуватися у способі бачення парадоксальної сторони буття.

Отже, створюючи “чорний квадрат” на поверхні адогматичного квадрата, ми тим самим відтворюємо парадоксальну сторону буття (його забутість).

Якщо ж мати можливість узріти “проблиск буття” на тлі його забутості, тобто вбачати істину буття в його топологічних особливостях (конфігурації, мережі, складки тощо), складатиметься феноменологічне враження відкриття альтернативного буття (“буття як апріорі”, Гайдеггер), в якому можна буде спостерігати “життєві світи” розуму, віри або ж... безумства. А те, що ці світи народжуються у ментальних прошарках свідомості та підсвідомості, на їхніх стиках і розмежуваннях у формі абсурду та парадоксів, перевірено вже всією історією людського мислення.

Таким чином, відкритість людини буттю, “буттю як апріорі”, – це пошук альтернативного буття на підставі проективно-топологічної концептуалізації адогматичного квадрата, ментальна конструкція якого дає можливість моделювати процес спостереження мисленневих світів, їхню еволюцію у напрямку відкритості буття. Інструментально це можна зробити шляхом застосування комп’ютерної програми, що дозволяє “відбілювати” квадрат Малевича поступовим зниженням чорних пікселів на екранному моніторі: послідовне стирання пікселів перетворює “чорний” на “білий квадрат”, залишається чорним лише загальний фон, на якому зображено квадрат. Наділяючи комп’ютерну програму функціями трансверсального розуму (диференціації, виявлення сполучень, гетерогенності, здійснення переходів і таке інше), можна буде здійснювати аналіз філософських текстів на предмет виявлення в них парадоксів та контрадикцій. Кожний такий результат аналізу відображається на моніторі чорним пікселем: зважаючи на те, що сучасний стан буття характеризується “забутістю”, слід очікувати появу “чорного квадрата”. Подальші дії зводитимуться до перегрупування текстів з метою їхньої перевірки на відповідність діалогу та трансдукції логік, які з програмної точки зору виступатимуть у ролі металогік (або онто-логік). Такими металогіками можуть бути феноменологія Гуссерля та екзистенціальна аналітика Гайдеггера. І хоча це потребує додаткового обґрунтування, вже зараз можна стверджувати, що ці філософські системи в рамках адогматичної парадигми здатні бути конструктивною основою для перепроєктування існуючого буття в альтернативне. А те, що в цьому є нагальна потреба,

засвідчується з усією очевидністю загальним станом людства і насамперед долею окремої людини.

Зняття буттєвих парадоксів є своєрідним “сигналом” до освітлення першої частини “чорного квадрата”. Теоретичним вирішенням цієї проблеми може бути лише діалог-дискусія між філософськими системами, а також взаємна трансформація (трансдукція) цих систем. У цьому полягає вся історія філософії. Але треба визнати, що реальність є такою, в якій буття має багатотональні відмітки, “чорний” та “білий” квадрати – це крайнощі – смерть та абсолют у буттєвих вимірах. В тому і полягає завдання адогматизму, щоб підвести філософську думку до межі, за якою парадокс втрачає свою гостроту і актуальність, а буття стає ще на один крок (на один піксель) ближчим і відкритим до нас.

І навпаки, виявлення парадоксальності, контрадикції в текстах, що співставляються з метою адогматичного аналізу, є “сигналом” для появи чорного пікселя на поверхні квадрата, а отже, закритість для нас буття посилюється.

Під “сигналом” в обох випадках мається на увазі умовний код з ознаками суперечливості та трансдукції, які виявляються на підставі лінгвістичного аналізу тексту. Звичайно, розподіл цих сигналів по поверхні квадрата є випадковим і за певних умов описується статичними законами імовірностей. На рис. 4 зображений процес комп’ютерного моделювання утворення на поверхні адогматичного квадрата топологічної мережі у двомірному просторі сигналів у випадку, коли параметри цих сигналів рівномірно розподілені всередині квадрата (рівноімовірний закон розподілу). Даний матеріал запозичений з фундаментальної праці У. Гренандера “Лекції по теорії образів”, в якій автор монографічного дослідження цілий ряд філософських проблем сприйняття світу втілює в абстрактні образи [37]. Ця ідея була адаптована нами до запропонованої тут візуалізації адогматичного квадрата.

На кадрах малюнку видно, як мережа з надходженням сигналів набуває властивостей регулярності топологічної структури. На ранніх стадіях її формування цей процес виразніший, ніж на останніх. Це свідчить про те, що на початкових етапах адогматичного аналізу майже кожна помічена

суперечливість, кожне протиріччя у просторі філософських думок більше впливають на “топологию буття”, ніж на завершальних, бо закономірність появи контрастів у думках починає затінити оригінальне, особливе, суто буттєве, саму людину (достатньо згадати деякі цинічні афоризми: на кшталт “ гине одна людина – це трагедія, гинуть мільйони – це статистика” або “ немає людини, немає і проблем”, що мало виправдовувати жорстокість історичних закономірностей “класової боротьби”; проте абсурдом цієї “логіки” може слугувати згадуваний вже нами в п.1.2.2 “оверкіл” – надвбивство населення планети, виходячи все з тих же закономірностей ядерної війни).

Ось чому Шестов так відкрито виступав проти будь-яких закономірностей та послідовностей, намагаючись відшукати незвичайне, неординарне серед хаосу. Але бувають випадки, коли адогматичний аналіз стикається з суцільним нагромодженням парадоксів та контрадикцій, які руйнують і відкидають все, що могло б бути розглянуто і враховано, навіть заперечуються самі протилежності (неважко впізнати за всім цим філософію Ф. Ніцше, його нігілізм), і тоді відбувається, так би мовити, “парадоксальна біфуркація”: спостерігається досить помітна локальна деформація “топології буття” (складка мережі, див. рис. 4,д) – метаморфози буття, відомі нам як “надлюдина”, “смерть Бога”, “глобальна криза”, “віртуальна реальність” тощо, засвідчують його сповзання у свою протилежність – “не-буття” або “за-буття”. А це за гайдеггерівською версією означає, що Істина буття втрачає своє місце, а разом з нею і людина перетворюється у деякий “номадичний, мобільний центр” (Н.В. Загорська), який безперервно переміщується у світовому просторі (згадаємо сучасні феномени міграції населення у планетарному масштабі, комунікацію як спосіб існування).

Цікавим є і той факт, що при надзвичайно великій кількості вхідних сигналів ($n \geq 100000$) мережа стає стабільно регулярною і нечутливою до критичних змін у розподілі параметрів сигналів (масове тиражування думок в історичному контексті без загостреного критичного аналізу не відкриває істини буття, а лише затьмарює її). Інакше кажучи, наявність чи відсутність протиріч у загальному філософському дискурсі вже не

позначається на конфігурації буттєвих меж (“топології буття”), а це свідчить про “втомленість розуму”, його нездатність бути внутрішньою енергією буття і викликає в ньому активні процеси творчих перетворень. Такий розум прирікає буття на пасивність перебування “у самому собі”, занурення його в безодню ніщо (гайдеггерівська тотожність “буття є ніщо” дає підстави для сучасної дискусії, в якому світі ми перебуваємо зараз – чи в самому бутті як такому, чи на його зворотній стороні, тобто в ніщо [38,39]). Ця ситуація дуже схожа на інтернетівський світ: величезні масиви інформації, надто суперечливі в таких характеристиках як вірогідність, доступність, корисність та перебуваючі в безперервній і неоднозначній трансдукції внутрішніх логік (власне, що і викликає відчуження віртуальної реальності від справжньої), залишаються не затребуваними критично-вибагливим розумом, через що велика їхня частина осідає у так званий спам (сміття).

У сучасному світі відбувається дедалі більше зростання парадоксальності буттєвих проблем, загострення застарілих проблем через їхню невирішеність, а тенденція до знаття кризових явищ відчувається надто слабо. Критика стає все менш дієвою і не сприймається у світі як чинник оновлення умов існування людства. Тож маємо засвідчити гайдеггерівську констатацію: буття перебуває у стані забутості. А це означає, що треба прикласти надзвичайно великі зусилля, щоб адогматизм перетворився з асени “метушні думок” та їхньої історично-зверхньої конфронтації на сучасний інтелектуальний плацдарм філософського “боріння духу” заради перетворення світу в дійсно цивілізаційний ареал існування людства.

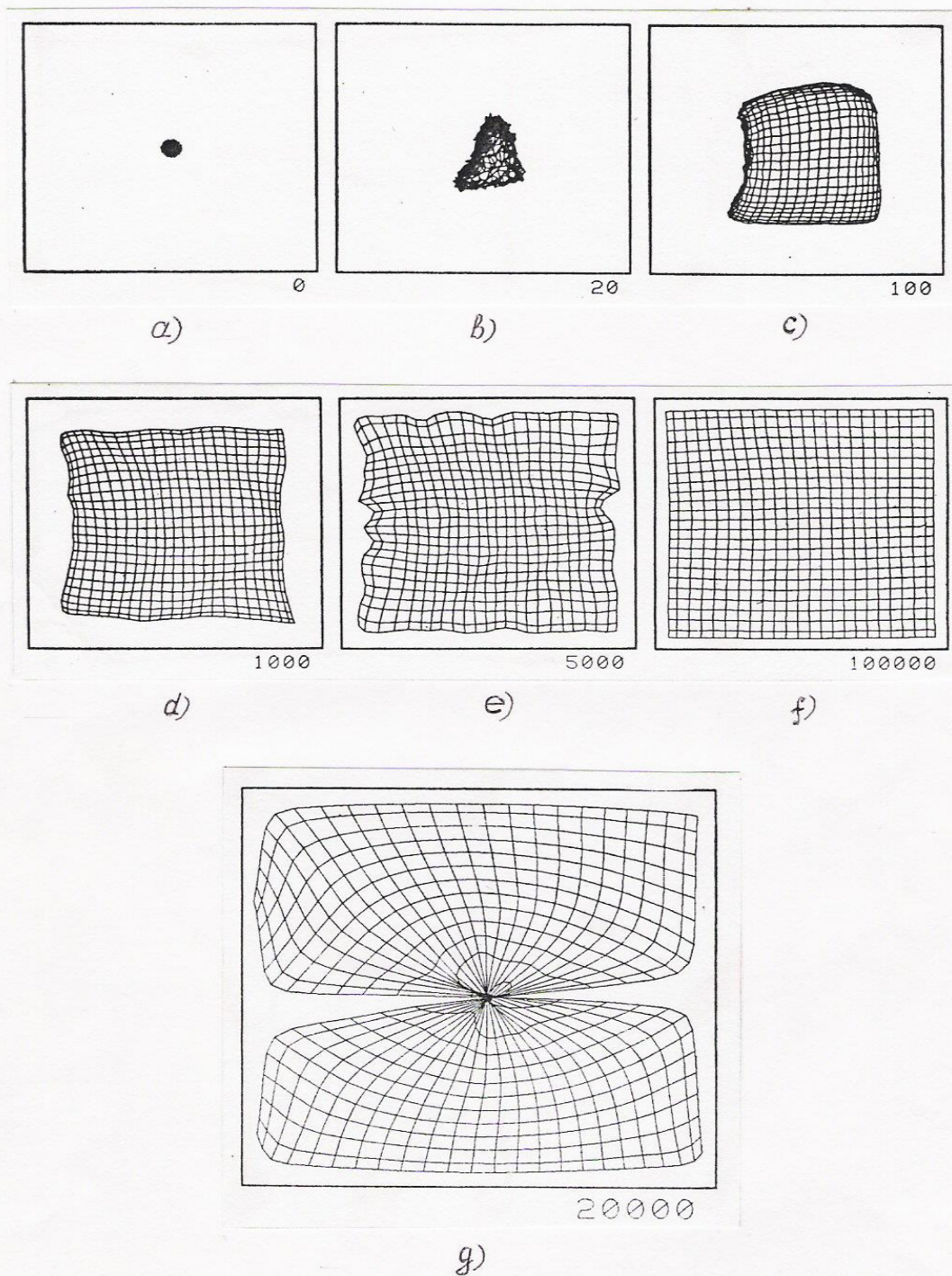


Рис. 4. Комп'ютерне моделювання процесу формування внутрішньої структури (мережі) адогматичного квадрату:
 а, b, с, d, e, f – послідовні стадії розгортання квадратної топологічної мережі в двомірному просторі сигналів (номери під кадрами характеризують довжину послідовності вже надійшовших на мережу сигналів); d – відображення парадоксальної „біфуркації буття” (нижні кути квадратної мережі розгорнулися в зустрічних напрямках)

2. КІРКЕГОРІВСЬКА ДОКТРИНА ВІДСТОЮВАННЯ “ІСТИННОГО ХРИСТІЯНСТВА” У СВІТЛІ ЇЇ ТЕОЛОГО-АДОГМАТИЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

2.1. Адогматичний ідеал “істинного християнства” С. Кіркегора проти догматизму “існуючого християнства”

2.1.1. Два погляди на історичність християнства

У попередньому розгляді суті вчення С. Кіркегора про “істинне християнство” (див. 1.2.1) ми акцентували увагу читача на так званій подвійній рефлексії, за допомогою якої датський мислитель вдається до споглядання релігійної істини. Цей принцип для нього є висхідним, а тому він ще раз наголошує: ”Суб’єкт, що досліджується, неодмінно повинен перебувати в одній з двох ситуацій: або він зсередини своєї віри переконаний в істинності християнства і у власному відношенні до нього, - і в цьому випадку все інше ніяк не може представляти для нього нескінченний інтерес, оскільки сама його віра як раз і представляє собою такий нескінченний інтерес до християнства, і всілякий інший інтерес стає лише спокусою, - або ж він не перебуває у вірі, проте залишається на позиції спостерігача, а отже, не може бути нескінченно зацікавленим у вирішенні цього питання” [1].

Про яке саме питання тут йдеться? Що саме потребує від дослідника перебування або в екзистенційній ситуації, або ж в ситуації спостерігача - феноменолога (апріорі критично налаштований філософ повинен бути готовий до суміщення цих ситуацій, виходячи з кожної з них не лише з відчуттям латентної віри, але й віри істинної-очевидної, неприхованої, і саме така віра є віра-парадокс, бо “вона свідчить, що людина стоїть вище загального” [2])?

Ось що тут мав на увазі Кіркегор: “З об’єктивної точки зору, християнство є *res in facto posita* (даність, даний факт, лат. - авт.), про істину якого питають суто об’єктивно, оскільки звичайно скромний суб’єкт надто об’єктивний, щоб виносити себе за дужки або щоб *ohne weiter res* (без зайвого шуму, нім. – авт.) не включати себе заздалегідь як того, у кого віра вже є у

вигляді деякої даності. Таким чином, розуміючи об'єктивно істину, вона може означати: 1) істину історичну, 2) істину філософську. Якщо ми ставимось до неї як до історичної істини, то виявити таку істину можна в процесі критичного розгляду різних свідоцтв і таке ін., - інакше кажучи, точно так, як це звичайно робиться в таких випадках. У випадку ж істини філософської дослідження насамперед звернено на те, як дана доктрина - дана історично та історично обґрунтована, - співвідноситься з вічною істиною"[3].

Отже, християнство в уяві Кіркегора постає як проблема співвідношення з вічною істиною, і в цьому сенсі мова йде про "істинне християнство". Налаштованість Кіркегора на відстоювання "істинного християнства" обумовлена двома психологічними чинниками його філософування: 1) нескінченною зацікавленістю у своєму відношенні до істини; 2) прагненням до "вічного блаженства" перебування у вірі, її пізнання. Зовні це виглядає суперечливо і навіть парадоксально, бо "нескінченна зацікавленість" відносно істини (істини християнства, істини буття, істини виникнення світу, взагалі істини як такої) – це завжди є пізнавальний процес, в той час як "вічне блаженство" не що інше, як обмеження себе станом вірування в ті ж християнські цінності, для яких вічність залишається головним мірилом сприйняття людиною віруючою.

Усвідомлюючи цю обставину, Кіркегор відверто зізнається в тому, що за такої умови дослідження "істинного християнства" є лише певним "наближенням" до істини заради того, "щоб поставити проблему, витягти її на світ Божий з-під усіх пустопорожніх та спекулятивних спроб пояснити її": "Найбільш важливе для вченого дослідника тут – забезпечити для своїх пошуків найбільшу надійність; для мене однак цей предмет зовсім не привід продемонструвати свою вченість чи ненароком видати, що в мене її нема. Для мого розгляду більш важливо, щоб читач зрозумів і запам'ятав, що навіть при найбільш наполегливому студіюванні та обстоюванні, навіть при умові, що голови всіх критиків у світі з'єднаються разом і будуть красуватися на одній шиї, ми однаково ніколи не досягнемо більшого, ніж деякого наближення. Важливо також розуміти, що існує глибинний розрив між таким наближенням та особистою,

нескінченною зацікавленістю у власному вічному блаженстві” [4].

Історичний аспект дослідження християнства для Кіркегора пов'язаний безпосередньо з Біблією, з визнанням її документальної важливості: “Якщо ми будемо розглядати християнство як деякий історичний документ, важливіше за все буде отримати цілком надійні свідчення відносно того, яка ж насправді християнська доктрина.... Якщо ми задаємося питанням про істинність християнства історично, якщо ми запитуємо себе, що є, а що не є християнською істиною, Священне Писання миттєво постає перед нами як найбільш значущий документ. Отже, історичний розгляд тут зосереджено насамперед на Біблії” [5].

Після різнобічних критичних міркувань з приводу можливості історичного підходу до проблеми істинності християнства, мислитель робить висновок: “Якщо розглядати Писання як своєрідну твердиню, яка визначає, що відноситься до християнства, а що ні, нам треба насамперед обґрунтувати істинність Писання з історично-критичної точки зору” [6]. Для Кіркегора така точка зору є канонічною, оскільки відображає розгляд „канонічності тих чи інших книг Писання, їхньої вірогідності та надійності”. При цьому Кіркегор не виключає діалектичного моменту, який він вбачає в даній точці зору: всупереч тому, що протягом певного часу вважалось за можливе виключити діалектику з області віри (всі переконання ґрунтувалися виключно на авторитеті), філософ вважає за потрібне вже вести мову не про віру, яка обумовлюється довірою до авторитетів, а про ту віру, з якою індивід вірує в ці авторитети.

Поряд з канонічною точкою зору Кіркегор виділяє ще так звану спекулятивну точку зору, яку він характеризує таким чином: “Спекулятивна точка зору осягає християнство як історичне явище; тоді і питання про його істинність перетворюється у завдання до такої міри наповнити його мисленням, щоб врешті-решт саме християнство виявилось лише вічною раціональною думкою.... Перевага спекулятивної точки зору полягає у тому, що вона не потребує попередніх підвалин. Вона починається з небуття, не приймає нічого як даність...” [7].

Певною мірою ця точка зору може бути сприйнята як феноменологічна (“Спекулятивний мислитель розглядає християнство як історичний феномен” [18]). Проте, як відомо, саме гегелівська “феноменологія духу” була неприйнятною для Кіркегора. Але можна сказати ще більше: через неприйнятність спекулятивного мислення Кіркегор постав проти вчення Гегеля. Проте в сучасному контексті існування глобалізованого світу критика гегелівської філософії Кіркегором не виглядає достатньо переконливою, бо саме “всесвітньо-історичне”, яке обґрунтовувалось Гегелем в діалектичному розумінні і набуло тотального значення в нинішніх умовах, перевершило людське “етичне” і знищило його як чинник “існуючого християнства” (цього датський філософ не зміг передбачити і в цьому слід вбачити поразку його екзистенційної діалектики).

Дивним виглядає і той факт, коли Кіркегор, беручи до уваги історичні точки зору на істинність християнства, починає всіляко відмежовуватися від “всесвітньо-історичного”, нібито християнство не мало такого величезного впливу на світову історію. Багато висловлювань Кіркегором з цього приводу провокують читача мати певні сумніви, до цього він сам підштовхує у своїх текстах: “Етика з підозрою дивиться на будь-яке всесвітньо-історичне знання – бо таке знання легко перетворюється в пастку, в деморалізуюче естетичне відволікання для пізнаючого суб’єкта, оскільки відмінність між тим, що стає чи не стає всесвітньо-історичним, завжди кількісно діалектична” [9]. То хіба сама Біблія не є “всесвітньо-історичним знанням” міфологічного змісту, яке з тієї ж канонічної точки зору на істинність християнства здатне підтверджувати всесвітньо-історичну значущість релігійних традицій? А може Кіркегор сам, не усвідомлюючи того, потрапив у “пастку” словесного загравання з етикою і піддавався її “деморалізуючому естетичному відволіканню”, відволіканню від головного – що є християнство з всесвітньо-історичної точки зору, якщо вже він вдався до історичного позиціонування в питанні відстоювання “істинного християнства”? Справа ж полягає в тому, що перед Кіркегором виникло надскладне завдання: виокремити з “всесвітньо-історичного”, з “метушливого натовпу” окрему особистість, індивідуальність,

суб'єктивно орієнтовану на релігійне почуття. Це завдання філософ всебічно обґрунтовує, виділяє, підкреслює: “Світу, мабуть, завжди не вистачало тих, кого можна назвати справжніми індивідуальностями, не вистачало справжніх мислителів, які так відрізняються від крикунів та начотчиків. Чим більш об'єктивним стає світ та індивідуальні особистості в ньому, тим гірше стає справа з релігійними категоріями, які стосуються саме сфери суб'єктивного. Ось чому прямо-таки антирелігійним перебільшенням було б прагнути встановити всесвітньо-історичне, наукове і об'єктивне відношення до релігійного” [10].

“Що ж стосується того, як дійсно стати суб'єктивним, тут важливо, які аксіоми рефлексивного мислення людина повинна піддати розгляду, від якого баласту об'єктивності їй доведеться позбутися і наскільки ясно вона уявляє собі значущість цього повороту, власну свою відповідальність за нього, якщо суб'єктивний індивід сам не зміг пройти свою об'єктивність наскрізь і вийти з неї, будь-які посилення на чужу індивідуальність опиняться всього лише непорозумінням. Якщо ж суб'єктивний індивід зміг зробити це, він зможе усвідомити свій шлях, рівно як і ті діалектичні передумови, зсередини яких і у відповідності до яких він вступив у релігійне існування... Шлях розвитку релігійного суб'єкта має ту особливість, що двері тут відчиняють для даного індивіда і зачиняють відразу ж, як він до них увійшов. Метушливий натовп, маса, всесвітньо-історична метушня залишаються зовні. А Божество, звичайно ж, володіє найбільшою коштовністю, але йому також відомо, як зберегтися від натовпу іншим способом, відмінним від звичайних земних пересторог; використати саме цей метушливий натовп, щоб завадити окремій людині сквзнути у всесвітньо-історичне, об'єктивне та наукове відношення з собою” [11].

Отже, з кіркегорівської точки зору надбання індивідом справжньої віри, вічного блаженства стає можливим лише в разі його відокремлення від всесвітньо-історичного, об'єктивного та наукового. А тому і загальна проблема для мислителя полягає “не у встановленні істинності християнства, а у ставленні індивіда до християнства; отже, мова йде не про систематичне прагнення цілком байдужого індивіда розкласти християнські

істини за відповідними параграфами, а скоріш про турботу нескінченно зацікавленого індивіда, який прагне визначити своє власне ставлення до цієї доктрини” [12]. Думка про уособленого індивіда поза історичним контекстом стає для Кікегора лейтмотивом його релігійного екзистенціалізму: “...Саме християнство надає величезного значення індивідуальному суб’єкту, воно хоче мати справу з ним одним, тобто з кожним з нас окремо” [13]. Врешті–решт філософ вважає за потрібне історичність ототожнити з християнством і на цій підставі сформуванню головної проблеми свого дослідження: “Чи може бути позначений історичний висхідний пункт для вічної свідомості; яким чином подібний висхідний пункт може уявляти дещо більше, ніж просто історичний інтерес; як вічне блаженство може ґрунтуватися на історичному знанні?” [14].

У розгорнутому вигляді ця проблема має конкретно-історичне пояснення: “Як відомо, християнство – це єдино історичне явище, яке, не дивлячись на цю історичність, більш того, саме завдяки цій історичності, завжди прагнуло бути відправною точкою на шляху окремого індивіда до вічної свідомості, завжди прагнуло зацікавити його в цьому не тільки історично, прагнуло обґрунтувати його блаженство на відношенні до чогось історичного” [15].

І ось в такому розумінні проблеми відношення індивіда до християнства з’являється те, що наповнює всю філософію Кікегора духом адогматизму, а саме – два, пов’язані між собою, питання: “як може дещо історичне бути вирішальним для вічного блаженства?”, одне з них, і інше – догмат про вічне прокляття: “як може дещо історичне бути вирішальним в питанні про вічні муки?”. Тож християнство ставить нас перед дилемою: або вічні муки, причому рішення треба приймати всередині часу. Примус до такого вибору дає підстави Кікегору заявити, що “християнство по суті є парадокс”: “Основа самого парадоксу християнства виявляється в тому, що воно постійно використовує час та історичне у відношенні до вічного” [16].

Думка про парадоксальну сутність християнства дає мисленню філософа поштовх, з посиланням на Лессінга, “для стрибка” – вихід людської думки за власні межі „в парадокс”, як його називає сам Кікегор: “Обумовлені, випадкові історичні

істини ніколи не можуть слугувати доказом вічних істин розуму, а отже, перехід, завдяки якому тільки і можливо обґрунтовувати вічну істину на історичних повідомленнях, завжди потребує стрибка” [17]. Звичайно, що такий “стрибок” (або “вихід думки в парадокс”) дається мислячій людині надто важко через континуальність самого мислення, на особливостях якого філософ зупиняється доволі детально: “Коли дві ідеї так нерозривно пов’язані одна з одною (маються на увазі ідея вічного блаженства та ідея вічних мук - авт.), що лише людина подумає про одну, - і вона ео ірсо (тим самим, лат. - авт.) відразу ж думає про іншу, вельми часто відбувається, що з вуст в уста, із покоління в покоління передається деяка загальна думка (докса – авт.), відповідно до якої про одну з цих ідей міркувати досить легко, тоді як протилежна цьому суспільна думка робить ускладненим міркування про другу ідею, більш того, по відношенню до цієї другої ідеї встановлюється деяка загально прийнятна практика скептицизму. А між тим, справжнє діалектичне відношення виявляється в тому, що як тільки людина думає про одну ідею, вона відразу ж ео ірсо може подумати і про другу, навіть, по суті, міркуючи про одну, вона вже ео ірсо подумала про другу, при умові, звичайно, що вона дійсно подумала про першу” [18].

На перший погляд з точки зору сучасних теорій і практик мислення такі судження можуть виглядати банальними або тривіальними. Але ж ми вже звертали увагу на те, що Кіркегор досить часто в своїй філософії користується прийомом “подвійної рефлексії”, який психологічно ґрунтується на інтелектуальній здатності індивіда утримувати в полі мислення одночасно декілька думок.

Актуальні дослідження механізмів організації багатовимірності свідомості (так звані механізми діменсионалізації, з цього питання див. монографію “Выготскианство за рамками концепции Л.С. Выготского”. М., 1996) свідчать про можливості формування багатоаспектної структури мислення людини, яка повинна містити в собі рефлексію, здатну виконувати поліфункціональні дії (В.П. Зінченко).

Як на нашу думку, мисленнєвий розрив суб’єкт-об’єктного зв’язку, до якого вдається Кіркегор і чого вимагає від нього

екзистенційний характер філософування, вже сам по собі обумовлює подвійний ракурс інтенції свідомості, один з яких дозволяє висвітлювати план мислення, розрізняючи при цьому декілька думок, інший, який не може довільно зникати або з'являтися, висвітлює зовнішній, об'єктивний план сприйняття дійсності. Досить помітно, як філософ у своїх текстах займається конструюванням екзистенціального апарату мислення, обґрунтовуючи різні варіанти "подвійної рефлексії": „В той час як об'єктивне мислення цілком байдуже до мислячого суб'єкта та його існування, суб'єктивний мислитель, будучи існуючим, сутнісно зацікавлений у своєму мисленні та існує всередині нього. Тому його мислення наділено іншим типом рефлексії, інакше кажучи, наділено внутрішнім аспектом або чимось таким, чим можна володіти, оскільки воно належить саме цьому суб'єкту і нікому більше... Рефлексія внутрішнього є подвійна рефлексія суб'єктивного мислення. Розмірковуючи, він думає про всезагальне, але ж, залишаючись існуючим всередині свого мислення, придбавши це мислення в своєму внутрішньому, він стає все більше суб'єктивно ізольованим” [19].

Надалі Кіркегор саме через призму “подвійної рефлексії” буде розглядати такі діалектичні протиріччя як “вічне блаженство, засноване на відношенні до чогось історичного”, та “історичне, яке не є історичним явищем у звичайному сенсі слова, але може стати історичним завдяки абсурду”. Тож дві точки зору мислителя на християнство і в історичному плані (канонічна та спекулятивна) відкривають йому ментальний простір для розгортання адогматичної критики “існуючого християнства” з позиції богодухновення – натхнення, що завжди вважається предметом віри: “Провалля між богодухновенням і критичним розглядом потрібне тому, що розділяє вічне блаженство і критичний розгляд, оскільки богодухновення – це завжди предмет віри. А може, люди стають так старанними в критиці саме тому, що ці книги богодухновенні? Відповідно, віруючий, який дійсно вірує, що книги ці – результат натхнення, не знає, які саме з книг він вважає богодухновенними. А може, натхнення приходить внаслідок критичної роботи, так що тільки після того, як така робота закінчена, нам нарешті з впевненістю доведено, що книги ці дійсно богодухновенні? В такому випадку

ми ніколи не зможемо визнати наявність натхнення, оскільки критична робота, навіть на своїй абсолютній межі, завжди залишається всього лише наближенням” [20].

Наділяючи себе божественним натхненням, Кіркегор у своєму ставленні до об’єктивно вмотивованих дослідників християнства займає критичну і суто протилежну позицію: “Вчений дослідник може скільки завгодно працювати в єдиному нестримному запалі, він може приносити все своє життя в жертву нації і знанню; спекулятивний мислитель може аніскільки не жалкувати часу і сил – обидва вони однак ніколи не стануть нескінченно, особисто, пристрасно зацікавленими в досліджуваному предметі. Більше того, вони і не прагнуть бути зацікавленими таким чином. Всі їхні спостереження залишаються мимоволі об’єктивними, незацікавленими” [21].

“Часом можна почути, як невігласи та недоуки або ж самовпевнені генії зневажливо сміються з приводу роботи над древніми текстами. Вони насміхаються над скрупульозністю вченого дослідника, якому дорога найнезначніша подробиця, - але ж така скрупульозність тільки робить йому честь, вона означає, що з наукової точки зору він не може вважати нічого, що не варте уваги... З іншого боку, враження від критичної теологічної вченості залишається доволі змішаним. Схоже, що всі зусилля теології руйнуються деякою свідомою чи несвідомою двоїстістю. Цей розгляд завжди виглядає так, нібито вчений очікує, що з такої критики деяким чудесним чином раптом виникне віра або хоча б дещо, пов’язане з вірою. В цьому і виявляється двоїстість” [22].

“Одне покоління за другим зникало з лиця землі; виникали нові труднощі (маються тут на увазі труднощі в дослідженні християнства, авт.), ці труднощі долалися, а за ними приходила черга нових труднощів. І в спадок від одного покоління до другого переходила ілюзія, ніби метод сам по собі гарний та правильний, але тільки наукові пошуки поки що не завершені та не мали успіху. При цьому всі задоволені, оскільки ці пошуки стають все більш і більш об’єктивними... Ми стали надто об’єктивними, щоб знайти вічне блаженство, оскільки таке блаженство припускає саме нескінченну, особисту, пристрасну зацікавленість, а від цієї зацікавленості ми змушені

відмовлятися, щоб стати об'єктивними, цю зацікавленість у нас хитрістю виманюють через об'єктивність" [23].

Таким чином, історичне позиціонування Кіркегора між канонічною (суб'єктивною) та спекулятивною (об'єктивною) точками зору остаточно відбулося на користь першої, що на той час не так вже й просто було зробити: «Тепер переді мною постає питання про те, як можу вступити у відношення з цією доктриною (християнством, авт.). Я вже чую, як справжній мислитель вигукує: “Яка нечувана зухвалість, яке страхітливе марнославство – приписувати таку значимість особистому маленькому “я” в наш теоцентричний, всесвітньо-історичний стурбований, спекулятивно значущий дев'ятнадцятий вік!”» [24]. Інакше кажучи, Кіркегор, всупереч духовним настроям своєї доби, обрав власний шлях “наближення до віри”, відхиляючи „будь-яке сприяння геоцентричних помічників”, залишаючись “зі своїм нескінченим інтересом, з цією проблемою, зі своєю можливістю”. До цього мислителя змусило “саме християнство”: “Християнство приписує цілком іншу значимість моєму маленькому “я” – точно так, як і кожному також малому “я”, - саме християнство бажає зробити таке “я” вічно блаженним...” [25].

Але ж згадаємо, що Кіркегор вже визнав парадоксальну сутність християнства, яке вимагає від малого “я” заради “вічного блаженства” робити вибір між ідеєю про блаженство та ідеєю про “вічні муки”. Отже, християнство, як і вся історія загалом, чинить над людиною насилля, власне кажучи, позбавляючи її будь-якого вибору: віра, яка позбавляє індивіда розуму, права його застосування, жодним чином не може сприйматися як благочестя або як “нескінчений інтерес”. Чи розумів це Кіркегор? Так, звичайно! Але зізнатися в цьому йому бракувало тієї філософської мужності, якої вдосталь було у Ф. Ніцше і який зміг домовити те, на що у датського мислителя не вистачало сил.

Часто кіркегорівський парадокс віри сприймають як дещо парадоксально-релігійне в контрасті з парадоксально-історичним. З огляду на його тлумачення діалектичних протиріч тут немає жодних заперечень. Проте догматизація віри в суто онтологічному значенні різними теологічними вченнями

викликала у філософа глибокий сумнів, який “здатен перекрити той підземний хід до християнства, який дослідники прагнули прорити об’єктивно і науково, замість того, щоб терпіти колишнє становище, коли проблема ставилась як вона є, тобто суб’єктивно” [26]. “Підземний хід до християнства” – це не тільки порівняння з тунелем під Темзою, будівництво якого вразило датчанина, - це ще й влучна метафора адогматизації об’єктивно – наукових уявлень, які без належних доказів релігійної дійсності, автоматично перетворюються у найгірший варіант догматичного обґрунтування істини. Тож філософія Кіркегора є унікальним випадком, коли “суб’єктивний індивід неминуче досягає крайньої межі своїх зусиль; він опиняється в тій крайній точці, де не просто більше не існує ніякого об’єкта...., але де сам Господь негативно присутній всередині цієї суб’єктивності...” [27].

У сучасних умовах жорсткої раціоналізації людського буття крайня суб’єктивність виявляється єдиним притулком, де індивід може зберегти себе як особистість, уникаючи всіляких наукових проєктів зміни сутності свого існування [28]. Отже, маємо бути вдячними великому мислителю за можливість прислухатися через своє “я” до божественного застерігаючого голосу.

2.1.2. Критика неспроможності спекулятивного мислення як підґрунтя сприйняття християнства

Для обґрунтування теорії екзистенціального висвітлення християнства Кіркегору потрібно було якомога далі відійти від об’єктивації як засобу опису картини світу. Тому критична платформа мислителя загалом побудована на викритті неспроможності спекулятивного мислення бути підґрунтям сприйняття християнства. Розпочнемо розгляд цієї платформи з акцентації Кіркегором невідповідності спекулятивного мислення проблемі пошуку шляхів досягнення “вічного блаженства”. “Проте для спекулятивного мислителя питання про особисте вічне блаженство просто не може виникнути саме тому, що в його завдання входить все далі і далі віддалятися від самого себе, за можливістю ставати об’єктивним, тим самим ніби

поступово зникаючи для самого себе і стаючи всього лише силою бачення спекулятивної думки...

Коли ж ми намагаємося підійти до християнства з тими ж мірками (що й до язичництва у спекулятивному розумінні, авт.), ми неминуче впадаємо в обман. Оскільки людина є синтез тимчасового та вічного, то спекулятивне блаженство, яке може вкусити мислитель, завжди залишається ілюзією, оскільки він наполягає на тому, щоб у протилежність всім іншим бути вічним всередині часу. У цьому й полягає хибність спекулятивного мислителя. Бо вище цього блаженства стоїть пристрасна, нескінченна зацікавленість в особистому вічному блаженстві. Вона стоїть вище саме тому, що виявляється більш істинною, оскільки з визначеністю виражає цей синтез” [29].

Отже, об’єктивність, якої припускається спекулятивне мислення, не може перевершити суб’єктивність індивіда, який дійсно прагне вічного блаженства. Змінити ситуацію на зворотне з боку спекулятивного мислителя виглядає комічним наміром, бо він і сам недостатньо вірить в таку можливість: “Суб’єктивний індивід пристрасно, нескінченно зацікавлений в особистому вічному блаженстві, проте разом з тим припускається, що на цьому шляху йому допоможе спекулятивне мислення, тобто його власне міркування. Між тим, для того, щоб бути здатним розмірковувати, він повинен йти у протилежному напрямі, повинен втратити та цілком позбутися себе в об’єктивності, повинен ніби щезнути для самого себе. Така безглуздість цілком позбавляє його навіть можливості розпочати і надасть комічний відтінок всіякому ствердженню, придбаному ним, як тільки він почне свій шлях” [30].

Виходячи з цього судження, Кіркегор розкриває головний аспект суб’єктивності, який заперечує будь-яку спробу перевести розгляд християнства в об’єктивну площину: “Християнство не можна спостерігати об’єктивно, - саме тому, що воно прагне підвести суб’єкта до крайньої точки його суб’єктивності; а як тільки суб’єкт опиняється в цій точці, він перестає пов’язувати своє вічне блаженство зі спекулятивним міркуванням....

Отже, якщо християнство вимагає від нас цієї нескінченної зацікавленості індивідуального суб’єкта (що заздалегідь

припускається, оскільки вся проблема зосереджена навколо цього), неважко побачити, що людина ніяк не може придбати шукане всередині спекулятивної думки. Все це можна виразити інакше: спекулятивне мислення не дає поставити проблему взагалі, а тому і всі відповіді, які воно припускає, залишаються деякою містифікацією” [31].

Як в часи Кіркегора, так і зараз існує такий стан речей, коли християнство намагаються тлумачити науково-об’єктивною мовою, використовуючи для цього термінологію християнської догматики. Звичайно, що така підміна не є випадковою. Цим самим “об’єктивні дослідники” наділяють спекулятивне мислення точним змістом його спекулятивності, отримуючи інтелектуальні дивіденди за рахунок теологічної думки самої християнської лексики: “Вся християнська термінологія вже давно використовується спекулятивним мисленням у власних цілях, оскільки припускається, що така спекуляція і є християнство. Навіть газети вживають найвищі догматичні вирази в якості таких, які цілком підходять як інгредієнти для своєї кухні” [32].

Така термінологічна та фразеологічна гра з боку спекулятивних мислителів не здатна переконати в їхніх щирих намірах встановити істину християнства, бо далі вигідного (спекулятивного) для себе цитування Біблії вони не просуваються: “Для спекулятивного мислителя немає нічого легшого, ніж відшукати який-небудь біблійний вірш, який він може процитувати на свою користь. При цьому спекулятивне мислення навіть не вважає за потрібне заздалегідь прояснити, у якому сенсі воно буде використовувати Новий Заповіт. Інколи при цьому побіжно помічають, що Новий Заповіт знаходиться цілком у сфері уявлення, а звідсіля буцімто витікає, що міркувати, виходячи з нього просто неможливо; інколи ж філософи гучногосно вихваляються, що авторитет Біблії – на їхній стороні, це звичайно відбувається тоді, коли спекулятивне мислення знаходить відповідний вірш, який можна процитувати “[33].

Проте Кіркегор за суто формальними обмеженнями, характерними для спекулятивного мислення в питаннях обґрунтування релігійних істин, вбачає значно глибші причини,

які заперечують спекулятивну точку зору на християнство. Серед цих причин – неможливість ігнорування умов і обставин, за яких індивід може стати християнином. Саме цей аспект критики досягає у філософа найбільшої гостроти та різнобічної аргументації:”Адже жодна людська істота в останній час не потрапляла в такий нещасний стан, як християнство в цілому. З одного боку, йому пропонують спекулятивне пояснення, яке раптом виявляє, що істинним змістом християнства є язичництво, з іншого ж, ніколи взагалі ще точно не ясно, що ж таке християнство” [34]. “Коли християнство вийшло в світ, люди не були християнами, і складність полягає в тому, щоб християнином стати; в наші дні складність становлення полягає в тому, що людина повинна власним зусиллям перетворити первісне буття християнином в можливість, щоб потім стати християнином в істині. Складність тут тим більша, що все це повинно і навіть неодмінно змушено відбуватися тихо, всередині індивіда, без всякої вирішальної зовнішньої дії...” [35].

Кіркегор наполягає на тому, що істинним християнином, на відміну від спекулятивного декларування про свою християнську приналежність, треба стати, стати через хрещення, в якому відбувається “присвоєння віри”. Тут важливим є не стільки обрядовий захід самого хрещення, а скільки усвідомлення того факту, що існуючий індивід перетворюється в суб’єкта, нескінченно зацікавленого у власному вічному блаженстві: “Хрещення, зрозуміло, не вичерпується наявністю клаптика папірця, виписаного дяком парафії (часто до того ж ще й з помилками); хрещення – це не просто зовнішній факт.... Те, що сам час, саме існування у часі стає тут вирішальним для вічного блаженства, є загалом і в цілому таким парадоксальним, що язичництво не в змозі було це навіть помислити...

Колись у світі було запроваджено, що навіть якщо все для людини йшло шкереберть, у неї все одно залишалась надія стати християнином, зараз же ми всі і так християни, - але тут нас часто підстерігає спокуса забути про те, що таким необхідно ще стати.

За таких обставин, що існують у християнському світі (з одного боку, ми знаходимо тут сумнів спекулятивного мислення, з іншого ж – звичку вважати себе християнином, яку сприймаємо як дещо саме по собі зрозумілим), стає вже важче і важче знайти

висхідну точку, коли намагаємось зрозуміти, що таке християнство. Інакше кажучи, спекулятивне мислення робить саме язичництво наслідком християнства, тоді як звичка вважати християнство чимось саме по собі зрозумілим, тобто станом, який досягається завдяки хрещенню, перетворює християнство в різновид хрещеного язичництва” [36]. Висновок, який робить Кіркегор стосовно спекулятивного мислення, однозначно негативний: “Стало ясно, якщо сучасне християнське спекулятивне мислення має по суті своїй загальні категорії з язичництвом, значить, це сучасне спекулятивне мислення ніяк не може бути християнством” [37].

Але повернемося до питання “присвоєння віри”. Справа в тому, що саме воно обумовлює адогматичний контекст критичних творів Кіркегора. Пригадаємо, як ми визначили адогматизм в 1.1.3: адогматизм – це привація суцього, яке вбачається в догматичному, звільненому від застигності та нерухомості і одночасна депривація не - суцього. Привація суцього в “існуючому християнстві”, яке просякнуте наскрізь догматизмом “об’єктивного дослідження”, здійснюється Кіркегором у формі вилучення елементів спекулятивного мислення та позбавлення їх онтологічного значення, а з іншого боку, саме суще - присвоєння віри, стає в епіцентрі екзистенціальних міркувань, наповнюється змістом головної екзистенції для віруючого індивіда. Тут філософ посилається на реформації Лютера, виділяючи саме адогматичний аспект його протестантизму: “Проте наші витончені софісти, обговорюючи таїнства, нічого не кажуть про віру, тільки лише старанно базикають про дійсні сили таїнства, - бо вони постійно вчаться, але ніколи так і не приходять до пізнання істини” [38].

Кіркегор, поділяючи критичний погляд Лютера на релігійну софістику, сам займає адогматичну позицію відносно об’єктивності “існуючого християнства”: “Що значить хрещення без присвоєння? Так, існує можливість того, що хрещене немовля може стати християнином, - не більше і не менше. Паралеллю тут слугує наступне: подібно тому як треба народитися, тобто треба вступити в існування для того, щоб стати людиною, оскільки немовля поки такою не є, треба бути хрещеним, щоб стати християнином. Для дорослого ж, який не був хрещений у

дитинстві, справедливо, що він стає християнином саме через хрещення, оскільки в цьому хрещенні він може придбати присвоєння віри. Достатньо витягти присвоєння із суттєво християнського – і чого тоді будуть варті всі заслуги Лютера? Але погляньте на те, що він писав, відмітьте для себе це потужне биття пульсу присвоєння в кожному його рядку, зверніть увагу на вібрацію силових ударів, які підштовхують все вперед і відчутних в усьому його стилі, який, здається, постійно зберігає в своєму шлейфі сліди тієї бурі, що знищила Алексія та створила Лютера. Хіба у папства не було об'єктивності, всіх цих об'єктивних визначень, ще більше об'єктивного, об'єктивного з надлишком? Чого ж йому не вистачало? Присвоєння, внутрішнього” [39].

Таким чином, “надлишок об'єктивного” в папських теологічних догматах, за яким не було помітне суще – “присвоєння, внутрішнє” (власне, сама віра), - спонукав і Лютера, і Кіркегора до адогматичного викриття цього “надлишку”, тобто до привації суб'єктивного і депривації об'єктивного. Привація суб'єктивного тут розглядається нами саме як “присвоєння віри”, привласнення індивідом права вірування, обрання релігійного переконання як життєвої установки.

Таке розведення суб'єктивного та об'єктивного притаманне адогматизму Кіркегора, екзистенціальна філософія якого виникає на крайній межі суб'єктивності, віддаленої від сфери об'єктивного відчуття присутності Бога (доречно пригадати вираз Гуссерля: “Бог – це людина, перенесена в нескінченну далечінь”. Та реальність, яка відкривається людині під час трансцендентування або екзистенціонування поза межами крайньої суб'єктивності, може виглядати потойбічним, божественним світом, який, судячи з повідомлень тих, хто перебував в екстатичному стані, має такі антропоморфний характер (людське мислення залишається таким навіть при глибоких змінах свідомості).

Тож спекулятивне мислення не здатне розгледіти “інший світ” і повідомити нам щось принципово нове, неочікуване, цілком неможливе, що й свідчить про діалектичні обмеження у сприйнятті християнства. Завдання Кіркегора і як філософа-діалектика, і як теолога-реформатора саме і полягало в тому, щоб

знайти адогматичний шлях подолання цих обмежень. У наближенні до своєї мети мислитель змушений кожен раз долати і викривати “самовпевненість” спекулятивного мислення, яка жодним чином не сприяє вирішенню проблем “входження в християнство”: Спекулятивне мислення, яке вихваляється тим, що цілком зрозуміло християнство, і разом з тим пояснює саме себе як найвищий розвиток всередині християнства, насамперед з подивом виявляє, що не існує взагалі нічого, розташованого “по той бік”. “Інший світ,” буття ”по той бік” і всі такі подібні уявлення виявляються тут лише діалектичними обмеженнями скінченного розуму. “Інший світ” став жартом, він здається тепер настільки сумнівним домаганням, що ніхто вже не наважується його відстоювати, - та й ніхто, втім, більше й не висуває цю концепцію.....”. З точки зору спекулятивного мислення, сама ця проблема (проблема існування “потойбічного світу” - авт.) є відображенням діалектичної обмеженості, оскільки в небесному *sub specie aeterni* (“під кутом зору вічності”, лат. – авт.) знімається і сама відмінність між “тутешнім світом” і “світом іншим”. Проте вся справа в тому, що ця проблема – це аж ніяк не проблема логіки, та й що спільного може бути у логічного мислення з найбільш патетичною з усіх проблем, тобто з питанням про вічне блаженство” [40].

Стосовно розмежування з логічним формалізмом, який лише заплутує проблеми християнського змісту, Кіркегор чітко займає відправну позицію: “Отже, а) логічна система може бути даною; б) але система наявного існування даною бути не може” [41]. І далі продовжує: “якщо усе ж таки логічну систему дійсно можна побудувати, особливу увагу тут слід надати тому, щоб не привнести в неї нічого, що є предметом діалектики наявного існування. В неї не входить нічого з того, що є виключно завдяки тому, що воно існує або існувало, - і, навпаки, в неї входить тільки те, що є завдяки буттю” [42].

У цих кіркегорівських міркуваннях міститься один з способів подолання діалектичних обмежень у вирішенні питання, наприклад, про “потойбічний світ”. Якщо мова йде про “поцейбічний світ”, то звісно, що в нього “входить тільки те, що є завдяки буттю”, але “інший світ” стає предметом розгляду “діалектики наявного існування”, для якої логічні відношення

втрачають сенс. Людський розум не пристосований для опрацювання позалогічних структур та просто нелогічних уявлень, тому Кіркегор наполягає на екзистенційному тлумаченні “потойбічного світу”. Спробуємо пояснити такий підхід мислителя за допомогою метафори, яку він використовує сам: “Для Бога уся світова історія є його царська сцена, і тут вже він – не випадково, але по самій своїй суті, - є єдиним глядачем, оскільки він єдиний, хто може бути таким. Доступ в цей театр закритий для всякого екзистенційного духу. Якщо йому здається, ніби він сидить там у якості глядача, він просто забуває, що сам він, як припускається, повинен бути актором в цьому маленькому театрі, а тому він повинен надати можливість царственному глядачеві і поету вибирати, як саме він побажає використати його в цій царській драмі, Drama Drama tut (“драма драм”).

Все це стосується живих, і тільки їм можна сказати, як належить жити; і тільки розуміючи це стосовно себе самого, ми можемо реконструювати життя мертвої людини з ніг на голову, коли замість того, щоб навчатися, проживаючи своє власне життя, ми намагаємося змусити мертвих жити знову, а потім ще і намагаємося навчитись чомусь у мертвих, яких при цьому розглядають так, нібито вони взагалі ніколи не жили; просто неймовірно, яким чином тут все стає з ніг на голову, коли людина намагається жити так, якби вона була вже мертва” [43]. Ось так і складається людська думка про “інший світ”, у якому нібито перебувають мертві: вся “логіка”, яка в ній присутня, - це поставлене питання з ніг на голову, або в таких уявленнях міцно укорінений язичницький міф. Але як тільки ми намагаємося співставляти “цей” і “той” світи, відразу ж виникає парадокс “приведення в систему” логічного (буттєвого) та нелогічного (небуттєвого), проте, як каже сам Кіркегор, “логічна система не повинна бути містифікацією”: “ В логічну систему не можна внести нічого, що має відношення до наявного існування, нічого з того, що не байдуже до екзистенції. Нескінчена перевага тут виявляється в тому, що логічне, яке є об’єктивним, здійснюється над усім іншим мисленням, проте з суб’єктивної точки зору воно обмежене тим, що завжди залишається лише гіпотезою, - просто тому що воно байдуже до наявного існування, яке розуміється як дійсність” [44].

І це справді так. Існує досить багато теологічних гіпотез про існування Бога, висунутих в межах спекулятивного мислення, які нав'язують читачеві лише певну “схему” сприйняття божественного буття у вигляді гіпотетичної “системи наявного існування”. Кіркегор, викриваючи такі породження абстрактно-спекулятивного мислення, переконливо показує, що вони мають характер інтелектуальної плутанини, схожої на ту, яка виникає при поясненні дійсності у сфері чистого мислення: “Коли, наприклад, кажуть: “Бог повинен бути наділеним всіма досконалостями” або “Вища істота повинна бути наділена всіма досконалостями, а буття – також деяка досконалість, ergo вища істота неодмінно повинна бути, або Бог неодмінно повинен бути” – весь рух цього доказу цілком обманюючий. Справа в тому, що якщо вже в першій частині цього твердження Бог не міркується як буття, то саме твердження виявляється неможливим. В протилежному випадку твердження звучало б приблизно так: “Вища істота, яка зважте, будь ласка, взагалі не існує, повинна бути наділена всіма досконалостями, в тому числі й існуванням; ergo вища істота, котра не існує, все ж існує”. Це дійсно було б дуже дивним висновком. Вища істота або повинна ще не існувати на момент початку міркування з тим, щоб вступити в існування з завершенням міркування, - і в цьому випадку вона не може вступити в існування; або ж вища істота була попередньо, і тоді, звичайно ж, вона не може вступити в існування, а це означає, що сам висновок стає лише помилковим способом розвинути характеристики предикату, помилковою парафразою початкової основи. В цьому другому випадку висновок залишається чисто гіпотетичним: якщо, як припускається, ця вища істота є, нам слід припустити, що вона наділена усіма досконалостями; існування – це одна з досконалостей, ergo така істота повинна неодмінно бути, знову таки, якщо припускається, що така істота є. Виводячи висновок всередині гіпотези, ми ніколи не зможемо за допомогою такого висновку вийти за межі нашої гіпотези.... Коли такий висновок одержано, буття Бога залишається таким же гіпнотичним, як і на початку” [45].

Помітивши таку “метафізичну безпорадність” спекулятивного мислення, Кіркегор робить власний висновок: “Коли мислення обертається до самого себе, щоб поміркувати про самого себе, з

цього, як ми знаємо, не виходить нічого, крім скептицизму” [46]. Але ж скептицизм, як було вже показано, є висхідним моментом адогматизму, тобто разом з Кіркегором ми пройшли філософський шлях від центральної точки накопичення адогматичного потенціалу кіркегорівської доктрини, а саме – питання «присвоєння віри», до периферійної зони виникнення скептицизму стосовно можливостей спекулятивного мислення бути підґрунтям сприйняття християнства. Попередньо треба зауважити, що ставлення мислителя до скептицизму взагалі виявляється дещо стриманим, а іноді – підкреслено негативним: “Найбільш небезпечний скептицизм – завжди той, який зовсім таким не виглядає; але уявлення про те, що чисте мислення повинно бути деякою позитивною істиною для екзистенціуючого індивіда, є таким скептицизмом, оскільки ця позитивність наскрізь химерична. Чудово зуміти пояснити минуле, всю світову історію, проте якщо здібність розуміти одне лише минуле вважається найвищим досягненням для того, хто ще живий, така позитивність є справжнім скептицизмом, причому скептицизмом небезпечним, оскільки сам величезний масив того, що людина розуміє, набуває воістину обманливого вигляду” [47].

Але ж відчувати, тобто екзистенційно сприймати деяке переживання, і розуміти, тобто сприймати деяку позитивну істину через певні форми чистого мислення, - це різні речі. Отже, екзистенція має завжди залишатися поза межами мислення: “В Греції увага була дійсно звернена на те, що означає екзистенціювати. Тому атараксія скептиків була екзистенційною спробою абстрагуватися від екзистенціювання” [48]. “Надійність чуттєвого сприйняття обманлива. Грецький скептицизм вже достатньо показав це, втім, як і сучасний ідеалізм” [49].

“Замість того, щоб покласти край кантіанським відхиленням, які поставили дійсність у відносини з мисленням, замість того, щоб передати всю дійсність етиці, Гегель й справді пішов ще далі, оскільки він став зовсім вже фантастичним, намагаючись подолати скептицизм ідеалізму за допомогою чистого мислення, яке залишається лише гіпотезою, і хоча зовсім не проголошує себе такою, виявляється чистою фантастикою” [50].

Цей гегелівський “метод”, заснований на тотожності буття і мислення в межах чистого мислення, виглядає для Кіркегора “одночасно смішним і сумним, оскільки всередині чистого мислення взагалі не може бути реально поставлене питання про відмінності”: “Сумнівність цього “методу” стала цілком очевидною на прикладі відношення Гегеля до Канта. Скептицизм, який конфіскує на свою користь все мислення, не може бути припинений, якщо його просто додумати до кінця, оскільки сама ця процедура мимоволі здійснюється всередині мислення, яке завжди стоїть на боці подібного бунтівника. Цей ланцюжок повинен бути перерваний. Відповідати Канту з середини фантастичного Schuttenspiel (“театру тіней”, нім. - авт.) чистого мислення означає не відповідати йому зовсім. Єдине *an sich*, яке не може бути помислене, - це екзистенціювання, з яким мислення не має взагалі нічого спільного. Але яким же чином чисте мислення може здолати цю трудність, якщо, виступаючи чистим мисленням, воно абстрактне? Проте подивимось тепер, від чого абстрагується чисте мислення? Від екзистенції, а отже, як раз від того, що воно покликане було пояснити” [51]. Таким чином, Кіркегор, замислюючись над негативною можливістю експансії скептицизму стосовно цього мислення, прийшов до висновку, що припинити цю мисленнєву трансгресію здатне екзистенціювання, яке може вважатися у даному випадку надійним способом “відлучення” спекулятивного мислення від зазіхань бути підґрунтям сприйняття християнства або ж навіть від спроб ототожнити себе з ним: “Якщо екзистенціювання не може бути помірковане, а екзистенціючий індивід, тим не менш, міркує, що це значить для нас? Це значить, що він міркує миттєво, уривками; він думає до і він думає після. Його мислення так і не може знайти абсолютної безперервності. І тільки деяким фантастичним чином екзистенціюючий індивід здатен постійно перебувати *sub specie aeterni* (під кутом зору вічності, лат. – авт.)” [52].

Відверто кажучи, для філософа перебування *sub specie aeterni* слід розглядати як природній стан, в іншому разі його думки навряд чи зацікавлять, та й чи зможе він взагалі вважати себе філософуючою людиною... Що ж стосується християнства, яке для Кіркегора стало сенсом життя, то воно визначається

мислителем суто адогматично, всупереч ортодоксальним канонам теології: “Саме християнство раз і назавжди залишається парадоксом, і воно є парадоксальним в кожній своїй точці, тоді як спекулятивне мислення, перебуваючи всередині іманентності (а іманентність – це спроба витягти себе із екзистенції через пригадування), в кожній своїй точці виконує випаровування (останній термін не дуже вдалий, що досить властиве невитонченій лексиці Кіркегора, проте він вказує і на легковажність, і на безпідставність суджень спекулятивного мислення стосовно суті християнства, авт.)” [53]. “Християнство – це не вчення про єдність божественного і людського, про суб’єкт – об’єкт, не кажучи вже про всі інші логічні парафрази християнства. Іншими словами, якщо б християнство було вчення, відношення з ним не було б відношенням віри, оскільки з вченням можна побудувати тільки інтелектуальне відношення. Отже, християнство – це не вчення, але той простий факт, що Бог екзистенціював” [54].

Вдаючись до адогматичних визначень християнства, Кіркегор, сам того не помічаючи, впадає в радикальне протиріччя, кажучи, що “християнство раз і назавжди залишається парадоксом”: але ж виходячи з чого, виникає цей парадокс? Якщо зважити на «той простий факт, що Бог не екзистенціює, він вічний [55], в іншому випадку, то може Кіркегору все ж таки варто було б дати відповідь, чого він сам, а не Бог, прагне? Цілком можливо, що “просто щоб подратувати Гегеля” [56].

Проте для людства склалося так, що вже настав час усвідомити дійсно таки християнську істину – не слід гратися з ім’ям “Бог”, не слід його кожен раз виголошувати в суєтних справах! Кіркегорівська філософія, як і філософія багатьох інших релігійних філософів, потерпає саме через дріб’язковість своїх звертань до божественного ім’я, захоплюючись інтелектуальними вправами на предмет, хто досконаліше володіє майстерністю критики, навіть через “святе слово”. Тож перед тим, як давати пораду Гегелю “побалакати з найманим прислужником”, щоб той зрозумів його, Кіркегору самому б не завадило поспілкуватися зі звичайним віруючим: “Тоді і віра – це не урок, який вкладається тупоумним учням в сфері інтелекту,

не притулок для слабкоумкуватих” [57]. Годі, мабуть, такої риторики для вельмишановного філософа, якого так турбує можливість стати справжнім християнином!? Інакше його каяття з остраху божественних нарікань видаватиметься не зовсім щирим: “Але горе мені, якщо Бог осудить мене в найвнутрішніх глибинах мого єства за те, що я хибно бажав бути систематичним і всесвітньо-історичним, забувши про те, що значить – бути людиною, а тому забувши і що значить бути Богом, - горе мені! Горе мені у часі, але ще більше жахливо – в цій вічності, коли він нарешті наздожене мене там! Його суд остаточний, він сам – єдиний; від його свідомості (спів – знання, авт.) неможливо уникнути, бо вона вплетена і вплітається в кожний найдрібніший рух моєї свідомості, в найбільш таємні його стосунки з самим собою. Його присутність є вічна сучасність – як же я можу сміти соромитися його!” [58].

Дивним є те, що ці загалом доречні слова, які в першу чергу, стосуються самого Кіркегора, ним же і введені в іронічний контекст: “Це звучить майже серйозно. Якби я тільки насмілювався удатися до видінь і одкровенень, до рум’янцю сорому на своєму обличчі, - багато хто вважав би це серйозністю...” [59]. Що це – звичайне блазнювання з приводу власних переконань чи відверте кепкування з того священика, який обіцяв зустріч в “потойбічному світі”? Цілком можливо, що все це не так і ми помиляємося! Але ж і той пафос, який підштовхує мислителя до подібної іронії, викликає душевну насторогу: “Та й що значить всі ці люди в порівнянні з Богом; що значить задоволення від їхніх гучних викриків в порівнянні з солодкістю того однакового джерела, яке пробивається в кожній людині, того джерела, в якому перебуває Бог, того джерела, що звучить в глибокій тиші, коли все інше замовкає!” [60]. Але як же бути з біблійною заповіддю “любити ближнього”, коли “всі ці люди” ніщо в порівнянні з Богом”? Гадаємо, що Кіркегор ще більше занурюється в особисті суперечності зі своїми висловлюваннями, коли каже: “У кожної доби є своя характерна вада, і для нашого часу це зовсім не задоволення, насолодження або чуттєвість, але швидше за все, пантеїстично-розбещене презирство до окремої людини. Серед загального радіння з приводу нашого часу і дев’ятнадцятого століття взагалі приховується презирство до

вміння бути людиною; серед вигуків, звеличуючих важливість роду, ховається відчай через те, що цією людиною тим не менш доводиться бути” [61].

Отже, “всі ці люди”, потерпаючи і “від свого часу”, і від сарказму Кіркегора, все ж таки змушені “бути цією людиною”.... І хай там що, а людина залишається людиною, навіть не познайомившись з вченням великого мислителя (тим більше, що воно сприймається обмеженим колом інтелектуалів)! Поставити проблему людського існування на межу присутності Бога і при цьому ні за що не відповідати, окрім накопичення умовних жахів у своєму душевному стані, - це щось близьке до божевілля, чого й не приховував сам Кіркегор: “Сутнісний екзистенційний пафос по відношенню до вічного блаженства купляється такою дорогою ціною, що в нормальному, кінцевому сенсі повинно вважатися чистим божевіллям саме прагнення знаходити дещо подібне... Ось чому так безглуздо намагатися переконати інших людей в їхньому вічному блаженстві, - бо стосовно сутності, в зв'язку з якою людині доводиться мати справу тільки з самою собою, найбільше, що ми можемо зробити для іншого – це його потурбувати” [62]. Можна впевнено стверджувати, що останнє Кіркегору вдалося особливо. І як ніхто інший кіркегорівським екзистенціалізмом був стурбований Л. Шестов: “Ми були присутні при нескінченному наростанні жахів в душі Кіркегора, і в цій розпеченій атмосфері жахів народилася та велика відвага, коли людині починає вважатися дозволеним не тільки героїв біблійного розповідання Іова та Авраама, але й самого Творця неба і землі зробити “хоч здалеку, зовсім здалеку” таким же знесиленим та замученим, як і він сам: і це є мить народження екзистенціальної філософії” [63].

Але все ж слід зауважити, що розгортання філософії Кіркегора відбувається не лише на психологічному підґрунті особистих переживань власної життєвої драми, а й на ґрунті глибокого розуміння природи скептицизму, який стає для нього специфічним “інструментом мислення”: “В основу всякого скептицизму покладено абстрактну переконаність, що утворює опору сумніву і подібна лінії, проведеній у основі, - лінії, на якій стоїть намальована фігура. А тому цілком ясно, що нічого не можна досягнути навіть шляхом найсуворішої спроби грецького

скептицизму обмежити домагання цього самого скептицизму, спеціально підкресливши, що сумнів долає сам себе. Грунтовна переконаність, що підкріплює сумнів, в жоден момент часу не може гіпостазуватися (hipostasis, грец. - субстанціювати), поки я продовжую сумніватися, оскільки сумнів постійно відхиляється від неї, щоб продовжувати сумніватися. Якщо я хочу продовжувати сумніватися, я ніколи, в усій вічності, не зможу просунутися вперед, оскільки сумнів як раз і виявляється в тому, щоб видавати цю переконаність за дещо зовсім інше. Якщо я на одну єдину мить спробую сховатися за цю переконаність як за дещо надійне, я повинен припинити сумніватися – хоча би на цю мить. А тому посередині скептик з більшою імовірністю досягне переконаності; наступним буде скептик, який довільно сполучає категорії, - просто щоб подивитися, в якому випадку вони будуть виглядати найкращим чином, - але при цьому ніколи не спробує додержуватись жодної з них. Я не можу перестати повертатися до цієї точки, тому що вона дійсно таки є вирішальною. Якщо справа дійсно виглядає так, що сумнів здатен перевершити самого себе, якщо піддавши все сумніву, ми всередині самого цього сумніву знаходимо істину, причому без будь – якого розриву, без необхідності абсолютно нової висхідної точки, - тоді для нас не зберігається в недоторканності жодна християнська категорія, тоді саме християнство виявляється відмінним” [64].

Сприймаючи таку “теорію скептицизму”, ми можемо без вагань вважати Кіркегора (за його ж переліком) “посереднім скептиком”, але з одним застереженням – посередність досягається філософом через парадоксальність мислення, яка опосередковує так званий кіркегорівський “парадокс віри”: “я намагався показати химеричний характер опосередкування, коли припускається, що воно (спекулятивне мислення, авт.) повинно слугувати опосередкуванням між екзистенціюванням і мисленням для екзистенціуючого індивіда” [65].

Цілком відповідно до власної “теорії скептицизму” на рівні заперечення спекулятивного опосередкування християнства Кіркегор вимальовує ескіз парадоксального становлення віри: “Коли вічна істина вступає у відношення з екзистенціуючим індивідом, вона стає парадоксом. В силу об’єктивної

невизначеності і невідання парадокс цей виявляється тільки у внутрішній глибині самого цього екзистенціуючого індивіда. Проте оскільки цей парадокс сам по собі не є парадоксом, він виявляється нам недостатньо очевидно; бо ж без ризику немає віри, і чим більше ризику, тим більше віри; чим більше об'єктивної надійності, тим менше внутрішнього (оскільки внутрішнє є суб'єктивність); чим менше об'єктивної надійності, тим глибше можлива внутрішня глибина. Коли ж парадокс сам по собі виявляється парадоксом, він виявляється нами очевидно силою абсурду, і відповідно пристрастю внутрішнього стає віра... Коли Сократ вірив в те, що Бог є, він утримував об'єктивну невизначеність такого твердження з усією пристрастю внутрішнього; віра як раз і міститься в такому протиріччі, в такому ризику. Тепер все виглядає інакше. Замість об'єктивної невизначеності ми маємо справу з повною визначеністю такого положення, коли з об'єктивної точки зору все це виявляється абсурдом; ось ця абсурдність, яка утримується з усією пристрастю внутрішнього, і є віра” [66]. Але для спекулятивного мислення парадокс – це неприйнятна річ: “...спекулятивне мислення не зупиняється на парадоксі; воно пояснює парадокс і знімає його... Якщо спекулятивний мислитель пояснює парадокс так, щоб тим вірніше його відмінити, причому сам цілком усвідомлює, що парадокс виявляється відміненим, що парадокс стає вже не сутнісним відношенням вічної сутнісної істини до екзистенціуючого індивіда, зануреного в крайнощі екзистенції, але всього лише імовірним відносно стосунків до деяких обмежених свідомостей, - значить, для такого спекулятивного мислителя безперечна і суттєва відмінність між ним самим і простою людиною, тобто вся сутність екзистенції виявляється тим самим ґрунтовно перекрученою” [67].

Таким чином, Кіркегор всебічно обґрунтовує суперечливий характер спекулятивного мислення, його непослідовність в тлумаченні християнства: “По відношенню до християнства систематичне спекулятивне мислення спритно використовує різноманітні дипломатичні обороти мови, які осліплюють легковірних. Християнство, як його розуміє спекулятивний мислитель, - це дещо цілком відмінне від того, яким воно постає

перед людьми простими. Для них - це парадокс, але спекулятивний мислитель знає, як відмінити парадокс, - і тоді це не те християнство, яке було, є і залишається істиною. Розуміння спекулятивного мислителя – це не розуміння того, що християнство є істина, - о, ні, для нього істиною християнства стає його власне розуміння християнства” [68].

Головне, проти чого виступає Кіркегор, викриваючи спекулятивне мислення, - це перетворення християнства у філософське вчення: “Отже, треба насамперед поставити питання про те, що таке християнство, проте треба застерегтися занадто вченим або пристрасним чином, тобто виходячи з припущення, ніби християнство – це деяке філософське вчення, бо в цьому випадку спекулятивне мислення перетворюється в дещо більше, ніж в одну з зацікавлених сторін...” [69]. Але ж задамося питанням: чи вирішив своє завдання Кіркегор? Чи вдалося йому з позиції адогматизму протистояти “наближеному розумінню християнства”? Маємо всі підстави відповісти, що так! Йому вдалося знайти відповідь, яка вміщує в собі і розуміння від душі, і віру від серця: “Християнство само проголосило себе такою вічною, суттєвою істиною, яка стала у часі; воно проголосило себе парадоксом і зажадало внутрішньої глибини віри по відношенню до того, що було “для іудеїв спокуса, а для еллінів божевілля”, для розуміння ж – абсурдом. Не можна виразити це ясніше, ніж сказавши, що суб’єктивність і є істина, тоді як об’єктивність нас тільки заплутує, оскільки це відбувається саме завдяки абсурду. Дивним було б, якщо б християнство з’явилося в світ для того, щоб його пояснили, нібито воно само заплуталося в собі і тому з’явилося в світ в пошуках мудрої людини, спекулятивного мислителя, який врешті-решт допоміг би йому з належними поясненнями” [70]. Така думка може бути не тільки зрозумілою для тих, хто справді з повагою ставиться до християнства, але й взірцем тієї безмежності віри, яка охоплювала самого філософа на всіх стадіях його відчайдушного екзистенціювання, шлях до якого він запропонував і нам. Мислитель своїм особистим прикладом довів, що вдаючись до різних науково-об’єктивних тлумачень християнства, ми впадаємо лише в оману, і тим глибше, чим більше намагаємося звеличити розум над вірою. Так, розум

відкриває очі на світ, але він нам нічого не сповіщає про те, що саме з побаченого робить з нас людину. І лише віра, йдучи назустріч ризику та невизначеності, відчиняє нам брами, за якими людина впізнає суто людське. Тут немає місця для жодної спекуляції, в чому нас і переконав Кіркегор.

2.1.3. Викриття обмеженості “церковної теорії” у відображенні суті християнства

У свій час Кіркегор помітив обставину, що склалася в релігії (вона, ця обставина, зберігається і понині), яку філософ характеризував таким чином: “Подібно тому, як колись Біблія була покликана об’єктивно вирішувати, що виявляється сутнісно християнським, а що ні, тепер припускається, що головною надійною і об’єктивною твердинею є церква. Точніше, це так зване Живе Слово церкви, символ віри та Слово разом з таїнствами” [71].

Проблема тут, на думку Кіркегора, полягає в тому, “що як тільки її (Біблію) перетворюють на деяку твердиню, відразу ж починається вступне наближення, а суб’єкт виноситься за дужки, так що висновку можна очікувати цілу вічність” [72]. Але “вступне наближення” (відповідне обґрунтування догмату - авт.) потребує схоластичних дисциплін, які покликані довести оригінальність Символа віри, його одноманітність скрізь на землі і в будь-яку мить часу протягом багатьох століть, для чого доведеться звертатися до історичних досліджень.

Отже, Живе Слово (“церковна теорія” - авт.) проголошує існування церкви, але воно зовсім не показує, що церква, яка існувала протягом багатьох століть, по своїй суті залишається тією ж, що вона існувала без жодних змін і т. ін. Відповідно, теорія церкви, якщо її порівняти з теорією Біблії, має ту перевагу, що усуває більш пізні історичні і перетворює історичне в дещо нинішнє. Всі ці тези стали для Кіркегора предметом гострої, саркастичної критики, яку він розгорнув у полеміці з датськими теологами Миколою Фредеріком Грундвігом та Якобом Христіаном Ліндбергом [73].

Але перш, ніж розпочнемо аналіз головних аспектів полеміки, нагадаємо, що нами раніше була запропонована

нарративна модель філософського дискурсу, яка відтворює відношення між епістемною та доксемною частинами тексту. Одним із завдань адогматичного аналізу як раз і буде показ того, що кіркегорівська критика “церковної теорії” відбувається згідно з його ідеалом “божественного натхнення”, який наповнює відношення між теоріями Біблії і церкви (епістемами) та “діалектичним сумнівом” (доксемою) контрадикторною силою переконання у біблійній істинності християнства. Кіркегор із самого початку своїх розмірковувань відносно “церковної теорії” застерігає читачів від готовності покластися на деякий діалектичний метод, який би висвітлював Біблію в об’єктивному світі: “Скромний, щирий, цілком не рефлексуючий суб’єкт залишається в наївному переконанні, що якщо тільки об’єктивна істина дійсно здатна вистояти, суб’єкт повинен бути готовий та згодний примірити її на себе” [74]. Проте сумнів відносно Біблії не може бути запропонований як критична позиція до “існуючого християнства”, бо останнє лише є “вступним наближенням” до “вічного блаженства”: “Грундвіг вірно помітив, що Біблія ніяк не може протистояти натиску сумніву, але він не помітив при цьому, що головною причиною тут було те, що і напад, і оборона були однаково укорінені в методі наближення, - методі, який у своєму постійно триваючому прагненні не може бути діалектично адекватним для нескінченно важливого рішення про те, на чому нам обґрунтовувати своє вічне блаженство” [75].

Кіркегор, беручи до уваги точки зору своїх опонентів, розрізняє два висхідні питання, які визначають роль і місце церкви в сприйнятті християнства. Перше питання стосується історичної оцінки церкви, а друге – питання довіри до сучасної церкви, відповідно кожне з них вирішується Грундвігом і Ліндбергом, з якими, власне, полемізує мислитель. Проблема полягає в тому, що дехто з теологів намагається уникати будь-яких доказів, дуже потрібних для підкріплення біблійних сюжетів. Звідсіля й виникають дві протилежні точки зору на роль “церковної теорії”: або сам факт існування церкви знімає проблему доказів, або ж треба виявити безмежну довіру до церковних проповідей стосовно того, що саме слід вважати істинно християнським. Тому Кіркегор послідовно відкриває нам

зміст обох цих поглядів: “В цьому сенсі у теорії Грундвіга є свої переваги.... На його думку, церква усуває всяку необхідність в доказах, потрібних для Біблії, оскільки Біблія відноситься до минулого, тоді як церква є справа дійсного (сьогодення). Ліндберг цілком справедливо зауважує: вимагати від церкви доказів, що та існує, - це цілковита нісенітниця; це все одно, що вимагати від живої людини доказів, що вона справді існує. Ліндберг тут абсолютно правий, і його заслуга виявляється в тому, що він з непохитною і ясною самовпевненістю продовжує дотримуватися своєї точки зору.” [76]. Проте Ліндберг надав питанню про доказовість існування церкви у якості біблійної екзегетики дещо інший відтінок – вірування в церкву як саме християнство: “Одного разу, коли почалася суперечка відносно того, як правильніше сказати: “Вірую в християнську церкву” або ж “Вірую, що християнська церква існує”, - він сам (Ліндберг, авт.) звернувся до старих книжок, щоб довести, коли саме з’явилася помилкова версія” [77]. Ця особливість думки Ліндберга звичайно привертає увагу самого Кіркегора: “Таким чином, після того як було заявлено: церква існує і саме у неї можна навчитися тому, що виявляється сутнісно християнським, далі стверджується: ця церква, нинішня церква і є церква апостольська, це та ж сама церква, яка існувала протягом вісімнадцяти століть. Відповідно, предикат “християнська” виявляється чимось більше, ніж просто предикат, який визначає нинішню церкву; будучи віднесеним до нинішньої церкви, він визначає дещо минуле, а отже, і тут виникає питання про історичність – точно так, як воно виникає стосовно Біблії. Ось і виявляється, що всі достоїнства тут звелися до нуля” [78].

У загальному вигляді, підсумовуючи судження своїх опонентів, мислитель робить висновок: “Все, що інколи висловлювалося іншими про визнання переваги християнського Символу віри над Біблією в якості єдиного захисту від будь-яких нападок, вважається досить туманним” [79]. І далі він наводить приклад, який повинен переконати читача в необхідності суб’єктивного формулювання проблеми: “Той факт, що Біблія – книга товста, а Символ віри – це всього лише декілька рядків, створює досить ілюзійну втіху і годиться хіба для тих, хто ще не зрозумів, що просторовість думок зовсім не завжди пропорційна

просторовості викладення. І справді, нападникам достатньо змінити лінію атаки, тобто обернути нападки проти Символу віри, і все прийде в попереднє становище. Якщо нападники, які намагаються заперечувати особистість святого Духа, перевіряють своє вміння на новозаповітній екзегетиці, то вони цілком можуть дотримуватися і відмінності, що здійснює Ліндберг (той міркував про те, чи слід говорити обов'язково в символі віри “Святий Дух або Святий – Дух”). Це всього лише приклад, оскільки стосовно історичних проблем, звичайно ж, неможливо прийти до такого об'єктивного рішення, щоб вже ніякий сумнів більше не був здатен його похитнути. Це також вказує на те, що проблема повинна бути сформульована суб'єктивно і що було б суцям непорозумінням прагнути об'єктивно переконати людину в її істинності, бо тим самим ми б уникали ризику, - а пристрасть завжди обирає всередині ризику і безумовно продовжує залишатися у сфері його дії, якщо тільки вона дотримується свого вибору” [80].

Отже, обґрунтувавши переконання, що сприйняття християнства – це суто суб'єктивна проблема, Кіркегор надалі весь час підкреслює необхідність дотримуватись розмежування між суб'єктивним та об'єктивним на шляху досягнення вічного блаженства індивідом, для якого християнство відкриває нескінченну пристрасть до істинної віри. Таке розмежування має особливе значення для створення критичного підґрунтя, вкрай важливого для утримання адогматичної напруги між епістемою об'єктивного змісту та доксемою суб'єктивного значення, що достатньо адекватно відтворює загальну наративну модель філософського дискурсу контрадикторної спрямованості. У даному випадку контрадикція розгортається на тлі церковно-теоретичних та суб'єктивно-християнських протиріч, які в подальшому наберуть гостроти парадоксів і абсурду: “Церковну теорію достатньо вихвалити за об'єктивність; саме це слово в наші дні стало свого роду способом пристойно і, не втрачаючи обличчя, внести необхідні поправки, завдяки яким мислителі та пророки, як їм здається, повідомляють один одному дещо вкрай важливе. На жаль, там, де об'єктивність дійсно необхідна, тобто в сфері строгої вченості, вона досить рідко зустрічається, оскільки вчений, здатний проводити вміле розкриття, воістину

винятковий. У відношенні до християнства, проте, об'єктивність є вкрай невдала категорія, і той, хто володіє об'єктивним християнством й ні чим більше, ео ірсо (тим самим, лат. - авт.) є язичником; бо християнство є справа духу, і суб'єктивності, і внутрішнього змісту" [81]. І тут Кіркегор, підсилюючи свій критичний настрій, вдається до комізму, комічного (komikos, грец. - веселий, смішний), яке виявляється у індивіда, нездатного відмежуватися від об'єктивного, на якому намагається здобути своє вічне блаженство. Комізм виникає як реакція на невідповідність поведінки людей у певних історичних умовах, адже комічне може виявлятися по-різному: у невідповідності нового та старого, змісту й форми, мети і засобів, дії та обставин, реальної сутності людини та її думки про себе (останнє у мислителя набуває іронічного звучання). Видом комічного є, наприклад, спроба повторного, історично приреченого, нелюдського лицемірно зображати прекрасним, передовим та гуманним. В таких випадках комічне викликає гнівний сміх і сатиричне, негативне ставлення до предмета критики. Кіркегор добре розумів, що більша частина людей боїться бути висміяною значно більше, ніж бути звинуваченою у скоєнні чогось гріховного, тому досить часто його адогматичні натяки та звинувачення спрямовані на комічне становище, в якому опиняється людина через своє догматичне мислення або ж через зухвале ставлення до християнської віри: "Не стану заперечувати, що церковна теорія об'єктивна; швидше ж, я хотів би особливо підкреслити це наступним чином. Коли індивід, який нескінченно і пристрадно зацікавлений у власному вічному блаженстві, приходять у відношення з церковною теорією таким чином, що готовий засновувати це своє вічне блаженство на ній, він стає комічним. Він робиться комічним не тому, що нескінченно, пристрадно зацікавлений, - це в ньому як раз найкраще; він робиться комічним, оскільки об'єктивність несумісна з особистим інтересом" [82]. Але ж якщо людина опинилася в комічному становищі, то слід знайти ті невідповідності, ті протиріччя, які стають причинами смішного її вигляду для скептично-критичного оточення (вміти посміятися над своїми недоліками заради позбавлення від них – це одна справа, а стати посміховиськом для суспільства через власну

потворність внутрішнього, суб'єктивного – це вже пряме переродження індивіда, для якого людське втрачається назавжди). Чи не комічно виглядає сучасний політик, який через ті або інші обставини виявляється пов'язаним певними стосунками з середньовічними релігійними орденами? А це треба визнати вже як вірогідний факт, поширений в нинішній політиці [83]. І те, що колись Кіркегор говорив з іронією про Грундтвіга, тепер актуально звучить, але вже в саркастичній тональності, про деяких “спокусливих” політиків: “Саме через ці спокуси він (тут мається на увазі вже не Грундтвіг, а уявний політик, помічений в таємних зв'язках з релігійно-містичними організаціями - авт.) і йде на заборонений трюк, чіпляючись за дещо магічне та вважаючи, що потім, після того, як опора знайдена, залишиться достатньо часу для всіх всесвітньо-історичних турбот” [84].

Звичайно, “спокуси”, про які тут йдеться, надто привабливі: за досить великі гроші отримати титул лицаря якого-небудь відомого ордену, справляти вплив на політичні рішення через ритуали посвячення, бути наближеним до Великих Магістрів і уявляти своє світове володарювання. Знаходячи собі таку духовну “опору”, кожен з “посвячених політиків” вважає, що він долею приречений приділяти увагу “всесвітньо-історичним турботам”. Але все це схоже на факт, який межує зі звичайнісіньким язичництвом і шкода, що даний аспект діяльності політичної влади залишається поза увагою суспільства. Можливо, що саме через цю байдужість людство так і не змогло сприйняти християнство з “нескінченною пристрасною вірою” та й не наважилося остаточно розірвати з язичництвом. І тут Кіркегор абсолютно правий: “Але в цьому як раз і міститься протиріччя: спочатку людина опирається на дещо магічне у відношенні самої себе, а потім займається всією світовою історією” [85]. Що з того виходить, найкраще свідчить та ж “світова історія”, тому Кіркегор і подає нам наймудрішу пораду: “Якщо ж поставитися до спокуси діалектично, якщо побудувати свою перемогу над нею також діалектично, людині вистачить турбот з самою собою” [86]. Зараз, здається, таке розуміння серед людей з'являється, але чи не занадто запізніле це усвідомлення?! У сучасних умовах тотального зубожіння

людського ества єдиною ”купиною”, від якої можна відштовхнутися у напрямі відродження людини як Людини, творіння божого, залишається християнство – саме таке християнство, яким його подає нам Кіркегор – очищене від язичництва та церковного спотворення магічними таїнствами, які лише принижують гідність людини, виставляючи її немічною та обмеженою, глупуватою та недосконалою, одним словом, язичницьким нащадком. Тут потрібен новий Лютер, але ще більше зараз потрібен Кіркегор, його пристрасна філософія, яка підіймає людину з колін і змушує кожного з нас робити етично-релігійний вибір заради спасіння душі, бо “спасаючи себе, спасеш людство” і тільки в цьому є істина пожертви Христа – кіркегорівська релігійно-парадоксальна істина! А між тим мислитель іронізує над священиками, проповіді яких тільки знесилюють людину: “По неділях ми всі йдемо до церкви... і там чуємо, як священик провіщає нам, що людина сама рівно ні на що не здатна. Амінь... по понеділках же сам священик виявляється цілком здатним зробити багато чого; ми всі можемо свідчити про це – за винятком тих, хто здатен на більше” [87]. Такий скептицизм, що охоплює простір почуттів від дотепного жарту до їдкового сарказму, й справді змушує замислитися над тим, що нам навіюють земні “богослужителі”.... Проте філософ не дає підстав нам впадати “у відчай з приводу самого нашого життя, бо Бог рятує від помилок людину, яка в спокої внутрішнього та повного щиросердя перед Господом турбується про саму себе; хай то навіть людина цілком проста, Господь веде її через страждання внутрішнього до істини” [88]. Отже, “спасаючи себе, спасеш людство”!

Кіркегор вірить у призначення людини, а тому вказує ті шляхи, які ведуть до її внутрішнього світу поза меж догматичних канонів церкви (“церковної теорії”): “Кожна людина за природою своєю призначена для того, щоб бути мислителем (уся честь і слава тут належить Богові, який створив людину за своїм образом і подібністю!). І не провина Бога в тому, що звичка і рутина, і недостатність пристрасності, і марнославство, і балаканина з сусідами безперервно поступово розбещують більшість людей, так що вони стають бездумними і тому будують своє вічне блаженство на тому, і на другому, і на

третьому, зовсім не помічають простої таємниці: всі їхні бесіди про власне вічне блаженство – не більш ніж афектація, оскільки вони позбавлені пристрасті, а отже, з таким же успіхом можуть намагатися обґрунтувати це вічне блаженство за допомогою хитких аргументів” [89].

А ось ще одне питання “церковної теорії”, яке викликало у Кіркегора скептицизм, - це розповсюджений християнський церковний обряд хрещення. Раніше ми вже аналізували ставлення філософа до хрещення під кутом зору здійснення його з обов’язковим елементом “присвоєння віри”. Зараз же нас цікавить обрядова сторона, якої дотримується офіційна церква, і як це сприймає Кіркегор: “.....цілком надзвичайно, що ортодоксія, котра зробила акт хрещення вирішальним, постійно скаржиться на те, що серед хрещених так мало справжніх християн, що за винятком незначного числа безсмертних пастви майже всі інші залишаються бездуховними, справжніми хрещеними язичниками. Схоже, це означає, що хрещення ніяк не може бути вирішальним чинником в становленні християнином...” [90]. А ось більш радикальніша думка: “Таїнство хрещення ортодоксально підкреслюється таким крайнім і вирішальним чином, що людина мимоволі стає єретиком в тому, що стосується вимоги нового народження....” [91]. І нарешті мислитель надає цьому питанню власну адогматичну розв’язку в стилі, притаманному саме йому: “Якщо дехто побажає тепер підкреслити значимість таїнства хрещення і буде обґрунтовувати своє вічне блаженство на тому, що він був хрещений, він знову стає комічним – і це зовсім не тому, що його нескінченна зацікавлена пристрасть сама по собі комічна (зовсім ні, це як раз гідне найглибшої поваги), але тому, що предмет цієї пристрасті стало наближення. Всі ми живемо переконані, що були хрещені, проте якщо хрещення дійсно відіграє вирішальну роль, якщо воно стає нескінченно вирішальним для мого вічного блаженства, значить, я і, відповідно, всякий, хто не досяг ще об’єктивного блаженства і не відмахнувся від пристрасті, як від дитячої утіхи, – значить, я повинен домагатися певних гарантій” [92]. Якщо Кіркегор вимагає гарантій, що він дійсно таки хрещений, значить у нього є підстави для сумнівів, а якщо він їх отримає у певному вигляді, то чи задовольнять вони “його

нескінченну зацікавлену пристрасть” і так далі? І це стає приводом для появи скептичного настрою: “На жаль, біда в тому, що відносно історичного факту (хрещення, авт.) мені гарантовано в кращому випадку приблизне знання... Але припустимо, що у людини досить пристрасті, щоб зрозуміти значення власного вічного блаженства, і припустимо, що вона тепер намагається пов’язати це вічне блаженство з питанням про те, чи була вона справді хрещена, - така людина неминуче прийде у відчай” [93]. На думку Кіркегора, таке “наближення” до істини – це хибний шлях, який обумовлений апріорі “таїнством” самого обряду хрещення, що активно захищається “церковною теорією”: ”рухаючись цим шляхом”, теорія церкви повинна неминуче прийти до баптизму або, в крайньому разі, до повторення хрещення і причастя, щоб людина могла мати повну впевненість, - при умові, звичайно, що теорія церкви взагалі може ще на когось впливати і поки не стала цілком об’єктивною” [94]. Таким чином, “церковна теорія” як теологічна епістема знаходиться в ортодоксальному відношенні до доксеми, яка виникає у свідомості віруючих людей, що намагаються суб’єктивно сприймати істинне християнство. Як буде показано далі, Кіркегор зводить цю ситуацію до релігійно-парадоксального тлумачення християнства адогматичного змісту.

Позиція церкви, яка будується на всіляких “таїнствах”, “втаємниченнях”, “чудодіяннях” і таке інше, стає причиною виникнення різноманітних сект релігійного спрямування. Але ж, мабуть, з точки зору здобуття “вічного блаженства” для індивіда, який прагне стати істинним християнином, ближчою буде позиція відвертості, одкровення і довіри, ніж постійні натяки та віщування людської слабкості. Тому Кіркегор вдається до критики поведінки священників під час проповіді: “Християнський священник, який не знає, яким чином з покорюю і пристрастю екзистенційного зусилля утримувати себе і всю громаду в межах можливого, прямо кажучи, що парадокс не може і не повинен бути зрозумілим, священник, який не ставить перед собою цього завдання – бути тут саме для того, щоб зберегти таке положення і кожен раз заново претерпіти розп’яття розуму, інакше кажучи, священник, який в рамках

спекулятивного мислення чудово все зрозумів, - цей священник просто смішний” [95]. З цього остракізму філософ виводить гостре резюме: “Християнство.... не є засобом показу деякого мудреця незрівнянно блискучим. Думаю, що взагалі подібне явище частіше за все зустрічається у сектантських колах.... Проте мені завжди здається, що є дещо сумнівне в положенні, коли людина бажає знайти цілком певні життєві блага виключно завдяки своїй релігійності” [96].

Проповіді і поведінка християнського священника, так як їх помітив Кіркегор, виглядають дійсно таки сектантськими ознаками, бо вони по суті відокремлюють служителя від церкви і пастви: сучасні стосунки священників і віруючих більше нагадують святотатство, бо вибудовуються на авторитарності та грошових подаяннях і аж ніяк не на «нескінченній пристрасті до віри».

Ця тема все більше і більше зводиться до узурпації церковної влади, до розколу церков, до відвертої ворожнечі релігій, до зростання кількості релігійних сект та розповсюдження їхнього впливу, одним словом, до глибокої кризи “церковної теорії”, яка зараз має по суті лише формальне відношення до істинного християнства. Тож маємо зазначити, що суспільство не хоче дослухатися до попереджень навіть таких даровитих мислителів, як Кіркегор. А хіба його критика “церковної теорії” (та й, як бачимо, тієї ж “церковної практики”) не є відвертою і щирою, пристрасною і водночас зваженою?! Хіба цього було недостатньо для тверезого погляду на здійснення реформи християнської церкви?! Неважко дати очевидну відповідь: людська жадоба, нездоланий потяг до наживи, грошова задуха, презирство до моралі, гідності людини – все це перекреслило в нашому естві те, що звалося “від Бога”! І не даремно Кіркегор безперервно наголошує: зусилля людей треба зосереджувати не стільки на тому, “що є християнство” (теологічно це вже доведено і з точки зору Біблії, і історично), а скільки на тому, “як стати християнином”. Останнє ж стає дедалі все більш проблематичним, бо зараз стати істинним християнином ще важче, ніж це було в часи зародження самого християнства, що є розплатою за бездумне гасло “ми ж є всі християни браття!” Як бачимо, далеко не всі, і не всі вже такі

“браття”. Що ж такого відбувалося, що християнство разом з божественним буттям втратило свій рятуючий від космічного гріха вплив? Ось що думає з цього приводу Кіркегор: Будучи змішаним з ідеєю держави, громадянства, окремої общини і суспільства взагалі, Господь більше не може спіймати окремого індивіда. І хай навіть Божий гнів тут скільки завгодно лютий, покарання, яке повинно в цьому випадку впасти на голову грішника, проходить через стільки об’єктивних судових інстанцій, що навіть при наявності найуважнішої та доброзичливішої філософської термінології, від Бога тут вдається остаточного відчужуватися” [97].

Однією з таких “об’єктивних судових інстанцій” стала... філософія, яка володіючи “доброзичливою термінологією”, віддалилася однаково далеко і від Бога, і від людини. Через це вона й стала невиразною, безхребетною “постметафізикою”! Важко не погодитися з оцінкою Кіркегора, яка має особливе значення для нинішньої філософії: “Філософи зайняті зараз пошуками все більш істинного поняття Бога, але вони, схоже зовсім забули про перший і головний принцип: насамперед треба мати страх Божий (згадаймо наш докір самому Кіркегору – “не слід гратися з ім’ям “Бог”, не слід його кожен раз виголошувати в суєтних справах!”), див. 2.1.2, авт.). Об’єктивний релігійний мислитель всередині об’єктивної людської маси Бога зовсім не боїться; йому не чути гласу Божого в гуркоті грому, тому що гроза для нього – тільки й усього – природне явище, і можливо в цьому він правий. Він не баче Бога в подіях повсякденного життя, оскільки ті визначаються іманентною необхідністю причинно-наслідкового ланцюга, і можливо, в цьому він і правий. Але ось як бути з внутрішнім началом, коли людина опиняється одна перед ликом Божим? Ну й що ж, для нього всього цього занадто мало; та й взагалі, тому, хто весь зосереджений на здійсненні чогось об’єктивного, не дуже й знайомий подібний стан” [98]. А тепер зважимо на те, що “церковна теорія” (хай то сучасна теологія, діалектична теологія або якась вже зовсім інша) має у своєму метафізичному підґрунті суто філософське ядро – що є Бог!, і ми знову повернемося до початку цитати: “Філософи зайняті зараз пошуками все більш істинного поняття Бога...”. Філософи

шукають істину, теологи – Бога, істина є Бог, Бог завжди в істині... і ця нескінченна гра слів затьмарює просту людину, що прагне віри, кіркегорівської парадоксальної віри, яка не обіймає все людство, абстрактне і узагальнююче, але відкрита для індивіда, окремого, суб'єктивно існуючого. Чи наважується про це говорити “церковна теорія”? Ні, вона цього не робить, бо цілком залежить від спекулятивних догматів, які вже давно нікого не хвилюють ані своїми “таїнствами”, ані погрозами впасти в гріх. Бог переніс людей у сучасність, актуалізувавши їхні можливості, але ж “церковна теорія” залишилась в минулому, відмахуючись від адогматичних реформ і продовжуючи експлуатувати застаріле спекулятивне мислення. Подвійність перебування у часі – мислити минуле, а існувати в нинішню добу, завжди веде до подвійної моралі, так би мовити, до пристосованої моралі. Церква і суспільство загалом цього не змогли уникнути. Помітив це в свій час і Кіркегор, думки якого досягли нашого сьогодення: “Не берусь судити про те, чи дійсно наш час аморальніший за інші часи, - але подібно тому, як спотворене покаєння стало особливим родом аморальності в Середні віки, специфічною аморальністю нашого часу цілком може виявитися своєрідне фантастично-етичне оглушення людей, захоплення тим чуттєвим, ніжним відчаєм, всередині якого індивід, як уві сні, чіпляється за своє уявлення про Бога, не тільки не відчуваючи ніякого жаху, але, навпаки, вихваляючись своєю вищістю, завдяки якому – в деякому запамороченні думки і невизначеності безособового у нього ніби з'являється невиразне відчуття Бога всередині нескінченності, так що в своєму уявленні він навіть зустрічається з тим, чиє існування тепер більш за все нагадує існування казкових мавок” [99].

Ми, свідки свого часу, мусимо не тільки поділяти тривожні міркування Кіркегора, але й остаточно переконатися в тому, що наша доба видалася найаморальнішою за всі попередньо вже існуючі: гроші стали всесвітньою релігією, а богами стали володарі грошових потоків; та тільки куплений на багатстві розум не хоче вбачати в цьому спотвореному світі “кінець людини”, всього людського, що так щедро прищеплював нам Творець. Купилася на ці біди людські і “церковна теорія”, бо значно легше нескінченно звинуватити людину в її гріхах, ніж

виокремлювати та викривати злочинну владу, для якої Бог не більш ніж інструмент, засіб маніпуляції свідомістю підданих.

У своїх текстах, поринаючи майже цілковито у світ релігійного життя і мислення, Кіркегор не обминає болючі аспекти державного устрою та соціального буття. Стан свідомості людей, які не здатні сприймати з “нескінченною власною пристрастю” Бога, абсолютно точно відповідає стану громадського суспільства: в ньому церква більше тяжіє до владних структур, ніж до мирян, до самого суспільства (попри декларативні заяви про відокремлення церкви від держави і влади). Вражає те, як міркування філософа зберегли свою актуальність аж до наших часів, причому не в якомусь контекстному звучанні, а в буквальному значенні їхнього змісту: “Хоча час наш можна назвати відкритим, ліберальним і сприятливим для систематичного судження, хоча священні вимоги прав людини, відстоювані чисельними та вшанованими трибунами, зустрічають повсюдне схвалення, мені все ж здається, що наш предмет розгляду ще не пізнаний діалектично, бо інакше зусилля окремих обранців наврядчи зустрічалися б гучним радінням, потрійними вигуками «ура!» посеред ночі, факельними процесіями та іншими прикрими вторгненнями в область цих же самих справ” [100]. Серед “священних вимог прав людини”, що і складає “наш предмет розгляду”, - це свобода віросповідання, яке обирає індивід, свобода, яка виступає головним чинником релігійного буття. І саме на визнанні такої свободи Кіркегор вибудовує свою “екзистенціальну діалектику”, в той час як “церковна теорія” догматизує християнство до такої міри, що й Бог вже не Бог, а є “критичне заперечення” всього і всіх (що найбільш характерно для так званої діалектичної теології). Адогматизм Кіркегора звільнює переживання душі віруючої людини від застиглості, скам’янілості, духовної нерухомості тим, що відкриває екзистенційний простір для діалектично-парадоксальних перетворень віри в християнську суб’єктивність.

Свої міркування Кіркегор узагальнює таким чином: “Церковна теорія припускає, що ми вже християни, і тепер ми повинні цілком об’єктивно зрозуміти, що ж таке християнство, щоб захистити його від турецького, російського чи римського

іга, хоробро сприяючи просуненню істинного християнства вперед, так щоб наш час ніби перекинув місток до небувалого майбутнього, обриси якого вже можна ясно розпізнати” [101].

Дійсно так, - “церковна теорія”, апріорі виходячи з того, що перед нею постають, так би мовити, “готові християни”, всю справу виховання віри до Бога звела до прийняття вчення християнства; “Ми всі – християни. Біблійна теорія тепер повинна з усією належною об’єктивністю досліджувати, що ж це таке насправді християнство” [102]. Але це питання так і залишиться без відповіді, бо і понині залишається відкритим питання “що ж таке людина?”, не лише в сенсі її походження (хоча це надто важливо для сучасного людства!), а й здебільшого – в духовному плані. І справа тут не стільки в стосунках з християнством (хоча людство так і не знайшло в собі сили пройти гідно шлях Христа), а скільки в намаганнях самої ж людини змінити власну природу (чомусь на краще поки що не виходить), що виглядає не зовсім переконливо – чи тому, що проти волі Творця прагнемо діяти, чи тому, що власна недосконалість заважає. Церква кожен раз посилається на волю Божу, так і не наблизившись до Божої істини, а стан наближення перетворився у хибний стан поглинання самої істини одвічними посиленнями на Біблію. У такий спосіб “церковна теорія” не здатна слугувати підґрунтям сприйняття істинного християнства, бо вона обмежена внутрішнім догматизмом, проти якого не спроможна виступити *sensu eminenti* (в істинному сенсі слова, лат.). Спроба Кіркегора зняти це обмеження у філософському розумінні цілком вдала – повернути кожного індивіда, що шукає “вічне блаженство”, на шлях парадоксально-релігійної інтенції через внутрішнє екзистенціювання – це вічна ідея Бога! І дивно, чому “церковна теорія” (тобто церква як така) вже після Кіркегора не вважає за потрібне відкрити очі парафіянам на цю очевидну істину?!

Духовна сила кіркегорівського вчення про “істинне християнство” полягає не в тому, що це істина в останній інстанції, і не в тому, що шлях до екзистенції пролягає через глибини суб’єктивності. Ця сила розкривається у піднесенні самої людини над усіма теоріями, догматами і онтологіями: людина повинна сама зрозуміти себе, перш за все повірити, що

це можливо. Досягти віри в Бога можливо лише за умови, що ти здатен повірити в самого себе, адже в тобі присутній Божий дух тоді, коли ти сам цього хочеш, коли прагнення до вічного блаженства перетворюється у “нескінченну пристрасть”. Чи говорить нам про це “церковна теорія”? Ні! Про це вперше на весь голос нам сказав Кіркегор. Залишається лише зрозуміти його і пройти разом з ним шлях страждання, відчаю і пізнання істини Божої – заради того, щоб відкрити в собі людину!

2.2. Пафос екзистенційного сходження адогматичної думки С. Кіркегора (три стадії існування людини)

2.2.1. Три екзистенційні сфери – духовна тіара адогматизму

Відомо, що С. Кіркегор в “екзистенціальній діалектиці” вводить до розгляду так звані три стадії існування людини, які по суті виражають її життєві установки на відповідних проміжках часу. Важливим тут є те, що погляди мислителя на виокремлення стадій існування у багатьох рисах співпадають з критичними настроями тих особистостей, для яких зміна стадій існування означає перегляд своїх життєвих принципів та цінностей на певних етапах діяльності та віку.

Отже, стадійність буттєвих змін в існуванні індивіда, як і загальна диференціація його життєвого шляху, може бути пов’язана з процесом критичного переосмислення того, що стає відчутно нерухомим, застиглим, ригідним і не дає змоги людині обрати нові перспективи розвитку, нові горизонти світосприйняття. Так або інакше, людське мислення зіштовхується з класичною проблемою адогматизації: наявність потреби в подоланні догматичної ситуації, здійснення “розконсервації” резервних можливостей інтелекту і всієї психіки загалом, врешті-решт обрати нову життєву установку, яка б відповідала актуальним запитам невдоволеної суб’єктивності індивіда.

Щоб зрозуміти діалектику змін стадій, а водночас і певні аспекти адогматизму, проаналізуємо пафосний зміст кожної стадії, який найбільш рельєфно відображає критичні мотивації та посилки в судженнях філософа.

Але який смисл вкладає Кіркегор у слово “пафос”? Виявляється, що зовсім інший смисл, і він суттєво відрізняється від загальноновживаного. Він пише: “По відношенню до вічного блаженства як абсолютного блага, пафос означає не слова, але таке становище, коли це уявлення перетворює всю екзистенцію екзистенціуючого індивіда. Естетичний пафос виражається в словах, і він може означати, що індивід не забуває про себе, щоб цілком розчинитися в ідеї, тоді як екзистенційний пафос виникає внаслідок перетворюючого впливу ідеї на саму екзистенцію індивіда” [1].

І саме пафос згідно із задумом Кіркегора визначає особливість кожної екзистенційної сфери (або стадії існування): “Пафос етичного полягає в тому, щоб діяти... З етичної точки зору, вищим пафосом буде пафос зацікавленості (це виявляється таким чином: починаючи діяти, я перетворюю всю свою екзистенцію по відношенню до предмета моєї зацікавленості); з естетичної ж точки зору, вищим пафосом буде пафос байдужості. Якщо індивід відмовляється від самого себе для того, щоб пізнати дещо велике, це означає, що він є естетично натхненним; якщо ж він відмовляється від усього на світі, щоб врятувати себе самого, він є натхненним етично” [2].

Що ж стосується найвищої стадії існування – релігійної, то характерний для неї пафос Кіркегор розглядає окремо, у контексті екзистенції страждання: “Сутнісний релігійний пафос сутнісним чином вибудовує своє відношення з екзистенціюванням; екзистенціювання ж само по собі є внутрішнє; дія ж, притаманна внутрішньому, - це страждання, оскільки індивід не може ніяк інакше змінити себе самого. Він ніби вивертає себе навиворіт у процесі зміни себе самого, і саме через це вищою дією у внутрішньому світі є страждання” [3].

Екзистенцію страждання дуже гостро відчував Л. Шестов. Шестовська філософія є прикладом перетворення власного душевного страждання на предмет своєї зацікавленості – в безжалісну критику розуму: “...Ляйбніцівське питання, поставлене Кантом в основу критики розуму: як можемо ми пізнати розташовану поза нами річ, якщо вона не входить до нас? Це незрозуміло, тобто не узгоджується з нашим уявленням про

розуміння. Отже – це треба витіснити з поля зору, що і спробував зробити Кант” [4].

Зовнішнє і внутрішнє, їхнє співвідношення завжди для людини були “демонічним чинником”, який визначав її світоглядну позицію – ідеалістичну або матеріалістичну, суб’єктивну або ж об’єктивну. Внутрішнє невдоволення індивіда, яке обумовлене його обмеженими можливостями світосприйняття (так званий кантівський естетизм), спричинює скепсис та критичне ставлення до протилежної точки зору або такої, яка де в чому не зовсім співпадає з його поглядом на стан речей у світі.

Тому Шестов аж ніяк не помиляється, коли запевняє нас у тому, що “Засновки сучасного мислення все ясніше переконують нас, що інстинкт не обманював Ніцше: коріння нашого світогляду не в об’єктивних спостереженнях, а в запитах нашого «серця», в суб’єктивних, моральних вимогах...” [5].

Загалом уся творчість у переплетінні з особистим життям і Шестова, і Ніцше, і самого Кіркегора віддзеркалює екзистенційний пафос їхніх філософій, в яких спостережливий читач має можливість відчувати “розпечену атмосферу”, яка здатна перетворювати ідеї мислителів на адекватні станом душі екзистенції, без чого справжній адогматизм просто не існує. Тож згадаємо вже цитованого Гайдеггера, на якого ми посилалися при поясненні значення слова (поняття) “адогматизм” (див. 1.1.3): “...Чим сильніше стає те, що позначене словом $\phi\upsilon\epsilon\iota\nu$ (з грецького – виробляти, вирощувати – авт.), тим владніше стає джерело його витікання...”, тобто адогматичне “ $\phi\upsilon\epsilon\iota\nu$ – перетворення” ідеї в екзистенцію стає “владним джерелом” критичного умонастрою філософуючого індивіда. Ця особливість адогматичного мислення власне принципово відрізняє адогматизм екзистенційного походження (адогматизм як такий) від раціонального критицизму (наукового адогматизму, докладніше про це див. 3.1.3). Якщо адогматизм екзистенційного індивіда витікає із внутрішнього стану, то і пафос стає невід’ємною рисою, атрибутом адогматизування: “Пафос – це, звичайно ж, внутрішнє, проте це цілком спонтанне внутрішнє, і тому він може бути виражений. Але пафос у формі контрасту є істинно внутрішнє...” [6]. “Пафос у формі контрасту”

в нашому випадку є найлаконічнішим визначенням адогматизму (в кіркегорівському значенні, але воно знаходить своє втілення і в думках Шестова – “філософ перемагає пристрасть, пізнаючи її, художник – втілюючи” [7], де етичний пафос контрастує з естетичним, і в думках Ніцше – “Великі епохи нашого життя настають тоді, коли у нас з’являється мужність перейменувати наше зле в наше краще” [8], що також засвідчує контрастність етичного (“...коли в нас з’являється мужність...”) та естетичного (“...перейменувати наше зле в наше краще”) пафосу).

Кіркегор розглядає внутрішнє (глибинні прошарки суб’єктивності індивіда) як діалектичне середовище розвитку комунікації між прямими та непрямими повідомленнями, що в нарративній моделі філософського дискурсу відповідає адогматичному зв’язку між епістемою та доксемою (така аналогія напрошується через принцип подвійної рефлексії, який охоплює своїм впливом як нарративні форми філософування, так і форми екзистенціювання, включно з контекстом непрямого повідомлення [9]). До нього мислитель ставиться досить ґрунтовно, роблячи висновок, що внутрішнє може транслюватися зовні лише в непрямій формі: “У мене немає потреби діставати вас описом своїх помилок, хочу лише сказати, що врешті - решт для мене стало цілком ясно, що всі відхилення спекулятивного мислення, точно так, як і засноване на ньому узурповане цим мисленням право зводити віру всього лише до одного з елементів свідомості, зовсім не є чимось випадковим, але укорінені значно глибше в загальній орієнтації нашого нинішнього наявного існування. Імовірно, головна причина цього виявляється в тому, що через “значне знання” люди цілком забули, що це значить – екзистенціювати, а також забули, що таке глибина внутрішнього. Як тільки я зрозумів це, мені тут стало ясно, що якщо я коли-небудь захочу повідомити дещо подібне, головним у моєму викладі буде те, що воно повинно залишатися в непрямій формі” [10].

Але чому Кіркегор так наполегливо відстоює екзистенційний статус внутрішнього – хіба є сумнів у тому, що стан екзистенціювання може бути досягнутим індивідом у якійсь “зовнішній сфері”? Відповідь на це питання полягає у тому, що філософа турбує проблема “божественного спілкування” - форми

одкровення, благовісту, присвоєння і таке інше, тобто проблема, яким чином відкритися Богу і здійснити сповідання, перебуваючи у “поцейбічному” світі. Взагалі теологічна відповідь зводиться до розгортання акту трансценденції, проте в ньому немає місця ні для пафосу, ні для контрасту, без чого Кіркегор не уявляє собі екзистенціювання. Тому він дає своє особисте тлумачення комунікативно-внутрішньої діалектики, яка відтворює стан духовної напруги, що спонукає індивіда до “нескінченної зацікавленості” у своєму “власному вічному блаженстві”: “...Пафос у формі контрасту є істинно внутрішнє; він продовжує залишатися у того, хто посилає повідомлення, навіть після, коли повідомлення вже виражено, і його не можна присвоїти прямо, але тільки через *особисту* активність адресата; тут внутрішньо суперечлива, контрастна форма слугує своєю мірою внутрішнього напруження. Чим граничніша контрастна форма, тим більше тут внутрішнього; і чим менше тут контрасту, тим більше все нагадує пряме повідомлення, тим менше внутрішнього” [11].

Те, що колись філософськи досліджував Кіркегор, а саме – яким чином стати християнином, стало в нагоді для розробників особливих психотропних технологій набуття індивідом надлюдських (прихованих) можливостей. Мова йде про парапсихологічні дослідження середини-кінця минулого століття, які були спрямовані на досягнення мети докорінної духовної трансформації особистості, внаслідок чого вона набувала неординарних професійних навичок у вирішенні складних проблем і завдань політичного, економічного та військового характеру. Достовірно відомо, що три екзистенційні стадії існування, детально описані Кіркегором, були покладені в основу базової структури методики спеціального навчання операторів особливого призначення у такій послідовності: 1) етап сенсорного розвитку (естетична стадія), 2) етап контрастної інтенсифікації образів уявлення (етична стадія) і 3) етап футуризації образів подій та явищ (релігійна стадія). Абстрагуючись від конкретного змісту цієї методики, вкажемо на ту обставину, що дійсно таки втілення екзистенціальної філософії Кіркегора в інтертекстові конструкції метафізичних моделей мислення людини здатне викликати в останньої радикальну зміну

свідомості на межі “норма-патологія”, яка виявляється занадто рухомою і умовною, важкодіагностованою і слабоідентифікованою у просторі звичних критеріїв психічних станів. Ця межа стає єдиним показником “особистої активності адресата” і вона ж засвідчує “спонтанність внутрішнього”, яка специфічно позначається на мовних особливостях операторів, перебуваючи на різних рівнях медитацій та екзистенціювань (взагалі їх важко відрізнити одну від одної): екзистенційні переживання неможливо відразу передати мовною формою (прямим повідомленням), єдино можлива форма трансляції смислів цих переживань – це непряма форма у вигляді езотеричного малюнка, музики, хореографічних рухів або знаків і таке інше. З експериментальної практики проведення метафізичних дослідів відомо, що лише один показник “внутрішнього напруження” міг засвідчити, чи дійсно таки оператор перебував у стані екзистенційного занурення і чи не хибить він при наданні свого звіту про отриману інформацію, яка стосується поставленого йому завдання: таким критерієм є “пафос у формі контрасту” - чим менше раціональних позначень в описі конкретної ситуації, чим більше мовних контрастів (дієслова, наприклад, домінують над іншими частинами мови), тим більша глибина відчуття “внутрішнього” (неусвідомленого, фантомного). Це суто суб’єктивний показник, але він достатньо адекватний для відображення результатів екзистенційного сприйняття світу. Найбільш контрастна форма пафосу (натхнення оператора) досягається, коли він робить ментально-духовний “стрибок” від повної байдужості до зацікавленості в тому, що він відчував в екзистенційному стані.

Та хіба не йдеться у Кіркегора саме про такий «стрибок», який обумовлює “вихід людської думки за власні межі в парадокс” або стисліше – “вихід думки в парадокс” (див. 2.1.1.)? Але ж ми вже знаємо, що “вихід думки в парадокс” є тотожним “пафосу у формі контрасту”, а саме – “істинно внутрішньому”. Тепер стає зрозумілим, чому адепти використання християнської теології в парапсихологічних дослідженнях виявляють неабияку зацікавленість до екзистенціалізму, адже в ньому, на відміну від буддизму, актуалізується і доводиться до практичного втілення ідея “особистої активності” індивіда в керуванні своїм

внутрішнім станом, що програмує його на досягнення кінцевої мети (“абсолютний $\tau\epsilon\lambda\omicron\xi$ ”). Східні ж релігії апелюють до внутрішньої пасивності індивіда, його споглядності без думок і переживань, що називається “просвітленням свідомості”; індивіда ніщо не повинно хвилювати, бентежити, в той час, як індивід-християнин повинен постійно відчувати “нескінченну пристрасть до власного вічного блаженства”. Якщо буддизм символізує абсолютну статику, метафізичну нерухомість світу, то екзистенціювання, на думку самого Кіркегора, - “зовсім як хода”: “Коли все є і все перебуває в спокої, все обманливо виглядає так, ніби тут все однаково важливо, - зрозуміло, якщо я взагалі можу прийти до такої точки зору, коли все для мене однаково важливо. Проте варто початися рухові, варто мені самому залучитися до цього руху – і сама хода стає постійним розпізнаванням. Звичайно, таке порівняння не може виразити абсолютне розпізнавання, оскільки хода – це лише скінченний рух” [12]. Але філософ не лише підкреслює рухомість екзистенціювання, його діалектичність, він вбачає у цій рухомості найвищу релігійну здатність індивіда – релігійне шанування, яке “є максимально високою точкою для відношення людини з Богом”: “Саме тому, що між Богом і людиною існує абсолютна відмінність, людина виражає себе найбільш досконалим чином, коли вона абсолютно виражає цю відмінність” [13]. Отже, “абсолютне розпізнавання” себе у відношенні до Бога – це найвища дія віруючої людини, яка охоплює всі стадії її існування – естетичну, етичну та релігійну. І всі вони виявляються пронизані контрастним пафосом – пафосом адогматизму, адогматизмом як таким. Тож релігійна людина, справді віруюча особистість, не повинна бути консервативно-догматичною, навпаки, віра рухає людину, шукаючи Бога, вона шукає себе: внутрішні сумніви стають екзистенційними вмотивуваннями до перегляду життєвих цінностей, але ж змінюючись духом, людина стає здатною не лише звільнитися від догматичного, але й відстоювати, виборювати нове, те, що лише народжується: “Істинна внутрішня глибина не потребує ніяких підтверджуючих знаків у зовнішньому. В самій практиці абсолютного розпізнавання вже присутня пристрасть нескінченного, проте вона бажає бути внутрішнім без ревнощів, без заздрості, без недовіри...” [14].

Таким чином, над адогматичним світоглядом людини панує екзистенційний пафос у вигляді “духовної тіари”, яка прикрашає і звеличує одночасно парадигму європейського адогматизму, наповнюючи його глибинним філософсько-релігійним змістом та творчо-конструктивним потенціалом. У даному випадку слово “тіара” вживається у метафоричному значенні, відображаючи три яруси пафосного сходження екзистенційно-адогматичного мислення датського мислителя, суто його особистого прозріння у пошуках відповіді на проблему розкріпачення, духовного визволення суб’єктивно-внутрішнього ества людини. Для самого Кіркегора це є абсолютний пафос його філософії, бо він її вистраждав (а страждання для нього, як пам’ятаємо, є вища точка екзистенціювання), для нас же, сучасників своєї доби, доступним є лише наближення до цього пафосу, бо ми намагаємося лише зрозуміти його, а не пережити, не відчути всю пристрасть “вічного блаженства” (віри, яка здіймає людський дух над власною екзистенцією і перетворює її на почуття присутності Бога). Цей стан екзистенційної недосяжності буття Бога сучасним індивідом вдало виклав своєю філософсько-аналітичною мовою Гайдеггер: “Але все-таки ми мислимо ще не по - справжньому, поки залишається непомисленим те, на чому ґрунтується буття сущого, коли воно є як присутність... Походження сутності буття сущого недомислено. По-справжньому більш за все як і раніше приховане –осмислене, яке є вимогливим. Для нас воно ще не стало справжнім мислення. Тому наше мислення ще не потрапило в свою власну стихію. Ми мислимо ще не у власному сенсі слова. Тому ми запитуємо: що значить мислити?” [15].

Сумніви Гайдеггера стосовно статусу мислення в людському бутті поділяв і Кіркегор, але його хвилювала проблема буттєвості екзистенціуючого індивіда в контексті дієвості його мислення, чи то справді, що такий індивід здатен мислити: “Але якщо сказано, що абстрактний мислитель, зовсім не довівши своїм мисленням, що він існує (тут мається на увазі кіркегорівське заперечення відомої формули Декарта “*cogito, ergo sum*” [16] – авт.), замість цього робить цілком ясным, що його абстракції ніяк не вдається сповна успішно довести і зворотне, - якщо це сказано, то спробувати потім на цій підставі зробити висновок, ніби екзистенціуючий індивід, індивід, який дійсно

екзистенціює, не здатний мислити, - це значить навмисно відмовляється від усякої можливості розуміння. Звичайно ж, він мислить, проте він мислить усе зверненим назад, тобто стосовно до самого себе, а сам він нескінченно зацікавлений у власному екзистенціюванні” [17].

Але ж будемо пам'ятати, що Кіркегор є предтечею європейської екзистенційної думки, тому духовна тіара адогматизму ґрунтується на ментально-генетичних зв'язках багатьох філософій екзистенційно - феноменологічного спрямування, автори яких сприймали датського мислителя як джерело власних екзистенціювань і те, що Кіркегор намагався поширити на загальні віруючих та мислячих людей, в першу чергу, акцептувалося самими філософами. Саме тому ми і відчуваємо душевний пафос релігійності, який здійснюється в нас з кожним кроком розуміння, і який підіймає і віру, і розум до неба, до Бога. Тож недаремно перекладачі фундаментальної праці Кіркегора, яка систематично тут цитується [18], передмову до неї назвали “Сходинки в небо – віртуальний проект”. У тексті передмови не дається жодного пояснення, чому трактат “Сходинки в небо” ототожнюється з віртуальним проектом. Але той, хто здатен уявити собі такий духовний проект в образі “віртуальної тіари” (хай то буде тристадійний перегляд власного життя *sub specie aeterni*, який імпліцитно вимагає порівнювати дійсний світ з деяким “іншим світом” [19]), має можливість пережити те, що й сам Кіркегор: екзистенційне перенесення у віртуальний світ, де діють умовні межі (*confinium*, лат.), або, як кажуть, - фронтири, існування індивіда, точніше – його свідомості: “Є три екзистенційні сфери: естетична, етична, релігійна. До кожної з них прилягає відповідна *confinium*: іронія є *confinium* між естетичною та етичною сферами, тоді як гумор є *confinium* між етичною та релігійною сферами... Три ці стадії представлені конкретно в екзистенційних визначеннях відповідно як насолода – погибель, дія – перемога, страждання...” [20].

Така характеристика екзистенційних сфер багато в чому співпадає з характеристиками віртуальної реальності в сучасному її уявленні: кожна сфера відмежована “мембраною” відчуття емоційного стану індивіда, кожний стан відповідає станам перебування у віртуальній реальності (“насолодження”,

“погибель”, “перемога”, “страх” і таке інше) [21]. Занурення в тексти Кіркегора здатне викликати у свідомості читача такий же ефект, як і при входженні у віртуальну реальність: міметичну трансформацію свідомості, яка веде не до самого предмета відчуття, а до повторення процесу його створення – ми ніби разом з Кіркегором екзистенціюємо, робимо переходи від однієї екзистенції до іншої екзистенції, врешті-решт, - долаємо “сходишками в небо” одну життєву стадію за іншою... Якщо не надавати перебільшеної уваги лінійній течії часу, то екзистенційні сфери виглядатимуть не як етапність життєвих подій, що супроводжуються успіхами та невдачами, злетами та падіннями людини, не як замкнений трикутник долі, а як специфічні сегменти свідомості з відповідними пафосом і сенсом життя, як трансверсальні (поперечно – зсувні) нашарування суб’єктивності.

За Кіркегором людина має свободу у виборі стадії на життєвому шляху, але оскільки він у стражданні, у пафосі релігійного, вбачає найкоротший шлях до Бога, то така свобода більше нагадує “розп’яття на хресті” (саме через страждання), ніж “вічне блаженство” вільної людини, яка обирає шлях віри. В сучасних умовах “байдужого буття” ані пристрасть, ані розум і навіть віра не гарантують людині “вічне блаженство” (твердість духу і довіри Богові), тому існує актуальна проблема в якомусь принципово новому прошарку суб’єктивності, який би відкривав індивіду зовсім нові екзистенційні можливості. Авторська думка зводиться до того, що настав час змінити фундаментальне визначення екзистенції “буття – між” (*inter – esse*) на формулу “буття – всередині” (*innen – esse*), бо і естетичне з його байдужістю до “вічного блаженства”, і етичне з його зацікавленістю до своєї суб’єктивності індивіда, і релігійне з його відкритістю до справжнього екзистенціювання кожен раз ставлять перед людиною корінне питання “як і де виникає справжня віра?”. А справа тут полягає в тому, що “віруюча людина перебуває в такому складному і нестійкому становищі, що їй воістину знадобиться багато зусиль, багато страху та тріпотіння, щоб не впасти в спокусу і не сплутати знання з вірою” [22]. Саме цей стан когнітивно – релігійної контамінації (*contamination*, лат. – змішування) притаманний сучасному

людству і поширюється у світі дедалі більшими темпами. На прапорі нинішньої цивілізації накреслено “Знання, інформація, технології”, віра ж існує лише у метафоричному значенні, підтримуючи релігійну традицію. Тож, чи зможе віра знайти новий для себе ареал існування, не покидаючи свідомості людини? Відповідь має парадоксальний, в дусі Кіркегора, характер: “Віра не виступає підсумком послідовного наукового міркування – проте разом з тим вона не приходить і безпосередньо. Навпаки, в середині наукової об’єктивності втрачається та нескінченна, власна, пристрасна зацікавленість, яка є єдиною умовою віри, тим *ubique et nusquam* (всюди і ніде, лат.), де віра тільки і може виникнути” [23]. Але що таке “*ubique et nusquam*”? “Всюди і ніде”- це відома абстракція Блеза Паскаля у вигляді рекурсивної, всюди повторювальної сфери, “центр якої всюди, а коло ніде” (“лякаюча сфера”) [24]. За таким же принципом влаштована і віртуальна реальність у кіберпросторі Інтернету: на кожному комп’ютері (*скрізь*) можна відтворити певний фрагмент віртуальної реальності, але при цьому втрачається місце дійсності, де і коли існує, існував чи буде існувати даний фрагмент, отже – *ніде*. Таким чином, Кіркегор дає нам натяк, де шукати нову віру як можливість за певних умов – евентуальну віру (*eventus*, лат. – випадок, можливий за певних обставин.) І це не є приниження ролі релігії в житті людини, в даному випадку – це переосмислення самого себе, коли саме людство опинилося на межі виживання.

Дивним чином тут виникає “іронія” як розмежування між етичним (пошук місця для нової віри) та релігійним (визначення такої віри як евентуальної віри). По суті ж іронія полягає в тому, що ми змушені шукати нові екзистенційні можливості в середовищі, яке створене розумом і яке без нього просто б не існувало. Можливо, що саме така уява підштовхнула Кіркегора до глибокого аналізу співвідношення дійсності й можливості в контексті розгляду трьох стадій існування індивіда. Але до цього питання ми повернемося згодом у параграфі 2.2.2.

Зараз же зупинимося на адогматичному аспекті зміщення акценту з ортодоксальної віри на евентуальну віру як на кроці, який забезпечує нове бачення проблеми набуття індивідом “істинної релігійності”: “Іронія виникає, коли людина постійно

поєднує (з'єднує) окремі елементи нескінченного з етично нескінченною вимогою, дозволяючи тим самим з'явитися протиріччю”. [25]. Але ж протиріччя – це простір адогматизму, та й виникає протиріччя між скінченим та нескінченим на рівні найглибшої екзистенції, до якої вдається віруючий індивід – до “вічного блаженства” (віри): “Екзистенція складається з нескінченного та скінченного; екзистенціюючий індивід нескінченний та скінченний. Якщо ж тепер вічне блаженство стає для нього найвищим благом, це означає, що всередині його дії кінцеві елементи раз і назавжди зведені до того, від чого однаково доведеться відмовитись, вибудовуючи відношення до вічного блаженства” [26]. Та відмовлятися від будь-яких переконань (релігійних, філософських, політичних) – це завжди прояв адогматизму, звичайно, за умови наявності ідеї або абсолюту, до яких рівень довіри зростає на підґрунті посилення зв'язку між епістемою (саме ідеєю) та доксемою (стверджувальною думкою про цю ідею). Ідея Кіркегора про три екзистенційні сфери базувалася на антитезі “екзистенції” і “системи” (Гегеля), розкриття якої мало відкинути гегелівський панлогізм у самопізнанні людини. Це означало адогматичний крок назустріч духовності індивіда, а підставою для такого кроку стало для Кіркегора все те ж бажання “вийти за власні межі в парадокс” (мисленнєво), яке він поставив на певну відстань між серйозним наміром та жартом (іронією), коли посилався на М. Мендельсона: “Сумніватися, а чи не існує дещо, не просто перевершує всі наші поняття, а почасти і взагалі повністю лежить за межами цих понять, - це я називаю стрибком за межі самого себе” [27].

“...Стрибок за межі самого себе...” - вислів досить сильний і стосується він сильних духом людей, слабким на дух особистостям від його смислу стає моторошно, вони починають відчувати “страх і тріпотіння”. Виникає парадоксальна ситуація: у християнстві сильні в духовному відношенні стають ще сильнішими, а слабкі – ще слабкішими! Не даремно Шестов застосовує парафразу “жорстке християнство”, а Кіркегор пише: “Не від мене моя суворість. Якби я знав пом'якшуюче слово, я б охоче втішив та підбадьорив людину. І все ж! Можливо, що страждаючому потрібно інше: ще більш жорстокі страждання.

Хто так лютує, що має зухвалість сказати це? Друже мій, це робить християнство, вчення, яке нам подають у вигляді найсмиреннішої втіхи” [28].

Якби не пафос, за який ховає Кіркегор свій страх перед особистою життєвою невдачею з одруженням, все сказане ним вище назвати інакше, як релігійним садомазохізмом, не можна. Та все це можна було б зрозуміти і навіть сприйняти серцем, якби не спостереження за поведінкою людей, які схильні до самогубства. Далеко не поодинокі факти, коли саме занадто відверті висловлювання екзистенціалістів підштовхують слабких духом людей до того, щоб скоротити собі віку – слабкі стають ще слабкішими... І ось тут повертаємося до ідеї заміни екзистенції *inter – esse* на екзистенцію *innen – esse*: варто не провокувати людей до суїцидного вчинку, підказуючи їм хибну думку, ніби то й справді справжнє буття відкривається на межі життя та смерті, а, навпаки, слід надавати людям впевненість в міцності свого внутрішнього буття, впевненість у тому, що всередині себе завжди можна знайти сили для зовнішніх перешкод та негараздів. Такий екзистенціалізм мав би бути з оптимістичним пафосом, бо зовсім не обов'язково будувати людське самопізнання на підґрунті песимізму або шляхом підштовхування до помежових життєвих ситуацій. Шукати сенс життя завжди для людини актуально, що довів своєю екзистенційною логотерапією В. Франкл [29].

Щоб стати справжнім адогматиком, життя треба атакувати, а не ховатися від нього “за межею меж” у глухому куті абсурду. Кіркегор – адогматик виголошує: “Християнство ж по суті своїй є парадокс” [30]. Але ж не може людина одвічно перебувати в парадоксальній ситуації, бо вона відкрита для світу істота і поза християнством існує багато речей, з якими людина перебуває в цілковитій гармонії. Остання не є застиглість, а тому й християнство в свій час виникло, щоб гармонізувати буття людини в її існуванні у світі з Богом, якого не слід мислити, йому лише слід вірити і завжди відповідати довірою. Розум і віра поєднані Богом, тому не людська це справа ставити по різні боки “добра і зла” те, що довічно і нескінченно зв'язує нас з Всевишнім. Але мова тут стає недієздатною і вона втрачає силу переконання, а отже, нагальним стає непряме повідомлення,

через яке Кіркегор транслює нам свою думку: “Все це стало мені цілком ясно, і я чекав лише допомоги духу, яка могла б виявитися у пафосі, щоб показати це читачам в образі конкретного екзистенціуючого індивіда, оскільки дещо подібне цілком неможливо зробити дидактично, бо, на мій погляд, *головна біда нашого часу полягає в тому, що ми тепер знаємо занадто багато, але рішуче забули, що значить екзистенціювати і що таке внутрішня глибина*. Значить, сама форма викладу тут повинна бути непрямою” [31]. Те, що нами виділено, цілком стосується і нашого часу, в який багато хто з нас “екзистенціює” (перебуває між дійсністю та віртуальною реальністю, між буденністю та її спотворенням на телеекранах), набуваючи сучасної віри в своє ще існування. Але напрямом, інтенцією вірування вже обрано і ніхто цей світ у співіснуванні з віртуальною реальністю не відмінить.

Кіркегор пророче констатує: “Наш вік і всі люди стають все менш дійсними, а звідсіля і всі сурогати (віртуальна реальність є таким сурогатом – авт.), покликані замінити те, що ми втратили” [32].

Цілком можливо, що наше сучасне “екзистенціювання” поєднує в собі всі три стадії, в яких релігійна віра заміщується евентуальною вірою, але це робоча гіпотеза і над нею треба ще попрацювати. У разі її підтвердження відкриваються нові горизонти для адогматичного дослідження сучасного світу.

2.2.2. “Від дійсності до можливості” та “від можливості до дійсності” як форми адогматичного сприйняття віртуальної реальності

Феномен сучасної віртуальної реальності все ще сприймається неоднозначно – або з великим пафосом кардинальної перебудови існуючого буття людини, або ж цілком негативно, заперечуючи взагалі її доцільність у нашому житті [33]. У цьому немає нічого дивного, оскільки одна частина людства, значно більша за іншу частину, має доволі обмежене уявлення про цей феномен (не слід узагальнювати користування інтернетом з можливістю вибирати в ньому суто віртуальні ефекти та явища), а менша частина людства, так званий золотий

мільярд, вже давно певні моменти свого життя безпосередньо пов'язує з віртуальною реальністю. Проте не слід думати, що ця реальність штучно створюється лише в кіберпросторі. Театральна сцена, кінематограф, художньо - мистецькі виставки, різноманітні сучасні модерн – салони і навіть природні ландшафти з певними аномальними характеристиками здатні бути “апейроном” для віртуальних світів. Але ми не будемо докладно досліджувати, так би мовити, технологічний аспект віртуалістики, нас цікавитиме лише те, що є спільного для всіх видів віртуальної реальності – це участь у створенні віртуальних образів (віртуалів) на базі відповідних предметних речей дійсності (гратуалів) таких психічних процесів, як увага, уявлення, сприйняття, свідомість, пам'ять, емоції та деяких інших, які загалом інтегруються у найбільш душевно охоплений феномен віри. Закони відображення гратуалів у віртуали вивчаються новою наукою, яка називається віртуалістикою, до якої широко залучаються метафори інтернету, теорія мистецтв, психоаналітика, теорія гри і сцен, театральні картини, прийоми гіпнозу та ще деякі знання та техніки керування свідомістю людини, яка виступає у ролі глядача.

З філософсько–адогматичної точки зору джерелом появи ефекту віртуалізації деякого елемента дійсності є саме колізія між знанням та вірою: знання (не будь-яке, а специфічно підібране) активізує когнітивні структури мислення, які стимулюють образно-творче уявлення, яке, в свою чергу, руйнує або зменшує бар'єри між функціями аналітичного контролю і фантазуванням і те, що сприймалося як дійсний предмет, стає уявно-можливим, тобто таким, що не обов'язково знати (когнітивізувати), а припустимо лише увірувати в існування цього предмета, фідеїзувати його буттєвий статус. “Екзистенціальний світ”, створений Кіркегором, тим і цікавий, що в ньому через фідеїзацію суб'єктивності індивіда розгортається новий, віртуальний світ, вкрай наповнений екзистенціями, які так або інакше пов'язані з оточуючою нас дійсністю: гратуал дійсного світу екзистенційно відображається у віртуал-екзистенцію дійсної суб'єктивності. Цей віртуал можна сприймати лише евентуально, тобто через евентуальну віру. По суті створюється середовище, у якому можливо виникнення безлічі “релігій”-

світів, все залежатиме від того, що саме буде підлягати програмуванню “як релігія”, яким буде суто релігійний контекст. А це вже виходить за межі наукової віртуалістики і може мати для людства непередбачені наслідки з точки зору адекватного усвідомлення своєї ролі і свого місця у планетарно-космічному масштабі. Через це і виникає винятково складна проблема критично-адогматичного сприйняття віртуальної реальності через призму співвідношення дійсного та можливого на підставі деяких положень екзистенціалізму Кіркегора. Справа в тому, що в філософській доктрині мислителя є “віртуальна” складова (хоча й у імпліцитному вигляді), яка може бути використана для методологічної оцінки контингентного (імовірного) відношення між дійсністю та можливістю у контексті актуального сприйняття віртуальної реальності.

Розгляд проблеми в кіркегорівській інтерпретації почнемо з деяких основоположних засад. Так, філософ вважає за потрібне наголосити на залежності уявлень індивіда про дійсність і можливість під час екзистенціювання: “Мислити дійсність в модусі можливого ще не породжує трудність, яка міститься в необхідності мислити її всередині екзистенції... справа виглядає так, ніби наявну дійсність взагалі неможливо було помислити, хоча екзистенціюючий індивід одночасно є й індивідом мислячим” [34]. Отже, екзистенціювання вимагає кардинально “немислити” дійсність всередині екзистенції, тобто треба розмежувати дійсне і можливе на рівні надання можливого статусу автономності (для сучасного сприйняття – статусу віртуальної реальності). Таке розмежування Кіркегор вважає передумовою злиття знання з можливістю в рамках обраної екзистенції (всередині середовища суб’єктивного значення): “Всяке знання про дійсність є можливість. Єдина дійсність, відносно якої у екзистенціюючого індивіда є дещо більше, ніж просто знання, - це його власна дійсність, те, що він екзистенціює (відображає гратуал – знання у віртуал – можливість, авт.), і ця дійсність (вже як віртуальна реальність, авт.) представляє для нього найвищий інтерес” [35].

Далі Кіркегор посилює умову конвергенції знання і можливості відносно дійсності як умову справжнього екзистенціювання в етичному значенні для індивіда (на практиці

спостерігається суттєва залежність поведінки та мислення індивіда, який обирає віртуальну реальність як спосіб свого існування поза межами дійсності): “Єдина дійсність ,існуюча для екзистенціуючого індивіда, - це його власна етична дійсність; відносно ж всякої іншої дійсності у нього є тільки знання, проте справжнє знання завжди є перекладом [дійсності] в можливість” [36]. Сьогодні як ніколи відчувається посилення конвертації знання у можливість (віртуальну реальність) і в зворотному напрямку. Людина з “пристрастю” до віртуальної реальності як ніколи буквально втілює формулу Декарта *cogito, ergo sum* – я мислю, отже, існую, а тому суто людське у неї заміщується сурогатом віртуальної модальності (що й мав на увазі Кіркегор, коли писав, що “наш вік і всі люди стають все менш дійсними, а звідсіля й всі сурогати, покликані змінити те, що ми втратили”. [37]). Така людина, як говорили в античні часи, “злітає над знанням”- δραμεῖν ὑπὲρ τῆν ἐπιστήμην.

Разом з тим “дійсна суб’єктивність”, яка є змістом і формою віртуальної реальності одночасно, - це не когнітивний простір для суто наукового пізнання, це простір екзистенціювання, де можливості лише актуалізуються, переходячи зі стану потенційного існування у стан реального існування: “Дійсна суб’єктивність – це суб’єктивність етично екзистенціуюча” [38].

І як висновок про обмеженість мислення продовжувати різні типи існування, Кіркегор стверджує: “Отже, виводити існування з мислення – це просторіччя, оскільки мислення робить дещо прямо протилежне, виймаючи екзистенцію із дійсності; воно мислить екзистенцію, знімаючи її, переводячи її в можливість. Стосовно всякої дійсності, відмінної від власної дійсності індивіда, цілком справедливо вважати, що він може пізнавати її тільки шляхом мислення. Стосовно ж його власної дійсності все буде залежати від того, чи здатне його мислення цілком абстрагуватися від дійсності” [39].

Таким чином, Кіркегор прямо вказує на наявність протиріччя всередині мислення – між природною потребою людини екзистенціювати і потенційною здатністю мислення абстрагуватися від дійсності. Існувало це протиріччя ще в грецькій філософії: “У Греції ж увага була дійсно звернена на те, що значить екзистенціювати. Тому атараксія скептиків була

екзистенційною спробою абстрагуватися від екзистенціювання. В наші дні від існування абстрагуються хіба що друковано ...” [40], що треба зараз розуміти в мак-люєнівському сенсі: засоби масової та індивідуальної комунікації вкладають у свідомість людей такі стереотипи мислення та поведінки, які ведуть до ігнорування (абстрагування) дійсності. Та й віртуальна реальність – це спосіб абстрагування від існування дійсності.

Якщо вже бути послідовно критичним, то і релігійне екзистенціювання – це теж “втеча від реальності”, соціальний “аутизм”, глухим кутом якого є сектантство. А тому треба чітко усвідомлювати, що переважає у конкретних обставинах: дійсність вища за можливість чи навпаки. У даному питанні людина, як правило, покладається в основному на саму себе, на власні досвід та інтуїцію. І це є зрозумілим, бо мова йде про дійсну суб’єктивність, яка повинна сприйматися індивідом у вигляді власної дійсності. Тут відсутня тавтологія, проте ми повинні переконатися, що маємо справу з істинним екзистенціюванням, а значить, і не мають свого значення науково-пізнавальні критерії та поради. Тому “вхід” до віртуальної реальності у принципі вільний (особливо для індивідів з “нескінченною пристрасстю”) і що саме буде шукати людина в ній – Бога, друга, ворога, інше життя, з точки зору екзистенціювання не має значення.

Тож і віртуальна реальність байдужа до людини, до її етичних запитів, взагалі сучасний світ створює антиетичну реальність, що було помічено в свій час і Кіркегором: “Етичним все більше нехтують; в життя окремого індивіда втручається не тільки поетичне, але й всесвітньо-історичне начало, а це значить, що йому все більше заважають екзистенціювати етично (доба глобалізації створила умови, за яких життя людини майже “оголене” у різний спосіб стеження за приватними вчинками та суцільної анонімності дійових осіб в інтернеті, що робить поведінку людини вкрай відвертою та цинічною; вдаються і до колективних, так званих трансцендентних медитацій Махаріші в комп’ютерних мережах, що етичним назвати аж ніяк не можна, авт.); таким чином, дійсність доводиться забезпечувати якимось іншим способом (комп’ютерним, масмедійним, психотропним, сугестивним, але все одно сурогатним способом, відтворюючи

симулякри – імітатори дійсності, авт.). Проте така хибно припущена дійсність схожа на ціле покоління або ж окремих індивідів всередині покоління, які постаріли передчасно і тепер змушені звернутися до штучних засобів омолодження” [41].

Справді, сьогодні “хибно припущена дійсність” викликала цілу епідемію старіння (так званий ефект спровокованого старіння, викликаний вживанням надмірної кількості алкоголю, наркотиків, непомірним захопленням комп’ютерними іграми і таке інше), яка потребує у боротьбі з цим явищем контрзаходів, які б стримували у суспільстві експансію “хибної дійсності”. Серед них і етичне екзистенціювання, так би мовити, повернення і одночасно звернення до самого себе на противагу глобальній масовості, розчиненості суто людської центричності на периферійному колі загальнолюдського: чим більше у світі глобального, тим менше місця залишається для окремого індивіда, який змушений підкорятися естетичній байдужості об’єктивної та віртуальної реальності до яскравої людської індивідуальності. Цю ситуацію критично сприймав Кіркегор: “Етичне екзистенціювання і є дійсність, але замість цього наше століття переважним чином перетворилося в спостерігача, що кожний не тільки став таким, але саме спостереження в кінцевому підсумку опинилося фальсифікованим і видається тепер за дійсність” [42].

Хто б міг подумати, що філософ (саме філософ!) міг написати ці рядки у 1846 р., як треба було далеко бачити, щоб передати такий стан речей, що цілком характерно відображає сьогодення ...?! Хіба ми не є свідками того, як журналізм, що “відстоює об’єктивність”; як політика, від якої вимагають “прозорості рішень”; як масмедійні засоби, що прагнуть адекватності і незалежності, як всі вони безжалісно спотворюють та фальсифікують дійсність?!

Зараз проблема орієнтації у сучасному світі (а в останній час наголос робиться на множинності світів – цивілізаційних, культурних, релігійних тощо) стала як ніколи складною: з одного боку, виступає сфальсифікована дійсність, а з іншого, людина позбавлена можливості “побути на самоті” зі своїми думками, привести в порядок душевний настрій, щоб самотійно розібратися “яким він є цей світ” на тлі тотальної аберації існуючого світосприйняття.

В таких умовах перебування людини серед руйнівних буттєвих реалій варто дослухатися до голосу Кіркегора: “Етичне особливо прагне до того, щоб покінчити з байдужістю можливості, надаючи екзистенціюванню нескінченний інтерес. Таким чином, етичне прагне відвернути будь-яку спробу ввести в оману... Етичне не базикає даремно про мільйони та покоління; воно не сприймає людство загалом – точно так, як і поліцейський не заарештовує людство взагалі. Етичне має справу з індивідуальними людьми, і помітьте при цьому: окремо з кожним індивідом» [43].

А тому мислитель робить висновок: “З етичної точки зору, дійсність (мається на увазі справжня суб’єктивна дійсність індивіда - авт.) вища за можливість” [44].

Отже, кожна можливість, що виникає зовні політично, релігійно, суспільно, поступається перед індивідуальною дійсністю в етичному плані, і не лише в сенсі обраного вчинку, а й у сенсі зацікавленості до самого себе, бо зовнішня дійсність до людини завжди байдужа: “Відносно всякої дійсності поза мною справедливо те, що я можу схопити її тільки мисленням. Для того ж, щоб справді схопити її, мені довелось би зуміти перетворитися в іншу людину, причому в людину діючу, тобто зробити чужу мені дійсність моєю власною, - а це явно неможливо” [45].

Так, в часи Кіркегора “зробити чужу мені дійсність моєю власною” було неможливим. Але з появою віртуальної реальності такий шанс з’явився у вигляді ефекту “агента, який перебуває одночасно в не-часі-не-місці, в іншому часі-місці”: “У віртуальній реальності людина може спостерігати саму себе (що з кіркегорівської точки зору є суто етичним спостереженням, бо “можливий тільки один вид етичного спостереження – це самоспостереження” [46], авт.) і більше того, суб’єкт та об’єкт можуть співпадати, вона (віртуальна реальність, авт.) візуалізує саму людину, відводячи їй роль агента. Зміщення точки спостереження, подібно неусвідомленим процесам, активізує та децентрує тіло: агент не співпадає з самим собою, він представляє когось, він на сцені від особи іншого, він не там, де він є, він не належить собі. Але через сенсорні мембрани він може безпосередньо повернути собі свій нетотожній недзеркальний образ. Він бачить себе іншим, замість світу він

бачить себе, себе-в-світі, а точніше себе-в-по-той-бік-світу. Агент активний, сцена показу вибудовується тільки при його активній, інтерактивній дії. Більше того, він може, якщо не змушений стати центром світу, центром розповідання. Віртуальна реальність може бути не просто аутичною, але нарцисичною і егоцентричною: “Можна винайти світ із самим собою в його центрі, придумати собі особистість і вирушити в подорож по лінії того сюжету, який надає новий статус”, можна здійснити неможливе – реалізувати будь-яке бажання: “Тут ми можемо стати ким завгодно, ким хочемо”...Зведення певного місця, часу і дії зберігається як невизначеність, як можлива неможливість не-місця, не-часу і не-дії. І негативність ця зовсім не негативність, протиставлена деякій позитивній присутності – місця, часу та дії. Мова йде про “не” як про іншу позитивність, інше ствердження, іншу реальність, віртуальну реальність” [47].

Ці сучасні судження про функціонування, “буттєві прояви” віртуальної реальності прямо – таки збігаються з кіркегорівськими думками “в руслі пізньої постмодерністської традиції” [48]: “Інакше кажучи, якщо я роблю чужу мені дійсність моєю власною дійсністю, це зовсім не означає, що узнавши про неї, я стаю цією іншою людиною, - це просто означає, що виникає деяка нова дійсність, яка належить мені, але залишається все одно відмінною від дійсності тієї іншої людини” [49].

У порівнянні з попередньою цитатою тільки-що наведена цитата мислителя має однозначне співзвуччя щодо ідеї мисленнєвої дійсності або сучасної віртуальної реальності: “Коли я думаю про щось, що я хочу зробити, але ще не зробив, те, про що я подумав, - якою б точною не була ця думка, скільки б її не називали будь-якого мисленнєвою дійсністю, - вона все одно залишається можливістю. І навпаки, коли я думаю про те, що я зробив, що зробив хтось інший, тобто думаю про дійсність, я тим самим виймаю дану дійсність із дійсності і переміщую її в сферу можливості, оскільки мисленнєва дійсність залишається можливістю (і це визначається зараз одним з принципів віртуалістики - авт.); в термінах мислення вона (можливість - авт.) вище дійсності, але це зовсім не так в термінах дійсності” [50]. Тут треба дещо пояснити. Ми вже наводили тезу Кіркегора, що в суто екзистенційному (етичному) сенсі індивідуальна

дійсність вища за можливість. Тепер в суто інтелектуальному сенсі Кіркегор стверджує, що можливість вища за дійсність етичного характеру. Отже, екзистенціювання вимагає від індивіда інтенціональної інверсії свідомості в напрямку від можливості (зовні) до власної дійсності (всередину), а інтелектуалізація мислення – від дійсності до можливості, що власне і є віртуалізацією реальності, але без першої тези її уявити собі неможливо: віртуальна реальність з необхідністю припускає екзистенціювання (медитацію, трансценденцію, одним словом, зміну стану свідомості, його інверсії). І ось тут Кіркегор (Брат Тацитурній, “Стадії на життєвому шляху”) формулює ключову фразу для адекватного сприйняття “ідеальності” - віртуальності: “Всякий, хто по відношенню до однієї і тієї речі не приходить одночасно до висновку *ab posse ad esse* (від можливості до дійсності, лат.) і *ab esse ad posse* (від дійсності до можливості), не схоплює ідеальності, інакше кажучи, він не розуміє її, він її не мислить” [51].

Але ж чи можливо поєднати в одному акті екзистенціювання обидві вимоги *ab posse ad esse* та *ab esse ad posse* одночасно? Відповідь Кіркегора достатньо притаманна як для його релігійних переконань: “Якщо мислячий індивід, наділений цим розчинюючим все *posse* (а мисленнева дійсність є можливість), зустрічає *esse*, яке він не може розчинити, він повинен сказати: “Це я не здатний помислити”. Тоді він тимчасово утримує своє мислення так, що те ніби зависає. Якщо він все рівно продовжує рух до цієї дійсності або, точніше, якщо він все рівно прагне співвіднести себе з цією дійсністю саме як з дійсністю, він повинен співвіднести себе з нею не в мисленні, але парадоксально. Будь ласка, пригадайте тут попередньо дане визначення віри: об’єктивна невизначеність, - саме тому, що все розчинююче *posse* зімкнулося тут з особливо твердим *esse*, - за яку треба триматися в пристрасній глибині внутрішнього” [52].

Назвемо вимогу “*ab esse ad posse*” віртуалізацією предмета екзистенціювання, а вимогу “*ab posse ad esse*” - його гіпостазуванням (відновленням сутності або субстанційності віртуалізованого предмету). В теорії віртуалістики ці вимоги мають свої аналоги у вигляді механізмів входу та виходу з віртуальної реальності: «Існування входу та виходу в межах

театральної та близької їй, не тільки оптично, але й “генетично”, віртуальній сцені неминуче породжує страх. Страх цей стає “екзистенційним” саме на віртуальній сцені: “Я відчуваю кожний раз, коли вхожу у віртуальну реальність, нібито величезна діра відчиняється у мене всередині і всі почуття, про які я навіть не знала, впливають зовні”» [53].

Отже, виникає певний збіг позицій сприйняття реальності в екзистенціалізмі Кіркегора і у віртуалістиці: щоб здійснити екзистенціювання або зануритись у віртуальні світи, треба мати внутрішню впевненість у тому, що відбудеться повернення (свідомості індивіда) у “цей світ”, яку і Кіркегор, і його опонент Гегель називали *вірою* (“внутрішня впевненість, яка передбачає нескінченність” [54].) При цьому індивід змушений подолати “об’єктивну невизначеність”, що є сократівським визначенням віри у широкому смислі слова. Таким чином, маємо ситуацію екзистенціювання у віртуальній реальності, коли віра одного ступеня екзистенціювання повинна перевершити віру іншого ступеня екзистенціювання (приблизно те ж, що і при трансцендентуванні – перший та другий трансцендус [55]), а значить індивід повинен співвіднести себе з нею (дійсністю) не в мисленні, але парадоксально: віруючи вірити, до віри через віру!

Сам Кіркегор має власну думку з цього приводу: “Бути нескінченно зацікавленим і проймається питанням про дійсність, яка не є твоєю особистою, значить бажати вірити; таке положення виражає парадоксальне відношення до парадоксу” [56]. Але ж “християнство саме є парадокс”, тобто і віра несе в собі відбиток парадоксу, що й дає нам підстави стверджувати: осягнути віру можна лише самою вірою, проте, як відмічає мислитель, “в наші дні все це звичайно змішується; людина відповідає на заклик естетичного етично, відповідає на заклик віри інтелектуально і так далі” [57].

Як бачимо, багато в чому екзистенційний світ Кіркегора співпадає з віртуальним світом і це дає підстави нам вважати останній філософсько-теологічною моделлю (ФТМ) тих явищ (феноменів), які відбуваються з психічними станами людини під час екзистенціювання. Можна підсумувати так: без віри в повернення з віртуальної реальності ввійти в неї неможливо, так як і без віри в Бога ввійти в Царство Боже (“дійсність Бога”)

неможливо – людина повинна зберегти у собі суто людське, душу, навіть побувавши чи то у віртуальній реальності, чи то у космічному просторі, чи то у найчарівніших умовах життя, бо у всьому присутній Бог, єдина його дійсність не позбавляє людину віри, своєї індивідуальності, обраної екзистенції. Парадокс у тому і полягає: виходячи за свої межі (трансцендуючи, екзистенціюючи), людина все ж залишається “у собі”, в індивідуальній дійсності, з Богом.

Цікавим у філософії Кіркегора є і той момент, як він пов’язує адогматизм (його скептичний аспект) з причиною виникнення екзистенційного (віртуального) світу: “Коли грецького філософа спитали, що таке релігія, він попросив відстрочення. Коли термін вийшов, він ще раз попросив, щоб його подовжили, і так далі; насправді ж йому хотілося підвести запитуючого до думки, що на це запитання неможливо відповісти. Це було зовсім по-грецькому – чудово та винахідливо” [58]. Але ж маємо пригадати – віра (релігія) є “внутрішня впевненість, яка передбачає нескінченність” [59]. Тож правий грецький філософ! Проте, що мається на увазі, коли говориться про “нескінченність”? Тут мова йде про рекурсивну властивість свідомості, яка полягає у тому, що одна група дій свідомості може застосуватися до іншої і так далі безліч разів (багатократно) або, як писав Кіркегор, “мислення обертається до самого себе, щоб помислити себе” (так звана саморефлексія) [60]. І як відомо, цей механізм мислення викликає скептицизм. Мислитель відмічає: “Саморефлексія триває до тих пір, доки вона не відмінить саму себе; мислення переможно рухається вперед і заново набуває реальність...” [61]. Яку саме? Як виявляється – або дійсність об’єктивного змісту (раціональну), або віртуальну, екзистенційну, релігійну (ірраціональну). І це правильно, бо вже так побудований наш мозок з його функціональною асиметрією [62]. Завдання ж людини полягає у тому, щоб навчитися впевнено почувати себе у будь-якій реальності. Що ж стосується питання “до якого часу триває саморефлексія?”, то відповісти на нього слід суто адогматично – поки не з’явиться віра і не змириться розум, але ж це діалектичний процес, тому треба мати боже терпіння, щоб здійснювати філософування так, як це робив Кіркегор.

На завершення розгляду матеріалу цього параграфу звернемо увагу на деякі формальні обставини, що виникають у сприйнятті віртуальної реальності під час екзистенціювання з адогматичної точки зору. Припустимося до позначень: *esse* – E, *posse* – P, “*ab esse ad posse*” - $E \rightarrow P$, “*ab posse ad esse*” - $P \rightarrow E$. З огляду на те, що обидві вимоги “повинні бути схоплені одночасно”, щоб сприймати адекватно ідеальність, між ними постає метавідношення, яке назвемо контингентністю [63]: $(P \rightarrow E) \aleph (E \rightarrow P)$, де \aleph - символ контингентності, смисл якої у тому, що кожна з вимог онтологічно стосується специфічних суб’єктів, форм життя (різних світів) і це дозволяє адогматичному мисленню здійснювати рефлексію над іншими онтологіями. Якщо приймається рішення (або виникає ситуація), що “дійсність вища за можливість”, треба робити критичний перехід $P \rightarrow E$, або ж приймається рішення – “можливість вища за дійсність”, тоді потрібен перехід $E \rightarrow P$. З адогматичною необхідністю маємо співставляти $(P \rightarrow E) \aleph (E \rightarrow P)$, бо кожна точка зору має право на існування. Одночасність $(P \rightarrow E)$ і $(E \rightarrow P)$ в логічному сенсі є парадокс. Скажімо, $P \rightarrow E$ – перехід від розуму до віри (відмова від розуму), а $E \rightarrow P$ – перехід від віри до розуму (відмова від віри), одночасна відмова і від розуму, і від віри – абсурд, бо треба відмовитися від самого себе (і від мислення, і від вірування). І тут Кіркегор підказує новий рівень мислення – адогматичний рівень: “Ствердження того, що рішення, прийняте у зовнішньому світі, важливіше рішення у внутрішньому, - це варта презирства балаканина слабких, боягузливих та хитрих людей, коли вони намагаються міркувати про найвище. Припускати, ніби рішення у зовнішньому може вічно вирішувати дещо так, що це не доведеться переробляти заново, тоді як рішення у внутрішньому на це не здатне, є наругою над найсвятішим” [64].

Отже, зовнішній світ не здатний забезпечити належні рішення, тому у всіх вищевказаних E є внутрішньою дійсністю індивіда. То й виникнення віртуальної реальності є своєрідною реакцією розуму на такий стан речей, коли рішення, яке потрібне для зовнішнього світу, шукається у внутрішньому світі, а потім відбувається гіпостазування – відновлення сутності внутрішнього рішення, яке б задовольняло зовнішній світ.

Як буде зазначено у 3.2.1, європейський дух культури Нового часу засвідчив початок переходу дійсності із стану “самозрозумілості і самоочевидності” в стан контингентності. Усвідомлення контингентності стає основою нового бачення світу: дійсність починає оцінюватися з точки зору необхідності і можливості.

Але Кіркегор застерігає: “Необхідність належить розглядати саму по собі. Коли сучасне спекулятивне мислення розміщує необхідність разом з тлумаченням всесвітньої історії, це неминуче приводить до великої плутанини, оскільки тут змішуються можливість, дійсність та необхідність” [65]. В усіх переходах формули $(P \rightarrow E) \ \& \ (E \rightarrow P)$ Кіркегор вбачає аристотелівське визначення “перехід від можливості до дійсності є $\chi\lambda\upsilon\epsilon\sigma\iota\zeta$, рух”. Це не можна ні виразити, ні зрозуміти на мові абстракції, оскільки абстракція не може надати рухові час чи місце, які припускають рух – або ж, в свою чергу, припускаються ним. Тут відбувається зупинка, а потім стрибок (для порівняння: у разі, коли індивід не може одночасно контингентно оцінити $(P \rightarrow E)$ і $(E \rightarrow P)$ “...він повинен сказати: “Це я не здатний помислити”. Тоді він тимчасово утримує мислення так, що те ніби зависає” [66], авт.).

Проте коли екзистенція надає рухові час, а я сам відтворюю це (мислення, авт.) заново, стрибок з’являється, причому саме таким чином, яким саме і може з’явитися стрибок: він або повинен відбутися, або вже був” [67]. Останнє саме і є необхідність, необхідність стрибка мислення – в парадокс, в абсурд. І це ніяк не можна змішувати з можливістю або з дійсністю. Умовно стрибок – необхідність будемо надалі позначати так: $(P \rightarrow E) \uparrow$ або $(E \rightarrow P) \uparrow$.

Коли філософська думка набуває діалектично – адогматичного руху у саморефлексивній формі, Кіркегор помічає таке: “Кожний раз, коли повинен бути зроблений перехід, один стан триває до тих пір, поки він не змінюється на протилежність, - а потім вже ми можемо просунути далі” [68].

Якщо позначити перехід $(P \rightarrow E) \uparrow$ через S , а перехід $(E \rightarrow P) \uparrow$ через \bar{S} , стан, протилежний стану S , то отримаємо формулу контингентно – адогматичного мислення $S \ \& \ \bar{S}$, яку припустимо застосувати до оцінки сприйняття віртуальної реальності через

призму екзистенціювання. Покажемо це на прикладі адогматизування Кіркегора: ”З естетичної або інтелектуальної точки зору справедливо, що тільки коли *esse* дійсності повністю розчиняється в *posse*, дійсність може вважатися зрозумілою і помисленою (тобто маємо стан $\bar{S} = (E \rightarrow P) \uparrow$, авт.). З етичної точки зору справедливо, що можливість виявляється зрозумілою тільки тоді, коли кожне *posse* стає дійсно деяким *esse* (тобто маємо стан $S = (P \rightarrow E) \uparrow$, авт.). Коли здійснюють інспекцію етичне й інтелектуальне (віртуальна реальність підлягає ревізії в естетичному або інтелектуальному плані, авт.), вони заперечують проти кожного *esse*, яке не стало *posse* (контингентна оцінка: можливість вища дійсності на підґрунті наявної необхідності, - авт.); коли ж здійснює інспекцію етичне, воно засуджує всяке *posse*, котре не стало *esse* (віртуальна реальність підлягає ревізії або критиці в етичному плані, внаслідок чого виноситься контингентна оцінка: дійсність вища можливості на підґрунті наявної необхідності, авт.) [69]”. Отже, маємо канонічну формулу контингентно – адогматичного мислення $S \ \& \ \bar{S}$, яка може бути використана в екзистенційно – феноменологічних концептуальних конструкціях створення віртуальної реальності з метою розбудови алгоритмів філософського аналізу явищ та предметів уявного характеру (фантомних образів, сценаріїв розвитку подій, змінних станів свідомості тощо).

2.2.3. Парадокс віри – абсурд буття: проблемне поле екзистенційного адогматизування

Альбер Камю з тінню сумніву, але й досить відверто сказав: “Ризикну визначити екзистенціальний підхід як філософський суїцид” [70]. І, як вважає французький мислитель, “це не остаточний вердикт, але лише прийнятний спосіб для визначення руху думок, коли вони приходять до самозаперечення і намагаються перемогти самі себе, покликавши на допомогу те, що їх заперечує. Це заперечення є для екзистенціалістів Бог”. Але ж загальновідомо, що християнська мораль досить суворо засуджує навіть самі думки про самогубство! Отже, дійсно таки, Бог є запереченням суїциду, хай і філософського..., і Камю намагається загострити проблему абсурду через

“самозаперечення”, ризикуючи власним мисленням: “Немає абсурду поза людським розумом... немає абсурду поза світом” [71], а отже, маємо доповнити – немає абсурду поза людським буттям! Можна довго шукати відповідь, чому абсурд наповнює наше буття, але найкоротший шлях до неї пролягає через кіркегорівський парадокс віри: “... віра є цілком унікальною областю, яка в парадоксальній відмінності від естетичної та метафізичної точки зору, підкреслює дійсність, в парадоксальній же відмінності від етичної точки зору підкреслює дійсність іншої особистості, а не моєї власної” [72].

Кіркегор розкриває зв'язок “парадокс віри – абсурд буття” через постулат “істинності християнства”: “Християнство само проголосило себе такою вічною, суттєвою істиною, яка стала у часі; воно проголосило себе парадоксом і стало вимагати внутрішньої глибини віри по відношенню до того, що було “для іудеїв спокусою, а для еллінів безумством”, для розуміння ж – абсурдом. Не можна виразити це ясніше, ніж сказавши, що суб’єктивність і є істина, тоді як об’єктивність настільки спантеличує, оскільки це відбувається саме завдяки абсурду” [73].

Вже саме така постановка питання про парадокс і абсурд віри викликає думку про те, що Кіркегор своєю філософією окреслив широке коло проблем теології, які потребують від нього суто адогматичного підходу до їх розгляду – без доказів, з одночасним спростуванням: “Я послідовно прагну до того, щоб не мати ніякого доказу, який виходить з дійсності (мені не потрібні послідовники, вигуки схвалення, або ж показова страта), - доказу, який міг би підтвердити, що в мене дійсно є деяка думка, - я не бажаю мати подібних доказів і цілком задоволений подібним положенням. Так само, як в католицьких книгах – особливо в книгах минулих часів – читач знаходить в кінці примітку, яка повідомляє його про те, що все тут слід розуміти у відповідності до вчення святої і всезагальної матері – церкви, в моїх власних писаннях міститься така ж примітка: все, що тут написано, слід розуміти таким чином, щоб воно тут же спростовувалося, - так що книга моя містить у собі не лише кінець, але й можливе спростування. Більшого неможливо й вимагати – ні на початку, ні після” [74].

Адогматична позиція Кіркегора стосовно християнства дозволяє йому відокремити деякі фундаментальні проблеми екзистенціювання у контексті встановлення суб'єктивних відносин індивіда з християнською релігією. Одна з таких проблем – це вплив рівня культури індивіда на його можливість стати християнином: “Спекулятивно помислити християнство – це зовсім не робота внутрішнього. Відповідно, людина починає нехтувати повсякденним завданням практики віри, завданням підтримувати себе всередині цієї парадоксальної пристрасті та вміти перемагати будь-які ілюзії. Так все вивертається навиворіт, і ми починаємо забувати, що в міру зростання розуміння, культури, освіти нам стає все важче підтримувати пристрасть віри. Та й насправді: було б християнство витонченою доктриною (у безпосередньому розумінні), культура могла б допомогти тут прямо; але стосовно екзистенціального повідомлення, яке парадоксально підкреслює саме існування, культура допомагає лише тим, що ще більше збільшує труднощі. А в тім, що стосується можливості ставати і продовжувати залишатися християнином, люди освічені мають лише одну – цілком іронічну – перевагу в порівнянні з простими людьми: перевага виявляється в ще більшій складності” [75].

У сучасному європейському суспільстві, найосвіченішому серед інших культур, спостерігається підвищена зацікавленість вчених, митців, акторів та інших інтелектуалів до ісламу, буддизму, різних релігійних течій, але не до християнства. Цей феномен стає предметом серйозних теологічних досліджень католицької церкви, в яких варто враховувати думки Кіркегора: “Переважання розуму в людей освічених, їхня орієнтація на об'єктивність будуть постійно створювати для них протидію прагненню стати християнами, протидія ж завжди буде гріхом розуму, бо вона означає напівміри. Християнство колись змінило сам образ світу, перемігши брутальні пристрасті безпосереднього і вшляхетнивши цілі народи, проте тепер воно знаходить собі таку ж небезпечну протидію самій цій культурі. Але якщо битві судилося відбутися на цьому полі, вона повинна природнім чином протікати всередині найгостріших визначень рефлексії” [76]. Чи не перегукується це судження мислителя із сучасною інтерпретацією проблеми так званого зіткнення культур?

Повертаючись до матеріалу 1.3.1, де розглядався цей феномен під кутом зору взаємодії адогматизму та постмодернізму, маємо зробити висновок, що кіркегорівська інтуїція стосовно релігійно – культурного напруження відношень і наша версія, що “зіткнення цивілізацій (культур)” - це ірреальність як сценарій можливого розвитку подій, - співпадають ідеологічно у головному: “... битві судилося відбутися на цьому полі (протидії культури християнству , прикладів більш, ніж достатньо)” і вона протікає “всередині найгостріших визначень рефлексії”. Наше висловлення зводилося до того, що “постмодернізм змушує нас поглянути “під поверхню”, навиворіт того, що приховано це існує як ірреальне. Тоді дійсність постає в абсурдному чи парадоксальному вигляді, що має бути предметом екзистенціального аналізу”. А ось як міркує Кіркегор: “Так все вивертається навиворіт, і ми починаємо забувати, що в міру зростання розуміння, культури, освіти нам стає все важче підтримувати пристрасть віри (тобто екзистенціювати, авт.)” [77].

Отже, проблему співвідношення християнства і культури треба розглядати зсередини, внутрішньо – суб’єктивно, екзистенційно. Власне це те, до чого так пристрасно закликає нас Кіркегор. Що ж стосується його думки про те, що “битві судилося відбутися на цьому полі і вона протікає всередині найгостріших визначень рефлексії”, то вона знайшла своє підтвердження в сучасних богословських дослідженнях, як це робить, наприклад, Святіший Отець Бенедикт XVI. Ось що він говорить з приводу актуалізації діалогу між культурами і релігіями: “Тезі, що критично очищена грецька спадщина є складовою частиною християнської віри, протистоїть вимога дееллінізації християнства, - вимога, яка все більше домінує в богословських дослідженнях з початку сучасної епохи. При більш докладному розгляді можна відмітити три хвилі програми дееллінізації: вони хоча і пов’язані між собою, проте у своїх мотиваціях і цілях чітко відрізняються одна від одної. Дееллінізація спочатку виникає у зв’язку з постулатами Реформації XVI ст. Розглядаючи традицію богословських шкіл, реформатори опинялися перед систематизацією віри, цілком обумовленої філософією, тобто перед визначенням віри зовнішньо в силу способу мислення, яке з неї не виходить.

Таким чином, віра більше не була живим історичним словом, а елементом, вставленим у структуру деякої філософської системи (зі слів Кіркегора “мислення... перетворило християнство у філософське вчення” [78], авт.) *Sola Scriptura* шукає у протилежність цьому чисту першопочаткову форму віри, як вона присутня з самого початку в біблійному Слові. Метафізика з’являється як посилка, що виходить з іншого джерела, від якого слід визволити віру, щоб вона знову змогла цілком стати сама собою.

Своїм твердженням, що мислення повинно поступитися місцем вірі, Кант діяв на основі цієї програми з несподіваною для реформаторів радикальністю. Тим самим він пов’язав віру виключно з практичним розумом, відмовивши їй у доступі до дійсності в цілому.

Ліберальна теологія XIX та XX ст. внесла другу хвилю до програми дееллінізації: видатним її представником є Адольф фон Харнак... Мені хотілось би пояснити, хоча б коротко, новизну, яка характеризувала цю другу хвилю дееллінізації у порівнянні з першою. В якості головної ідеї у Харнака є повернення до простої людини Ісуса та до Його простого послання, яке прийшло раніше всіх теологізацій і – саме – раніше еллінізації: це просте послання склало б істинну кульмінацію релігійного розвитку людства. Ісус, згідно із Харнаком, поклав край культу на користь моралі. ...Головна мета Харнака полягала в тому, щоб привести християнство в згоду із сучасним розумом, звільнивши його саме від зовнішніх філософських та богословських елементів, таких, наприклад, як віра в божество Ісуса і в Трійцю Бога. ...я повинен ще коротко нагадати про третю хвилю дееллінізації, яка зараз поширюється. Приймаючи до уваги зустріч з множиною культур, сьогодні слід говорити, що здійснений у давній Церкві синтез з еллінізмом ніби став першою інкультурацією, яка не повинна обумовлювати інші культури. Вони начебто повинні мати право повернутися назад, до пункту, що передував цій інкультурації, щоб відкрити просте послання Нового Заповіту і потім знову інкультурувати його у своїх відповідних колах. Ця теза не просто помилкова, вона груба й неточна, оскільки Новий Заповіт був написаний грецькою мовою і несе у собі контакт з грецьким духом... Природньо, що в утворюючому процесі давньої Церкви

є елементи, які не повинні бути інтегровані в усі культури. Проте фундаментальні рішення, які стосуються відношень віри з дослідженням людського розуму, - ці фундаментальні рішення є частиною самої віри, однаково як і їхній розвиток, що відповідає її природі”.

Підсумовуючи, святий отець стверджує: “Ця спроба критики сучасного розуму зсередини зроблена лише в загальних рисах, абсолютно не містить думки, що тепер треба повернутися назад, до періоду перед Просвітництвом, відхиляючи переконання сучасної епохи. Те, що в сучасному розвитку розуму є цінним, визнається беззастережно: ми всі вдячні за величезні можливості, які він відкрив людині і за даровані нам досягнення в людській області... (цей пафос Папи Бенедикта XVI стосовно розуму міг би бути екзистенційним продовженням стриманої поваги Кіркегора до розуму: “Від того лише, що всередині віри індивід сам відмовляється від свого розуму і починає вірити всупереч всякому розуму, він не повинен погано висловлюватись про розум взагалі... Людина, яка справді відмовилась від свого розуму і вірує всупереч цьому розуму, назавжди збереже співчутливу повагу до цієї здібності, чия сила відома їй особливо гарно, оскільки вона постійно звернена проти неї самої” [79], і як підтвердження вищенаведеної думки засновника екзистенціалізму далі цитуємо лекцію Святішого Отця, авт.). Так, при всій радості стосовно можливостей людини ми бачимо також і загрози, що виникають з цих можливостей, і нам треба спитати себе, як можна керувати ними. Нам це вдасться лише за умови, що розум та віра об’єднуються по-новому, якщо ми подолаємо обмеження, поставлене самим розумом тому, що піддається дослідним шляхом, і якщо знову відкриємо йому усю його широту (тут варто навести думку А. Камю про те, що “У Гуссерля розум у підсумку руйнує усі межі, а абсурд, навпаки, ці межі чітко визначає... В свою чергу, Кіркегор заявляє, що достатньо однієї межі, щоб відмовитися від розуму. Абсурд більш зважений і звужує межі лише для безпідставних претензій розуму. З точки зору екзистенціалізму, ірраціональність визначається конфліктом розуму з самим собою. Заперечуючи самого себе, він звільнюється від конфлікту. Абсурдність є ясність розуму, що усвідомлює свої межі” [80]). В цьому сенсі

богослов'я – не тільки як історична і гуманітарно-наукова дисципліна, але як богослов'я у повному сенсі слова, тобто як питання раціональності віри – повинно мати своє місце в університеті і в рамках всебічного діалогу наук. Тільки так ми стаємо спроможними вести справжній діалог між культурами та релігіями – діалог, якого ми так гостро потребуємо. В західному світі широко розповсюджена думка, що тільки позитивістський розум та висхідні з нього форми філософії є універсальними. Але глибоко релігійні культури світу саме в цьому виключенні божественного із універсальності розуму вбачають атаку на свої найглибші переконання. Розум, що залишається глухим до божественного і відводить релігії місце серед субкультур, не здатен вступити в діалог культур. І все ж, природничо-науковий розум з притаманним йому платонівським елементом, несе у собі – як я намагався довести – питання, яке перевищує його разом з його методичними можливостями. Сучасний науковий розум повинен просто прийняти раціональну структуру матерії та відповідність між нашим духом і діючими в природі раціональними структурами як даність, на якій базується його методологія. Але питання про те, чому це так, дійсно існує, і пошуки відповіді на нього повинні бути довірені природничими науками іншим рівням та способам мислення – філософії і богослов'ю. Для філософії, і – по – іншому – для богослов'я, увага до величезного досвіду та релігійних переконань релігійних традицій людства, особливо, до релігійних переконань християнської віри, складає джерело знання; відмовитися від нього означало б обмежити неприпустимим чином нашу здатність слухати і відповідати. ... Захід вже давно ризикує впасти у вороже відношення до основних питань свого розуму, і, якби сталося це, він би зазнав від цього тільки великого збитку. Мужньо відкритися широті розуму, не відмовляючись від його величі – така програма, за допомогою якої зайняте міркуванням про біблійну віру богослов'я входить в диспут теперішнього часу” [81].

Щоб міг подумати Кіркегор з приводу цих богословських міркувань Святішого Отця – чого в них більше : спекулятивного чи екзистенційного? Кіркегорівська радикальність могла б вбачити лише спекулятивне мислення у цих глибинних

судженнях, але й його релігійна пристрастність повинна була б помітити екзистенційну відвертість, з якою Папа Римський піддає критиці “існуюче християнство”. У наведеній лекції, точніше, в її найголовнішій частині, розкривається найболючіша духовна проблема сучасності: парадокс віри, який обумовлює абсурд буття, своїми межами пролягає через непорозуміння існуючих культур і релігій, через відсутність справжньої культури релігійних почуттів та спекулятивність багатьох теологічних доктрин, нехтуючи культурні традиції іновірних народів, та й своїх теж. Один із шляхів вирішення цієї проблеми – це всеохоплююче екзистенційне зусилля людини над собою – глибше мислити над тим, що “є віра”, і щиро вірити у власні можливості, які надаються Богом; долати життєві перешкоди з пристрастю і повагою до себе та оточуючих людей. Сприймати застереження Кіркегора, що “досить однієї межі, щоб відмовитися від розуму”, як актуальну потребу переосмислення існуючих обмежень і можливостей людини в цьому “палаючому світі”. До цього нас кличе також А.Камю: “Достатньо однієї боротьби за вершину, щоб людське серце наповнилося смыслом” [82].

Доповнимо від себе – “боротьби за вершину” буття, в якому людина посіла б гідне місце. А догматичне екзистенціювання відкриває таке прозріння.

2.3. Радикальна контрадикція: філософська полярність поглядів Кіркегора та Ніцше на християнство

2.3.1. Полемічний аналіз критичних позицій Кіркегора та Ніцше з приводу християнства

Розгляд радикальної контрадикції як крайньої в емоційному плані форми адогматизування, мабуть, найскладніший бік висвітлення гострокритичної проблеми співставлення таких мислителів, як Кіркегор та Ніцше. Ми вже наводили цитату Шестова, в якій він висловлює думку, що нібито “Ніцше був більш значніший, ніж Кіркегор” (див. гл. 1 [1]). Безумовно, це суто суб'єктивне порівняння Шестова. Кіркегор та Ніцше врівноважені тим значущим внеском, який вони внесли у світову філософську скарбницю. Їхні особистості інтелектуально

вкраплені у створені ними філософські вчення, а тому варто в останніх вбачати, перш за все, людські образи, які постають перед нами у віддзеркаленні міркувань цих видатних мислителів. Християнство стало для них життєвим випробовуванням на здатність протистояти світові своїми філософськими поглядами та принципами. Можна відверто сказати, що це не ті мислителі, які попередньо узгоджують свій умонастрій із традиційним, загальноприйнятним мисленням заради визнання. Для них “а ргіогі – більшою частиною тільки широкомовна брехня” (Шестов), а тому вони всіляко намагаються “добувати істину а posterіогі” (Шестов), отже, сприймаючи кожний мисленнєвий дослід з правом існування, вдаючись до таких дослідів, як до засобу все піддавати сумніву і відтворювати світ лише в аутентичності своїх власних думок. І от їхні ментальні шляхи пересікаються на головному культурному перехресті духовних напрямків – на християнстві. З цього пункту філософування для Кіркегора та Ніцше починається ствердження позицій радикальної контрадикції – жодним чином не поступитися своїми принципами, які виключають будь – який компроміс з існуючою традицією. Радикальність тут виступає не просто як твердість характеру у відстоюванні свого бачення стану речей, а ще й як власна “законотворчість”, яка спростовує існуюче і народжує, відкриває раптово нове, несподіване навіть для багатогляду. Саме таким нам відкривається через філософську призму Кіркегора та Ніцше християнство – давнє і водночас, постійно сучасне, але й безмежно парадоксальне, загадкове : то приваблююче, то жахаюче своєю суворістю. Кожна з цих рис знайшла своє особливе відлуння в душах обох мислителів: у Кіркегора ми помічаємо деміургічне ставлення до питання “як стати християнином”, у Ніцше, навпаки, спостерігаємо епікурейську нетерпимість до християнства, у якого, як він вважає, “не вистачає “святих” цілей”. Проте тут і починається справжній адогматизм, бо сам Ніцше застерігає: “Хай не помиляються: великі уми – скептики. Заратустра – скептик. Фортеця, свобода, що витікає з духовної сили та її надлишку, доводиться скептицизмом. Людські переконання зовсім не входять у розгляд усього основного в цінностях та відсутності таких. Переконання – це в'язниця. При ньому не бачиш достатньо

далеко навкруги, не бачиш під собою: а між тим, щоб наважитись говорити про цінності та нецінності, треба залишити під собою, за собою п'ятсот переконань... Дух, який хоче великого, який хоче також мати і засоби для цього великого, вимушено буде скептиком. Свобода від будь – яких переконань – це сила, це здатність дивитися вільно...” [2].

Якщо пошукати дещо спільне у Кіркегора та Ніцше, то ми знайдемо саме адогматичний елемент їхнього мислення – вони визнають парадоксальність християнства: для Кіркегора воно таким є по суті, для Ніцше воно визначається у парадоксальній формулі “Бог на хресті“ (розіп'ятий Бог – нонсенс!). Це єдина точка перетину міркувань обох філософів відносно християнства (перетин діагоналей в адогматичному квадраті, вершинами якого є теологічна епістема Кіркегора та нігілістична епістема Ніцше з відповідними доксемами – ставленнями до релігій. Цей висхідний пункт може вважатися початком уявної полеміки мислителів з приводу існування християнства).

Якщо Кіркегор вказує на давність існування християнської віри як на чинник істинності цієї релігії, то у Ніцше давність християнства викликає саркастичне здивування: “Коли у неділю вранці ми чуємо дзвін старих дзвонів, ми питаємо себе: чи можливо? Це стосується розіп'ятого дві тисячі років тому іудея, який говорив, що він – Син Божий. Доказів для такого ствердження не існує. – Безумовно, в наш час християнська релігія є давність, яка збереглася з віддалених часів, і що в її ствердження вірять - тоді як в інших випадках ми є недосить суворими в перевірці домагань, - складає, може бути, найдавнішу частину цієї спадщини. Бог, який народжує на світ дітей від смертної жінки; мудрець, який закликає не працювати більше, не чинити суду, але зважати на знамення очікуваного кінця світу; справедливість, яка приймає жертву безвинного як всепокутуючу жертву; дехто, що наказує своїм учням пити його кров; молитви про здійснення чуда; гріхи, скоєні проти Бога і відпущені Богом; страх перед потойбічним, брамами якого виявляється смерть; образ хреста як символ в новий час, який не знає більше призначення і ганьби хреста, - як загадково віє від всього цього на нас, як з гробниці найдавнішого минулого! Чи можна повірити, що в дещо подібне ще вірять?” [3]. Здавалося б

після таких риторичних запитань Ніцше не варто вже й відповіді на них шукати... Проте вони тільки підштовхують розум до своїх крайніх меж, за якими вже вступає в силу парадоксальність віри. Але ж це й є стан “нескінченної пристрасті” індивіда кіркегорівської релігійної сфери. А чи не зближує “нескінченна пристрасть” обох філософів в їхньому підсвідомому прагненні бути, перш за все, “пристрасним філософом”, для якого не існує ані теологічних, ані пізнавальних меж? Бо вони схоплюють світ весь і відразу!

Саме таку оцінку філософському прозрінню дає Ніцше: “Разом з силою духовного зору та прозріння людини росте далечінь і нібито простір навколо неї: її світ стає глибшим, її погляду відкриваються все нові зірки, все нові загадки та образи. Може бути, все, на чому духовне око вправляло свою дотепність та глибокодумність, було лише приводом для його вправлення, виявлялося іграшкою, дещо, призначене для дітей та дитячих розумів; може бути, найурочистіші поняття, за які більше всього боролися і страждали, наприклад, поняття Бога й гріха, виявляться для нас коли-небудь не більш значними, ніж здаються старій людині дитяча іграшка та дитяча скорбота, - і, може бути, тоді “старій людині” знову знадобиться інша іграшка та інша скорбота, - і вона виявиться все ще в достатній мірі дитиною, вічною дитиною” [4].

І ніби відповідаючи Кіркегору, Ніцше “охолоджує” пристрасть віри, переводячи увагу на місце переконань у духовності людини: “Велика пристрасть, підгрунтя та сила буття духу ще деспотичніше, ніж сам дух, користується цілком його інтелектом: вона змушує його вчиняти, не сумніваючись; вона надає йому мужність до недозволених засобів; вона дозволяє йому при відомих обставинах і переконаннях. ...Велика пристрасть може користуватися переконаннями, може ними користуватися, але вона не підлягає їм – вона вважає себе суверенною. – Навпаки: потреба у вірі, – ... є потреба слабкості. Людина віри, “віруюча” всякого роду, – необхідно людина залежна... “Віруючий” належить не собі, він може бути лише засобом, він повинен бути використаний, він потребує когось, хто б його використав”[5].

А підстави у Ніцше для такого ставлення до “віруючих” були, і надав їх Кіркегор своїм “нескінченим інтересом” до страждання як вимученої екзистенції релігійної людини: “Основа цього страждання полягає у тому, що у своїй безпосередності індивід справді абсолютно перебуває всередині відносних цілей; його смисл полягає у вивертанні відношення навиворіт так, щоб вмерти для безпосередності або ж екзистенційно виразити, що індивід нічого нездатен зробити сам, проте є ніщо перед Богом... З релігійної точки зору, завдання полягає у тому, щоб зрозуміти: людина – це цілковите ніщо перед Богом, отже, бути нічим і є стояти перед Богом; тому релігійне начало постійно наполягає на тому, щоб людина виявлялася безсилою і нездатною перед ним, зникнення ж такого стану рівнозначно зникненню релігійності “[6].

Для Ніцше таке “поставання перед Богом” зовсім неприйнятне, а тому він сповнений рішучості заперечувати Бога разом з його благословенням “ніщо”: “Бог, що виродився в протиріччя з життям, замість того, щоб бути її просвітленням та вічним її ствердженням! Бог, що оголошує війну життю, природі, волі до життя! Бог як формула всякого наклепу на “поцейбічне”, для всякої брехні про “поцейбічне”! Бог, обожнюючий “ніщо”, освячуючий волю до “ніщо”!..” [7].

В цих емоційних вигуках, негативних предикатах відносно Бога міститься ніцшеанське контрадикторне заперечення християнського божества: Бог, - але чи вартий він того?! Взагалі то кажучи, тема Бога, релігії, віри здається найабстрактнішою темою для гри почуттів і фантазії. Через це вона постійно перебуває в полі зору філософів та теологів:” Є питання, в яких людині не надано рішення відносно істинності їх або неістинності: всі найвищі питання, всі найвищі проблеми цінностей знаходяться по той бік людського розуму... Торкнутися меж розуму – ось це насамперед і є філософія ...” [8].

Так вважає Ніцше. Кіркегору істина відкривається в екзистенціюванні, а для цього потрібне “розуміння”, просто потрібен певний стан, в якому індивід відчуває свою непричетність до всього безпосереднього: “Стосовно розуміння можна сказати, що людина з високим рівнем розуміння має пряму перевагу над тією, у якої рівень розуміння низький, проте

все зовсім не так, коли справа стосується віри. Інакше кажучи, коли віра потребує від неї відмовитись від свого розуму, надбання та збереження цієї віри стає настільки ж важким для найрозумнішої людини, яким воно є для людини з обмеженими можливостями розуміння; можливо навіть, що для розумної людини це розуміння стає ще важчим” [9].

А звідсіля Кіркегор робить висновок, який може вкрай здивувати читача: “... чим більше культури та знання, тим більш важче людині стати християнином” [10].

Тоді як же бути сучасним інтелектуалом? Може й справді їхній порятунок в ісламі та буддизмі, куди вони в останній час прямують все більш охоче... Проте, читаючи Ніцше, розумієш, що християнство – не бездоганна релігія: “Якщо б християнство було правим у своїх ствердженнях про караючого Бога, загальній гріховності, благодаті по обранню та загрозі вічного прокляття, то було б ознакою божевілья й безхарактерності не стати священиком, апостолом або самітником і не працювати зі страхом та тріпотінням тільки над своїм спасінням; було б безглуздо втрачати з виду вічне благо через тимчасові зручності. Якщо припустити, що в це взагалі вірять, то буденний християнин є жалюгідна фігура, людина, яка справді не вміє рахувати до трьох і яка, між іншим, саме внаслідок своєї духовної несамовитості не заслуговує того суворого покарання, яким йому погрожує християнство” [11]. Як бачимо, Ніцше на кіркегорівський образ християнина відгукується гострим сарказмом, тим самим руйнуючи іронію та гумор Кіркегора, які він обрав в якості меж (*confinium*) між естетичною й етичною, етичною й релігійною сферами екзистенціювання відповідно. Віртуальна конструкція датського мислителя під назвою “сходинки на небо” не витримує антихристиянського натиску “філософа життя”.

Ніцше важко звинуватити в абсурдності критики християнства, він вміє говорити мовою апостолів, посилюючи тим самим переконливість своєї адогматики: “Ще раз пригадую я неоціненні слова Павла: “Бог обрав немічне світу, немудре світу, незнатне світу, принижене світу”: це була та формула, *in hoc signo* якою переміг *decadence*. – Бог на хресті – невже ще до сих пір не зрозуміле жахливе підґрунтя цього символу? Все що

страждає, що на хресті, - божественне... Ми всі на хресті, отож ми божественні... Ми всі божественні... Християнство стало перемогою, більш шляхетне загинуло в ньому, до сих пір християнство було найбільшою бідою людства..." [12]. Критичний наступ Ніцше на християнство, вживаючи терміни екзистенціалізму Кіркегора, не визнає "естетичного", долає "етичне" і цілком знищує "релігійне". Він послідовний в цьому наступі від початку до кінця: "Критик християнства не може уникнути того, щоб не виставити християнство, заслуговуючим презирства" [13].

Як ми вже переконалися, Кіркегор побудував свій адогматизм стосовно спекулятивного мислення, стосовно діалектичної системи Гегеля, роблячи це на захист "істинного християнства". Це була критика, неспівпадаючого з поглядами Кіркегора християнства зсередини, яка спиралась на суто суб'єктивний, внутрішній стан. Таке відчуття християнських цінностей є ізольованим від історичності (це Кіркегор підкреслював сам кожен раз), від повсякденного життя (від "безпосередності"), глибоко аутичним і знову таки ... догматичним. Звідсіля і так званий парадокс віри: Кіркегор, закликаючи відмовитись від розуму заради віри, використовує всі свої інтелектуальні можливості, щоб віра стала догматичним осередком мислення. Якщо вже сам Кіркегор опинився у пастці цього парадоксу, то що вже казати про "просту людину", про яку так турбувався мислитель.

Ніцше поставився до критики християнства безкомпромісно, на підставі історичних фактів та їх порівнянні. Його критика будується зовні: Ніцше аж ніяк не впускає до себе Бога всередину. Для нього він "ніщо", а тому й спостерігається така радикальність в адогматичних його судженнях.

Отже, адогматизм може сприймати один і той же предмет критики з суто контрадикторних позицій, доводячи зіткнення полярних точок зору до максимального радикалізму. А це вже може перетворитися, як відомо, в ідеологічну непримиримість та релігійний фанатизм.

2.3.2. Спокуса гріховності Ніцше та страх спокуси Кіркегора як екзистенційна іпостасність адогматизму

Жодна людина не обминає екзистенціалізм і як філософію, і як спосіб буття, хоча, звісно, далеко не всі це усвідомлюють. Всі ми народжуємося, долаємо певний життєвий шлях і вмираємо. Екзистенція життя індивіда замикається її початком та кінцем. Шестов також замислювався над цим питанням: “Що поставити проти Необхідності? Як з нею впоратися? Розум не тільки з нею не наважується боротися, але весь – на її боці... Людина повинна не тільки приймати, але й благословляти все, що Необхідність їй уготувала, і в тому бачити своє найвище життєве призначення. Ми повинні прагнути не до кінцевих благ..., бо все скінченне минає, такий основний, невідомо ким, коли і для чого встановлений, але предвічний та непохитний закон буття: все скінченне, саме тому, що воно скінченне, має початок, все ж, що має початок, має, повинно мати, і кінець. Такий, повторюю, нескладний закон буття, і, хоча невідомо, коли, звідкіля і чому він прийшов, наш розум достеменно знає, що він вже ніколи не зникне. На боці його стоїть також відкрита розумним генієм Вічність з її сестрою Нескінченністю... Перед вічністю змушені скоритися та скорялися найвеличніші дерзновення, гірше того, перед нею дерзновення оголюються, як те, що вони є насправді, як бунт, як заколот, до того ж наперед приречений на невдачу. Кіркегор знає це не гірше, ніж Гегель. І саме тому, що знає, він протиставляє грецькому розуму свій біблійний Абсурд і філософській спекуляції мислення Іова та Авраама. І це – найбільш важке в його “екзистенціальній” філософії, але разом з тим найважливіше, суттєве та визначне” [14].

У такому звучанні думок можна розпізнати справжнього екзистенціаліста, готового до відкритої зустрічі як з абсурдом життя, так і з неминучістю смерті. Але усвідомлення істин екзистенціалізму відбувається не лише по лінії життя-смерть, але й в такому координатному просторі як “спокуса - гріх – страх”: людина, зважившись на щось спокусливе, звабливе, починає відчувати почуття чогось “скоєного”, вже незворотнього, що змушує до відповідальності перед совістю, душевного каяття, а через це виникає стан страху як нескінченне повертання до скоєного.

Ми вже не раз відмічали, що і для Кіркегора, і для Ніцше критичний настрій, адогматичне ставлення до християнства є великою спокусою постати самому вище над духовною ситуацією, яка або видається “спекулятивною” як у Кіркегора, або ж суціль хибною, псевдорелігійною як у Ніцше. Це й дає нам підставу розглядати спокусу та страх через її виникнення, екзистенційну іпостасність адогматизму як своєрідний філософський плюралізм всередині самого адогматизму.

Ніцшеанська спокуса до гріховності формулюється самим мислителем як безапеляційне звинувачення християнства: “Не слід прикрашати та виражати християнство: воно оголосило смертельну війну цьому вищому типу людини, воно зреклося всіх основних інстинктів цього типу; з цих інстинктів воно вицідило поняття зла, злої людини: сильна людина зробилася негідною людиною, “відкинутою”. Християнство взяло бік усіх слабких, принижених, невдах, воно створило ідеал з протиріччя інстинктів підтримки сильного життя; воно внесло нівечення в самий розум духовносильних натур, так як воно навчило їх відчувати вищі духовні цінності як гріховні, які ведуть в оману, як спокусу. Ось приклад, який викликає глибокий жаль : загибель Паскаля, який вірив в те, що причиною загибелі його розуму був давній гріх, між тим як нею було лише християнство” [15].

Для Ніцше спокуса гріховності – це адогматичне невизнання християнства в постійному очікуванні наслідків від цього невизнання: а що буде в разі...? Приклад з Паскалем як раз свідчить про “жагу” до гріховних по суті і формі у християнському сенсі запитань. А ось ще приклад “гріховної” постановки питання: “Що робить, по суті, вся новітня філософія? З часів Декарта – і саме більше наперекір йому, ніж ґрунтуючись на його прикладі, - всі філософи замахуються на старе поняття “душа”, під виглядом критики понять “суб’єкт” та “предикат”, - це означає: замахуються на головний вихідний принцип християнського вчення. Новітня філософія, як теоретично – пізнавальний скепсис, приховано або явно, антихристиянська, хоча, кажучи для більш тонкого слуху, вона зовсім не антирелігійна” [16]. Отож у Ніцше існує глибока переконаність в тому, що гріх – це не більше ніж християнська вигадка, замішана на інстинктах самозбереження та зацікавленості в наслідках своїх

вчинків. І це розпалює філософську пристрасть (“спокусу до гріховності”) мислителя ще більше: “Необхідно сказати, кого ми вважаємо своєю протилежністю: теологів і все, що від плоті та крові теологів, - всю нашу філософію... Треба зблизька побачити рокове, більше того – треба пережити його на собі, майже дійти до загибелі, щоб з ним вже не жартувати більше... Отрута йде значно далі, ніж думають: я знайшов притаманний теологам інстинкт гордовитості скрізь, де тепер почувають себе “ідеалістами”... Цьому інстинкту теолога оголошую я війну : скрізь знаходив я сліди його. У кого в жилах тече кров теолога, той з самого початку не може ставитись до усіх речей прямо та чесно. Розвинений звідсіля пафос називається вірою, тобто раз і назавжди заплющення очей, щоб не страждати від видовища невинної брехні. З цього оптичного обману створюють собі мораль, добродійність, святість; чисту совість пов'язують з фальшивим поглядом... “ [17].

Ніщо послідовно викриває підґрунтя гріховності та страждань, які нав'язуються віруючим християнством: "Все природне, якому людина нав'язує показ дурного, гріховного... обтяжує, засмучує уявлення, створює лякливий погляд, змушує людину ворогувати з самою собою і робить її невпевненою та недовірливою; навіть її сни набувають присмаку змученої совісті. І все ж це страждання від природного цілком не ґрунтується на самій природі речей : воно є лише наслідком думок про речі. Легко зрозуміти, як люди псуються завдяки тому, що вони називають дурним неминуче природне і пізніше відчують його таким. Релігія та ті метафізики, які хотіли б бачити людину злою та гріховною за природою, пускають в хід цей виверт: вони чорнять природу в її свідомості і тим роблять її саму дурною, бо вона навчається відчувати себе дурною, так як не може зняти з себе одяг природи. Поступово, при довгому житті в природному елементі, вона відчуває себе придушеною таким тягарем гріхів, що потрібні надприродні сили, щоб зняти з неї цей тягар; і тим самим на сцені з'являється потреба, яка вже розглядалася, в спасінні, яка відповідає зовсім не справжній, а лише видимій гріховності” [18].

Мало хто з філософів наважиться повстати проти християнства на підґрунті власної переконаності у

псевдорелігійності вчення, яке протрималося у світі близько двадцять століть. І хоча можна докоряти Ніцше за його антихристиянський настрій заради щиро віруючих у Бога, його адогматичне кредо мимоволі стверджується: сучасне християнство перебуває у глибокій кризі. До Ніцше варто прислухатися нинішнім теологам, щоб порівняти сучасність з християнською доктриною не тільки як вченням про спасіння (сотериологією), а перш за все, з актуальним кодом виживання людства в умовах глобальних проблем та негараздів. А те, що Біблія містить у собі такий код – сумнівів не повинно бути, біблійне письмо не може більше перебувати в догматичній темниці. Адогматизація Книги книг повинна стати фундаментом оновлення християнства.

Інакше “спокуса до гріховності” Ніцше стане не лише філософським нападом з атеїстичного флангу, а ще й оволодіє душами та розумом тих, хто з тривогою вдивляється у руйнацію і занепад християнських цінностей: “Розглядаючи окремі моральні твердження в джерелах християнського світогляду, ми скрізь знайдемо, що свідомо ставляться надмірні вимоги, для того щоб людина не могла задовольнити їх: мета цих вимог не в тому, щоб людина ставала більш моральною, а в тому, щоб вона почувала себе якомога більш гріховною” [19]. Це одна з головних причин втрати своїх позицій християнством у світі. Відчуття своєї провини (гріха) “за те, що ти народився” – це вже навіть позаабсурдна зарозумілість для найвищої глупоти – Бог ніщо! Якщо “Бог ніщо” та “людина перед Богом ніщо”, то в чому тоді сенс світу, людського буття? Цей абсурд ми зараз спостерігаємо власними очима і, поки що підсвідомо, готові сприйняти ніцшеанську “спокусу до гріховності” як шлях відстоювання особистої гідності перед Богом, який благословляє цей шлях.

Тепер розглянемо контрадикторну ніцшеанській “спокусі до гріховності” кіркегорівську тезу “страху перед спокусою”. Кіркегор виходить з того, що “всередині сфери релігійного страждання знаходиться і категорія духовної спокуси, й тільки всередині цієї сфери вона може бути визначена” [20]. Далі мислитель, вдаючись до психологічної препарації змісту релігійного страждання (без якого віруючий індивід не може вважатися істинним християнином; а власне, чому страждання у

кіркегорівській версії повинно бути постійним супутником життя?), відшукує смисл поняття “духовної спокуси” (на відміну від звичайної спокуси та життєвих невдач): своєрідне духовне випробування, якому піддається людина так, що подальший розвиток екзистенції залежить від того, як вона з цього випробування виходить [21]. Як відмічає Кіркегор: “... У сфері відносин з Богом вона (духовна спокуса - авт.) відіграє таку ж роль, що й звичайна спокуса в сфері етичних відносин. Коли найвищою точкою, якої досягає індивід, стає етичне відношення до дійсності, спокуса представляє собою найбільшу небезпеку. А тому тут цілком доречно відмінити категорію духовної спокуси, використовувати ж її як тотожну звичайній спокусі стає серйозним упущенням. Проте духовна спокуса різниться від спокуси звичайної не тільки цим; цілком відмінна тут і позиція індивіда. В спокусі нас спокушає більш низьке; в духовній же спокусі нас зваблює більш високе. В спокусі більш низьке прагне заманити в свої тенета індивіда; в духовній спокусі більш високе, ревнує його, намагається налякати його і повернути назад (а звідсіля й бере початок відчуття “страху спокуси”, яке ледь не стрижнем пронизує весь релігійний екзистенціалізм Кіркегора, авт.). А тому духовна спокуса починається тільки в сфері власне релігійного, та й там – тільки в заключній частині; вона цілком правомірно зростає відповідно зростання релігійного начала, оскільки індивід тут вже відчув межі, і духовна спокуса як раз і виражає відлуння цих меж, виставлених проти скінченного індивіда (далі Кіркегор напише: “духовна спокуса – це відповіді на абсолютне вираження абсолютного відношення”, мається на увазі – з Богом, авт.)” [22]. Отже, для Кіркегора тема духовної спокуси – це тема безжалісного страху індивіда перед тим, що “високе (божественне)” не сприйме його почуттів і поверне знову до етичного.

Страх підсилюється ще й тим, що “проста спокуса постає перед людиною в ті миті, коли вона найбільш слабка; духовна ж спокуса – це мстива Немізид, яка наздоганяє людину в найбільш напружені миті абсолютного відношення (коли індивіду відкривається божественне, авт.)” [23]. В екзистенційному плані це може виглядати так: “В ту саму мить, коли індивіду вдається врешті-решт вступити в абсолютне відношення, відмовитись від

усіх відносних цілей..., і він вже збирається поставитися абсолютно до абсолютного, він виявляє цю межу, при цьому духовна спокуса стає вираженням для неї” [24]. Як тут не з'явитися страху, коли всі найнапруженіші зусилля індивіда не здатні подолати межу абсолютного: “... духовна спокуса не має тривалості і представляє собою власний опір абсолюту” [25]. То виходить, що милостивий Бог не підпускає до себе індивіда через його “духовну спокусливість” - про це знає сам Господь і нічого не відає той, хто прагне до нього! Дивно, чи не правда? Але ж між етичним (звичайно спокусою) та релігійним (духовною спокусою) Кіркегор встановив межу - гумор, яка тепер обернулася “власним опором абсолюту”: Бог відмовляє людині в її “нескінченному прагненні до вічного блаженства”. Тож маємо не гумор, а релігійний парадокс, який Ніцше назвав “парадоксальною містерією останньої жорстокості” [26].

Загалом тема “страху перед спокусою” знайшла у Кіркегора широко розгорнуту екзистенційну експлікацію в таких його працях, як “Страх и трепет”, “Понятие страха”, “Болезнь к смерти” (див. [27]). Висновок, який робить мислитель, досить “втішний” для віруючого : “В духовній спокусі індивід, звичайно ж, невинний (тоді як в спокусі він не невинний), але все ж страждання тут, імовірно, жахливі” [28]. Можна лише припустити, який би сарказм (не іронію, не гумор, а саме найгостріший сарказм !) викликав у Ніцше цей висновок ?! Але є тут дещо таке, на що не можна не звернути уваги через соціально-психологічну проблемність ситуації у сучасному суспільстві, яка виникла на підґрунті спонтанного використання різноманітних релігійно-екзистенційних практик, які набули поширення у сектах, братствах, общинах тощо. Ось що пише Кіркегор: “Проте ж саме існування духовної спокуси неможливо заперечувати, і саме з цієї причини в наш час відбуваються інколи не зовсім звичайні психологічні явища” [29].

Ці “не зовсім звичайні психологічні явища” відомі як паранормальні феномени, які часто виникають там і тоді, коли серед людей поширюється епідемія психічних захворювань. Різні релігійні течії у цьому процесі відіграють не останню роль. Зауважимо, що в них можна поміняти негативні чинники і “спокуси гріховності”, і “страху спокуси” (релігійна

нетерпимість, містицизм, духовне насильство, спекулятивне використання ефектів паранормальних явищ і таке інше). Вчення Кіркегора про екзистенційні сфери при відповідній його перебудові структурно та змістовно (інтерпретаційно) може в цілому перетворитися на “спокусу гріховності”, а філософія Ніцше при її демонічному прочитанні може викликати “страх спокуси”. Така інверсія екзистенцій свідчить про здатність адогматизму викликати направлену трансформацію свідомості людини – в ім'я добра чи зла, як завжди, питання відкрите. У цьому можемо переконатися на прикладі висловлювань обох “різнополярних” філософів: “Якщо природні наслідки перестають бути природними, але мисляться як обумовлені примарними поняттями марновірства (“Бог”, “дух”, “душа”), як “моральні” наслідки, як нагода, покарання, натяк, засіб виховання, - цим знищуються необхідні умови пізнання – над людством здійснюється найбільший злочин” – Ніцше [30]. “Бог і людина – це дві природи, які розділяє нескінченна відмінність якостей. Всяка доктрина, яка не бажає з цим рахуватися, для людини є божевільням, а для Бога – богохульством... Питання “Що ти думаєш з приводу Христа? – це й справді камінь спотикання. Людина, таким чином спіткнувшись і впавши в обурення, проходить через все своє життя як тінь – життя для неї витрачається марно, оскільки в глибині душі вона весь час повертається все до тієї ж проблеми. І це її нереальне життя добре виражає всю глибоку сутність християнства” - Кіркегор [31].

Дві думки, дві філософські натури, яких звеличує ставлення до людини, протиріччя якої визначають її сутність. З цих протиріч і виникла контрадикція філософій Кіркегора та Ніцше.

2.3.3. Адогматичний дух Заратустри в суперечці з вічним блаженством Квідама

У Кіркегора є висловлювання, яке, за припущенням, стосується Л. Фейєрбаха: “Ярий критик може нападати на християнство, але одночасно показувати його в своїх писаннях настільки точно, що читати його – одне задоволення, так що людина, котра зазнає труднощів у пошуках точного викладення християнства, майже змушена знову й знову до нього звертатися” [32].

Але, як на нашу думку, воно може бути віднесено і до Ніцше. Справді, якщо ми хочемо якомога глибше зрозуміти і відчувати силу християнства, треба мати терпіння та адогматичне мислення для сприйняття антихристиянських філософувань Ніцше. Саме на такому контрастному підґрунті “позитивного” (як у Кіркегора) та “негативного” (як у Ніцше) тлумачення християнства висвічуються найскладніші аспекти цієї релігії. У такий спосіб контрастування негативного та позитивного екзистенціоє кіркегорівський уявний персонаж Квідам (від лат. Quidam – “дещо” або рос. “чтойность”), який здійснює мисленнєвий експеримент “перебування” всередині екзистенції: у цьому експерименті Квідам суттєво наближається до екзистенції (“вічного блаженства”) з тим, щоб удавано розповісти нам про сучасний конфлікт між потребою і можливістю екзистенціювати з приводу досліджуваного питання. Таким питанням для нас постає вічне блаженство у відношенні до адогматичного духу головного персонажу філософії Ніцше – Заратустри: “Всесвітньо-історичною глупотою усіх переслідувачів і було саме те, що вони надавали справі своїх супротивників вигляд шановності, нагороджуючи її блиском мучеництва... До сих пір жінка стоїть на колінах перед оманю, тому що їй сказали, що хтось за неї помер на хресті. Хіба ж хрест аргумент? Але відносно всього цього тільки один сказав те слово, в якому мали потребу протягом тисячоліть, - Заратустра” [33]. Тож Заратустра мав щось таке сказати стосовно страждань та вічного блаженства (“омани”) апріорі в контрадикторному до Квідама сенсі. Це нас і буде цікавити.

Ми вже знаємо, що творець “філософії життя” не обминав тему смерті, приділяв їй завищену, можливо, навіть хворобливо завищену, увагу. Вустами свого героя він каже: “Є проповідники смерті; і земля наповнена тими, кому треба проповідувати відразу до життя. Земля наповнена зайвими, життя зіпсоване надмірною множиною людей. О, якщо б можна було “вічним життям” зманити їх з цього життя!” (Хіба це не злам іронії, яку Кіркегор ввів як межу між естетичним та етичним,- авт.). “Життя є тільки страждання”, - так кажуть інші (проповідники смерті, авт.) і не обманюють; так подбайте ж, щоб перестати вам існувати! Так подбайте ж, щоб кінчилося життя, яке є тільки страждання!...

Скрізь лунає голос тих, хто проповідує смерть; Або “вічне життя” (читай – “вічне блаженство”, авт.) – мені все одно, - якщо тільки вони не сповільняться, вирушивши туди! Так говорив Заратустра” [34].

Кіркегорівський персонаж Квідам, володіючи (точніше, наділений Кіркегором - автором) подвійною рефлексією, зміг би у цьому висловлюванні одночасно розпізнати трагічне (наступ на життя, смерть) і комічне (заманювання до смерті “вічним життям” або “вічним блаженством”). Як пише сам Кіркегор, “один і той же персонаж (Квідам – авт.) тут завдяки своєму розумінню одночасно бачить комічне та страждає від трагічного (девіз Квідама: “Periissem nisi Periissem” – “Я б загинув, якби не загинув вже попередньо” - прим. Кіркегора), причому всередині цієї єдності комічного і трагічного він постійно обирає трагічне” [35].

Якщо уважно вчитатися в те, що “говорив Заратустра”, то виявляється, що воно за своїм змістом співпадає з девізом Квідама: “скрізь лунає голос тих, хто проповідує смерть (Я б загинув, каже Заратустра); або вічне життя” (якби не загинув вже попередньо, що мало бути “вічним блаженством” попереднього життя, а це вже виглядає комічно). Отже, якщо Квідам обирає постійно трагічне, то Заратустра іронізує з приводу вічного блаженства, тобто вічне блаженство розводить персонажів по різні боки екзистенції. Проте у філософському плані і Заратустра, і Квідам вдаються до екзистенціювання, тобто до внутрішнього саморефлексування, піддаючи власний голос, свою мову непрямої артикуляції, через що текст з фрагментами висловлювань персонажів сприймається так, як і мова при змінених станах свідомості [36]. Тому й філософський аналіз тексту, його інтерпретація повинні враховувати психологічні аспекти взаємозв'язку елементів пари “епістема – доксема”, яка в нашому випадку дозволяє виділити адогматичний контекст контрдіалогу (контрадикторного обміну думками) Заратустри та Квідама. Ця особливість дослідження філософського тексту на екзистенційному рівні загалом розкривається Кіркегором: “Звичайно ми припускаємо, що справа повинна виглядати навпаки, ми припускаємо, що той, хто здійснює мисленнєвий експеримент, тобто спостерігач, завжди по самій своїй суті вище

чи хоча б стоїть вище за того, хто є предметом його творчості. Саме через це нам так легко буває пропонувати свої висновки (і ми це часто робимо, незважаючи на ту екзистенційну потенційність, яку містить у собі предмет творчості -авт.). Тут же все складається прямо протилежним чином: персонаж, виникаючий внаслідок мисленнєвого експерименту, виявляє та проявляє дещо більш високе, - високе не в тому, що стосується розуму, але в тому, що стосується внутрішньої глибини (глибини розкриття та відчуття самої екзистенції -авт.). Внутрішня глибина Квідама відрізняється тим, що це внутрішнє визначається контрастом всередину (мова йде про контраст, який виникає внаслідок подвійної рефлексії, а він досягається зміною стану свідомості: чим більше ступінь зміни свідомості, тим вище контраст у сприйнятті свого внутрішнього переживання, тим сильніша інтенція, яка формує образ Квідама, бо сам він врешті-решт є віртуальним творінням свідомості Кіркегора -авт.). Сам Квідам являє собою єдність комічного та трагічного, проте разом з тим він є дещо більше, ніж така єдність; після цієї єдності він перебуває у пристрасті (нескінченному прагненні до "вічного блаженства" -авт.) [37].

Маємо зазначити, що такому "конструюванню" Квідама властивий не екзистенційний, а феноменологічний характер: сама процедура утримання Квідама у свідомості автора поза межами зовнішнього як образ-персонаж, наділений екзистенційною здатністю "існувати" і "поринати у внутрішній світ", є не чим іншим як феноменологічною редукцією, яка часто використовується філософами підсвідомо. До речі, таке розмежування Кіркегор пояснює ось як: "В історії страждання ("Винен?/Невинен?") я також далекий від того, щоб бути Квідамом усієї уявної конструкції, як і від того, щоб виступати тим, хто її створює, -я також далекий від цього, оскільки той, хто будує уявну конструкцію, є поетично дійсним суб'єктивним мислителем, а те, що створюється тут (в тексті твору, -авт.) як уявна конструкція, – це психологічно послідовний твір" [38].

Таким чином, духовно-інтелектуальне напруження, створюване полюсами екзистенціалізму та феноменології, породжує новий рівень мислення – рівень трансфінітного (нескінченного) мислення в тому сенсі, що у мислячого індивіда

виникає потяг до відчуття нескінченності (життя, часу, простору, зацікавленості у чомусь і таке інше). Один з великих вчених усіх часів Луї Пастер сформулював цю думку так: ”Я бачу скрізь у світі неминуче відображення концепції нескінченності... Ідея Бога - це нічого більше як форма ідеї нескінченного. Поки таємниця нескінченності тисне на людський розум, до тих пір будуть споруджуватися храми культу нескінченності, як би вона не називалася: Брахма, Аллах, Іегова чи Ісус...” [39].

Цілком можливо, що саме такий характер адогматичного мислення Кіркегора обумовив той стійкий наголос на “вічному блаженстві”, який він робить протягом цієї своєї творчості. Тож ця риса була надана і Квідаму як наслідок загального екзистенційного пафосу: “Часом нам читають проповіді, кажучи, що нам належить жити з повною пристрасстю нескінченного та всіляко прагнути до вічного. І ми дійсно починаємо, робимо крок однією ногою в нескінченність, намагаючись прорватися вперед з усією нестриманою поспішністю пристрассті” [40]. Але ж і Квідам перебуває в пристрассті страждання, бо він не може змінити себе (таким вже його зробив “творець”...), а отже, змушений постійно між комічним і трагічним обирати останнє. Якщо мовити словами Заратустри, то він має “моє страждання і моє співстраждання – ну що ж ! Хіба до щастя прагну я ? Я шукаю свою справу!” [41]. Справа, то яка саме “справа”? Це “справа”, “дія” для обох персонажів видається у вигляді пошуку актуальної екзистенції та перетворенні її у відповідності до абсолютної мети – пафосу релігійного існування. І саме на цьому шляху виникає страждання, яке Кіркегор (в образі Квідама) визначає як сутнісне вираження екзистенційного пафосу. Має такий пафос і Заратустра: “О, вищі люди, чи не думаєте ви, що я тут для того, щоб виправити те, що зробили ви поганого?... По-моєму, ви ще недостатньо страждаєте! Бо ви страждаєте собою, ви ще не страждали людиною. Ви збрехали б, якщо б сказали інакше! Ніхто з вас не страждає тим, чим страждав я” [42]. Але ж “страждання собою” – це позиція Квідама, а Заратустра наполягає на “стражданні людиною” (“безпосередньою людиною” в сенсі Кіркегора), бо сам він страждає як “релігійний індивід”: “Внутрішнє (етичний та етико-релігійний індивід) розуміє страждання як дещо сутнісне. У той час як безпосередня

людина мимоволі відвертається від невдачі і знати не знає, що та існує, поки вона не постане перед нею зовнішнім чином, людина релігійна постійно несе своє страждання з собою, вона бажає страждання в тому ж смислі, в якому безпосередня людина бажає собі вдачі. Вона бажає і сприймає страждання, навіть якщо невдача не постає перед нею зовнішнім чином, тому що бажає зовсім не невдачі (в цьому разі вона залишалась би в сфері естетичного і була б по суті недіалектичною всередині себе)” [43]. Виходячи з цього міркування Кіркегора, Заратустра повертає нас до страждання-невдачі безпосередньої (естетичної) людини, а сам несе страждання – тягар релігійної людини. Це і є “дух протиріччя”, адогматичний дух ніцшеанського персонажу. У певному сенсі він спрямований проти вічного блаженства, якщо врахувати тезу Кіркегора (зі слів апостола Павла): страждання – це знак благодаті, або ж “відношення до вічного блаженства позначається стражданням”. У більш розгорнутому вигляді ця думка має такий зміст: “Релігійна людина повернута всередину, і вона усвідомлює, що продовжуючи екзистенціювати, вона знаходиться в процесі становлення, але все рівно співвідносить себе з вічним блаженством” [44]. У вічному блаженстві страждання немає, проте коли екзистенціюючий індивід вибудовує своє відношення з вічним блаженством, таке відношення цілком адекватним чином виявляється саме через страждання. І ніби повторюючи думку Кіркегора, що страждання – це знак благодаті, Заратустра стверджує: “Скорбота - також радість, прокляття - також благословення...” [45].

Таким чином, вічне блаженство в кіркегорівській інтерпретації виглядає як поглинаючий, фінальний духовний стан релігійної людини, який відміняється через уникнення страждання, бо може виникнути питання – а взагалі чи потрібне воно, це вічне блаженство віруючому індивіду? Ось що знаходимо з цього приводу у Ніцше: “У кого виключно є підґрунтя відректися від дійсності, обмовивши її? – У того, хто від неї страждає. Але страждати від дійсності – це значить самому бути невдалою дійсністю... Перевага почуття незадоволення над почуттям задоволення є причина цієї фіктивної моралі та релігії...” [46]. Висновок: віруюча людина, як ніяка інша, не повинна втрачати почуття людської гідності, не

зводити свою душу вимушеними, нав'язаними стражданнями. Проте Квідам ,запрограмований бути “екзистенціуючим індивідом”, приречений на страждання і трагічний фінал: “...оскільки екзистенціуючий індивід ніяк не може домогтися відміни страждання, однаково як він не може і зробити саме вічне блаженство знаком вічного блаженства, оскільки це означало б, що такий екзистенціуючий індивід помер і вступив у вічне життя...” [47]. Але ж ми вже знаємо, що для Заратустри “вічне життя” - це іронічний спосіб заманювання на “той світ” (пригадаємо – якщо тільки вони не сповільняться вирушити туди!).

Квідам же хоча і здатний до подвійної рефлексії, тобто він може розпізнати ,що таке “вічне життя”, “вічне блаженство” в космічному сенсі, проте змушений перебувати у полоні “релігійної ілюзії”, і в цьому він програє Заратустрі, адогматичний дух якого долає ілюзію потойбічного світу містичним видінням своєї мрії: “Одного разу і Заратустра спрямував мрію свою по той бік людини, подібно всім потойбічним. Актом страждаючого та змученого Бога здавався тоді мені світ. Сном здавався тоді мені світ й поетичним творенням Бога: різнобарвним димом перед очима божественного незадовільника. Добро і зло, і радість і страждання, і я і ти – все здавалося мені різнобарвним димом перед очима Творця. Відвернути погляд свій від себе забажав Творець – і тоді створив він світ. П'янкою радістю слугує для страждаючого – відвернути погляд від страждання свого і забутися. П'янкою радістю та самозабуттям здавався мені колись світ... Ах, браття мої, цей Бог, якого я створив, був людським творінням та людським божевіллям, подібно всім богам! Людиною був він, і притому лише бідною частиною людини і мого Я: з мого власного праху та полум'я явився він мені, цей привид! І воістину, не з потойбічного світу з'явився він мені! Що ж сталося, браття мої? Я подолав себе, страждаючого, я відніс власний прах на гору, більш світле полум'я придбав я собі. І ось! Привид покинув мене! Тепер це було б для мене стражданням та мукою – для того, хто одужав – вірити в подібні привиди; тепер це було б для мене стражданням та приниженням. Так кажу я потойбічним. Стражданням та безсиллям створені усі потойбічні світи, і тим

коротким божевіллям щастя, яке відчуває тільки страждаючий більше за усіх. Втома, що бажає одним стрибком, стрибком смерті, досягнути кінця, бідна втома невідання, яка не бажає більше хотіти: нею створені всі боги та потойбічні світи “[48].

Ось таке екзистенціювання Заратустри вербалізував Ніцше вустами свого персонажу: те, що Кіркегор намагався теологічно вибудувати в образі Квідама на багатьох сторінках тексту, Ніцше спромігся викласти в такій стислій формі майже біблійного фрагменту.

Якщо в цій теологічній суперечці стосовно вічного блаженства Заратустра виглядає таким собі проповідником, філософом-мудрецем, сповненим душевної пристрасті, то Квідам скоріше нагадує сучасного Голема, представника віртуальної реальності, точніше, її творця-конструктора, ідеологічного деміурга. У Квідамі Кіркегор теологічною мовою формалізував принципи екзистенціювання, але зробив це на такому аутичному рівні, що “вічне блаженство” поглинає індивіда цілком і незворотно (у цьому аутично-психологічний та віртуальний світи схожі між собою). Тому вічне блаженство в кіркегорівській інтерпретації залишиться у непрямому розумінні, у підсвідомому відчутті потойбічного, знаком чого обов'язково повинно бути страждання. І саме це руйнує адогматизм Кіркегора: страждання є мотив відчаю, а не скепсису, епістема (знання) і доксема (віра) мислителя розпадаються під тиском власного страху бути упередженим до свого розуму, бо як казав Заратустра “і в божевіллі завжди є трохи розуму” [49]. Нам же залишається засвідчити, що і в такому корінному питанні християнства, як “вічне блаженство”, Ніцше довів атакуючий, нестриманий характер свого адогматичного мислення.

3. ПАРАДИГМА ЄВРОПЕЙСЬКОГО АДОГМАТИЗМУ Л.ШЕСТОВА – ФІЛОСОФСЬКИЙ ВИКЛИК ЧАСУ

3.1. Філософсько-полемічний аналіз текстологічного корпусу адогматичних наративів Л. Шестова

3.1.1. Світоглядні інтенції Л.Шестова

Дослідники творчості Шестова вже давно звернули увагу на неординарність і глибину його філософування, виокремили концептуальні каркаси його світоглядних побудов. (У цьому плані особливо конструктивною виглядає стаття В.А. Кувакіна “Опровержения и предположения Льва Шестова”. Див. Философские науки.-1990. – № 2,3). У висвітленні світоглядних інтенцій Л. Шестова ми будемо спиратися на основні ідеї цієї статті.

Стиль мислення та способи вираження цим видатним філософом свого світогляду відзначаються особливою оригінальністю.

Особливості праць Шестова, які можна вбачати на поверхні, – скептицизм, нігілізм, іронія, побічна і контекстуальна манера викладення своїх поглядів. Інші характерні риси стилю і “психології” його філософування не такі помітні, але вони не менше, якщо не більше, суттєві. Це запитувально-припускаюча манера суджень і різка неприязнь до “високих” і “красивих” слів. Звідси особливо гостра критика ним моралізму, раціоналізму і метафізичного ідеалізму. Думка його маскувалася скептично-іронічною манерою роздумів і відрізнялася впертою, по-своєму талановитою роботою по руйнуванню різних філософських систем, що насамперед і було відмічено критикою і за що він був прозваний циніком і нігілістом.

Якщо будь-яка висловлена думка є неправда, то найбільш огидною брехнею, на думку Шестова, є піднесені судження про істину, розум, добро і красу. Важко виявити це відразу, але за скепсисом і презирством ховається його глибока пристрасть до істини, добра, краси, пристрасть, яка зневірилася у традиційних шляхах їх досягнення.

Парадоксальність філософії Шестова міститься не просто в здійснюванні в її рамках спроби виразити невиразиме за допомогою слів та понять. Вона своєрідна і тим, що, не дивлячись на свою прикрити, а не відверту форму, є виключно щирою філософією. І ця щирість глибша і більша там, де особливо обережно, побічно і, як здається, неясно висловлюється Шестов. Це суттєво ускладнює проблему розуміння і інтерпретації.

Ідейна спадщина Шестова закарбована більшою частиною у формі філософських есе – своєрідних духовних дослідів “ходіння по душах” його улюблених мислителів і героїв – Достоєвського, Ніцше, Толстого, Чехова, Сократа, Авраама, Іова, Паскаля, пізніше – Кіркегора. Він багато писав про Платона, Августина, Спінозу, Канта, Гегеля, гостро полемізував (незважаючи на особисту дружбу) з Бердяєвим і Гуссерлем.

У тих особливих випадках, коли думка Шестова починала тяжіти до безпосереднього самовиразу, вона набувала форму афоризмів або запитуючих суджень, відповіді на які частіше усього заборонялися ґрунтовними принципами філософії абсурду. Ось чому Шестов не залишив жодної систематично зв’язаної, дискурсивної теоретичної конструкції, яка б містила в собі ясно виражені гносеологічні, онтологічні та інші традиційні філософські вчення.

Та все ж таки автор цього дослідження наважився визначити адогматизм Шестова як парадигму. Чому? По-перше, зроблено це з певними застереженнями, бо з класичного поняття парадигми, введеного Куном, у даному випадку до уваги беруться лише метафізичні елементи, які задають спосіб бачення універсуму та його онтологію, ціннісні установки, які вплинули на вибір напрямків філософського дослідження творів Шестова. По-друге, через те, що філософія Шестова – це особливий ідеалізм. Це ідеалізм, в якому глибоко приховані метафізичні тривоги виливаються в таке філософування, в таку духовну боротьбу, яка підпорядковує і одночасно втілює в собі всі без винятку життєвиявлення людини. Такий життєсмісловий ідеалізм протистоїть ідеалізму умоглядному, а ргіогі поділяючому матеріальне та ідеальне, саме як парадигмальна форма зміни філософської традиції. Але ж вибір нової парадигми

обумовлюється не стільки логічними, скільки ціннісними міркуваннями. У випадку з визначенням адогматизму Шестова це найголовніший чинник, бо як зазначив Бердяєв, він (Шестов) “філософував всією своєю сутністю, (всім своїм єством), для якого філософія була не академічним фахом, а справою життя і смерті” [1].

Проблема філософії для Шестова є однією з головних. Тут, як і при вирішенні інших питань, він, з одного боку, всіляко висміює обмеженість, непослідовність і безсилля будь-якого світогляду, а з другого, пропонує ряд безпосередньо не пов’язаних між собою припущень і суджень філософського характеру. Філософське вчення в негативному сенсі – одна з найбільш мистецьких пасток на шляхах живих людських пошуків сенсу та істини, оскільки його метою є не адекватний відгук на ці пошуки, а формулювання системи або ряду загальнообов’язкових, примушуючих і абстрактних принципів. При цьому світогляд, філософська система, що тоталітаристським чином нав’язує себе людям, так і стверджується перед обличчям інших конкуруючих доктрин, по суті демонстративно заперечуючи їх. Шестов був рідким знавцем філософської психології, психології філософування. “У філософській системі, - відмічає він, - крім сповіді, ви нарешті неодмінно знайдете ще дещо, незрівнянно важливіше і визначніше: самовиправдання її автора, а разом з ним і звинувачення, звинувачення усіх тих, хто своїм життям так чи інакше збуджують сумнів у безумовній справедливості даної системи і високих моральних якостей її творця” [2].

Світоглядна нетерпимість особливо притаманна панівним ідеологіям. І справа тут, як підкреслював Шестов, не просто в політичних імперативах і навіть особистих якостях суб’єктів світоглядів та ідеологій, а в чомусь більш глибокому. Зміст і дух “загальних ідей” імперсональний і обов’язковий, тобто загальнообов’язковий постає не лише як дещо нелюдське, але й як антилюдське, оскільки на відміну від кожної часткової чи емпіричної істини (скажімо, нефілософуючої науки) наглухо замурує душу і свободу людини у системі добре обґрунтованих висновків та імперативів. “В літературі, - іронізує Шестов, - з давніх часів заготовлений великий і різноманітний запас будь-

яких загальних ідей і світоглядів, метафізичних і позитивних, про які вчителі починають згадувати кожен раз, як тільки починають лунати занадто вимогливі і неспокійні людські голоси” [3].

Самі вчителі, тобто філософи і мислителі, у житті рідко дотримуються того, чому вони вчать. Це слугує для Шестова ще одним неспростовним свідоцтвом залякуюче-подавляючого характеру будь-якого світогляду.

Але він не просто засуджує вчителів, а й одночасно і співчуває їм, невпинно підкреслює неможливість жити «по системі», по так чи інакше обов’язковому світогляду.

“Влада” ідей, особливо піднесених і метафізичних, постає як всепроникаюча, найтонкіша у своїй підступності і найбільш міцна сила, яка перешкоджає проясненню людиною питань життя. При цьому ідеалізм виявляється більш загрозливим ворогом людей, ніж матеріалізм: “...позитивні мислителі, тобто ідеалісти і метафізики, лайливих слів не вживають. Зате вони заживо ховають... на своїх ідеалістичних цвинтарях, які зветься світоглядами” [4].

Матеріалізм більш відвертий і послідовніший у своєму вироку відносно того, що можна робити, а що забороняється людині. В матеріалістичній філософії “немає відповіді, зобов’язуючої до радісної покірливості. Вона б’є, знищує людину, але вона не називає себе розумною, не вимагає собі подяки, їй нічого не треба, бо вона бездушна і безсловесна. Її можна визнавати і разом ненавидіти” [5].

Шестов правильно підмічає загальну, принаймні психологічну, якщо не сутнісну, рису матеріалістичного світогляду – стоїцизм і песимізм, ствердження кінечності людини і безглуздя матерії, об’єктивної реальності.

Шестова цікавлять останні, або “прокляті”, питання існування конкретної, а не “узагальненої” людини: сенс життя, смерті, природи, Бога. Він виходить із не завжди явної загальнолюдської (як би це образливо для нього не звучало) передумови про реальність самого звернення людини до життєсміслових і світосміслових проблем, про їх дійсність в душі кожного або майже кожного індивіда. Задля недопущення недоречності слід підкреслити, що, виходячи з реальності самого звернення людини до сенсу, до “початків” і “кінців”, Шестов не

стверджує, що це звернення загальнообов'язкове, принаймні в загальноприйнятому сенсі цього слова, тобто як деякий для всіх постійнодіючий і “об’єктивний” феномен, усунути який неможливо. Можливо, навіть навпаки. Але ясно і те, що кожна людина у певних умовах здатна відчути у собі і пережити зворушливе і захоплююче прагнення осмислити коріння, долю і призначення як свого власного існування, так і існування усього універсуму. Для Шестова була безсумнівною присутність у кожному із нас цієї потенційної, глибоко прихованої, а для деяких ледь не кожномиттєво заявляючої про себе “метафізичної здатності – потреби”.

Але якщо всі існуючі світогляди стають пасткою для шукаючого духу, то, по-перше, як уникнути їх, і, по-друге, чи можлива принципово інша філософія, інший світогляд? Першим і, здається, останнім кроком від ідеалізму і матеріалізму до дійсної філософії є згідно із Шестовим виникнення огиди і байдужості до будь-якого світогляду: “...людина вільна так часто змінювати свій «світогляд», як черевики або рукавиці...” [6]. На цьому шляху людина знаходить свободу і дійсну філософію, бо “найбільша прерогатива філософів – це свобода від переконань, і без цієї свободи ви ніколи не зможете збагнути світ сутності” [7].

Неважко бачити, що однією із ознак “антисвітоглядної” філософії, можливість існування якої припускав Шестов, є свобода. На відміну від Бердяєва Шестов мало філософував про свободу, припускаючи, мабуть, що свобода – це свобода індивіда, і більш нічого, а будь-яке судження про неї неминуче нормативне, суперечить її духу, обмежує і вбиває її. Якщо ж він і говорив про неї як про якість дійсної філософії, то мав на увазі свободу конкретної людини, філософуючої на свій страх і ризик, в умовах деякого неоглядного розумом плюралізму або різних суміжних (критичних) ситуацій.

Одне з розгорнутих викладень розуміння філософії дається Шестовим у книзі “Початки і кінці”. Його думка рухається тут по вельми характерній траєкторії: від ледь прихованого сарказму до раптового примирення з усіма і будь-ким, ... але на умовах або з урахуванням припущень самого Шестова.

Стисло хід його міркувань полягає у наступному. За дві з половиною тисячі років існування філософія зробила величезну

кількість спроб визначити своє завдання. Але згоди між визнаними представниками “аматорів і улюбленців мудрості” все ще не досягнуто. Кожен судить по-своєму, власне вчення вважає єдино вірним. Але як бути “учням”, людям, які у важкі хвилини звертаються до них за відповіддю на питання, що їх мучать? Якщо “вчителі” вигадують системи та імперативи, то “учень” не може дозволити собі ніяких вольностей, “бо сутність і головне завдання кожного учня зводиться до того, щоб підкорити не тільки поведінку людей, але й життя усього всесвіту єдиному регулюючому принципу” [8].

Оскільки остаточної згоди між філософами до цього часу немає, “...це до деякої міри полегшує становище тих нещасливих, які втратили надію знайти допомогу і керівництво в інших місцях, звернулися до філософії. Оскільки тут немає спільного, усіма визнаного, обов’язкового принципу, - значить, поки що, принаймні, дозволяється кожному думати, відчувати і навіть діяти по-своєму... І щоб завоювати таку свободу, зовсім нема потреби озброюватися легкою діалектикою стародавнього грецького філософа, ваговитою логікою бідного нідерландського єврея або витонченою дотепністю глибокодумного німця. Їх зовсім і заперечувати не треба. Можна навіть і з усіма погодитися. Світовий простір нескінченний і не тільки вмістить у себе всіх людей, які колись вже жили і які мають народитися, але і дасть кожному з них усе, що він побажає. Платону – світ ідей, Спінозі – єдину, вічну і незмінну сутність, Шопенгауеру – буддійську нирвану. Кожний з них і всі інші, тут не згадані філософи, світські і духовні, знайдуть у всесвіті те, що їм потрібно, аж до віри, навіть переконання, що їх вчення єдино правильні і всеохоплюючі вчення. Але одночасно і профани відшукують для себе світи, які їх влаштовують. З того, що на землі людям тісно, з того, що тут доводиться неймовірними зусиллями відвоювати кожному п’ядь землі і навіть наші примарні свободи, ніяк не витікає, що бідність, темрява, деспотизм повинні вважатися вічними, надсвітними початками, і що економна єдність є останнім притулком людини. Множинність світів, множинність людей і богів серед неосяжних просторів всесвіту, - та це ж (та вибачиться мені це слово) ідеал!” [9].

Таким чином, філософія постає як дещо певним чином парадоксальне: хоча кожне з філософських вчень насамкінець заперечується усіма іншими і, головне, не задовольняє задумам своїх творців, саме до філософії біжать у відчаї нещасні люди з надією знайти істину, розуміння, смисл, спасіння і таке інше. Такі люди були, є і будуть. І для того, щоб їх звернення до філософії, яка з самого початку має справу з “початками” і “кінцями” або якимось чином зв’язаної з особливими прагненнями і тривалими тривогами людини, могло бути задоволено, ця філософія повинна бути принципово іншою.

Проблема, поставлена Шестовим, видається такою, що не має свого вирішення. Але все ж таки, якщо йому і не вдалося вирішити її у традиційному значенні цього поняття (тобто дати деяку єдинозначну, несуперечливу і всіх задовольняючу відповідь), то дещо нове і оригінальне ним було тут сказано.

В якості попередньої умови придбання свого дійсного абрису філософія, на думку Шестова, повинна відкрито, а не з застереженнями і умовчаннями, заявити про свою рішучу і безкомпромісну боротьбу з усім тим, що в усі часи тільки заважало людині прорватися до того, до чого вона прагнула. Вона повинна оголосити війну або, принаймні, декларувати свою свободу від об’єктивності, логіки, автономних, тобто незалежних від індивіда, етичних і наукових норм і законів, від знання, символізуючого даність і насилля як загальних ідей, так і матеріального світу: “Філософія ж, яка не наважується піднятися над автономним знанням і автономною етикою, філософія, яка безвільно і безпорадно схиляється перед матеріальними і ідеальними даностями, які відкриває розум, і віддає на потік і пограбування “єдине на потребу”, не приводить людину до істини, а навіки від істини відводить” [10].

Справжня дерзновенна філософія породжується глибинними мотивами звернення до неї: зробити якусь життєво важливу справу, а не вирішити логічне завдання, виробити загальне правило, відкрити закон і таке інше. Для простих конкретних людей “філософія – точніше те, що вони назвали б філософією, якби володіли науковою термінологією, є останній притулок” [11]. Це означає, що вона припускає не слово, а діло: “...треба не вигадувати думку, а здійснювати справу, важку і болісну” [12].

Вона невід’ємна від долі конкретної людини, і якщо філософія бажає бути дійсною (істинною), то вона повинна придбати характеристики, які відповідають покладеним на неї надіям, також як і якості людини, що до неї звертається. Остаточно “філософія є велика і остання боротьба...” [13].

Філософія пов’язана зі справою, а не знанням і по суті спрямована проти останньої. Але антагоністична спрямованість філософії Шестова не має нічого спільного з пізнавальним скептицизмом. Все можна пізнати, і знання можуть бути безмежними. Однак в певному, так би мовити, екзистенціальному смислі вони виявляються непотрібними, не тим, чого жадає людина у вирішальні хвилини свого життя. Тому чи не буде краще звернутись не до знання, а до незнання, невідомого, не до розуму, а до абсурду, ірраціонального (“глупоти”)? Для цього має достатньо підстав, оскільки, як показує Шестов, ірраціональне не менше, а можливо, більш потужна реальність, ніж знання. При цьому “невідоме нічого спільного з відомим мати не може”. Воно “ніяким чином не може і не повинно бути зведене до відомого” [14].

Незалежно від одночасного потягу людини до невідомого (насправді, первісним, єдиним і всеохоплюючим предметом пізнання є невідоме) та інстинктивного страху його в людині, в оточуючому її світі ірраціонального, абсурдного, невідомого (ці поняття для Шестова майже синоніми) значно більше, ніж ми намагаємося собі навіяти. Врешті-решт у незмінності логічних законів, в їх жахливій загальнообов’язковості, в тому, що вони є, не менше ірраціонального і незрозумілого, ніж у незрозумілому як такому.

Своєю філософією, як і розумінням “філософії взагалі”, Шестов закликає визнати реальність непізнаваного, ірраціонального, абсурдного, яке не вміщується в розум і знання, що повстає проти логіки і всього того, що утворює зміст звичного, обжитого, але неминуче і непомітно ідеалізованого, а тому хибного, оманливого людського буття. Ілюзії цього світу ретельно раціоналізовані, вони виглядають міцними і усталеними.

Але як тільки заявляє про себе реальність непередбачуваного, катастрофічного і неусвідомленого, так зразу

ж вся ця обжитість стає кратером вулкану, який приходить в рух, спиною дрімаючого, але раптом збудженого кита. Тоді буденність постає міфічною, хибною і ворожою, світ – ілюзорним, ідеалізм – підробкою під реальність, снадійним того розуму, який і продукує логічні, моральні, політичні та інші загальнообов'язкові істини.

Невідоме, маючи статус реальності, містить у собі багатий зміст, як і відоме (включаючи в себе власне добро і зло, істинне і хибне, життя і смерть). Єдине, що радикально їх відрізняє, це неможливість невідомого бути одночасно і відомим, а відомого – невідомим. Але між ними існує своя діалектика взаємоперетворень, “взаємопереодягань”. Невідоме раціоналізується, а те, що вважалося раціональним, стає раптом або поступово ірраціональним, яке не вміщується у розум і не піддається розумінню або виправданню.

Прикладів тому більш ніж достатньо. Зі слів Гуссерля, “ми ніколи не допустимо, що психологічно неможливо те, що логічно або геометрично є безглуздом” [15]. Це було сказано між двома світовими війнами – двома світовими абсурдами, незадовго до підйому фашизму і настання такого стану, коли абсурдне з точки зору логіки і будь-якої “геометрії” стало практично єдиною і взаємопроникаючою реальністю для десятків мільйонів жителів Німеччини – однієї з найосвічених країн Європи.

З середини 80-х років стала відкриватися складна і багато в чому жахлива діалектика раціонального та ірраціонального, логічного і абсурдного і в житті радянського суспільства, люди все ясніше почали усвідомлювати нерозумність десятиліть – сталінського терору, застою і розкладення у брежнєвський період. Але ж скільки розумних голів посилено і не без успіху підводили під цей абсурд “міцну базу” наукового світогляду! Широко відомі і глобальні за своїм масштабом ірраціональні наслідки НТР. Жахливий абсурд перегонів озброєнь, як і сама доба ядерної бомби. І чи не найабсурдніше сучасне становище людства, коли всі розуміють загрози існуванню цивілізації, але замість знищення коріння цих загроз спільнота людей не може нічого вдіяти супроти них, та ще й посилює їхній вплив через «розумні (читай – псевдораціональні!) стратегії» розвитку. А причина знаходиться майже на поверхні дійсної філософії:

просто існують з однаковими “претензіями на світ” і сили добра, і сили зла, яким обов’язково щось вигідно мати від цього світу, а тому боротьба починається не навколо істини буттєвого існування, а за право володіти цією істиною, тобто за право володіння світом.

Та ніхто ні у кого не питає – чи потрібна світові така істина? Бо насправді світ не може нікому належати – він просто існує, і саме це не влаштовує розум, адже інакше навіщо тоді його величають розумом?! Шестов не зупиняється на констатуванні дійсності невідомого та ірраціонального, на констатуванні складної діалектики ірраціонального та раціонального, відомого та невідомого, але йде далі. Будучи сама проявом свободи і спонтанності, філософія повинна охоплювати невідоме як таке, але не в знанні, а в якихось життєвих ситуаціях і актах: “...філософія повинна облишити спроби знайти *veritates aeternae*. Її завдання – навчити людину жити в невідомому, ту людину, яка більш за все боїться невідомого і ховається від нього за різними догматами. Коротше: задача філософії не заспокоювати, а бентежити людей” [16].

Було б покvapливiстю і легковажністю звинувачувати Шестова в обскурантизмі і неконструктивності. “Дослідний” характер його припущень у дусі абсурду переслідує цілком людські цілі: показати відкритість, “негарантованість” усякого буття, у тому числі і буття людей, допомогти їм отримати свободу пошуку істини там, де зазвичай її не шукають і не хочуть шукати. Важливо підкреслити, що його допущення і дефініції філософії самі носять відкритий характер. Психологічний діапазон цієї відкритості надзвичайно широкий – від войовничого цинізму до злегка іронічних, але захоплених визнань, майже сповідей. Відкритість, своєрідний демократизм, дух плюралізму шестовського світогляду знаходять своє відображення в одному з численних визначень філософії: “...філософія є вчення про ні для кого не обов’язкові істини” [17]. І те, що не всі, далеко не всі, приймуть або навіть зрозуміють Шестова, буде засвідчувати лише аргументи на користь його філософії, яка стверджує істину необов’язковості і необов’язковості істини.

“Щось тут є” - хочеться сказати про таку філософію. Що саме? – конкретизувати складно, оскільки мова в ній йде про

нераціональне, небуденне, яке привідкривається лише в ситуації випадку або в різноманітних суміжних ситуаціях. Ця філософія, з одного боку, звернена до людини одинокої, яка відчайлась і перебуває у трагічному стані, з іншого боку – до будь-кого з нас, бо “рано чи пізно кожна людина приречена бути непоправно нещасною” [18]. Сам Шестов бачив вирішення цього парадоксу знов-таки на шляхах трагізму. Так, стверджував він, філософія як “велика і остання боротьба” потенційно або актуально дійсно всезагальна філософія. Але ця всезагальна філософія може бути філософією тільки індивідуального життєвого буття одинокої людини, інакше кажучи, ця філософія стосується усіх і разом з тим “особистої” самотності, філософія всіх, хто може пізнати «індивідуальну» безнадійність: “Безнадійність – урочистий і величний момент в нашому житті. До сих пір нам допомагали – тепер ми залишені лише собі. До сих пір ми мали справу з людьми і людськими законами – тепер з вічністю і відсутністю будь-яких законів. Як можна не знати цього!” [19].

Світогляд Шестова суперечливий. По-перше, це протиріччя термінів, реальний смисл яких визначається контекстом (це особливо помітно, коли він вживає терміни “істина” і “філософія” у протилежних смислах). Цілком можливо, такі протиріччя зумовлені тим, що Шестов не прагнув розробити свою власну категорійну схематику, віддаючи перевагу традиційним термінам, до яких лише прибавляв різні визначення (“дійсна істина”, “філософія каторги” і т.ін.).

По-друге, це, так би мовити, запрограмовані протиріччя, які виконують деяку епатажну функцію у критиці Шестовим раціоналізму і догматизму, оскільки “систематичність розуму є вірною ознакою духовної обмеженості..., бо вона (систематичність – авт.) обов’язково припускає... інстинктивну огиду до всього, що порушує відвернений, тобто мертвий, порядок речей” [20]. Крім того, “суперечливість є однією із ознак наближення до останньої істини, бо вона засвідчує, що людина втратила страх перед звичайними критеріями” [21].

По-третє, протиріччя у філософії Шестова – це і невідворотний результат несумісності її ірраціоналізму з вираженістю думок в поняттях, в логічній їх побудові. Сам Шестов це добре розумів і тому наскільки було можливим уникав

дискурсивності і системності, протиставляючи їм афористичність, іронію, образність, надаючи перевагу запитанням і допущенням замість відповідей і тверджень. У цьому Шестов своїми текстами наблизився до сучасної наративної форми філософування [22]. В них наративи постають як способи самовираження авторської думки, притаманні внутрішній структуризації світу і самого себе. Саме до цього і прагнув Шестов у своїх творах. Наратив є особливо відкритою і гнучкою структурою, яка дозволяє досліджувати найбільш адекватно такі ґрунтовні аспекти людського досвіду, що відображають його принципову транспарентність і толерантність у комунікативному середовищі. Через наратив існує можливість надавати узгодженість досвіду нестабільного людського існування і вносити зміни в це існування у разі, коли виникає потреба у переосмисленні буття.

Але ж наративність філософії Шестова має особливий характер розповідності, сутність якої полягає у *reductio ad absurdum* (доведенні до абсурду, до безглуздя). Отже, творчість Шестова стала джерелом нового жанру філософської есеїстики, а саме – адогматичного наративу. Це дозволяє підійти до вивчення творчої спадщини Шестова з позицій наративної концептуальності (нاراتив як модель дійсності або як можливий світ).

По-четверте, філософія трагедії або самотності вступає у протиріччя з принципом її неповідомлюваності і метафізичного нігілізму, доводячи – завжди і для когось – щось позитивне. В цю мить філософський цинізм поступається місцем філософському “позитивізму”, який вже як *post factum* усвідомлювався Шестовим: “Ви запитуєте, навіщо ж тоді керувати, навіщо писати книги?... Завдання духовного керівництва полягає лише у тому, щоб допомогти ближньому звільнитися від звичайної мудрості, яка стала, немов би другою людською природою. Тут ще людина може бути потрібна і корисна людині. Той, хто визнає марність людської мудрості, марність готових шляхів до істини, - зможе у важку хвилину підтримати і втішити початківця” [23].

Звідси випливає одне з небагатьох позитивних визначень філософії. Воно має пропедевтичне значення: підготувати людину до можливих межових (критичних) ситуацій, до

катастрофи, навчити мужності і життю в самотності, в невідомому. Але підготувати тільки на далеких підступах до неї. Вона корисна лише для “початківців”. В самій межовій ситуації, в екзистенції, усяка філософія, у тому числі й екзистенціальна, не потрібна. У крайньому випадку вона (що справедливо і по відношенню до філософії самого Шестова) може бути лише передчуттям або подальшим відображенням, рефлексією криз і відвертостей, які переживаються творцями філософських вчень і справжніми художниками.

Ще однією суттєвою рисою “позитиву” філософії Шестова є її релігійне забарвлення. Упродовж своєї непомітної, але неухильної еволюції до фідеїзму християнського типу (головним чином - старозаповітного) його філософія в якості одного з об’єктів розгляду стала вмещувати і трансцендентне.

Завдання філософії він визначав як допомогу в приготуванні до свободи, невідомого, смерті, чуда, неможливого і т. ін., у зв’язку з чим він писав: “Філософи намагаються “пояснити” світ, щоб все стало видимим, прозорим, щоб у житті нічого не було або було якомога менше проблематичного і таємничого. Чи не слід би, навпаки, намагатися показати, що навіть там, де все людям уявляється ясным і зрозумілим, все надзвичайно загадкове і таємниче. Самим звільнюватися та інших звільнювати від влади понять, які своєю визначеністю вбивають таємницю. Адже витoki, початки, коріння буття – не в тому, що виявлено, а в тому, що приховано: Deus est Deus absconditum (Бог є прихований Бог)” [24].

Більш очевидну релігійну забарвленість філософія Шестова набуває у зв’язку із з’ясуванням відношення філософії до знання, з одного боку, і до віри – з іншого: “Релігійна філософія народжується у безмірній напрузі, через відмову від знання, через віру, подолання хибного страху перед нічим не обмеженою волею творця, страху, який нав’язаний спокусителем нашому прабатькові і переданий нам усім. Інакше кажучи, вона є велика і остання боротьба за первісну свободу і заховане у свободі божественне “добре зело”, яке розщепилося після падіння на наше немічне добро і наше всезнищуюче зло. Наш розум, повторю, обмежив в наших очах віру, він «розпізнав» в ній незаконне домагання людини підпорядковувати своїм бажанням

істину і відняв у нас дорогоцінний дар неба, державне право брати участь у творчому fiat (хай буде), втоптавши і розплющивши наше мислення у площину закам'янілого est (є)” [25].

Але визначення філософії Шестова як релігійної було б не більше ніж однією із версій, одним із “плюральних”, тобто достатньо незалежних один від одного, її визначень. Більше того, релігійність філософії Шестова проблематична, і в усякому разі ця її забарвленість не є вирішальною і визначальною. Люди, які добре знали не тільки роботи Шестова, але й особисто самого філософа, різко розходилися в оцінках релігійності його світогляду. Зеньковський, наприклад, стверджував, що Шестов стояв вже на “другому березі” релігійної віри і тому його філософія така загадкова та ірраціональна [26].

Більш проникливі мислителі, які самі прийшли до релігійної філософії звивистими шляхами, були налаштовані значно більш скептично. Бердяєв прямо говорив, що Шестов “принципово поцейбічний”, чужий позитивній однозначній (конфесіональній) релігійності, що він був і залишається богошукачем у буквальному смислі цього слова [27].

Дійсно, Бог Шестова такий же німий та ірраціональний, як і глибина людської душі, справжня істина, життя або природа. Бог – це деяка таємнича, абсолютно невідома сила, яка може відкритися у трансценденції, в межовій ситуації, в чуді. Філософії Шестова не властивий суто релігійний містицизм, зате їй притаманний “містицизм пророцтва, далекоглядності, віщунства”, адже недарма про нього говорили “палаюча російська земля”, маючи на увазі бунтівний характер шестовських думок (“Російській людині здається, що вона все може, тому вона нічого не боїться”) [28].

Шестов різко заперечував будь-які спроби доведення буття Бога, а також змістовні судження про нього, вважаючи, що все сказане про всемогутність, абсолютність і всесилля божества – не більше аніж приписування йому смаків і атрибутів, “про які мріють земні деспоти” [29]. Вірний духу свободи, він і тут проводить принцип відкритості і автономії і в типовій для нього іронічній манері напівприпускає-напівприписує Богу власні смаки, риси і якості своєї філософії. А все ж таки його розуміння

Бога неординарне: “Богу зовсім не потрібно бути найсильнішим, найпершим. Він, мабуть, і це було б зрозуміло і згідно зі здоровим глуздом – не хотів би бути слабкішим за них, щоб не піддаватися насильству, але немає ніяких підстав приписувати йому честолюбність або марнослів’я. І немає, значить, ніяких підстав думати, що він не терпить рівних собі, хоче бути найвище за всіх і будь за що знищити диявола. Вірогідніше за все, що він живе у світі і добрій злагоді навіть з тими, які менш за все пристосовуються до його смаків і звичок. Може бути, навіть радіє, що не всі такі, як він, і охоче поділяє з сатаною свої володіння” [30].

Звертає на себе увагу не тільки “персоналістичне” тлумачення Бога, але й визначення умов його існування на засадах “достатньої оборони”.

Не менш характерне у відношенні Шестова до трансцендентного і те, що боротьба за його істинність зовсім не виключає, а навпаки, припускає рівноправні стосунки з Богом: “хто відстоїть себе, не злякавшись ні Бога, ні диявола, з його прислужниками, той ввійде переможцем в інший світ” [31].

Отже, постає проблема “іншого світу” або його істинності. Вона є центральною для кожної екзистенціальної філософії. Розглядається вона і Шестовим. Але щоб з’ясувати відносно невелику частину його «онтологічного» позитиву, необхідно сказати, який він згідно з Шестовим поцейбічний світ, що лежить на межі буденного і дійсного, крізь які стани і кордони повинна прорватися особистість, перш ніж вона зможе побачити те, до чого трансцендує.

Буденність і насилля – ледь не головні риси дійсності, всі інші в основному похідні від них. Це вимушеність і загальнообов’язковість знання, необхідність і таємна влада природи, що таїть у собі смерть і таке інше. Уособлено стоять такі поняття, як самотність і випадок. Причому не такий випадок, який чи то був, чи то ні, а випадок самодержавний, підступний і жахливий.

Випадок – ще не помежова ситуація, а дещо буденне, але таке, що привертає увагу Шестова своєю безглуздістю і множинністю, масовим проявом у житті (адже всі ми потенційно перебуваємо у владі випадку). Ця “дурниця” особливого роду,

алогічна, яка не має нічого спільного з логікою і загальнообов'язковістю, з людською, а не з математично-статистичної чи геометричної точки зору, непідробна і незапрограмована. Випадок постає як вектор у світ “інший” чи, навпаки, як привідкривання світу “іншого” поцейбічній буденній людині, як мить, зовсім, можливо, і непомітне випадання людини із закономірностей і порядку повсякденного світу.

Випадку з помежовою ситуацією, опису її варіацій присвячені численні сторінки шестовських творів. В загальному смислі помежова ситуація – це таке становище людини, коли вона знаходиться, нібито на краю, на межі буття у світі і власного існування, це “становища, з яких немає і абсолютно не може бути ніякого виходу...” [32].

Безнадійність, засудженість, самотність, нещастя, хвороба, покинутість, обридливість, сором, потворність, страх, відчай, жах, неможливість – ось тільки деякі із багатьох слів, за допомогою яких Шестов описує стан помежової ситуації. “Самотність, залишеність, нескінченне, море без берегів, на якому десятки років не видно було вітрила – хіба мало наших сучасників живуть в таких умовах?” - запитує Шестов. І продовжує: “Бути непоправно нещасливим – соромно. Непоправно нещаслива людина втрачає заступництво земних законів. Будь-який зв'язок між нею і суспільством розривається назавжди” [33].

Було б великою помилкою думати, що далекі від морального і етичного помежові ситуації цікавили Шестова самі по собі. Поряд зі своїм побічним результатом – майстерним описом психологічних аспектів відповідних станів, роздуми про екстремальні миті в житті людини дозволяли Шестову поставити ряд важливих проблем філософської антропології.

Але для цього йому потрібно було виявити неабияку інтелектуальну мужність, радикалізм і наполегливість, бо, з одного боку, легко було зірватися в блюзнірство, з другого боку – не було і не могло бути ніяких гарантій одержати дещо вірогідне і завершене відносно глибинних, життєсміслових питань людського існування. І все ж як мислитель і філософ він безстрашно досліджує феномени трагедії, смерті, страху, з надією щось розгледіти в темних водах відчаю, ірраціонального. Згідно з

Шестовим “та розкачка душевна, яка нам потрібна для того, щоб вириватися за межі нормальної атмосфери дозволеного розумом і доступного пізнання, припускає особливу душевну напругу, яка обумовлюється у людини нестримним страхом, нехай навіть необґрунтованим і безпричинним і також мало доведеним” [34]. Більше того, “тільки в рідкі хвилини виключно душевних піднесень і зворушень в людині пробуджується непевне і неясне усвідомлення, що та міцність і влаштованість, яких вона встигла домогтися своїми силами, є тільки данина нашій обмеженості і слабкості” [35].

Помежовість ситуації двополюсна. Її позитивний плус описується в поняттях завзятості, свободи, виклику, справи, невпинності, відчайдушної боротьби та інших. Але в деяких випадках відповідні “позитивні” стани індивіда зникаються з “негативними” екзистенціалами: “Душа, викинута за нормальні межі, ніколи не зможе звільнитися від жаху, щоб нам не передавали про екстатичні захвати. Тут захват не згасає і не виключає жахів. Тут ці стани органічно пов’язані – щоб був великий захват, потрібен великий жах. І потрібна надприродна душевна напруга, щоб людина насмілилась протиставити себе усьому світу, всій природі і навіть останній самоочевидності” [36].

Тут ми підходимо до найважчої для Шестова проблеми, до того, що він стверджував в якості принципів, норм, що вважав справжнім і обов’язковим. Важкою вона була для нього насамперед психологічно, оскільки суперечила духу войовничого ірраціоналізму і загрожувала перетворити філософію трагедії у філософію позитивізму, яку він так ненавидів.

Але до честі Шестова треба сказати, що його “позитивізм” дуже малослівний і носить переважно гіпотетичний плюралістичний, принципово відкритий характер. Найбільш важливі категорії шестовської екзистенціальної “онтології” – істина, життя, душа, людина, природа, Бог.

Істина як людська істина протилежна істинам науки, моралі і людського спілкування. Вона не пов’язана з логічними істинами і судженнями. “Вона (істина – авт.) зовсім не повинна бути схожа на апріорне судження... вона взагалі не повинна бути схожою на судження” [37]. Не народжується істина в суперечці: “Що до

мене, думки можуть собі штовхатись скільки завгодно, цим істини не виманити. Вона занадто розумна і не вискакує при будь-якому шумі: її і більш тонкими хитрощами не спіймаєш” [38].

Шлях до неї лежить крізь помежову ситуацію, яка тільки привідкриває істину неймовірну і неможливу, відверту, ненасильницьку, творчу, вільну, таємничу, чарівну і живу. Важливо те, що така істина однаково притаманна і людині, і природі, і Богу. В ній “прихована таємниця” всякого буття: “Випадково остання істина захована від людей – або в тумані, яким природа обволікає свої завдання, треба бачити злий намір?... Явно, що істина, я говорю, звичайно, про останню істину, - є деяка жива істота, яка не стоїть байдуже і неохоче перед нами і пасивно чекає, коли ми підійдемо до неї і візьмемо її. Ми хвилюємося і мучимося, рвемося до істини, але й істині щось таке потрібно від нас. Вона, мабуть, теж пильно слідкує за нами і шукає нас, як ми її. Може бути, теж чекає і боїться нас” [39].

Істина згідно з Шестовим завжди має творчий характер, вона – втілення самої новизни і неповторності і в цьому значенні пов’язана з ніщо, тому що тільки “творчість із нічого” має можливість надавати нам небувалого, неповторного, істинно нового, ні на що не схожого і незвичайного. Справжня істина як істина творча і навіть екстатична, схожа на диво, таємниці: «За самою своєю природою таємниця така, що вона не може бути відкрита, а Істина осягається нами лише постільки, оскільки ми не бажаємо оволодіти нею, використовувати її для “історичних” потреб, тобто в межах єдино відомого нам виміру часу. Як тільки ми захочемо відкрити таємницю або використати Істину, тобто зробити таємницю явною, а Істину всезагальною і необхідною, - хоча б нами керувало найбільш піднесене, найбільш благородне прагнення поділити своє знання з ближнім, облагодичинствувати людський рід і таке інше – ми миттєво забуваємо все, що бачили в “виходженні”, в “нестямі”, починаємо бачити “як всі” і говорити те, що потрібно “всім”» [40]

Одна із особливостей розуміння Шестовим істини пов’язана з різким розведенням ним істин розуму і “справжніх”, “живих” істин, а також спробою встановлення деяких ознак існування істини. Серед інших він виділяє такі її ознаки, як свобода і

множинність. “Я схильний думати, - пише Шестов, - що метафізичні теорії... зовсім не просте пустослів'я, як стверджують позитивісти. В них є глибокий і таємничий, містичний смисл, в них схована велика істина. Їхня помилка лише в тому, що вони претендують на безумовність. Люди чомусь вирішили, що емпіричних істин багато, а метафізична тільки одна. Метафізичних істин також багато. Вони дуже не схожі одна на одну, але це ніскільки не заважає їм чудово уживатися між собою. Емпіричні істини, як і всі земні істоти, вічно лаються і без вищого начальства не можуть обійтися. Але метафізичні істини влаштовані інакше і зовсім не знають нашого змагання” [41].

Якщо відвернутися від витонченого сарказму Шестова, то неважко побачити, що за цими судженнями приховується інтуїція множинності конкуруючих або ж мирно чи якимось інакше існуючих (в незвичайності) істин. Істини багаточисельні і вільні. Це справедливо і по відношенню до їх суб'єктів: світу, людини і Бога. Будь-яка істина однаково загадкова і таємнича, вона така і як вільно існуюче насилля, необхідність, влада, загальнообов'язковість, і як звільнення і піднесення, і як потвора і як диво. Диво, загадковість – одне з найгрунтовніших якостей буття. Будь-яке буття є диво, оскільки відповідає усім вимогам останнього: “Наш розум, в дитинстві опанувавши стільки нісенітниць, втратив здатність до самозахисту і приймає все, крім того, від чого його застерігали з дитинства ж: тобто дивовижного, інакше кажучи, дії без причини... Що, наприклад, “розуміє” сучасна людина в словах “природній розвиток світу”? Забудьте на хвилину свою “школу” і відразу переконаєтесь, що розвиток світу жахливо неприродній: природньо було б, якби не було нічого – ні світу, ні розвитку” [42].

Таким же всеохоплюючим поняттям, як “істина” і “диво”, є для Шестова категорія життя. Все є життя. І це визначає головну інтенцію світогляду Шестова. Навіть смерть розглядається ним в контексті трансцензуса особистості від одного порядку або стану світу до другого чи то як феномен, що має пряме відношення до людського існування: “Пафос жаху смерті найбільший з відомих людям пафос. Важко навіть уявити собі, до чого банальним стало б життя, якби людині не дано було передчувати свою неминучу

загибель і жахатися її. Бо все, що створено кращого, найбільш сильного, значного і глибокого в усіх областях людської творчості – в науці, в мистецтві, в філософії і релігії мало своїм джерелом роздуми про смерть і жах перед нею” [43].

З поняттям смерті асоціюються поняття страху і жаху. Вони є симптоматичними показниками недосконалості життя. Життя є очевидною якістю дійсного буття. Поняття життя (або живого) не має у Шестова нічого спільного з біологізмом або віталізмом. Життя переживалось ним як “свобода індивідуального існування” усього і вся – від каменя до Бога – як диво, як творча містерія і необмежена можливість. Тому, коли Шестов хотів підкреслити, що мова йде про справжні реальності, він часто використовував визначення “живий” : «“жива істина”, “жива людина” або “Бог живої людини”, “жива істота” (по відношенню до природи або істини) і т.д. Реальність – вона така ж жива, як і дивовижна, життя – це творчість, непередбачуваність і свобода. “Головна риса життя є завзятість, ζόλμα, все життя є творча ζόλμα і тому вічна, не зводима до готового і зрозумілого містерія”» [44].

Не дивлячись на свою асистемність (і майже – антисистемність, бо, як вже відмічалось, для філософа трагедії “систематичність розуму є вірною ознакою духовної обмеженості”), філософія Шестова виключно цілеспрямована і цілісна, тематично компактна. По суті центральною темою роздумів Шестова була людина, або світ людини, або відношення людини до природи і Бога. Людина – це її існування в буденності, в помежовій ситуації, або в завзятості свободи і творчості. Отож можемо уявити собі особистість Шестова згідно з його поглядами на філософію. В даному випадку особливо справедливим є висловлювання: людина – це її філософія. Світогляд Шестова нагадує життєвий лабіринт, крізь який можливо пройти лише при наявності емпіричних інтенцій. Саме – емпіричних, які ще слід випробувати життєвим досвідом (“Якщо вирушив в дорогу, хочеш бути Тезеєм і вбити Мінотавра, треба припинити надто дорожити безпекою і бути готовим ніколи не вийти із лабіринту” [45]), а не логічних, що, начебто клубок Аріадни, утримують людину від руху вперед. Для Шестова емпіричність життєвого пошуку людиною свого місця у світі пов’язана з досвідом подолання гірських стежинок, який можуть опанувати Nur für

Schwindelfreie (тільки ті, хто не піддається запамороченню): “Кому набридли полонини, хто любить дертися, хто не боїться дивитися в провалля і – головне – у кого нічого не залишилось в житті, окрім “метафізичної потреби”, той, зрозуміло, полізе на шпилі, навіть не розпитуючи про те, що чекає його там. Той не боїться, той жадає запаморочення” [46]. Звичайно такий досвід містить у собі небезпеку, ризик не дійти до бажаного, “зірватися у провалля” відчаю втрати віри у свої сили.

Проте сучасне життя саме такий досвід визнає як ефективний і привабливий для “шукачів істини” на тлі екстремальних умов існування (а їх, як відомо, зараз не бракує). Раціональний прагматизм дошкуляє людям своїм одноманіттям постійної потреби пристосування до життєвого середовища, традиційні релігії вже не задовольняють духовних запитів віруючих (а нетрадиційні культи здатні лише фанатизувати особистість і підкорювати її свідомість всупереч притаманній ментальності), культурний простір наповнюється далекими від справжнього мистецтва феноменами розважального характеру. Багато кого, можливо, і влаштовує такий “життєвий світ”, але їм філософія Шестова не потрібна, для них вона видається зайвою через вимоги змінити своє ставлення до світу, до природи (і, насамперед, до людини), до Бога. Це ті, кого Шестов пропонує “не брати в гори”, “...не заманювати їх за собою”, “щоб совість їх надто не гризла” [47]. І як тут не згадати давній заклик до дієвості: “*Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*” (бажаючого йти доля веде, а не бажаючого волоче).

Отже, Шестову ближча людина боротьби: “Якщо можлива та відчайдушна боротьба людини зі світом і богами, про яку розповідає легенда і історія, – пригадайте хоча б Прометея, - то, зрозуміло, не через істини і не через ідеї. Людина хоче бути сильною, багатою і вільною – ось ця жалюгідна, убога, створена із праху людина, яку на ваших очах як черв’яка, нищить перший випадковий поштовх, - і, якщо вона говорить про ідеї, то лише тому, що зневірилась в успіху справжнього завдання. Вона почуває себе черв’яком, боїться, що знову доведеться перетворитися на прах, з якого вона створена, і обманює, удаючись, що її убогість для неї не страшна – лише б пізнати істину. Вибачимо їй її обман, бо тільки вустами вона виголошує

його. Хай каже, що хоче і як хоче. Доки в її словах ми чуємо знайомі звуки заклику до боротьби, доки в її очах палає вогонь непохитної, відчайдушної рішучості – ми зрозуміємо її” [48].

У даному випадку Бердяєв помилявся, коли вбачав у філософії Шестова деякі мотиви пасивності людини: “Шестовська боротьба проти розуму і етики виявляється такою ж безсилою перед трагічною долею людини, як і розум і етика. Повторюю, я буваю часто разом з Л. Шестовим в його проблематиці, в його повстанні проти влади “загального”, вигаданого розумом і етикою, над людською долею. Але Л. Шестов проповідує пасивність людини. Людина для нього гріховна, але не винна, тому безвідповідальна, тому і пасивна” [49].

Героїчні і стоїчні мотиви ніколи не зникали з праць Шестова, тому є всі підстави говорити про гуманізм його філософії. Цей гуманізм забарвлений різними – аж до протилежних – тонами. У ньому є і жалість до людини, і шаленство перед її станами безсилля і покори; тиха, глибоко прихована любов до людини і гордість за наполегливість людських пошуків смислу; він однаково вітає і визволення людини від природи, і її визволення від богів; бачить слабкість людини і силу людської слабкості, відчаю; коливається між схилянням перед самою нікчемною серед найнікчемніших і захопленням перед геніальністю особистості, яка до всього ставиться зневажливо.

І все ж гуманізм Шестова не суперечив ні його “адогматичній” релігійності, ні відстороненню від буденності і суспільного життя. Як “емпірична” людина, він досить терпимо і спокійно ставився до наявної соціальної дійсності, як філософ – був непричетний до неї, оскільки вона протікала у далечині від його пошуків смислу і таємниць буття. Почасти через це Шестов мало і не спеціально писав про суспільство та історію, хоча, без сумніву, у нього було певне до них ставлення. Історія і будь-який розвиток відштовхували його. В тому разі і через те, що в них, як правило, намагалися відшукати справжність, область вирішення життєво-смыслових проблем. Перетворене розумом у сферу, в якій може або повинно бути знайдене “остаточне” спасіння, суспільно-історичне стало однією з переважаючих форм брехні і

наси́льства, у тому разі і за допомогою відкритих в історії, але абсолютизованих закономірностей, зв'язків і подій. Проте, якщо і є що цікавого, так це катастрофи, перерви в ній, розриви зв'язків у часі: "...історія і справді повинна бути відображенням того, що було. Але ми повинні бути готовими побачити і відсутність зв'язку, розрив ланцюга" [50]. Це означає, що Шестов був "за" катастрофічність або революційність історичного процесу. Просто він припускав (і не без підстав), що історія стільки ж раціональна, скільки й ірраціональна, що встановити в ній зв'язок ще не означає "зробити" її розумною або гуманною. Історія – це така ж ґрунтовна відкритість, як і людське життя.

Повертаючись до порівняння світогляду Шестова з життєвим лабіринтом, бачимо, що знову постає питання про можливість пройти крізь нього і не заблукати, не потрапити в глухий кут непорозуміння тих гострих проблем, які хвилювали філософа. Якщо ж узагальнити всі вищенаведені фрагменти з шестовських творів, то саме життєві проблеми і ті, що чітко сформульовані, і ті, що мають лише розпливчасті обриси, виступають пізнавальними орієнтирами, "емпіричними інтенціями" в ментальних катакомбах парадоксів, припущень і контрадикцій, які так майстерно використовував Шестов у своїх текстах. Проблеми буття, людського існування, їх дотичність до метафізичних проблем, які також його не обходили, перетікають до нас з апейрону мислення Шестова у формі адогматичних апорій. Але ж вони і є предметом для філософських роздумів на тлі сучасності, дослідження горизонтів майбутнього, які відкриваються для людини з височин шестовської творчості.

3.1.2. Sola fide – екзистенціальний вимір адогматичного мислення

Після того, як ми отримали уявлення про світогляд Шестова та його світоглядні інтенції, які мають зміст життєвих проблем – екзистенцій, постає питання, яка з цих проблем для філософа стала провідною. На наш погляд, такою є проблема віри, оскільки і "парадокс віри" Кіркегора, і "Sola fide – тільки вірою" Шестова складають підґрунтя європейського адогматизму. Але ж чому

саме віра, яку весь час вважали і вважають тепер символом непохитності, незламності та нездоланності в духовному житті людини, стає для Шестова прапором боротьби з будь-якою догматизацією і, перш за все, з догматизацією призначення розуму в долі людства? Щоб отримати відповідь, скористаємося шестовським прийомом міркування “від зворотного”, коли головна думка висловлюється раптово, насамкінець, після другорядних, нібито вступних суджень. Отже, надамо слово самому Шестову:

“Немає жодної по - філософському освіченої людини, яка б не пам’ятала схоластичне *credo, ut intelligam*, але всі переконані, що до нас воно ніякого відношення не має і що ми далекі від того дитячого стану, при якому *віра визначає характер і напрямок розумових інтересів*” [51] (виділено авт.).

Шестов наполягає на думці, що віра започатковує і спрямовує мислення людини, але ж ніяк не існує заради свого визнання розумом: “І на зміну старого *credo, quia absurdum* з’явилося нове, точніше оновлене і невідоме *credo, ut intelligam*. Треба тільки зрозуміти навколишній світ, і величкий ідеал, будь-коли намальований людською фантазією, буде здійснений. На radoщах ніхто і не помітив, що бідний людський розум, керований на цей раз самою наукою, цим втіленням обережності і недовіри, знову створив собі зайві клопоти і що віра в “розуміння” не має рішуче ніяких переваг в порівнянні з іншими вірами, які раніше вже панували над людьми” [52].

Таким чином, Шестов в адогматичному контексті звертається до віри через діалектичне зіткнення двох визначальних тез: “*credo, quia absurdum*” та “*credo ut intelligam*”. Тертулліан проти Ансельма Кентерберійського, але не як “*sacrificium intellectus*” (“жертвування розумом”), а заради пошуку власної “формули символу віри”: “Зараз ніхто не скаже *credo, quia absurdum*, - але це не значить ще, що ми цілком емансипувалися від середньовічного марновірства, що у нас немає свого *credo* і свого *absurdum*, тільки зрозуміло, пристосованого до духу раціоналістично налаштованого віку залізниць і електрики. Втім, не треба навіть обманювати себе ілюзією новизни. Якщо поритися в пам’яті, то для нашого

символу віри ми зможемо знайти готову формулу в пережитках давньої старовини “[53].

Тож яку “формулу символу віри” хоче знайти Шестов в прошарках давнини? З огляду на його ставлення до життя в цілому (“Існує достатньо підстав, щоб з недовірою ставитись до життя. Воно стільки разів обманувало нас в самих заповітних очікуваннях наших”[54]), життєва буденність як джерело віри Шестова не влаштовує: “Вже не намагаєшся передбачити і пояснювати, а чекаєш, приймаючи все непоправиме за потрібне” [55].

І далі він посилається на висловлювання Ніцше з приватного листа: “... Мені було так важко, як тільки може бути важко людині; проте лише під цим щитом я знаходжу спокійну совість, а також дещо, що мають і мали лише деякі люди: крила, щоб говорити притчами ...” [56].

Шестов робить висновок: “В цих простих і декількох словах ключ до філософії Ніцше” [57]. Серед них найголовніші - “крила, щоб говорити притчами”!

Але “щоб говорити притчами”, треба удаватися до міфів. Дійсно, філософія Ніцше насичена міфологічними героями, але вони не є міфічними персоніфікаціями, і не історичними постатями і не літературними образами. В творах Ніцше вони постають “концептуальними персонажами” у ролі концептостворюючого “Я” філософа. Це специфічні герої філософського мислення, які філософ формує і ставить між своїм “Я” (якоюсь мірою сполучаючи поставлене з самим собою) і своїми текстами. Їхня специфічна філософська значимість полягає в тому, що вони слугують матрицями, генераторами або носіями понять, які сконструйовані філософом і обслуговуються особистісно значимими “носіями”. Концептуальні персонажі опосередковують акт думки – унікальний рух без них неможливий [58].

То хто ж такі для Шестова Аріадна, Тезей, Мінотавр, Адам, Єва, Каїн? В кожному окремому випадку вони так чи інакше уособлюють “концептуальні персонажі” шестовської філософії. В їхню “реальність” треба повірити, бо міф не відкидає віри, а живиться нею. Але міф – не догмат і жодним чином не догматизує ані предмет віри, ані саму віру [59]. І саме це

влаштовує Шестова. Бо він впевнений, що віра, вільна від догматизації, - це здатність людини сприймати міф, чудо, фантазію і навіть фантазмагорію без будь-якого примушення, тиску або навіювання. Тому Шестов, як вже відмічалось нами, був проти пошуків існування Бога (в суто адогматичному дусі він припускав “що невір’я в Бога зовсім не слугує запереченням, що воно саме слугує доказом його існування – більшим, ніж віра” [60]). Можливо так і треба ставитись до проблеми існування Бога при наявності адогматичного мислення, адже докази завжди шукає розум, для справжньої віри вони не потрібні, бо самі докази, а не Бога як такого, треба сприймати “на віру”. Та Бог не предмет “знання” для доказів, а “реальність”, в якій ми існуємо, віримо, знаємо. Удаватися ж до доказів свого власного існування у світі (чи співіснування з Богом!) не спадає на думку навіть зятим атеїстам або теологам. Якщо ж розум намагається дійти таки до очевидних доказів (фактів) існування Бога, то його слід визнати як “примусову віру” (і це тим гірше для нього) або як “віру в очікуванні чуда” і тоді докази мають почекати свого часу, перетворившись на те саме чудо. Продовження цих думок знаходимо у Шестова в тому місці, де він викриває непослідовність метафізичного мислення і обмеженість віри “метафізиків”; “Метафізики тільки і клопочуться про те, щоб здобути якесь нове благо, я ледве не сказав насолоду. Вольтер стверджував, що якби не було Бога, його треба було б вигадати, і ці слова пояснюють його крайній позитивізм. Але позитивного – тут тільки форма. Зміст же чисто метафізичний. Бо кожний метафізик значно більше занепокоєний тим, щоб переконати себе, що Бог існує, ніж самим існуванням Його. Якщо він увірував, то з нього цього цілком достатньо хоча б сталося так, що він помиляється. Він знайшов розраду, більшого він і не шукав. Інакше він би зрозумів, що та обставина, що він вірить ніскільки не слугує доказом реальності об’єкта його віри. Він би зрозумів, що зовсім і не важливо, чи вірить він, чи не вірить, що все питання тільки у тому, чи існує вищий свідомий початок, чи ми, живі люди, є вічними рабами і платниками мертвих законів необхідності. Але що йому до всього цього! Він, що оголосив себе непримиреним ворогом евідемонізму, хоче розради, розради і розради. Сумніви в його праві бути втішеним приводять його в

несамовитість і шаленство. І він готовий відстоювати свої переконання усіма дозволеними і недозволеними способами, починаючи з морального обурення і закінчуючи навіть кулаками. Саме по собі, зрозуміло, що спроби переконати таку людину – безплідні. Якщо людина не хоче Бога, а думає тільки про найкращий устрій, ви не відірвете її уваги від найближчої миті. А поміж тим все-таки може бути, що Бог існує і вигадувати Його не потрібно ні Вольтеру, ні метафізикам” [61].

Даний уривок висвітлює ще одну складність в шестовських пошуках “формули символу віри” - це наявність психологічної модальності віри. Оскільки віра є продуктом свідомості людини, то і вона віддзеркалює ті модальності, які притаманні самій свідомості, а саме: функціональність, феноменологічність, екзистенційність і деякі інші [62]. Для віри слід більш чітко виділити фідеїстичну, феноменологічну та екзистенціальну модальності, які, власно кажучи, є вимірами сприйняття віри індивідом в залежності від характеру його мислення. Але Шестов так не вважає, для нього «віра визначає характер і напрямок розумових інтересів» (ця його точка зору була підмічена на початку даного параграфа). Принаймні він так декларує. А чи прийнятна така позиція особисто для мислителя, якщо “віра не залежить від людини, вона посилається Богом. Бог же нікому майже не дає віри...” [63]. В даному випадку положення Шестова вразливе, тому він звертається до парадоксально-абсолютизованої віри Лютера. “Віра, в тому її розумінні, до якої дійшов Лютер, є згідно з Шестовим неймовірний парадокс. Це таїнство прилучення до абсолютно невідомого. Це не таке ірраціональне, про яке казав Кант, даючи характеристику Ding an sich (річ у собі), де все ж таки панує людський зрозумілий моральний закон.

Це таке невідоме, - каже Шестов, - у сфері якого припустимо, де Бог може вимагати від людини цілком неможливого, де немає місця не тільки моральним, але й будь-яким законам” [64]. Тоді як же визначити самого Бога? “Бог є, насамперед, необмежені можливості, це головне визначення Бога. Бог не пов’язаний ніякими істинами” [65].

Отже, віра виникає за двох обставин. По-перше, існує Бог як “необмежені можливості”, а по-друге, існує світ, в якому все

можливе – “можливість неможливого”. Людина причетна до такого світу лише через віру поза будь-якими законами. Цього не можна “знати”, а тому воно “невідоме” і від людини Бог здатний вимагати “цілком неможливого”, бо воно “незнане”. Маємо “парадокс віри”, який вирішується лише самою вірою – *Sola fide!*

Таким чином, шестовська “формула символу віри” максимально лаконічна і базується на парадоксальному співвідношенні “необмежених можливостей” і “можливості неможливого”: їх поєднання (зближення) є актом віри, але й віддалення (розходження) їх теж визначається як акт віри. Як це розуміти? В адогматичному плані така взаємодія відбувається згідно з Шестовим поза межами будь-яких законів. Езотеричний досвід засвідчує, що такий стан речей відповідає двом шляхам пізнання віри. Перший шлях – екзистенціальний, коли людина опиняється у надзвичайних умовах на межі життя і смерті (або ж інтенсивно думає про цей стан, займаючись медитаціями, молитвами і т.д.). В таку мить людину охоплює жах відчайдушної боротьби за своє існування або ж існування близьких їй людей. Титанічна напруга життєвих сил як остання надія на спасіння обумовлює відчуття поглинання безодньою всього особистісного і миттєве висвітлення шансу на порятунок (“можливість неможливого”). Після такого потрясіння, душевного зворушення настає впевненість у собі, всеосяжність світу здається порівняним з особистим “Я” (“необмежені можливості”). Така трансценденція може бути названа конвергентною вірою (злиття в одне ціле “можливості неможливого” і “необмежених можливостей” на рівні Абсолюту).

Другий шлях пізнання віри – містичний (або чудодійний). “Сходження віри” до людини (часто так називають цей шлях) відбувається зазвичай раптово. Людині відкривається несподіване видіння (явище), яке вона не здатна тлумачити, а може тільки реагувати на нього певними станами переживання (всеохоплююча радість або ж тривога, причетність до того, що відбувається і т.д.). Образи видіння (символи віри) поступово розпадаються, затьмарюються, але міцно закарбовуються в пам’яті, поділяючись між тим, що “відбулося” (“можливість неможливого”) і тим, “що має відбутися” (“необмежені можливості” з точки зору здійснення видіння “де, коли і як?”).

Оскільки складові “формули символу віри” розведені між собою на межі запам’ятовування, то така віра має називатися дивергентною (через розходження “можливості неможливого” і “необмежених можливостей”). Але треба підкреслити, що і перший, і другий шлях пізнання віри сприймаються адогматичним мисленням, в даному разі діє екзистенціальний вимір цього мислення – “Sola fide – тільки вірою”.

І от зараз настав час дати відповідь на поставлене на самому початку параграфа питання: чому Шестов вибрав віру в якості атрибуту адогматичного мислення? Відповідь дає сам Шестов, виходячи з факту обмежених можливостей людини:

“Можливості, які відкриваються людині в житті, порівняно дуже обмежені. Неможливо все побачити, неможливо все зрозуміти, неможливо ні піднятися надто високо над землею, ні проникнути в її глибину. Що було назавжди сховано, що буде – ми не вміємо передбачати і, мабуть, знаємо, що в нас ніколи не виростуть крила.

Закономірність, незмінна закономірність явищ покладає край нашим прагненням, заганяє нас на вузький, побитий шлях буденності. Але навіть і цей шлях не дано нам виходити вздовж і поперек. Ми повинні пильно дивитися собі під ноги і на кожному кроці зупинятися, бо найменша необережність в житті загрожує нам загибеллю. Але ж мислиме і інше життя. Життя, в якому слово “загибель” не існує, де відповідальність за вчинки, якщо і не відмінена зовсім, то не має такого фатального і випадкового характеру, як у нас, і де з іншого боку, немає “закономірності”, а отже, є нескінченна кількість можливостей” [66].

Перше, що хоче сказати Шестов (і мабуть – найголовніше!), адогматичне мислення є спосіб розширення можливостей людини (“...мислиме і інше життя. Життя, в якому... немає “закономірності”...”).

Друге, як остаточна відповідь, це те, що віра, і тільки віра, має бути покладена в основу адогматичного мислення (“немає “закономірності”, а отже, є нескінченна кількість можливостей”, тобто “необмежені можливості” дають підставу мислити адогматично).

Тепер залишається ще раз з'ясувати, що ж таке “адогматичне мислення”? Відразу зазначимо, що визначення адогматичного мислення не може вміщуватися у будь-яку наукову дефініцію або логічну конструкцію через свою різноплановість, суперечливість з іншими типами мислення і непоширеність (майже забороненість) в офіційному науковому вжитку. Тому вдамося до евристичного наративно-компільованого ескізу свого бачення адогматичного мислення – це мислення, яке не визнає “початків” і “кінців”, загальноприйнятих істин, логічних доказів і абстрактних умовиводів; воно більш емпіричне, ніж теоретичне, надає перевагу апостеріорним судженням перед апріорними; спрямоване на пізнання світу, а не його “розуміння”; має основний екзистенціальний вимір-віру.

У такому вигляді адогматичне мислення цілком придатне для здійснення екзистенціальних досліджень на різних рівнях буття: проблеми людини, форми життя і їх співвідношення в просторі і часі, метафізичність існування світів та їх зникнення (смерті). Стосовно саме таких пізнавальних проблем Шестов зауважував: “Прагнення зрозуміти людей, життя і світ заважає нам взнати все це. Бо “пізнати” і “зрозуміти” два поняття, які мають не тільки неоднакове, але прямо протилежне значення, хоча їх часто вживають як рівнозначні, майже як синоніми. Ми вважаємо, що зрозуміли яке-небудь нове явище, коли включили його в зв'язок інших, раніше відомих. І так як всі наші розумові прагнення зводяться до того, щоб зрозуміти світ, то ми відмовляємося пізнавати багато чого, що не вкладається на площині сучасного світогляду” [67].

Треба сказати, дійсно, багато що “не вкладається на площині сучасного світогляду” (про так звані антинаукові феномени мова піде в наступному параграфі) саме через намагання вчених апріорі зрозуміти незвичайні явища замість того, щоб їх апостеріорі пізнати. Але Шестов застерігав, що дослідний шлях пізнання має свої труднощі.

“Найтриваліший і різноманітний дослід не може привести до жодного обов'язкового і загального висновку. І навпаки, усі наші так звані аргіогі, які надають велику практичну користь, рано чи пізно починають приносити велику шкоду. Філософу (і

не тільки!, авт.) треба не боятися болю скептицизму і продовжувати без кінця свої досліді, не ніяковіючи перед безрезультативністю попередніх спроб...” [68].

Слід мати на увазі, що йдеться про екзистенціальні проблеми і метафізичні досліді, які традиційно раціоналізмом обминаються. Але ж сучасність засвідчує, що саме вони стали найзагрозливішим викликом існуванню цивілізації (тероризм у здійсненні самовбивств, наркоманія серед вищих прошарків суспільства, сучасна работоргівля, тотальна маніпуляція свідомістю людей, - ці, та багато ще інших, проблеми повинні стати полем дослідження для новітнього екзистенціалізму). Проте прибічники метафізики, які в своїх переконаннях найближче розташовані до причин вказаних проблем, роблять вигляд, що їх нібито не існує взагалі. Тому звинувачення Шестова на їхню адресу цілком справедливі: “Може бути, що невдача метафізики саме у тому й укорінена, що метафізики дуже безкорисливі і сміливі на вигляд, по суті були надзвичайно обачливі і боягузливі. Вони насамперед домагалися спокою... А їм би належало оцінювати вище за все постійне занепокоєння, безцільне і незаплановане навіть” [69].

“Метафізики вихваляють трансцендентне, але ретельно уникають зіткнення з ним... Метафізика є велике мистецтво обминати небезпечний життєвий досвід. І тому метафізики можуть бути названі позитивістами *par excellence*. Вони зневажають не усякий досвід, як вони стверджують, а тільки небезпечний досвід. Почуття самозбереження і здібність до пристосування в них настільки розвинені, що ще задовго до появи ворога вони починають готуватися до захисту. І користуються безпечним способом боротьби - тим, що англійці називають *тімієсру* (імітація, мімікрія – англ.). Ледей наблизиться трансцендентне – метафізик вже майже рефлексивно, без будь-яких зусиль волі до невпізнанності вифарбувався в трансцендентні кольори... А тому правило – для учнів, звісно: вчителі і без мене знають – той, хто хоче бути щирим метафізиком, повинен найретельнішим чином уникати ризикованих експериментів” [70].

Отже, виходячи з цих висловлювань, у Шестова немає довіри до класичної метафізики через невиправдану обачливість,

корисливість і пізнавальну обмеженість самих метафізиків. Тому, на думку Шестова, у будь-якому світогляді треба позбуватися утилітаризму, щоб звичайна (наївна) віра в ідеали не ставала для багатьох спокусою для легкого уявного самоствердження: “Всі наші судження наскрізь просякнуті утилітаризмом, і якщо б спробувати їх очистити від цього елемента, - щоб залишилося від сучасного “світогляду”! Ось чому юні і неосвічені мислителі звичайно вірують в *harmonia praestabilita* (непередвстановлена гармонія, лат.), навіть якщо вони нічого про Ляйбніца і не чули. Вони переконують себе, що немає протиріч між ідеальними прагненнями і егоїстичними, що, наприклад, жага слави і жага корисної діяльності – це тільки різні слова для однієї і тієї ж речі. Така “передумова” часто дуже живуча і зберігається довго навіть у людей з сильним і сміливим розумом” [71].

Взагалі для Шестова віра є мінливим виміром адогматичного мислення, незастиглим і нескам’янілим атрибутом, який, метафорично кажучи, ментально сполучає, ніби місток, “берег пізнання і берег розуміння нескінченної ріки буття”. В залежності від глибини осяжності буття змінюється і сила віри, її гнучкість, толерантність до незвичайного. Таке домінування і сила віри в найглибших прошарках буття над розумом (“розумінням”) є екзистенціальний прояв життєвого потягу людини до невідомого, до таємного і аж ніяк не очевидного. А втім і сама віра, незважаючи на багатослів’я відносно себе, все ще залишається *tabula rasa* в тому сенсі, як називали стоїки душу людини при її народженні (чиста, неписана, не наповнена уявленнями). Якщо вже бути точним, то й ми сприймаємо не саму віру в її абсолютному значенні як вимір адогматичного мислення, а лише її модус виключності, так би мовити, її екзистенціальну інтенцію – *Sola fide*: спрямованість віри і тільки віри на подолання консервативного, догматичного, традиційного. Тут майже нічого не залишається від релігійної віри (її фідеїстичної модальності), зате певним чином поєднуються екзистенційність (буттєвість, життєвість) і феноменологічність (явленість, переусвідомлення “буття не розумом, а душею”) віри. В такому контексті віру можна розглядати як екзистенціальний аналог або еквівалент феноменологічної редукції, в якій дія епохе (*épōche*), тобто

утримання думок від зайвого, побічного, замінюється на близьке за значенням епохе – самовладання, тобто такий життєвий стан, в якому відчуття справжнього буття витісняє відчуття марного, хибного існування. У даному випадку самовладання чимось близьке до феноменологічної “чистої свідомості” (до речі, медитаційний стан “чистої свідомості” без навичок саморегуляції, яка є важливим кроком до самовладання, недосяжний). Та мабуть на цьому дотичність феноменології і екзистенціалізму на межі віри можна вважати вичерпаною. Далі на шляху занурення пізнання в глибочінь буття віра і розум більше суперечать один одному, ніж допомагають. Те, що лежить “на поверхні” буття, вбачає розум (“самоочевидність”), а те, що заховане, втаємничене, природно-інтимне може постати лише перед вірою, та й то у фрагментарному, уривчастому вигляді. Віра – безмовна, але не німа, вона породжує образи (невербальні, багатозначні), розум – узагальнює, абстрагується від конкретного, потребує мовної виразності і спілкування, вдається до дискурсу.

Проте “конфронтація” віри і розуму не є абсолютною, як це намагався довести Шестов. Вони здатні “домовлятися” між собою, але на межі “самознищення”, коли віра вироджується у зневір’я (в умовах хибного існування), а розум опиняється на краю божевілья (то згадаємо кіркегорівське “щоб мати віру в спасіння, треба втратити розум”).

Маємо нагоду навести приклади взаємної поступливості і віри, і розуму, згадавши пророцтво апостола Павла: “Браття! Не будьте діти розумом: на зле будьте малюками, а по розуму будьте повнолітні” (1 Кор 14, 20), бо як ним же сказано: “Стану молитися духом, стану молитися і розумом; буду співати духом, буду співати і розумом” (1 Кор 14, 15). Але ж відомий приклад відкритості і розуму для сприйняття віри – так звана інтелектуальна любов до Бога (*amor Dei intellectualis*), яка була притаманна Спінозі [72].

Взагалі історичний досвід свідчить, що співвідношення віри і розуму у свідомості людей коливається у досить широких межах: від фанатизму (релігійного або наукового) аж до повного зрікання від віри чи розуму. Все залежить від життєвих обставин, в яких опинилася людина: вона здатна змінювати свої світоглядні

принципи частіше, ніж це вважалося ще не так давно. Цю можливість помітив і Шестов: “Наше виховання на три чверті зводиться до того, щоб привчити нас найретельнішим чином приховувати у собі мінливість у судженнях і настроях... Мораль, тут, як і завжди, виходячи з утилітарних міркувань, висуває “вічний принцип”: ти повинен залишатися вірним своїм переконанням. В культурних колах ця заповідь вважається до того непорушною, що люди навіть перед собою бояться виявитися непостійними. Вони кам’яніють у своїх віруваннях, і для них немає більше сорому, ніж зізнатися, що вони змінили свої думки. І коли прямі люди, як Монтень, відкрито розповідають про непостійність своїх поглядів і настроїв, - це багатьом навіть здається неправдою, наклепом на самого себе” [73].

Екзистенціальний вимір адогматичного мислення охоплює не лише сферу розуму, а й сферу свободи, - свободи мислення, свободи віросповідання, свободи самого існування людини. Для Шестова найважливіша ідейна свобода: “Для того, щоб вирватися з-під влади сучасних ідей, рекомендується знайомитись з історією: життя інших народів, в інших країнах і в інші часи навчає нас розуміти, що ідеї, які в нас вважаються вічними, є тільки нашою оманною” [74].

“Найнадійніший засіб звільнитися від набридливих істин – це припинити платити їм звичайну данину поваги та благовійства і почати поводитися з ними запросто, навіть з відтінком фамільярності і презирства” [75].

“Людина або живе, тобто зазнає життя, або звільняються від висновків, нав’язаних обмеженим досвідом. Все ж інше – від лукавого” [76].

А ось вірєць шестовської думки відносно екзистенціальної свободи: “Важка річ рабство, і велика річ свобода! Насамкінець, рабство стає до того нестерпним, що людина готова усім пожертвувати, лише б вирватися на волю. До чого в’язню, який знемагає у тюрмі, його чесноти? У нього одна мета, одне бажання – звільнитися, вийти з тюрми і, відповідно цьому, він починає цінувати в собі тільки ті властивості, які зможуть йому допомогти в здійсненні заповітної мети. Якщо для того, щоб зламати залізні ґрати, потрібна тільки велика фізична сила,

в'язень потроху привчиться вважати вищою чеснотою здорові м'язи. Якщо йому зможе допомогти хитрість, йому буде здаватися, що найцінніша за все в світі – хитрість” [77].

Варта уваги та прикмета філософування Шестова, яка уособлює адогматичний екзистенціалізм як оригінальний стиль мислення серед інших визначень його філософських напрацювань (наприклад, Ю.Кушаков вважає, що Шестов створив одночасно “філософію життя”, “критичну філософію”, “філософію трагедії”, “персоналістську філософію”, “філософію віри”, “містичний реалізм” - з цим слід погодитися, але все ж таки “екзистенційну філософію”! [78]). Мова йде про трансформацію шестовських уявлень про віру, свободу і волю людини в унікальну світоглядну інтуїцію – “людинобачення” (термін Ю.Кушакова). Саме через призму “людинобачення” Шестов відкриває своє життєве кредо: філософія “є велика і остання боротьба за первозданну свободу” [79]. Але ж для боротьби за свободу потрібна “сила волі”, розуміння якої у філософському контексті Шестовим відрізняється від ставлення до волі Ніцше і Шопенгауера: “Примат волі над розумом і музика як вираз нашої глибинної сутності – хіба цих стверджень мало, щоб переконатися, як спритно вивернувся він (Шопенгауер - авт.) з розставлених Кантом на шляху думки синтетичних суджень а ргіогі?” [80].

Проте самого Шестова в цьому питанні хвилює не “примат волі над розумом”, а психологічне ставлення людини до “втрати здатності втілювати свої бажання в справі”: “Дуже небезпечна і сильно поширена в наш, а втім, не лише в наш, а й в усі часи, хвороба – слабкість або параліч волі, полягає по суті не в тому, що людина припинила цілковито хотіти, як це буває з дуже глибокими старими, а в тому, що вона втрачає здатність втілювати свої бажання в справу. Хвора, слабка воля нерідко зустрічається у дуже запальних, безумно запальних людей, так що звичайне судження – “не кажи – не можу, а кажи – не хочу”, далеко не завжди застосоване. Людина часто хоче, але не може. І тоді сила пристрасті замість того, щоб спрямуватися на творення чого-небудь поза нас, суцільно йде на внутрішню роботу. Це справедливо прийнято вважати найбільш небезпечним наслідком послаблення волі. Бо внутрішня робота є руйнівна робота.

Людина не тільки нічого не робить або, в перекладі на наукову, нібито, мову, не тільки не пристосовує природу до своїх потреб, але ще й зменшує міру своєї власної пристосованості до зовнішніх обставин...” [81].

Таким чином, суто екзистенціальна проблема “свободи волі” у Шестова набуває психологічного звучання через висвітлення неявного зв’язку між паталогічними феноменами аутизму і абулії (між хворобливим зануренням особистості “в себе” і послабленням її волі). Але саме цей зв’язок впливає на рівень усвідомлення людиною своєї свободи (у вірі, мисленні, поведінці). Такі дослідження стали набувати актуальності лише в останній час, тоді як Шестов зміг передбачити наслідки, що випливали з такої ситуації [82; 83]. “Психологічні пошуки звичайно приводять об’єктивного дослідника до висновку, що найвеликодушні людські прагнення насамкінець виростають із егоїстичних мотивів і спонукань” [84].

І далі, задаючись філософськими питаннями: “Чи не слід в абсолютному егоїзмі вбачати невід’ємну і велику, так, велику властивість людської природи? Чи психологічні пошуки, які знехтували загрозами моралі, привели до нового знання?”, - Шестов залишає проблему творчого відтворення екзистенції людини відкритою [85]. Але саме у цій відкритості і незавершеності міститься величезний дослідницький потенціал нового бачення людини у різних екзистенціальних вимірах адогматичного мислення.

3.1.3. Адогматичний контекст наукових і “антинаукових” поглядів на проблему “можливості неможливого”

Проблема “можливості неможливого” цікавила не лише Шестова, він її, так би мовити, узагальнив на власному рівні адогматичного мислення. Проте сама проблема укорінена не на філософському ґрунті, а на ґрунті найсучасніших наукових досліджень, насамперед, в галузі квантової механіки і теорії поля, з одного боку, а з іншого – на ґрунті, поки ще не вивчених і не з’ясованих, фактів та явищ надприроднього, космічного характеру (маються на увазі паранормальні феномени, НЛО та

інші, достатньо відомі артефакти, які спостерігаються вже давно в історичному часі).

Проблема “можливості неможливого” має і свій предметний зміст (власне, самі феномени), і свою методологічну форму існування у вигляді “когнітивного кордону”, який пролягає між офіційно визнаною наукою і нетрадиційними методами пізнання світу (біоенергетикою, психофізикою, уфологією і т.д.). З епістемологічної точки зору класична наука відстоює принципи раціональності, об’єктивності і верифікованості в усіх сферах дослідження і через це не визнає будь-яких інших підходів до створення наукової картини світу. Тому “всі інші” (нетрадиційні, некласичні) методи пізнання дійсності опиняються у положенні “антинауки” [86]. Остання ж, у свою чергу, науковість визнає як широке поле діяльності, де мають співіснувати, взаємодіяти і органічно доповнювати один одного і раціональні, і ірраціональні гіпотези, експерименти та теорії. Що ж стосується офіційної науки, то чим ближче до кардинальної зміни існуючої парадигми раціональності, тим більше вона “поступається своїми принципами”. А треба визнати, що зараз така ситуація визріває [87]. Якщо офіційна наука все частіше визнає правомірність вирішення проблем представниками нетрадиційних напрямків науки, то це стосується, в першу чергу, переоцінки місця і ролі суб’єкта у проведенні експерименту, визнанні впливу свідомості людини на деякі показники дослідних процесів [88]. Саме наявність людини в багатьох експериментальних ситуаціях обумовлює ефекти, схожі на паранормальні феномени (типу телекінезу, телепатії, телепортації). Виникають умови, за яких спостерігається “збіг суперечностей” (*coincidentia oppositorum*, лат.) у вигляді принципових розбіжностей між існуючими теоретичними законами і наявними дослідними спостереженнями, що і сприймається як “можливість неможливого”.

З огляду на критичну налаштованість Шестова відносно науки, було б корисним для більш глибокого розуміння проблеми “можливості неможливого” включити адогматичний контекст наукових та “антинаукових” поглядів з метою їх примирення в межах прийняттого для обох сторін консенсусу (*coincidentia oppositorum* як наближення до думки М.Кузанського про зняття

протиріч в нескінченному) в загальний філософський аналіз ситуації, яка склалася навколо досліджень паранаукового характеру.

Ось як Шестов оцінює науку свого часу:

“Як відомо, наука не визнає дослід в усьому його обсязі і по суті визнати його не може. Величезна кількість поодиноких фактів відкидаються нею за борт як зайвий і непотрібний баласт. Вона приймає у своє відання тільки ті явища, які постійно чергуються з відомою правильністю; найдорогоцінніший для неї матеріал – це ті випадки, коли явище може бути за бажанням штучно викликане, коли можливий, виходить експеримент. Вона пояснює рух землі і зміну пори року, бо тут підмічається правильна послідовність, вона наочно представляє грім і блискавку, здобувши іскру на електричній машині. Отже, оскільки спостерігається правильне чергування явищ, то й розширюється галузь науки. Але ж як бути з одиночими, що не повторюються і не можуть штучно бути викликаними явищами?”

Якщо б усі люди були сліпими і тільки один з них на хвилину прозрів і побачив красу і розкіш Божого світу, наука не могла б зважати на його свідчення. А між тим свідчення одного зрячого має значення більше, ніж свідчення мільйонів сліпих. В житті людини можливі раптові осяяння, хоча б на декілька секунд. Невже про них треба мовчати тільки тому, що за нормальних обставин їх не буває і що їх не можна викликати в кожную дану хвилину?! Або, якщо говорити, то неодмінно в поетичній формі, щоб дати право всякому говорити: це чудова вигадка, але все ж таки вигадка, яка дійсністю спростовується?... Наука цього вимагає. Вона визнає істинними тільки такі судження, які можуть бути перевірені будь-ким завжди. Чи не зрозуміло, що цим вона перевищує край своєї компетенції? Дослід значно ширший, ніж науковий дослід, і одиночі явища говорять нам значно більше, ніж ті, що постійно змінюють одне одного. Наука корисна – нема про що сперечатися, але істин у неї немає і ніколи не буде. Вона навіть не може знати, що таке істина, і накопичує лише загальнообов'язкові судження. Між тим, мабуть існують і завжди існували ненаукові прийоми істини, які і приводили, якщо не до самого пізнання, то до його передбачення,

але ми так перекрутили їх сучасними методологіями, що не наважуємося і думати про них серйозно” [89].

І от майже через сто років після написання Шестовим цих рядків вже в наш час, вчені, які займаються “ненауковими проблемами, повторюють думки філософа в актуальному звучанні майже по всіх тезах наведеного вище уривка” [90,91,92]. А от представники офіційної науки, причому такої загальноновизнаної дисципліни як синергетика, що претендує на світоглядну роль, ретельно відмежовуються від спроб використання принципів самоорганізації для пояснення езотеричного і навіть містичного, схожого за деякими ознаками на реальні синергетичні явища: “Хоча синергетика, як наукова теорія нейтральна до будь-якої ідеології, як політичної, так і релігійної, вже існують певні індикатори, що ця теорія може бути використана в ненаукових цілях. Не можна ігнорувати той факт, що поряд з чисто науковою і серйозною літературою з синергетики з’являються деякі публікації явно ненаукового характеру. Ці публікації розраховані на те, щоб привернути увагу масового читача, який виявляє інтерес до астрології, парапсихології, містицизму. Тому має сенс поставити і обміркувати питання про те, чому синергетика може бути використана в псевдонаукових дослідженнях” [93].

Досить цікавим виглядає змістовне порівняння тих положень синергетики, які, з одного боку, відображають об’єктивне значення теорії самоорганізації, а з іншого, набувають якості містичної інтерпретації деяких феноменів, які перебувають в полі зору “антинауки” [94] (див. табл. 2).

Як бачимо, інтерпретації положень теорії самоорганізації мають достатньо прозорий характер, що відповідає самим принципам синергетики – бути відкритою для найширшого кола моделей різних наукових сфер. Але саме ця відкритість і робить її “вразливою” з боку паранауки, бо виявляється теоретична можливість надати науковість різним формам псевдонаукових суджень, гіпотез, дослідів. Справа полягає в тому, що синергетика в її практичному застосуванні є по суті теорією дії.

Таблиця 2

Теоретичні положення синергетики	Паранаукові інтерпретації положень теорії самоорганізації
1	2
<p>1. Перша слабка, але резонансна дія ефективна, тоді як сильна, перенасичена енергією дія, не тільки неефективна, але й може навіть спричинити шкоду</p>	<p>1. Перший, слабкий резонансний вплив, «укол» середовища, - це таємничий код, який контролює події у світі. Потрібний вплив зовсім може бути слабким, практично невідчутний для оточення. Дія відбувається не громоподібно, а саме від малих струсів, від шепотіння. У цьому і полягає грізне зачарування магії. Саме шепіт, а зовсім не крик, струшує гори</p>
<p>2. Топологічно правильно організовані впливи необхідні для ефективного керування; повинні бути певна “архітектура”, конфігурація впливів</p>	<p>2. Чудо не відбувається саме по собі, точніше, доводиться надто довго очікувати випадкове, раптово виникаюче чудо. Але чудо трапиться і завдяки точному впливу на контрольований об’єкт. Це таємничі рухи, “паси” руками, які відтворюють певну фігуру, або заклинання, що є послідовністю підібраних звуків. Чаклун і об’єкт його магічного впливу пов’язані деякою символічною (таємничою) дією. Чаклун (шаман), як правило, не знає, чому саме ця дія викликає чудотворні наслідки</p>

Продовження табл. 2

1	2
3. Локальна дія може викликати нелінійні, тобто неоднозначні і не передбачувані, величезні і поширювані, тобто нелокальні, майже “глобальні” результати	3. Магічна або релігійна дія міститься буквально в декількох звуках або рухах, які можуть призвести до неочікуваних нелокальних надприродних наслідків
4. Для будь-якої складної системи існує дискретний спектр можливих еволюційних шляхів	4. Є певний набір можливих результатів магічної дії. Чаклун сам по собі не всесильний, він отримує дискретні відповіді надприродного світу, який розбуджений його діями
5. У стані нестабільної відкритої нелінійної системи може встановитися всепроникливий зв'язок різних рівнів організації; може відбутися “проколання рівнів” або “тунельний перехід” до деяких нижчерозташованих рівнів системної організації	5. Певні конфігурації сузір'їв або небесні явища можуть чинити вплив на явища, які відбуваються на Землі. Небесний світ і світ людини, а також останній і підземний світ тунельовані між собою, пов'язані трансцендентними переходами

Вона досліджує, як ефективно керувати складними природними і соціальними системами. Це нове знання базується на переконанні, що середовище (система) взагалі керована і піддається трансформації і що при своєчасності і належній локалізації керуючого впливу вона стає особливо дієвою. Для парапсихологів, чаклунів, провидців така концептуальна наочність на фоні універсальної дієвості стала найбільш привабливим чинником застосування синергетики для досягнення зовсім ненаукових цілей.

Слід зауважити, що прибічники “магічних технологій” дотримуються правила *obscurum per obscurius* (“пояснювати неясне через неясне” - лат.), забезпечуючи тим самим у своїх “таємних доктринах” місце для містичної, чудодійної

“можливості неможливого”. Наприклад, такі терміни, як “аура”, “космічний канал”, “біополе”, “ефірне тіло” і багато інших, як правило, стосуються деякої субстанції або дії, проте точного визначення вони не мають і використовуються “вченими від паранауки” на власний розсуд.

Що ж стосується раціональної науки, то ситуація, коли теорія заперечує “дещо” як “неможливе” (явище, процес, вплив і т.ін.), а експеримент свідчить, що саме це “дещо” і є “можливим” (або ж навпаки, експеримент заперечує теоретичне припущення), доволі розповсюджена в сучасних дослідженнях [95].

“Нова фізика” і математичний апарат, який її супроводжує, відкрили цілу низку парадоксів, яким вчені намагаються надати відповідні пояснення на адекватному концептуальному рівні [96]. Мова йде не лише про такі відомі парадокси квантової механіки, як парадокс Ейнштейна–Подольського–Розена або парадокс Шредінгера (їх можна вважати вже «класикою» сучасної фізики), а й про парадоксальність усього квантового світу, який без перебільшення є світом “можливостей неможливого”. В ньому спостерігаються різні “дива”, але мають вони не містичне походження, а природнє, відображаючи особливості світу, в якому існують (*agere sequitur esse* – дія витікає з буття, має своєю умовою буття).

Умовно чудеса квантової теорії поділяють на x- і z-чудеса [97]. X-чудо (від англ. *paradox*) є наслідком квантової теорії у зв’язку з переходом від квантового рівня до макроскопічного рівня дослідження квантових об’єктів. Найбільш відомим прикладом x-чуда є парадокс Шредінгера, обумовлений протиріччям між лінійністю рівняння Шредінгера, яке дозволяє лінійну суперпозицію виключаючих одна одну з макроскопічної точки зору альтернатив (“кішка жива і кішка мертва”), і макроскопічним описом, що забороняє суміщення взаємовиключаючих альтернатив (“кішка або жива, або мертва”, але ніяк не “жива і мертва” одночасно). У більш загальній постановці ця проблема зводиться до редукції хвильової функції [98].

Прикладом z-чуда (від англ. *puzzle* – головоломка, загадка) квантової теорії є відомий експеримент Ейнштейна–Подольського–Розена. Взагалі x- і z-чудеса відрізняються тим, що перші є наслідком математичного формалізму і непідтверджені

експериментом, а другі – або вже експериментально підтверджені, або ж досить таки вірогідні.

Існують дві точки зору на подальші можливості вирішення проблем, пов'язаних з чудесами квантової теорії. Одна точка зору полягає у тому, що, незважаючи на всю їх абсурдність і суперечливість здоровому глузду (звичайно, у розумінні сьогодення), рано чи пізно їх доведеться визнати, оскільки така вже сутність квантового світу (парадоксальність як *modus vivendi* квантових об'єктів). Інша ж точка зору полягає у тому, що х-чудеса обумовлені нерозробленістю самої теорії, але з часом вони будуть усунуті завдяки більш досконалим теоретичним методам, а з-чудеса стануть приводом для удосконалення експериментальної техніки.

І все ж таки, яка причина парадоксальності сприйняття квантового світу? Деякі вчені небезпідставно вважають, «що на заключній стадії експерименту відбувається перетворення властивостей квантових об'єктів і взаємовідношень між ними в їхні неквантові класичні проєкції на прилад, які являють собою з необхідністю стрибкоподібний перехід через межу, яка відділяє сферу застосування квантової механіки від сфери застосування класичної фізики і вже за межами останньої квантово-механічним уявленням ніщо реальне не відповідає» [99].

Але наукове занурення у квантовий світ потребує докорінної перебудови уявлення про фізичну картину Всесвіту: «На зміну знайомому упорядкованому руху макроскопічних тіл приходить безлад і хаос. Звичні тверді тіла насправді виявляються примарною мозаїкою, яка утворюється всплесками енергії. Квантова невизначеність переконує нас, що неможливо все знати про частку» [100].

А як відомо, принципова зміна світогляду завжди відбувається драматично. І в даному випадку квантова реальність, яка майже суцільно наповнена парадоксами, потребує нового мислення в різних аспектах – філософському, науковому, освітньому. Якось датський фізик Н.Бор зауважив: «Якщо у людини при першому знайомстві з квантовою механікою голова не паморочиться, то вона в ній нічого не розуміє» [101]. У своїй книзі «Фізика і філософія» Гейнзенберг згадує про перші болісні сумніви з приводу сенсу нової квантової механіки: «Я згадую

дискусії з Бором, які тривали за опівніч і приводили мене майже у відчай. І коли я після таких обміркувань вирушав на прогулянку у сусідній парк, переді мною знову і знову виникало питання: чи дійсно природа може бути такою абсурдною, якою вона постає перед нами у цих атомних експериментах?” [102].

Отже, сучасна лексика фізики включає в себе такі поняття, як “безлад”, “хаос”, “абсурд”..., а сама фізична реальність виявляє спонтанність, випадковість, здатність до самоорганізації. Мабуть, на перетині цих смислових значень і слід шукати витoki парадоксальності існуючої світобудови. І тут самий час повернутися до думок Шестова: “Закономірність явищ природи вважається чимось таким зрозумілим, саме по собі прийнятним, що знаходять можливим шукати її коріння не в реальності дійсного життя, а в характері нашого розуму. Насправді закономірність явищ природи – найбільш загадкове із усього того, що нам доводиться спостерігати в житті. Звідкіля лад? Чому лад, а не хаос і безлад?” [103].

Маємо риторичне запитання – чому лад, а не хаос і безлад? Адже ж фізики знайшли ту реальність, в якій закономірність втратила своє коріння і поступилася місцем хаосу і безладу, - квантову реальність?! Тоді що ж мав на увазі Шестов, висувуючи альтернативу “лад-безлад”? Читаємо його думки: “Насправді хаос є відсутність всякого порядку, отже, і того, який виключає можливість життя. Хаос зовсім не є обмежена можливість, а є дещо прямо протилежне: тобто можливість необмежена” [104].

Але, як було зазначено в попередньому параграфі, потенція “необмежених можливостей” сприймалася Шестовим як сутність Бога, отже, в даному контексті хаос набуває деміургічних ознак творіння світу. Ця думка має своє несподіване продовження в теорії синергетики: “Синергетика свідчить про те, що хаос є конструктивним механізмом самоорганізації складних систем. А саме він потрібен для того, щоб система вийшла на атрактор (стабільну структуру, авт.), на власну тенденцію розвитку, щоб ініціювати процес самодобудування” [105].

Ідеї хаосу, самоорганізації, стохастичності, спонтанності для сучасної науки стали ключовими в разі, коли постають проблеми на зразок “можливості неможливого”. Проте Шестов бачив їх в дещо ширшому вжитку: “Всупереч Епікуру і його

обуренню, ми в решті-решт змушені сказати собі, що все, що завгодно може створитися із усього, чого завгодно. Це не означає, що й насправді камінь коли-небудь перетворювався в хліб або що з туманних плям міг “природно” виникнути видимий світ. Але ми у своєму розумі і в своєму досвіді не знаходимо рішуче нічого, щоб давало нам підстави хоч скільки-небудь обмежувати свавілля в природі. Якщо б дійсність була іншою, ніж тепер, вона б від цього на стала нам здаватися менш природньою. Іншими словами: може бути, в людських судженнях про явища є елементи і необхідні і випадкові, але, не дивлячись на всі спроби, ми й досі не знайшли і, мабуть, ніколи не знайдемо способу відділяти перші від останніх. Понад те, ми не знаємо, які з них суттєвіші і важливіші” [106].

Для науки є звичайною мова суджень з елементами необхідності і випадковості, для “антинауки” - мова, яка говорить, “що завгодно може створитися із усього, чого завгодно”. Адогматичність мислення, яке пропонує Шестов, полягає у сприйнятті обох мов (щоб не “обмежувати свавілля в природі”), але проблема полягає у відсутності способу розмежування не тільки мовних елементів (сучасна паранаука опанувала майже всі наукові досягнення і надає їм свої власні інтерпретації відповідно до змісту незвичайних явищ), а й світів, уявлень про них: дійсність завжди є природньою. Отже, ми змушені визнати відповідно до адогматичного спрямування мислення своє поліцентричне існування на всіх рівнях буття (з яких нам поки що відомі лише два – духовний і матеріальний). Вже зараз можна говорити (з деякими застереженнями) про ноосферний рівень буття [107], про віртуальний рівень буття [108]. При цьому кожен з них має власну множину світів (маються на увазі “можливі світи» модальної теорії Д.Скотта та їхня семантика за версією Я.Хінтекка), які так чи інакше, формалізуючись в інформаційному просторі, проникають у повсякденне життя людини і вимагають від неї свого визнання вже в якості “життєвого світу” - очевидностей, що символізують здійснення “можливості неможливого”.

Звичайно, коли Шестов накопичував свій “досвід адогматичного мислення”, ще ні про яке інформаційне суспільство не йшлося, отже, й психічні стани людини, викликані

перевантаженням інформацією, не розглядалися як екзистенціальна проблема, і те, що людина зараз змушена пристосовуватися до множинності світів інформаційного середовища, в той час не було актуальною проблемою для самої людини. А саме ця ситуація набула зараз свого поширення у суспільстві: когнітивно-мотиваційна стомленість від постійної переорієнтації в інформаційному оточенні, актуалізації своїх потреб викликає у індивіда характерний симптом “*deja vu*” – вже баченого, відчуття вичерпаності власного досвіду [109]. Здається, що Шестов зміг подолати час і своїм уявленням про природу людини передбачив наслідки “втоми від життя”:

“В нашому житті настає така смуга, коли весь запас досвіду виявляється вже вичерпаним. Куди б людина не пішла, на що б вона не поглянула, вона все зустрічає тільки давно знайоме, давно бачене. Більшість людей тлумачить це в тому сенсі, що вони вже все знають і, що, отже, з того, що вони пережили, можна підсумувати до того, що таке життя взагалі... Людина, не вбачаючи вже нічого нового, вважає себе на цій підставі цілком зрілою і вирішує, що вона має право про все судити: знаючи, що було, можна передбачити, що буде... Період застою у душевному досвіді належало б використати зовсім не з тою метою, щоб судити за наявними можливостями про всякі життєві можливості, а навпаки, з тим, щоб доводити, що як би не було багате і різноманітне ваше минуле, воно і на мільйонну частину не вичерпує різноманіття дійсності: з того, що було, рішуче не можна зробити висновок про те, що буде...”

Отже, якщо людина поставлена перед необхідністю призупинити подальші дослідження і приречена, надалі до нових подій, на роздуми, то чи не краще за все таке *interregnum* (міжцарювання, лат.), таку обстановку у нашому існуванні використати на прямо протилежну мету: *відшукувати у нашому минулому вказівки на те, що майбутнє має всі права бути, яким йому заманеться, - може схожим, а може анітрохи не схожим на минуле. Таких вказівок, при бажанні, можна знайти безліч. Інший раз додумаєшся до того, наприклад, що природній зв'язок явищ, який спостерігався нами і нашими попередниками, аніскільки не обов'язковий для майбутнього, що навіть чудеса, які донині вважалися неможливими, стануть коли-небудь більш*

можливими, зрозумілими і навіть природними, ніж обридлива закономірність явищ” [110], (виділено, авт.)

У наведеному уривку відчувається прорив шестовської думки крізь штучні (можна сказати – надумані або ж навіть нав'язні) бар'єри і розуму і віри, які не виправдано обмежують людське мислення власною “територією” ментальності, позбавляючи людину здатності вільно почуватися в “духовному ареалі “можливості неможливого”. Сьогодні часто виголошують такі терміни, як “метатеорія”, “метарозум”, “надсвідомість” та інші з метою підкреслити ступінь трансценденції над звичайним станом речей. Ця тенденція цілком відповідає кантівському поняттю трансцензуса. Проте Кант, як відомо, припускав можливість трансцензуса лише для віри, тож маємо підстави говорити не лише про “метазнання” (“метарозум”), а й про “надвіру”, здатну піднести розум над його буденністю. Шестов, адогматизуючи повсякденну реальність, виявив у собі саме “надвіру”, яка поєднала витончений раціоналізм і духовне піднесення в одному акті творчого мислення, яке надалі будемо називати синектичним. Слово “синектика” грецького походження і означає поєднання в одне ціле різних, навіть несумісних між собою елементів. Творчий метод синектичного змісту базується на двох процесах: перетворенні незнайомого в знайоме і перетворенні знайомого в незнайоме (що по суті реалізує принцип трансформації уявної “можливості неможливого” в дещо конкретне і предметне – ідею, винахід, гіпотезу і т.д.). У. Гордон, автор синектичного методу, поєднав в ньому два погляди на природу творчості: стихійність і унікальність кожної особистості [111]. Згодом ми повернемося до розгляду різних аспектів синектичного дослідження творчості Шестова.

А зараз слід звернути увагу на виділене у вищенаведеному уривку з [110], згадаємо, що Шестов був занадто “обережний” у своєму ставленні до логіки: одночасно він намагався, щоб логіка “не заважала” творчо мислити, і щоб вона стала в нагоді при відстоюванні твердження: “у світі немає нічого неможливого” [112]. Але якщо виділене застосувати як до наукових точок зору на проблему “можливості неможливого”, так і до “антинаукових”, то отримаємо своєрідну адогматичну металогіку, головні припущення якої такі:

1. Це відбувається зараз тому, що потім воно може зовсім не відбутися.
2. Цього зараз не сталося тому, що потім воно обов'язково відбудеться.
3. Це існує тому, що воно обов'язково колись має зникнути.
4. Це не існує тому, що воно колись буде існувати.

Як бачимо, адогматична металогіка нібито “відвернута” у часі від минулого і цілком спрямована у майбутнє (така собі “футурологія”!). Проте не слід у припущеннях 1-2-3-4 вбачати наявність чинника фізичного, астрономічного, історичного, біологічного чи іншого часу. Тут йдеться про темпоральність явищ, подій, об'єктів, які опиняються в полі зору металогічного аналізу (відомо, що екзистенціальний аналіз теж базується на урахуванні темпоральних особливостей буття).

І знову таки маємо нагоду звернутися до принципів синергетики, щоб підкреслити певну генетичну спорідненість адогматики і ментально-темпоральної самоорганізації на підґрунті уявлення мислеобразу “можливості неможливого”: “Основний мислеобраз, який тут створюється, - це випадкові рухи по полю неоднозначних шляхів розвитку, блукання в еволюційних лабіринтах буття і мислення.

З одного боку, мають місце розкидуючі, випадкові, стохастичні процеси. А з іншого – процеси виходу на структури-атрактори, задані наперед на даному середовищі. Тут виявляється властивість “забування” початкових умов: незалежно від варіацій в певних межах початкових умов, якщо система опинилася в області притягування певного атрактора, то вона неминуче еволюціонує до цього відносно усталеного стану (стійкої структури). Крім того, має місце переддетермінація еволюції системи (середовища) до цього відносно стабільного стану. *Еволюція системи визначається не її минулим, не її початковими умовами, які “забуті”, а майбутнім, правильною, часто симетричною, структурою-атрактором. Майбутній стан системи ніби притягує, організує, формує наявний її стан”* [113].

Виділене тут цілком співпадає за своїм смислом з тим, що малося на увазі, коли припускалося: “адогматична металогіка нібито “відвернута” у часі від минулого і цілком спрямована у майбутнє”. Отже, мусимо сказати: “Історія – це не минуле, яке

потерпає від часу, а майбуття, уповноважене пам'яттю поколінь”. Уважний читач повинен помітити, що ця дефініція історії є стислим відображенням припущень адогматичної металогіки в єдиній формулі. Але не більше того, бо навіть така компактифікація шестовського адогматизму до будь-якої логіки чи металогіки (нехай і в широкому історичному контексті!) загрожує втратою дійсно філософської поліфонії думок мислителя, вважай, його особистості. Про неприпустимість “заковування історії філософії (як власне, і самої філософії, авт.) в жорстку категоріальну систему, в один висхідний кумулятивний ряд, де кожне філософське вчення редукувалося до якоїсь однієї логічної категорії-принципу” переконливо написано в [114]. Але ж тоді заради чого з’явилися “логічні підсумки” у вигляді припущень 1-2-3-4? Виключно тому, щоб відчуті складність і структурованість нашарувань думок Шестова, здатних при певному ракурсі їх сприйняття (а саме – під кутом зору на проблему “можливості неможливого”) до самоорганізуючої, самотворчої перебудови. Відмовити собі в такій актуальній рефлексії “досвіду адогматичного мислення” важко! Але справа тут не тільки в “дослідницькій пристрасі” до творчих загадок Шестова, а й у бажанні піднятися на сучасний рівень його розуміння (всупереч настроям “що знати Шестова неможливо” [115]), оскільки “модернізувати” Шестова немає ніякої потреби, бо, як влучно помітив Ю.Кушаков, “він (Шестов, авт.) стояв ніби над часом” [116].

Тепер, з огляду на все сказане, задамося питанням – як же слід поставитися до проблеми “можливості неможливого” на перетині наукових та “антинаукових” поглядів на неї з позиції адогматичного мислення? Тож маємо усвідомити, що в природі ця проблема відсутня, бо “світ міг би бути так улаштований, що припускав би найфантастичніші метаморфози..., що все, що завгодно, може відбутися із всього, що завгодно” [117]. Інакше б наука втратила головне у своєму призначенні – потяг до невичерпаності світу, інтенцію до його безмежності. І як вважає Шестов, “каменем спотикання” у цьому напрямку “вільного пошуку” є закономірність: а priori – у формі гіпотези, а posteriori – у формі закону (догмата). Проблема виникає через відношення вчених до самого поняття закономірності – або воно

суто академічне, корпоративне, або творче, пошукове, на межі фейєрабендівського “анархізму” (в науковій сфері “усе дозволено”). Всі ці особливості “інтелектуальної совісті” (*credo ut intelligam*) вчених Шестов зміг сфокусувати на їхньому бажанні (або небажанні) долати усталене, загальновизнане, традиційне, обов’язкове. Немає таємниць як таких, є ставлення до невідомого. Адогматичне мислення Шестова кращий тому доказ: “Адже ж сильно остогидла нам закономірність – зізнайтеся у цьому і ви, люди науки! При одній думці, що, скільки не міркуй, ні до чого, крім підтвердження старої закономірності, не додумаєшся, з’являється непереможна відраза до всякої розумової роботи. Відкрити ще закон і ще закон, коли їх і так значно більше, ніж треба!

Адже якщо є бажання думати, то єдине в припущенні, що може-таки думка не має і не повинна мати ніяких меж, що теорія пізнання, яка базується, врешті-решт на історії існуючого до сих пір пізнання і на декількох дуже сумнівних відірваних міркуваннях, є ні до чого не зобов’язуюча вигадка представників певної касти – *und die Natur zulezt sich doch ergründe* (і все-таки природа врешті-решт пізнає себе, нім.).

Яке шалене нетерпіння оволодіває нами іноді при думці, що ми не знаємо і ніколи не визнаємо великої світової таємниці! Мені здається, немає жодної людини у світі, яка б жодного разу не відчувала божевільної потреби розгадати чудову загадку. Навіть ті флегматичні філософи, які винайшли теорію пізнання, потихеньку від сторонніх очей все ж час від часу робили нерішучі спроби неметодологічних вилазок, таємно сподіваючись, що в такий спосіб можна прокласти собі шлях до невідомого, всупереч їхнім власним товстим книгам, які нудно і безтолково доводили великі переваги наукового пізнання” [118].

Своїми думками Шестов прокладає шлях до “неметодологічної розгадки великої світової таємниці” (і це декому може вважатися як “неможливе”). При цьому мислитель має свій підхід до бачення окресленої мети: “Всі судження мають право на існування, і якщо вже говорити про привілеї, то треба надавати перевагу тим, які тепер найбільш всього знаходяться в загнанні, тобто таким, які не можуть бути перевірені і стати, в силу цього, загальнообов’язковими. Якщо людина знайшла слова, щоб виразити своє дійсне відношення до світу, вона має право

говорити, і її можна слухати, хоча б її відношення було єдиним в своєму роді, яке не зустрічалося донині і ніколи не могло б повторитися. Перевіряти його спостереженнями і експериментами найсуворішим чином забороняється. Якщо у вас звичка “об’єктивної перевірки” настільки вбила природне сприйняття життєвої правди, що ви вже не покладаєтесь ні на свій зір, ні на свій слух і довіряєтесь тільки показанням, які не залежать від вашої волі, приладів, ну, тоді, звичайно, вам нічого не залишається робити. Тримайтеся переконання, що наука є досконале знання і узагальнюйте. Але якщо ви зберегли живі очі і чуткий слух, - покиньте інструменти і прилади, забудьте методологію і наукове донкіхотство і спробуйте повірити собі. Не біда, що ви не здобудете загальнообов’язкових суджень і побачите в баранах баранів? Це крок вперед, може бути. Ви розучитесь дивитися разом з усіма, але навчитесь бачити там, де ще ніхто не бачив, і не розмірковувати, а заклинати, викликати чужинними для всіх словами небачену красу і великі сили” [119].

Що це – виклик офіційній науці, спокуса для амбітних вчених чи невипробуваний шлях людства до самопізнання? Зовні можливо, що так, але здебільшого тут слід вбачати філософський привід для формування найсучаснішої мотивації науковців до пошуку унікального (як глобального, космічного виміру, так і надзвичайно малого, майже “зникаючого” з простору спостереження, так званого меону – не заперечення факту наявності предмета, а визнання факту його оформлення). А в тому, що Шестов вдається до психологічних роздумів з приводу зміни парадигми мислення, не залишається ніяких сумнівів: “Звичайно людина коливається в своїх судженнях з приводу самих незначних питань. Але у кожного бувають в житті моменти, коли невідомо звідкіля до неї раптово приходила нечувана сміливість і рішучість в судженнях. Вчора ще несмілива і тиха сьогодні вона готова одна протиставити свою думку усьому світу і захищати її від усіх, що живуть нині, від усіх, що колись жили, людей. Запитується, звідкіля ця впевненість і що вона означає сама по собі? Обґрунтувати її визнаними способами доказів нема і не може бути ніякої можливості” [120].

Втім, в таких доказах немає потреби. Ті дослідники, які занурювались у проблему “можливості неможливого”,

сприймаючи її як екзистенціальну проблему, знають, що вона потребує у своєму розкритті не засвоєння ряду ідей, а особливого “розуміння”, сутність якого Ясперс виклав так: “Адже знання про існування праць, думок в якості змістів, які раціонально викладаються, формальних висновків і послідовності думок, що доступні визначенню понять, – все це ще не є розумінням. Розуміння означає співмислити в центрі зрозумілого з його джерела, разом з раціональною думкою володіти ірраціональним спогляданням, яке стає в ній мовою, дозволяти ставати дійовим в собі тому, що повинно бути промовлене непрямо. Таке справжнє розуміння завжди вдається лише в тих межах, які відповідають суті того, хто розуміє, його духовному життєвому шляху, його ситуації і дійсності” [121].

Отже, коли людина здатна до такого “розуміння” складних життєвих і наукових проблем, вона виявляє готовність до нового типу мислення, в даному випадку до екзистенціально-адогматичного мислення. Проблемне поле “можливості неможливого” саме його і потребує. Поле це розмешоване Наукою і Міфом, але воно не піддається ні логічній формалізації, ні міфологічній сакраменталізації. Воно парадоксальне, бо його обриси проступають у пільмі міфа і зникають у світлі науки, воно тяжіє до “необмежених можливостей” і унеможлиблює себе зорати.

То чи не його мав на увазі Шестов, наполягаючи на тому, що “треба перерити вбите і утопане поле сучасної думки” [122]. Здається цим і займається сучасна квантова фізика [123].

Що ж стосується парадоксів, які треба “виказувати” заради пониження “найбільш прийнятних суджень”, то їх зараз достатньо, щоб “для випадку і без усякого випадку, докладно і поверхнево” засадити ними майже все поле “можливості неможливого” і на науковому ґрунті, і на політичному, і на суспільному. Дивний парадокс у тому і полягає, що “найбільш прийнятні судження” не викликають до себе в сучасному світі ніякого інтересу – ані серйозного, ані шестовського іронічного... У світі панує парадокс! Всі ми стали свідками, як дух “можливості неможливого”, покинувши *mundus intelligibilis* (світ, що пізнається інтелектом, лат.) і водночас *reduction ad absurdum* (доведений до абсурду, лат.), накопичив величезний потенціал поки що невідомої енергії, яка чекає своєї миті, коли відчиниться

скринька Пандори. До цих філософських застережень слід додати деякі факти, які засвідчують загрозливий характер сучасної ситуації “науково-антинаукового” протистояння в соціумі.

Відомо, що як урядові, так і неурядові організації певного призначення (силові структури, органи безпеки, громадянські організації несилової протидії владі, політтехнологічні центри, різні дослідницькі фонди тощо) виявляють неабияку зацікавленість в можливостях застосування результатів і наукових і “антинаукових” досліджень у сферах вивчення незвичайних здібностей людини, резервних можливостей її організму, засобів і способів глобального впливу на свідомість людей та керування нею, чинників виживання людства у разі планетарних катастроф та деяких інших [124]. Не було б у цьому нічого дивного (адже влада і суспільство повинні бути поінформованими та обізнаними у проблемах подальшого існування цивілізації), якби цей інтерес не поширювався за межі стабільного суспільного розвитку і не перетворювався на один із вирішальних чинників світового панування. Вчені наукових і “антинаукових” спрямувань (консолідуючи свої зусилля парадоксальним чином!) стали заручниками світової політики “інтелектуального експансіонізму”, яка зручно подається в масовій свідомості як поширення “високих технологій”. З іншого боку, дійсність, реальне життя спрощуються до утилітарних і примітивних феноменів, створюючи тим самим так звані зони впливу “витончених форм життя” на “обмежені форми життя”. А це вже не що інше, як філософія сучасного існування людства і одночасно філософія глобального панування: той, хто проблематику, окреслену нами у вигляді “можливості неможливого”, підпорядкує накопиченню ще більшого “потенціалу впливу” на стан людства, той і буде володіти світом. На даний час всі інші альтернативи відсутні. Вже вкотре людство припускається однієї і тієї ж помилки – не можна недооцінювати філософію! Тож згадаємо пророчі слова Шестова: “Попит на світогляди великий. Людина, дійсно хоче “зрозуміти” світ – і інколи так сильно хоче, що бажання затамовує в ній всяку здатність критично ставитися до наведених доказів, і вона в захваті вітає навіть слабку аргументацію” [125].

3.2. Синектичне дослідження “досвіду адогматичного мислення ”

3.2.1. Онтологічна спорідненість синектичного мислення і шестовського адогматизму

Проблема дослідження “досвіду адогматичного мислення”(по суті досвіду філософії Шестова) видається такою, що виходить за межі класичних уявлень про пізнання філософських систем. З одного боку, існує думка про відсутність будь-якої системності філософії Шестова, відсутність її онтологічної складової, а з іншого боку, є посилення на неможливість розуміння шестовських суджень через їх суцільну суперечливість, парадоксальність, які перекреслюють спроби дослідників творчості Шестова надати його думкам прозорості, методологічності, переконливості. Але такий підхід до філософії Шестова будується на її зовнішньому сприйнятті, на “незручній” поверхні текстових конструкцій, які не дозволяють утримати увагу на певних “послідовностях”, “узагальненнях”, “висновках”. Саме це і викликає напруження, критичне ставлення, навіть відверте заперечення в оцінках як і особистості Шестова, так і його творів. *Тому єдиний шлях до Шестова як мислителя, до його “творчої майстерні”, - це внутрішнє входження у ментальний світ філософа.* Звісно, що заради такої мети, слід перебудувати своє власне мислення – відтворити у ньому особливі “фокуси спостереження“, в яких би віддзеркалювались динамічні центри і траєкторії руху шестовських думок, настроїв, емоційних збуджень. Така мислєдїяльність у сучасній психології має назву сунейдетичної діяльності, яка відновлює у своїх правах вихідну давньогрецьку словоформу поняття свідомості(συνεείσῆσις),- сумісне відображення через обмін образами минулого, майбутнього і самих себе. Сунейдетична форма мислення притаманна творчій інтелектуальній діяльності, творчій уяві інтерсуб’єктивних зусиль зрозуміти “ іншого через себе ”, виявити в “ іншому ” те, що спонукає до саморозуміння . Ввійти в такий стан екзистенціювання під впливом міркувань Шестова можливо за допомогою так званого синектичного мислення, про яке ми вже згадували з приводу існування трансцендентного акту

шестовської “ надвіри ”. Мислити синектично означає здатність індивіда до розумових трансформацій “ знайомого в незнайоме” і, навпаки, “ незнайоме в знайоме”, поєднуючи при цьому несумісні речі (належне і протилежне, корисне і негативне, динамічне і статичне і таке інше). Прикладом давнього втілення синектичного мислення в практику філософії є буддизм [1].

У сучасному вигляді синектичне мислення присутнє в інтелектуальних механізмах вирішення творчих завдань проектування складних систем, розвитку подій, явищ тощо.

А чи припустима онтологізація синектичного мислення, тобто чи можливе надання йому певних світоглядних функцій, скажімо, таких, як принципи “ творчої еволюції ” Бергсона?

Перед тим, як шукати відповідь на дане питання, наведемо думку Шестова стосовно особливостей взагалі філософського мислення: “Звичайно, філософські рішення проблем минуці. Я навіть сподіваюсь, що вже недалекий той час, коли філософи здобудуть собі привілею відверто зізнатися, що їхня справа зовсім не у вирішенні проблем, а в *мистецтві зображення життя якомога менш природнім і якомога більш таємничим і проблематичним*. Тоді і головний “недолік” філософії – величезна кількість запитань і повна відсутність відповідей – вже не буде недоліком, а перетвориться на достоїнство”[2].

Отже, згідно з Шестовим філософське мислення повинне перетворитися на “ мистецтво зображення життя якомога менш природнім і якомога більш таємничим і проблематичним ”. Але ж це і є не що інше, як синектичне мислення! Звичайно, Шестов висловлює свою особисту думку, та саме вона і дає підстави, щоб вважати адогматизм наближеним до синектичного мислення.

Подальше завдання полягатиме в тому, щоб знайти спільну і для синектичного мислення і для адогматизму онтологічну платформу, доводячи тим самим “можливість неможливого”-ментальність філософії Шестова саморефлексивна, тобто здатна до автоонтологічності (через що у багатьох дослідників творчості Шестова складається враження відсутності в ній системності і упорядкованості думки). Попередньо можна припуститися до такого способу розмірковування, коли Шестова слід розуміти і одночасно відчувати дихання його філософії лише завдяки самому Шестову. Такий підхід до сприйняття

онтологічної основи шестовського адогматизму здається цілком виправданим, якщо зважити на дійсність того часу, в якому перебував Шестов. Європейський дух культури 20-30-х років минулого століття засвідчив початок переходу дійсності із стану “самозрозумілості і самоочевидності” в стан контингентності [3].

Контингентність означає оцінку дійсності з точки зору необхідності і можливості. Усвідомлення контингентності дійсності стає основою нового бачення світу всупереч вже існуючому. Якщо даний світ є лише випадковим фрагментом безкінечного поля можливостей (“необмежених можливостей”), якщо сфера природніх фактів не отримала вищого виправдання і повного визнання (певною мірою-санкцій на їх визнання), то фактичність світу стає стимулом для оцінки і критики дійсності з точки зору можливості і з точки зору втілення можливості, вичерпання поля винаходів і конструкцій. У такому разі контингентність стає мотиваційним чинником усвідомлення творчої потенції людини. Якщо наведені судження відомого німецького філософа Х.Блюменберга віднести до формування філософської позиції Шестова, то стане зрозумілим, чому Шестов піддавав нищівній критиці дійсність в усіх її аспектах, чому категорійні співвідношення “можливості неможливого” і “необмежених можливостей” стали у філософа контингентним виявом буття, буттєвим уявленням віри (“надвіри”), без якої саме існування людини втрачає всякий сенс. Шестов, як ніхто інший, усвідомлював власну творчу потенцію і помічав її у інших. Така особистісна творча спостережливість Шестова, загострене відчуття ним “утилітарності” (проти якої виступав на всіх рівнях можливої наявності примітивізму), розуміння творчості як інструмента дії і відповідальності дозволили йому використати міф у суто онтологічному значенні на загальному тлі відмежування від наукових істин. Дійсно, жодна наука не може перебирати на себе функції світогляду, які притаманні філософії. Але міф і наука мають спільну модальність-вони контингентні. Міфос і Логос укорінені на “безкінечному полі можливостей”, яке є витокom одночасно і для міфічного сюжету, і для наукової гіпотези. Але ж і міф, і гіпотеза стають стимулом для творчого розгляду дійсності під кутом зору контингентності. В цьому випадку контингентність набуває ознак онтологічності, а як

зазначає К. Хюбнер, “онтології взагалі контингентні”: “Історичній ситуації, в якій ми сьогодні знаходимося, належить не тільки те, що ми практично (теоретично це не пояснюється) рухаємося по колу альтернативних онтологій, їхніх метафізичних рефлексій і саморефлексій, також як і за їхньою допомогою організованого досвіду, але також існуємо в міфологічних (релігійних, естетичних) формах життя і мислення, які ... далеко виходять за межі... досвіду виникнення онтологій ” [4].

Тож не дивно, що Шестов всією своєю філософією намагався розірвати “чарівне коло” альтернативних онтологій, їхніх метафізичних рефлексій і саморефлексій шляхом відвертого “ігнорування” філософських систем позитивістської і догматичної орієнтації. Можна ще сказати і так: Шестов набував досвіду адогматичного мислення через синектичне мислення; щоб протистояти офіційній філософії і “ науковим істинам ” , йому треба було знайоме перетворювати на незнайоме, навіть на таке, що не пізнається, з однією лише метою - відкрити нове адогматичне бачення буттєвих сторін світу. І той, хто в змозі це зробити слідом за Шестовим, той зрозуміє мислителя. Пізнати сутність онтології адекватно можна лише тоді, коли ти її обрав і живеш нею, але тоді ти вже розмовляєш не науковою, а міфологічною мовою (процес переходу із міфа в логос ніколи не може бути завершеним, отже, претензії на остаточне обґрунтування онтології завжди є уявними). Шестов не обґрунтовував свою власну “ онтологію ”- адогматизм, він її обрав і жив нею. Такий шлях він пропонує і тим, хто хоче бути його співрозмовниками (якщо вже не однодумцями!).

Отже, синектичне і адогматичне мислення споріднено - контингентні і на цьому підґрунті - генетично – онтологічні, але не інваріантні одне до одного: кожне з них посідає своє місце у філософському тезаурусі інтелектуальних напрацювань. Право на дослідження адогматизму синектичними прийомами нам надає сам Шестов, коли попереджує нас: “Усяке творення є творення із нічого... Кожен раз у голову приходять нова думка, і кожен раз нову думку, яка на мить здалася блискучою і чарівною, треба відкидати як непотрібний мотлох. Творчість є безперервний перехід від однієї невдачі до іншої. Загальний стан творця –

невизначеність, невідомість, невпевненість у завтрашньому дні, зашарпаність” [5].

Що ж в такому разі може бути предметом дослідження у творчості Шестова? На думку автора, синектичний підхід здатний найбільш виразно відображати концентроване, насичене смислами і змістовними суперечностями задуми філософа, їхні нарративні форми побудови текстів. Звичайно, це не всі аспекти шестовської філософії, але це те, без чого адогматизм втрачає свою неординарність, своє філософське обличчя.

Загалом, ґрунтуючись на синектичному мисленні, серед більшості адогматичних текстів Шестова, можна виділити два тематичних ядра адверсії (привертання дослідницької уваги). Перше – це контрадикторні фрагменти шестовської філософії, які містять в собі виразно – суперечливі положення, що жодним чином не піддаються логічним інтерпретаціям; друге – це адогматичні екзистенціали, за допомогою яких Шестов вибудовує семантичні каркаси різноманіття своїх суджень. Що стосується сприйняття контрадикторних фрагментів філософії Шестова, то треба мати на увазі ментально – психологічну готовність самого мислителя вдаватися до інтелектуальної гри в абсурд, міняючи місцями на “дошці мислення” здоровий глузд і безглуздість, впорядкованість і безладність: “Сьогодні панує в тобі здоровий глузд, і солодке є для тебе вищим законом. Але завтра ти проженеш і розсудливість, і смисл, здружишся з безглуздя і нісенітницею і, можливо, навіть полюбиш гірке”[6].

Тож треба і тому, хто зважився на діалог з Шестовим, приймати його “правила гри”, але не буквально – примітивним чином (на безглуздя відповідати безглуздя), а адогматично - “як це можливо, якщо так треба ...” або “ якщо таке можливе, то що саме треба збагнути (чи зробити)... ”

Ситуативних за змістом кроків може бути багато, але сучасність постачає в наше життя, незважаючи на його “вишукану” раціональність, абсурду стільки, що, цілком можливо, й Шестову не вистачило б уяви на те, аби охопити межі безглуздя, в якому опинився нинішній світ. Можна наголосити на такому стані речей ще радикальніше: контрадикторні виступи Шестова без сучасного контексту буттєвості не можуть взагалі сприйматися адекватно.

Таким чином, для досягнення певного рівня розуміння парадоксальної гри шестовського інтелекту треба для кожного випадку контрадикторного протистояння думки філософа відтворювати, вишукувати, ідентифікувати приклади “втіленого абсурду” сьогодення. Відносно адогматичних екзистенціалів не можна висловити якесь “стандартне” визначення – у кожного філософа – екзистенціаліста вони відіграють індивідуально значиму роль, надаючи філософії автора, власне, особистого забарвлення. Для Шестова певні вирази, фрази, навіть окремі слова набувають у “розпеченій” атмосфері його міркувань (висловлювання самого Шестова) характеру символів, метафор, які віддзеркалюють той чи інший екзистенціальний настрій філософа, конкретну проблему – екзистенцію, яка породжує зміст суджень, або ж створюють особистісне почуття екзистенційного стану (жах, стомленість, байдужість, віросподівання і таке інше). Таке слововживання є ознакою набуття значення екзистенціалу в контексті висловлюваної філософської думки. Шестов, як великий майстер словесності, усвідомлював авторську відповідальність за смислову завершеність і словарну оформленість своїх думок: “Найбільш важливі і значні думки, одкровення з’являються на світ голими, без словарної оболонки : знайти для них слова – особлива , дуже важка справа, ціле мистецтво. І навпаки : дурниці і банальності відразу приходять нарядженими в строкате, хоча і старе , ганчір’я – так що їх можна без будь - яких зусиль відносити для публіки ”[7].

“Дурниці і банальності”(як і взагалі “утилітаризм”) Шестов помічав і розпізнавав здалеку, ще за межами поля народження думки, а тому мав від них надійний захист у вигляді критично - адогматичного “бар’єра” - завищених інтелектуальних вимог до ідеї, міркувань, пройнятих духом дійсного екзистенціалізму. “Дурість” подолати цей “бар’єр” не здатна принципово (через власний догматизм), а тому залишалась і залишиться назавжди осторонь творчих наробок філософа. Екзистенціали в них височать як “найбільш важливі і значні думки”, ніби сторожові вежі, захищаючи духовне багатство мислителя від нападів і проникнення примітивізму в усіляких його формах.

Екзистенціали шестовської філософії тим і цікаві, що вони, так би мовити, “багатофункціональні”, різнопланові – охоплюють

майже все сузір'я думок Шестова. Той, хто читає його твори, повинен володіти глибокою інтуїцією, що серед карколомних текстових закрутів впізнати в слові чи фразі саме екзистенціал, зрозуміти, яке значення він має в узгодженні форми і змісту даного уривку. І знову таки, спираючись на синектичне мислення, у полі зору якого адогматичні екзистенціали виглядають семантичними носіями екзистенційного невідомого, що у відповідному контексті перетворюється на відоме життєво – буденне, буттєво – збагненне, дослідження творчості Шестова стає можливим здійснити через розкриття суперечностей не як чогось зайвого, миттєво – випадкового на шляху людської долі, а як екзистенційно – присутнього, істотно – важливого, властивого самій природі людини. Та справа не в суперечностях людини як таких (усвідомленість цього феномена прийшла вже давно), справа в шляхах їхнього подолання: метафізичний та діалектичний шляхи для людства вже в минулому, а з відкриттям нових напрямів виходу з кризових явищ сучасна філософія забарилася. Є надія, що нове бачення шестовського адогматизму допоможе вирішити цю проблему.

3.2.2. Контрадикторні фрагменти філософії Л. Шестова

Метафізика розуму. Якщо уважно роздивитися усю палітру думок Шестова стосовно метафізики, то складається враження, що він то жене її від себе, то палко стає на захист, то безапеляційно засуджує обмеженість і користолюбність метафізиків, то закликає останніх прилучитися до діалектики. Шестов вважає, що “там, де звичайний здоровий глузд зупиняється, метафізика привласнює собі право зробити ще один крок” і що “метафізика завжди вміла осяяти блиском вічності наше тимчасове існування”. Шестовська метафізика – це зовсім не онтологія, для філософа – екзистенціаліста – це життєвий стан між вірою і розумом, у якому він перебуває, відстоюючи віру перед розумом, але завжди вдається до мислення розумом, щоб стверджувати мовою дискурсу буттєву самодостатність віри, її велич там, де розум змовкає. В усьому цьому слід вбачати скоріше не якусь філософську зарозумілість, не обтяжену

сумнівами суперечливість, а глибинний потяг мислителя до невідомої і невідчуваної ще ніколи і ніким екзистенції - “ розум проти розуму ” або метафізика розуму.

Відстоювання віри завжди вважалося справою жертвенною, боротьба за віру як таку – неплідне заняття, бо той, хто вірує щиро і відверто, не потребує зовнішнього захисту – він вже захищений самою вірою, самим Богом! Отже, залишається боронити віру від розуму, бо саме він своїм раціоналізмом підточує коріння душевного стану людини відкритої до Бога. Саме у такий спосіб побудована філософія Л. Шестова.

Але ж чи винен у чомусь розум, чи вкрай потрібна критика “чистого розуму”, коли за межами розуму не існує нічого такого, що могло б відповісти замість самого розуму?

Коли Шестов звинувачує Гуссерля в його пристрасній маніфестації розуму, то інструментом критики є власний шестовський розум, діючий від імені глибинної релігійної віри, яку він вистраждав у роздумах про світ та буття.

Слід зазначити, що у філософії Шестова йдеться не про сліпу віру, а про віру як інший вимір мислення. Отже, шестовська віра не мовчазна таємниця, вона сповіщає про себе світові мовою розуму, мовою філософського дискурсу. І саме тут, в дискурсі Шестова, відбувається метаморфоза самовиявлення віри, яку М. Бердяєв характеризує так: “Парадоксальність думки, іронія, до якої постійно звертався Шестов у своїй манері писати, заважали його розуміти. Інколи його розуміли як раз навиворіт... Філософська думка Л. Шестова зустрічала величезні труднощі у своєму висловлюванні, і це породжувало багато непорозумінь. Складність полягала в неможливості виразити словами те, про що думав Л. Шестов... Людська мова надто раціоналізована, надто пристосована до думки, народженої гріхопадінням – пізнанням добра і зла. Думка Л. Шестова, яка спрямована проти загальнообов’язковості, мимоволі сама приймала форму загальнообов’язковості. І це давало легку зброю в руки критики” [8].

Ось чому повсюдно поширені протиріччя у шестовських судженнях не можна вважати класичними суперечностями логічного характеру. Природа їх існування криється не у волюнтаризмі висловлювань філософа, а в обмеженості

семантико – синтаксичних конструкцій людської мови, яка в цілому зорієнтована на прагматичну діалогізацію міжлюдських стосунків. Але монологічна (індивідуально – наративна) форма висловлювання, до якої вдається Шестов, потребує значно складнішої смислової і граматичної артикуляції для адекватного вираження думок та почуттів (на це звернув увагу ще Бахтін). І як спосіб такої артикуляції Шестов вибирає радикальне “загострення думки” у вигляді зіткнення тексту і контексту, експліцитного й імпліцитного, що сприймається більшістю не інакше, як паралогізми. Проте там, де логіка повинна “працювати” на адогматичне мислення, він ретельно добирає релевантно – логічні судження, які цілковито відповідають бажанню філософа донести свою думку до читача. Цьому прагненню Шестова підпорядковані майже всі контрадикторні протилежності, що мають місце у його творах.

На думку автора, найбільш виразної форми така риса філософії Шестова набула в критичному сприйнятті ним феноменології Гуссерля.

Радикальне звинувачення Гуссерля з боку Шестова полягало в нібито негативному ставленні феноменолога до метафізики: “треба мати на увазі, що від Платона, Декарта, Спінози, Ляйбниці, Гуссерля віддаляє його принципове заперечення, краще сказати, огида до всілякої метафізики. Тільки, в протилежність Канту, він навіть і не ставить відкрито питання, чи можлива метафізика”[9].

“Гуссерль, взагалі кажучи, уникає метафізики, тобто просто не любить і не цікавиться нею. Але він готовий вислухати будь-які завгодно метафізичні припущення і навіть уважно поставитись до них, якщо тільки вони виголошуються не як “строго наукові істини”, а як гіпотетичні припущення і якщо вони не містять у собі внутрішнього протиріччя ” [10].

Але ж відомо, що робота “Логічні дослідження ” Гуссерля, яку Шестов обрав предметом своєї критики, була присвячена зовсім не метафізичним проблемам. В ній ретельній розробці підлягає питання інтенціональності.

Вже пізніше у роботі “Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія” Гуссерль сформулює тезу саме про можливість метафізики: “Привести латентний розум до

самопізнання своїх можливостей і тим самим прояснити можливість метафізики як істинну можливість – такий єдиний шлях дійсного відтворення метафізики або універсальної філософії” [11]. Гуссерль наполягає на тому, що всі метафізичні (“вищі”) питання єдині, оскільки “явно чи неявно містять у собі проблему розуму – в усіх його специфічних формах” [12].

Тому і не дивно, що у самого Шестова віра не обминає межі розуму у вигляді “таїнства прилучення до Абсолютно невідомого” (того ж “латентного розуму”): “Віра, в тому її розумінні, до якої дійшов Лютер, є згідно з Шестовим неймовірний парадокс. Це таїнство прилучення до абсолютно невідомого. *Ding an sich*, де все ж таки панує людський зрозумілий моральний закон.

Це таке невідоме, говорить Шестов, у сфері якого припустимо, де Бог може вимагати від людини цілком неможливого, де немає місця не лише моральним, але й будь-яким законам”.

Це судження цитується вже вдруге (перше цитування приведене у 3.1.2 у контексті шестовської “можливості неможливого”, яка по суті є контрадикторною до ідеї “божественного розуму ” (ідеї Абсолюту). Тому припущення Шестова (“Бог може вимагати від людини цілком неможливого...”) є контрадикторним до біблійного висловлювання апостола Павла : “Вас не спостигла ще спокуса понад людську силу, Бог вірний: він не допустить, щоб вас спокушували над вашу спроможність, але разом із спокусою дасть вам змогу її перенести ”[1.Корн.10.13.]

Тож Бог не допустить надмірних випробувань для віруючої людини, а якщо щось і трапилось в її долі надмірне, надлюдське, абсолютно невідоме, то Бог дасть полегшення, щоб людина змогла витримати потрясіння. Щоб таке відбулося, в це треба вірити вірою незаперечною, бо розум відмовиться слугувати і в останню мить він підказує людині метафізичний шлях до самопізнання своїх можливостей, шлях до віри. Звичайно, для Шестова така дуальність розуму і віри неприйнятна, він обминає питання наявності “латентного розуму” в “усвідомленій вірі”. Проте Гуссерль наголошує на метафізичності розуму: “Людина, піднімаючи метафізичні, власне філософські проблеми, запитує

про себе як про розумну істоту, про свою історію... про розум історії. Проблема Бога явно включає в себе проблему “абсолютного” розуму як телеологічного джерела розуму у світі, “смислу світу” [13].

При цьому Гуссерль суто метафізичні питання ставить поряд з питанням про можливості розуму, які здатна використати людина: “Разом із зростанням і постійним удосконаленням влади пізнання над Всесвітом людина придбає безмежно зростаюче панування над оточуючим її практичним світом. Воно включає і панування над реальним середовищем, оточуючим людство, і панування над собою та іншими людьми, і все зростаючу владу над своєю долею. Людина уподібнюється Богу ”[14]. Але ж лише уподібнюється, бо як сам уточнює Гуссерль: “Бог – це людина ,перенесена у безкінечну далечінь” [15].

Та це лише уява розуму, гуссерлівського розуму. Уява, що породжує небезпечну ілюзію про всемогутність розуму, який, набираючи потужність, силу впливу на світ, руйнує віру не лише в Бога, а й у саме існування людства. Так, розум здатний до руйнації віри, набуваючи при цьому могутній потенціал “войовничого атеїзму”, але й віра, осліплена своєю виключністю, перетворюється на агресивний фанатизм. Виникають крайнощі ментальності - “ зневірений розум ” і “божевільна віра”, які перебувають між собою в контрадикторних відношеннях, які сфокусовані в сучасному світовому абсурді (у “зіткненні цивілізацій”, у тероризмі, у знищенні цілих ареалів життя людей і тварин тощо). І справа тут не лише у самому факті контрадикції “зневіреного розуму” і “божевільної віри”, а й у механізмі формування контрадикторних відносин “розум / віра”, який можна уявити шляхом філософського моделювання феноменологічних і екзистенціальних аспектів свідомості і буття. Сучасні феноменологія і екзистенціалізм мають достатньо розвинений концептуальний апарат для вирішення цієї актуальної проблеми.

Отже, бачимо, що і Шестов і Гуссерль у відстоюванні власних філософських поглядів апелюють до поняття абсолюту, приписуючи йому метафізичні властивості, то “таїнства прилучення”, то “ теологічного джерела світового (абсолютного)

розуму”. При цьому обидва мислителі залишаються кожен на своєму “ментальному полі”, підкреслюючи важливість думок про абсолют. Тут слід зважити на деякі міркування відносно суперечливості розуму. За великим рахунком будь – який абсолют є таким як ідеальна конструкція, як витвір нашого розуму. Та й сам розум є ідеальним утворенням. Всякий абсолют є вихід за межі матеріального світу. Якщо абсолюті і виконують пізнавальну, регулюючу та інші функції, то вони відіграють саме таку роль тільки серед мислячих істот. А тому мислячі істоти повинні усвідомлювати неіснування таких абсолютів у матеріальному світі. Абсолюті існують по той бік нашого світу. Вони з’являються внаслідок відмови від цього світу, його заперечення. Абсолюті виступають як антисвіт, як світ ідеалу, вершина прагнень.

Чому ж тоді розум, який належить нам, а значить, не чужий цьому світові, претендує на роль абсолюту? Якщо правильним є попереднє міркування щодо потойбічності абсолюту, тоді розум не є абсолют. А якщо він є абсолют, тоді він нам не належить. Очевидно, що ні те, ні інше припущення не є в повній мірі правильним. Вони лише фіксують дві межі, в рамках яких може відбуватися наша рефлексія стосовно природи раціональності.

З того часу, як людина стала людиною, розум завжди був верховним суддею у стосунках людини зі світом, незалежно від того, як він одягався. Чи було це міркування про Бога з посиленням на авторитети, чи міфологічне розуміння світу і самого себе – в основі людського буття в усі часи лежав аналіз ситуацій і буття в цілому. Мислення в ту чи іншу епоху було більш чи менш примітивне, але воно завжди мало місце. Коли віруюча, релігійна людина діє з волі Бога, то насправді вона діє так чи інакше в силу свого розуміння. Посилання на Бога в даному разі тільки підкріплює власне рішення божественним авторитетом. Міфологічне мислення є більш примітивним, але і воно містить немало суджень, які виявляють свою адекватність до ситуацій щоденного буття давньої людини. У Новий час розум скинув з себе маску і виступив у власному обличчі. Саме тоді відкрилась епоха “тріумфу і трагедії” розумного начала в його незатушованому, неприкритому, явному вигляді.

Одісея духу, що пройшла через ряд філософських систем мислителів нового і новітнього часу, може бути названа “оптимістичною трагедією” незалежно від того, до якої думки схиляється на сьогодні більшість вчених. З усіх епохальних напрацювань у сфері розкриття природи розуму, раціональності як такої, можна зробити деякі теоретичні висновки. Розум – це трансценденція, це феномен, який виходить за межі матеріального світу. Він є продовженням чуттєво – предметового світу, світу, який сприймається нашими органами чуття. За допомогою розуму ми виходимо у трансфізичний простір. Це завдяки розуму, а в більш широкому тлумаченні – духу, ми маємо можливість жити і насолоджуватись життям, в якому присутні такі категорії і почуття, як честь, гідність, кохання, відданість, обов’язок. Розум – це діяльність, освячена смыслом, це діяльність, яка має мету – досконалість. Розум виступає як трансцендентна точка опори в пізнанні навколишнього світу. В цьому розумінні розум протистоїть світу як досконалість недосконалості, довершеність недовершеності. Але ж довершеність – це смерть, це щось протилежне життю. Це те, що не є життя. Адже ознакою життя є рухливість, плинність, розвиток. Те, що є незмінним, життям називатися не може. Незмінним є абсолют. Тому він є антипод життя, він є його (життя) протилежність. Але ця протилежність є внутрішньо притаманною властивістю людського способу буття. Завдяки розуму людина здатна вкорінюватися у мінливих умовах власного життя. Вона може робити своє життя пов’язаним у часі і просторі. Індивід з його свідомістю є фокусом світової цілісності, розпорошеної в тому таки просторі і часі. Це тільки йому (індивідові) властиво звести воєдино моменти буття “там” і “колись” та уявити їх “тут” і “тепер”. Це йому вдається через мову і завдяки їй. Ось чому мова – це “дім буття”. Тільки з мовою з’явився розум, мислення, логіка. Пізнати світ і себе в ньому можна тільки за умови виходу за його межі. За межами світу може бути тільки несвіт, ніщо, розум, якщо говорити з позиції цього світу. Саме такими термінами позначали предмет нашої зацікавленості впродовж тривалої історії становлення людського духу. Бог, світовий розум, антисвіт, потойбічний світ, загробний світ – ось далеко неповний перелік із номенклатури тих понять, в який намагались схопити сутність проблеми розумного існування людини.

Отже, розум – це вічність, антипод плинності. Чи не тому ще в античні часи, намагаючись пізнати істину світу, його початок як певний абсолют, прийшли до визначення ідеї, ідеального світу як світу реального. В ідеї справжнього світу вдалося здолати час, простір, а також людську скінченність. Через визначення ідеї в якості початку світу прийшли до вічного життя, через яке знайшло своє виправдання життя земне, скінченне. Розум став інструментом упорядкування у цьому світі. Через нього і завдяки йому матеріальний світ, розмаїтий та досить заплутаний для скінченної мислячої істоти, став цілісним, узгодженим, розумним. Та чи є світ таким – це знову ж таки проблема. Грунтується наше знання на вірі, чи віра грунтується на знанні? Над цими проблемами працюють філософи до сьогоднішнього дня в усіх країнах світу.

Яким би людиною не бачила впорядкованим, узгодженим та цілісним світ, в якому вона живе, вона все ж залишається частиною цього світу, а тому змушена діяти як частина, а не як світ. Останнє означає, що вона не може у своєму повсякденному житті керуватися божественним, або теоретичним розумом, що одне і те ж. Вона мусить задля успіху бути земною, практичною людиною, тобто керуватися земним практичним розумом. А він за всіма визначеннями є обмеженим у часі і просторі, оскільки діє у сфері буття. Сказане підтверджується практикою релігійною і світською.

Отже, бачимо, що розум як здатність до відтворення світу, до його пізнання є суперечливим у самому собі. Він поєднує земне і божественне, практичне і теоретичне, минуле і вічне. В рамках цих визначень і функціонує розумне осмислення людиною власного буття та буття світу. Можна сказати, що розумне існування означає вміння застосовувати божественний, теоретичний розум до конкретної ситуації, розміняти всезагальний теоретичний еквівалент – поняття – на потребу дня, звести з його допомогою розрізнені обставини в цілісність і на цій основі здійснити практичний вчинок. Ця операція може ще бути представлена як розщеплення абсолюту, його руйнація, перетворення останнього у дискретні, відносні за своїм характером частини. Таке заземлення абсолюту у формі поняття, що розвивається, дає змогу бачити далі за емпіричну ситуацію і одночасно не відриватися від неї, вивищувати емпірію,

дорозвивати її, не покидаючи просторово – часових визначень людського способу існування. Парадокс розуму полягає в тому, що будучи за своєю суттю абсолют, він у своїй реалізації підлеглий часові, як і все діяльне, практичне. А тому, коли ми його сутність плутаємо з існуванням, теоретичне визначення з практичним застосуванням, він перетворюється у нерозумність, “не – розум”, ірраціональність [16].

Такий ґрунтовний відступ від сюжетного порівняння тематичних напрямів філософських дискурсів Шестова і Гуссерля дуже необхідний заради більш чіткого усвідомлення гносеологічної та психологічної ситуацій, виходячи з яких, філософи позиціонувалися в інтелектуальному світі того часу.

Отже, як було з’ясовано вище, Шестов і Гуссерль у сфері розуму займають діаметрально протилежні полюси. Для Гуссерля феноменологія є “розум, який покликаний привести здоровий глузд до розуму”[17]. Шестов, навпаки, вважає, що “свобода повернеться до людини лише тоді, коли розум і принесене розумом пізнання необхідності втратить свою владу”[18]. На цьому він не зупиняється і доводить критику раціоналізму до стану гротеска: “Якщо людство не передало ще “значущості в собі” і ніколи її не передасть, то як же розуму не повстати проти самого себе? Чи якщо розум надто самолюбний і боягузливий і не наважиться сам викликати себе, то невже в людській історії не знайдеться такої сили, яка б піднялась проти вікового рабства?” [19].

Але сарказм Шестова передчасний. Гуссерль пізніше напише: “Справжня єдино значуща боротьба, яка є характеристикою для нашого часу, - це боротьба між вже розкладеним людством і людством, яке ще стоїть на твердому ґрунті, виборює цей ґрунт або придбання нового ґрунту. Ця духовна боротьба європейського людства розгортається як боротьба різних філософій... Оскільки по своїй суті людство – це людське буття, яке об’єднує різні покоління людей і зв’язує їх соціально, а сама людина – це розумна істота (*animal rationale*), оскільки і людство, якщо все людство – це розумне людство, розумне незалежно від того, чи зорієнтоване воно латентно на розум, або ж явно на ентелехію, яка пізнає саму себе, стає відкритою для себе і свідомо керує людським становленням. В

такому разі філософія і наука були б рухом прозріння універсального розуму, що властивий людству як такому”[20].

Тож чи варто було Шестову закидати на адресу розуму, що він “самолюбний і боягузливий і не наважиться сам викрити себе”, коли і його віра – ентелехія, пізнаючи саму себе (через шестовський дискурс), свідомо керує людським становленням...? Гуссерль же розпізнав ваду розуму свого часу, що і стало приводом для створення феноменології: «Чи не є ірраціональність – наслідок бездушної і гіршої раціональності, ще більш кепської, ніж колишній раціоналізм? Чи не слід назвати розум, уникаючим боротьби за прояснення межових даностей (Vorgegebenheiten) і від висування межових і дійсно раціональних цілей, “лінивим розумом”?» [21].

Що ж стосується суперечливих думок Шестова про роль розуму в історії людства, то з цього твору Гуссерль слушно зауважив:

“Сучасні філософи впали в болісне екзистенціальне протиріччя. Ми не можемо відмовитись від віри у можливість філософії як завдання, отже, у можливість універсального пізнання... У філософії ми функціонери людства, як би не хотіли зректись цього”[22].

Самовпевненість у собі, безапеляційність заперечень Гуссерля інколи викликали у Шестова емоційну реакцію: “Заперечувати Гуссерлю, залишаючись на його ґрунті, звісно марно. Достатньо вам розкрити рота для заперечення, щоб в ту ж мить бути зупиненим ним: якщо ви припустилися положення, яке виключає можливість всіляких положень, ви проголошуєте безглузді фрази і тому втрачаєте слово”[23].

Та врешті–решт Шестов визнав “сміливість і ясність постановки найсуттєвішого, найважчого, а разом з тим, болісного питання – про “значущість пізнання”, яку здійснив Гуссерль: “Чи то очевидність є останньою інстанцією, де людський дух отримує своє повне і остаточне задоволення, чи то наше пізнання примарне і хибне, і на землі рано чи пізно настане царство хаосу та божевілля, в якому на державні права розуму стануть зазіхати усі, кому не лінь протягти руку, і “істина” виявиться зовсім не схожою на ті міцні, непорушні закони, які шукали і знаходили до цього часу строгі науки” [24].

І як підсумок “метафізичної дискусії” з Гуссерлем Шестов з пафосом наголошує: “Істина єдина і для людей, і для янголів, і для богів. Істина спирається на самоочевидність – перед нею рівно безсилі і смертні, і безсмертні” [25].

Отже, маємо своєрідну “антологію розуму”, що складається з гуссерліської феноменологічної частини і її критичного віддзеркалювання в шестовській метафізиці розуму. В інтерпретації Шестова розум має “оголений” вигляд, тобто він помічає в ньому не лише те, що влаштовує людство – раціональну пристосованість до світу і можливості впливу на нього, а й беспорядність розуму в самопізнанні, його неспроможність бути вивершеним у світі над усім існуючим. Щоб помітити хиби розуму, відчуті їх, треба, як це зробив Шестов, поставити під сумнів розумність людини (“Розум і дурість зовсім не природні властивості людини. Коли настає потреба дурна людина стає розумною”). Проте мотиви такого кроку Шестова зовсім не у провокуванні “очевидних заперечень” (мовляв, людина таки розумна істота!), а в бажанні знайти істину стосовно розуму:

“Загальне припущення всякої метафізики: діалектичним розвитком будь – якого поняття можна прийти до побудови цілої системи. Насправді вже перший висновок буває звичайно помилковим – про подальші й говорити годі. Але оскільки помилки в області абстрагованих понять надзвичайно важко відрізнити від істини, то часто метафізичні системи мають дуже переконливий вигляд. Їхній головний недолік виявляється випадково: коли у людини притупляється смак до діалектичної гри розуму...” [26].

Шестов мав надзвичайно розвинений “смак до діалектичної гри розумом”, у його філософії дійсно присутня екзистенція “розум проти розуму”, яка набуває у дискусії з Гуссерлем контрадикторного змісту: якщо феноменологічний (суто теоретичний) розум не помиляється, оперуючи абстрагованими поняттями, то екзистенційний розум (розум в життєвій буденності) здатний до помилок, отже, людина має право на помилку! Тож не дарма французький філософ Ж. Кангілем відстоював філософію помилки, а М. Фуко наголошував: “Чи не повинна тоді вся теорія суб’єкта бути переформульована заново,

оскільки виявляється, що пізнання швидше укорінено у “помилках ” життя, ніж відкрите назустріч істині світу? ”[27].

Таким чином, слід вважати, що Шестов, випробовуючи “міцність” розуму через істину, через його здатність до самокритики, проклав місток до сучасної філософії про місце істини і помилки у житті людини. Тоді справа полягає в більш глибокому сприйнятті контрадикторних фрагментів шестовської філософії, бо саме в них розкривається нігілістична думка про те, що розум не є “безпомилковим механізмом ” мислення: “Чи не є саме поняття про істину, саме припущення про її можливість лише наслідком обмеженості – нашого досвіду? Ми апріорі вирішуємо, що одне повинно бути можливим, а інше неможливим, і з цього довільного начала виводимо поняття істинного. І кожний відповідно до своїх сил і умов свого існування міркує по-своєму ”[28].

Цей висновок має принципове значення для сучасного світу, у якому розум опинився “ по той бік ” істини і помилки, що і спонукало філософську думку сьогодення до пошуку нової концепції раціональності.

“Феноменологія релігії”. Критика Шестовим гуссерлівської феноменології здійснюється як з “лівого боку ” – по суті питань розуму, так і з “правого боку” – по суті питань релігійного характеру. Прикладом останньої є докір Гуссерлю в його неспроможності написати так звану феноменологію релігії: “На жаль, Гуссерль не написав ще феноменології релігії, але я беру на себе сміливість стверджувати, що він ніколи її не напише, оскільки, скоріш за все, він внутрішньо не зважиться поставити перед своїм розумом, поряд з яким немає і не може бути авторитету, питання про “значущість ” релігій. І ще в меншій мірі він зважиться відповісти на питання, яка з існуючих релігій “значуща ”, тобто, де шукати останню істину – у Біблії, Корані, Ведах чи Also sprach Zarathustra?

І все ж претендує на те, що його феноменологія одна тільки і може розв’язати сумніви з приводу того, де остання істина...?

...Раціоналіст хоче будь за що домогтися, щоб релігія мала “значущість...” І йому навіть в голову не приходить думка, що релігія зовсім не витримує будь – якого контролю. Достатньо визнати релігію справжньою – щоб вона перестала існувати ”[29].

Але цей радикально – критичний настрій змінюється на поступливу тональність філософського примирення: “Якщо ми хочемо зрозуміти письменника (філософа, авт.), треба вміти вибачити йому деяку неадекватність його мови. Всі ми – діти Адама, і навіть ті філософи, які готувалися до смерті і вмирали, все ж продовжували жити і влаштовувати своє життя”[30].

Що ж в цих рядках слід бачити: неявне визначення своєї внутрішньої суперечливості відносно тих філософів, які тяжіють до раціональних ідей, чи величає прощення тим, хто заблукав у лабіринтах релігійних істин? Імовірно, що це є самовиправдовування перед вірою до Бога через неспроможність раз і назавжди покінчити з “владою розуму” над вимогою до нього, Шестова, бути “вимушеним раціоналістом”, щоб заперечувати саму можливість створення “феноменології релігії”. Проте Шестов у своїй праці “Афіни і Єрусалим” згадує “Феноменологію Духа” Гегеля, в якій, як він писав, “неважко розпізнати обриси філософії релігії”.

Отже, в історичному плані “феноменологія релігії” вже була започаткована Гегелем. Можливо, що саме з цих міркувань Гуссерль не вбачав для себе чимось пріоритетним феноменологічний аналіз релігійних догматів. Але послідовник гуссерлівської феноменології Макс Шелер приклав значні зусилля для обґрунтування етики і релігії феноменологічним методом. Згідно з Шелером цей метод дозволяє подолати формалізм етики Канта, пізнати царство об’єктивних цінностей, яким притаманна апріорність. Але ж на відміну від Канта, апріорність Шелер розглядає не формально, а матеріально – екзистенційно. Тому і феноменологічна редукція у Шелера стає не способом пізнання чистої свідомості, а екзистенційною співпричетністю до буття.

Ідею Бога Шелер розглядає як найвищу цінність, а любов до Бога – як вищу форму любові і фундаментальний феноменологічний акт. Переживання цінностей – не психічний, а космічний акт. Таке тлумачення природи цінностей обумовлює трагічність світогляду Шелера, бо для нього трагічність є не лише естетичний феномен, а ще й суттєвий момент усього універсуму. Вона присутня в речах, людях, в усьому космосі через їх співвідношення з цінностями. Одна з умов прояву трагічності

буття – час, в якому все виникає і вмирає. Тут Шелер переймається ідеями трансцендентальної аналітики людського буття Гайдеггера, виходячи на самотійну концепцію філософської антропології. Наведений приклад філософії Шелера засвідчує реальність існування феноменології релігії (тут лапки зняті через дійсність такої філософії проти такої, що припускається у дискурсі Шестова, авт.) і загальновідомо, що саме гуссерлівська феноменологія стала витокom релігійного екзистенціалізму, апологетом якого став і Шестов [31].

Таке трансформування позиції Шестова засвідчує його перманентну суперечливість у тих чи інших критичних зверненнях до творчості Гуссерля, емоційну напругу добраних доказів та імпровізаційне уявлення про саму феноменологію. Проте до всього слід поставитись з розумінням - життя в еміграції наклало свій відбиток на характер мислення Шестова.

Деякі висловлювання “прибічника віри і свободи”, які проголошені ним у полемічному запалі, слід сприймати з обачливістю, бо вони містять у собі ризик викликати у суспільстві резонанс підсвідомого відродження феномена релігійної виключності [32]. Наприклад, що б могло означати “... відповісти на запитання, яка із існуючих релігій “значуща”? То неважко збагнути, до чого веде можлива відповідь, якщо “шукати останню істину – у Біблії, Корані, Ведах чи Also sprach Zarathustra, - до відтворення мотивів зверхності релігії, які поширюються на всю культуру віруючих певного конфесійного спрямування: “Бо ти народ святий у Господа Бога твого; тебе вибрав Господь, Бог твій, щоб ти був для нього вартісним народом поміж усіма народами, що на землі” [Втор.7,6].

“А коли Ви зустрінете тих, які не увірували, то удар мечем по шиї, а коли здійсите велике побиття їх, то укріплюйте узи” [Коран 47.4] – проголошується від імені Аллаха Мухамедом.

Якщо загострити увагу віруючих на такого змісту догматах виключності “власного” Бога і відповідної релігії, то “значущість” набере значення месіанства і презирства до іншовірних і стане одним із чинників “зіткнення культур”. А саме це явище зараз охоплює світ у все більших масштабах. Тим небезпечніша ідея нинішніх французьких інтелектуалів (деяких філософів, письменників, журналістів) про розповсюдження так

званого антиісламського маніфесту серед країн Євросоюзу, в якому у відвертій формі засуджується ісламський фундаменталізм через узагальнення поведінки мусульман-емігрантів, приниження їх ролі у західному суспільстві з натяком на нерозуміння ними європейських цінностей життя (така собі своєрідна реакція на спалах насильства в окремих країнах Європи та на “антикарикатурний” стихійний рух в ісламських країнах).

То може не варто було б Шестову виставляти питання пошуку “значущості” релігій в якості “пастки для розуму” з сумнівним наміром довести неспроможність розуму дати на нього відповідь?! Але є сенс і по-іншому сприйняти шестовський закид стосовно “феноменології релігії” – кожна релігія значуща у контексті створення духовності, вкладаючи у поняття “дух” розум, обійнятий вірою, і віру, просякнуту розумом. Якщо ж розум і віру розірвати через стан “живої душі”, то, звісно, жодна феноменологія, жодна дійсна філософія не відбудеться. Можливо, це і мав на увазі Шестов. Аби довести цю не зовсім очевидну властивість релігії, Шестов обрав контрадикторний спосіб міркування.

На той час Гайдеггер вже по-новому вбачав призначення філософського розуму: “Справа, звичайно, не у фактурі філософських теорій. Тонкощі їхнього змісту у добу світоглядів нікого по-справжньому вже не цікавлять. Сила “філософського вчення” тепер полягає у тому, що воно як таке забезпечує для нового людства необхідну метафізичну компетентність, санкцію на охоплення світового цілого” [33].

Отже, і від феноменології Гуссерля не слід очікувати її глибинного занурення у релігійні тонкощі з метою визначення їх “значущості” у “пошуках останньої істини”. Завдання феноменології як нової філософії полягає і продовжує полягати у наданні людству “метафізичної компетентності”, на чому наголошував не один раз і сам Гуссерль. У наш час глобалізації (“охоплення світового цілого”), коли питання про “інтелектуальну совість” (*credo ut intelligam* – вірю, щоб пізнати) постійно загострюється через етично-моральні проблеми застосування наукових досягнень, це вже і не так мало.

Від екзистенціалізму до ... феноменології. Можливість саме такої рефлексії впливає з намагань Шестова подолати

“владу розуму”, виходячи з позицій екзистенціалізму. Як відомо, більшість релігійних екзистенціалістів підкреслюють принципову несамостійність людської реальності, її залежність від чогось “іншого”, яке вони визначають через поняття “трансценденції”, що відкривається в акті віри. Трансцендентне означає “потойбічне”, яке виходить за межі того, що можна пізнати розумом, власне людським інтелектом (Бог, душа, безсмертя). Якщо трансцендентне протилежне іманентному, то трансцендентальне – емпіричному. У гуссерлівській феноменології метою феноменології редукції є вихід на рівень “трансцендентальної свідомості” – свідомості, очищеної від всіляких елементів досвіду (емпірії). І це дає підстави стверджувати, що суб’єкт з “трансцендентальною свідомістю” здатний сприймати “акт віри” (або перебувати у ньому) через стан трансценденції, стан, у якому можливо зупинити потік свідомості, тобто перейти до “чистої свідомості”. Ідеологія (а саме – феноменологія) оволодіння навичками переходу у стан “чистої свідомості” описана у буддійському каноні “просвітління” [34]. Адже відомо, що гуссерлівська трансцендентальна феноменологія має певні зв’язки і точки дотику з деякими давніми і сучасними школами східної філософії. Тому феноменологічну редукцію не слід вважати чимось таким, що робить її виключно науковим інструментом пізнання. Вона скоріше займає проміжне місце між медитацією та вільною фантазією (ейдетичною варіацією) з огляду на “систематичне спостереження” предмета. Це дозволяє феноменологічну редукцію успішно застосовувати при дослідженні міфів, філософських текстів, літературних творів тощо. І як Шестов не відмежовувався від феноменології, раз за разом у його текстах зустрічаються приклади ейдетичної та трансцендентальної редукції. Помітив це і М.Бердяєв: “Цікаво вникнути в те, що розуміє Л.Шестов, коли говорить про Бога. У його книзі про Кіркегора це майже цілком прояснюється. Бог є необмежені можливості, і ці необмежені можливості потрібні для виконання людських бажань, для того, щоб зробити великі лиха, пережиті людиною, такими, що не відбулися”[35].

З одного боку, в уяві Шестова про Бога присутня фантазія (ейдетична редукція), а з іншого боку, він залишає за дужками

сутність трагічних подій (припускаючи, що вони взагалі не відбувалися, бо це в можливостях Бога!) і зосереджує свою увагу виключно на емоційно-екзистенціальних враженнях від них як стороннього спостерігача. Отже, в останньому випадку маємо справу з феноменологічною редукцією Шестова, яку він здійснює підсвідомо, бо характер його мислення спонукає до роз'єднання реального і уявного, залишаючи думки філософа у полоні останнього. Через це Бог як такий у Шестова виступає у позитивному значенні ноумена (як недосяжний для людини), але шестовські очікування від Бога цілком емпіричні, які полягають у феномені “відвертання людської біди” через “нездійсненність” – цього не повинно було бути, бо його не було з самого початку (маємо випадок контрадикторного поєднання пунктів 1,2 адогматичної металогіки; див. розділ 3.1.3). Проте, як це не дивно, така теоретично – філософська контрадикція суджень Шестова має цілком практичне значення для буденного життя людини – суперечливість сучасної дійсності вимагає від нас бути або поза конфліктними обставинами, уникаючи фронтального зіткнення з причинними чинниками конфлікту, або ж робити вигляд, що, те, що відбувається, зовсім нас не стосується. Така життєва позиція є своєрідним самозахистом людини від негативного збігу обставин і уособлює у собі більш практичне ставлення до життя у порівнянні з пасивністю “людини гріховної, але не винної, тому безвідповідальної”.

У філософії Шестова мають місце так звані розумові експерименти, до яких він вдається у разі потреби моделювання певної метафізичної ситуації. Як приклад такої ситуації можна вважати з'ясування Шестовим питання про те, чи обманює Бог людей заради втаємничення істини про їхнє дійсне існування [36]. У цьому “експерименті” Шестов змушений використати припущення про наявність “божественного інтелекту”, тобто реалізувати принцип трансцендентальної свідомості у вигляді характерної для феноменології емпіричної складової. Своєрідність феноменологічного емпіризму полягає у його відмінності як від емпіризму 17-18 ст., так і від раціоналізму, у тому числі і картезіанського. На відміну від Бекона, Локка, Юма, Гуссерль апелює не до чуттєвої емпірії зовнішнього і внутрішнього світів, а прагне очистити безпосередній досвід

якраз від чуттєвої його форми, але при цьому залишити його досвідом – у вигляді чистих феноменів свідомості. Феноменологія Гуссерля тут виглядає як інтуїтивізм і має багато спільного з інтуїтивізмом А.Бергсона, але на відміну від останнього, Гуссерль не протиставляє інтуїцію інтелекту.

З огляду на те, що Шестову притаманні чуттєво-емоційні міркування, від яких він і не намагався звільнитись, то й епізоди феноменологічної редукції у нього мають вигляд “інтелектуальних вправ” у формі екзистенціальних дескрипцій. Його душевна інтуїція має філософський відбиток у вигляді контрастування суперечливої докси на світлі контрадикторної епістеми, яка аж ніяк не позбавлена елементів прихованого раціоналізму. З цього приводу М.Бердяєв пише: “Для Л. Шестова нічого не говорить божественна жертва любові, божественне розп’яття, йому це здається обмеженням свободи і всемогутності Бога. Це у нього є наслідком іудаїзму. Для Л.Шестова неприйнятне олюднення Бога. Бог став людиною – йому це здається неприйнятним для розуму і вигаданим самим розумом, в той час як для розуму – це непізнана таїна і парадокс. Хай вибачає мені борець проти розуму, але я тут вбачаю у ньому раціоналіста. Як це не дивно, але Л. Шестов бачить у релігії, особливо у християнській релігії, “опій для народу”, замасковані розум та мораль...”[37].

Проблемність розмежування раціонального розсуду і екзистенціального настрою не є для Шестова чимось фатальним, утримання думки на певній відстані від ratio вдається йому невимушено, доречно і в супереч логічним стереотипам. Звичайно, що така культура мислення приречена породжувати суперечності, контрадикції і парадоксальні звороти. Парадоксальність усієї філософії Шестова, яка межує з викликом “незручних” проблем буття, - це не прояв спонтанності його філософського духу, це ознака дійсно екзистенційного сприйняття світу, це вражаюча рецепція життя в усій його трагічній величі. Адже розум безсилий у відображенні трагізму, він здатний створювати передумови трагічності та приреченості на хибне існування людини. Саме це і вразило Шестова та надихнуло його на “лицарство віри”.

Щоб зрозуміти творчу напругу, яку відчув Шестов, звернемось ще раз до думок Бердяєва: “Я вважаю Л. Шестова дуже видатним і оригінальним мислителем і вельми ціную його проблематику, конче співчую його боротьбі проти необхідності, його бажанню свободи. Але багата і просторова лише його заперечлива філософія, його позитивна філософія бідна і коротка, вона могла б вміститись на півсторінки. Інакше і бути не може, - те, чого він хоче, не може бути передано думкою і словом, це чиста апофатика. Але разом з тим він залишається на території мислення і розуму. У книжці про Кіркегора (Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. Глас вопиющего в пустыне.- Париж, 1939, авт.) я навіть відкриваю цілу космогонію, хоча і коротко відображену. Це все ж таки конструкція розуму, у підвалинах цієї конструкції лежить трагічний досвід життя самого Л.Шестова і його улюблених героїв...

Л. Шестов – екзистенціальний філософ. Але екзистенціальна філософія, тобто філософія звернена до суб'єкта, а не до об'єкта, не може бути тільки розповіддю про пережиті людські лиха. Пережита трагедія може бути джерелом пізнання, але сама пережита трагедія не є ще філософія. Філософське пізнання є акт осмислення, здійснюваний мислителем по відношенню до пережитої трагедії.

Л. Шестов заперечує цей пізнавальний акт як навіювання стародавнього змія. Але через непослідовність він його таки здійснює, і це його рятує як мислителя. Труднощі, які стоять перед Л. Шестовим, коли він хоче висловити свою тему, такі великі, що вони могли б зробити його становище як філософа безнадійним. Він, могло бути, змушений був би змовкнути. Але все це згладжується у книжках Л. Шестова, і виходить навіть ілюзія ясності. Це пояснюється літературним талантом Л. Шестова, іронією, до якої він постійно звертається у своєму викладенні, і своєрідним підкупляючим ліризмом, незвичною чуттєвістю, яка надає його творам особливу людяність. Тільки на емоційній мові зрозуміло те, що він каже, на мову ж інтелектуальну, яка у тім Л. Шестову дуже притаманна, перекласти важко. Не можна звільнитись від враження, що Л. Шестов насамперед змагається з самим собою, з власним раціоналізмом, з власними раціоналістичними перешкодами для

віри. І він хоче запевнити нас, що у всіх ті ж раціоналістичні перешкоди, що всі знаходяться у владі зміїного розуму. Це може здаватися незаперечним тому, що він має справу майже виключно з філософами, людьми пізнання, і з ними бореться, він не звертається до свідків віри” [38].

Якщо уважно проаналізувати наведений текст, то виявляється, що Шестов весь час намагається “висвічувати” стан віри через заперечення раціональності, через “утримання” (epoché) від звернення до розуму (щоб придбати віру в спасіння, необхідно, наполягає Шестов слідом за Кіркегором, “втратити розум”) і віру при цьому сприймає через екзистенційний відчай, який можливо лише пережити, а не зрозуміти. Напрошується аналогія з феноменологією, яка полягає у тому, що Шестов піддає редукції сам розум, утримуючи на першому плані своєї уваги віру і аспекти, які пов’язані з нею. Розум же у нього приречений бути нерухомим, мовчазним і перебувати у полоні жорстокої критики. Віра займає місце “чистого феномена” і підлягає всебічній екзистенціальній дескрипції – віра нібито говорить сама за себе, бо розум у Шестова “позбавлений слова”. Конституювання набуває змісту “пасивних синтезів”, так характерних для творчості Шестова. Феноменологічний горизонт – це шестовська боротьба проти розуму, яка так і не досягає мети. Вдивляючись в людину, Шестов баче у ній глибинні риси, які роблять неможливою остаточну перемогу над розумом. Якщо така філософія Шестова здатна себе презентувати в якості феноменології, то вона має бути визначена як “феноменологія парадокса”. А в тому, що така “феноменологія парадокса” могла бути побудована самим Шестовим, немає сумнівів. У дуже стислому вигляді найбільш суттєві тези імовірного парадоксально – феноменологічного способу філософування викладені в його праці “Potestas Clavium”: “Caveant consules. Протиріччя з самим собою вважається абсолютно неприпустимим. Достатньо викрити людину у протиріччі, щоб позбавити всякого значення її твердження. Протиріччя ж з іншим вважається цілком природним і законним, нікого не призводить в роздратування і не бентежить. Чому? Чому, якщо я одночасно стверджую, що світ завжди існував і що був час, коли світу не було, це вважається зухвальством або божевіллям; якщо ж я

стверджую, що світ завжди існував, а мій сусід, що світ виник у часі, це знаходять цілком природнім, це нікому не видається загадковим і ні в кого не збуджує тривоги. Адже і я, і мій сусід обидва ми міркуємо не як емпіричні суб'єкти. Теорія пізнання вже остаточно встановила, що суб'єкт, який висловлює судження, нічого спільного з емпіричним суб'єктом не має, що навіть взагалі міркує не психологічний суб'єкт, а сам об'єктивний розум. Отже, оскільки ми міркуємо, ми всі – одне. І отже, цілком байдуже, чи буду я в протиріччі з самим собою, чи з іншими людьми. Мені також треба турбуватись про згоду зі своїми ближніми, як із самим собою, якщо я не хочу, щоб вийшов той результат, який більш за все лякав ще з давніх часів філософів, тобто щоб був приведений до мовчання вже не той чи інший емпіричний суб'єкт (цим, звичайно, засмучуватись не слід – цьому, навпаки, здебільшого можна тільки радіти), а сам надемпіричний розум. Філософи і гносеологи про це не думали – прогледіли, мабуть. А треба, обов'язково треба подумати, і дуже подумати. Безтурботність у даному випадку може мати жахливі, майже фатальні наслідки. Бо так і дивись, в один чудовий день сам розум, вбачаючи притаманні йому внутрішні протиріччя, відчує себе “приведеним до мовчання” і через властиву йому сумлінність змовкне назавжди і остаточно. Треба, доки ще не пізно, запобігти загрозливій небезпеці, і я перший починаю бити на сполох” [39].

Як бачимо, Шестов відстоює приватне право людини на висловлювання і обґрунтування суперечливих (контрадикторних) думок, суджень, ідей. Проблема ця має далеко не тривіальний характер. У сучасному соціумі вона набула особливої гостроти. Ця проблема присутня у політиці так званих подвійних стандартів, у боротьбі східних і західних цінностей життя (через суперечливість їх проявів серед емігрантів), у діяльності засобів масової інформації (під час висвітлення альтернативних точок зору). Тому філософський аспект вирішення цієї проблеми мав би принципове значення для пошуку практичних шляхів подолання соціальних і політичних конфліктів. Проблема парадоксального мислення має для Шестова і суто психологічний підтекст: “Pro datu mea. Люди ображаються, коли я висловлюю одночасно два контрадикторних судження. Вони вимагають, щоб я від одного з

них відмовився або, хоча б заради пристойності, висловлював їх неодноразово. Але між мною і ними тільки та різниця, що я відкрито кажу про свої протиріччя, вони ж вважають за потрібне ховати їх від себе і навіть тоді, коли інші помічають їхні помилки і вказують на них, удають, що нічого не бачать”[40].

У цьому висловлюванні майже весь Шестов, уся його філософська постать: буття він вбачає у вимірах протиріч крізь призму суперечливих думок та парадоксальних зіткнень ідей. У формуванні такої позиції не останню роль відіграв Гуссерль і не лише викликом своєї феноменології для волелюбної особистості Шестова, але й тим, що порадив останньому звернути свою увагу на творчість Кіркегора. Сам Шестов цю пораду назвав “дивним фактом”: “Дізнавшись від мене, що я зовсім не читав Кіркегора, Гуссерль з загадковою наполегливістю став не просити, а вимагати від мене, щоб я познайомився з творами датського мислителя. Як сталося, що людина, яка все своє життя поклала на ушляхення розуму, могла підштовхнути мене до Кіркегора, який складав гімни Абсурду?” [41]. Відповідь на це запитання Шестов знайшов, як йому здавалось, у словах Гуссерля: “Ваші шляхи – не мої шляхи, але вашу проблематику я розумію і ціную” [42].

Дійсно, і Гуссерль, і Шестов обрали свій власний творчий шлях. Шлях Шестова – шлях вистражданої віри, шлях прямування до свободи від загальноприйнятого раціоналізму мислення. Шлях Гуссерля – шлях відтворення філософії як “строкої науки”, шлях до всеохоплюючого розуму. Перетин шляхів відбувся на тлі апофеозу філософської пристрасті до пошуку істини, у якій кожен із мислителів уявляв гайдеггерівський “проблиск буття”. Сучасній філософії вкрай потрібні істини, заради яких Шестов пережив драматичне протистояння віри і розуму.

3.2.3. Адогматичні екзистенціали як відображення колориту філософської думки Л.Шестова

Екзистенційна вільність шестовського мислення. Творчість Л. Шестова важко піддається креативному дослідженню. Проте його екзистенціальна філософія таки містить у собі “точки

накопичення” творчого потенціалу, які властиві багатьом його творам. Це так звані екзистенціали, під якими будемо розуміти особливі вербально текстові фрагменти або ж окремі фрази чи слова, що утворюють предмет, можливо, окремий аспект екзистенційного бачення проблеми. Наприклад, Гайдеггер використовував у якості екзистенціалів такі поняття, як “турбота”, “тривога”, “проект”, “совість”, “провина”, “рішучість”, “страх”, Сартр – “екзистенційна тривога”, “нудота”, Камю – “нудьга”. Але якщо у Гайдеггера екзистенціали виступають як самостійні об’єкти його екзистенціальної аналітики, як елементи онтологічної системи, то Шестов висловлюється поза межами будь – яких теоретичних схем, а екзистенціали у нього народжуються у вигляді “вільної думки”: “З подивом і ваганням я став помічати, що в решті-решт “ідеї” і “послідовності” приносилось в жертву те, що більше всього повинно оберігатися в літературній творчості – вільна думка” [43].

Прояв “вільної думки” у Шестова – це готовність думати парадоксально, адогматично, скептично: “Справжній дослідник життя не в змозі бути осідлою людиною і вірити в певні прийоми пошуку. Він повинен бути готовий до всього: вміти своєчасно запідозрити логіку і разом з тим не боятися удаватись, у разі потреби, хоч би і до заклинань, як це робили Достоевський і Ніцше. Він повинен вміти триматися прямо і дивитись на небо, але він же повинен, коли треба, не погребувати зігнутись в три погібелі і шукати істину на землі”[44].

І саме дух вільного мислення стає витокom для появи адогматичних екзистенціалів: “Для звичайної життєвої практики закінченість, як і раніше залишається незмінним догматом... Проте незавершені, неупорядковані, хаотичні, які не приводять до наперед поставленої розумом мети, суперечливі, як саме життя, роздуми – хіба вони не ближчі нашій душі, ніж системи, хоча б і великі системи, творці яких не стільки турбувались про те, щоб взнати дійсність, скільки про те, щоб “зрозуміти” її?”[45].

Отже, екзистенціал у філософському мисленні Л. Шестова визріває як незавершена, хаотична, позбавлена апріорності думка, яка “ближче нашій душі”. Такі думки виблискують дивовижним колоритом особливостей його філософії – це і трагічність долі людини (проблема “самотності”), і її прозріння у вірі перед Богом

(тема “одкровення”), і недовіра розуму у його зазіханнях на абсолютне володіння буттям (тема скептицизму), і визнання ненаукових шляхів пізнання світу (проблема містичного сприйняття дійсності), провокування думки мислячої людини на злам класичних канонів життя (головне питання адогматизму). Саме з цих надр шестовської філософії з’являються адогматичні екзистенціали: “можливість неможливого”, “відмовся від життя, збережи себе”, “наука корисна, але істини у неї нема”, “вільний шлях пристрастям”, “недовіра до життя”, “метафізичні розради”, “свобода від обридливих ідей”...

В них відчувається таємниче і хвилююче уявлення про світ і наші можливості у ньому, бо сучасність досягла таких разючих суперечностей людського існування, що здається вже настав час докорінної перебудови мислення, у якому адогматичні екзистенціали – це шаблі сходження до нового буття. Мабуть, містичність екзистенціалізму Л. Шестова в тому і полягає, що ретроспективне звернення до його змісту неминуче обертається актуалізацією тих чи інших проблем, на яких акцентував свою увагу видатний філософ.

Як відомо, в екзистенціалізмі головною категорійною структурою є онтологічна тріада “світ – буття-у-світі – буття”. Середній термін тріади – екзистенція, яка ментально сполучає “потойбічне буття” з цим світом як ареною повсякденного існування. Направленість людської реальності на світ означає несправжнє існування, “покинутість”, а прагнення до “потойбічного”, “поклик буття” – справжнє існування. Саме спонування до справжнього існування і міститься в екзистенціалах як заклик до перетину екзистенційної межі (“відмовся від життя, збережи себе”, “треба вміти все, навіть смерть, використовувати для цілей нашого життя”). Цю межу Шестов відчував всією своєю сутністю: “Незрозумілий інстинкт, але інстинкт, тобто дещо укорінене у найбільш глибоких і невідомих таємницях нашої природи, підказує їй (людині, авт.) страшно для людського розуму рішення: відмовся від життя, збережи себе. Більшість людей не чує цього голосу або, якщо і чує, не підкорюється йому. І природа, не розраховуючи на нашу чутливість, звертається до насилля... Майже кожне життя може

бути резюмоване декількома словами: людині показали небо – і кинули її в багнюку” [46].

Останнє не є поодиноким враженням, а для порівняння наведемо вираз Оскара Уайльда: “Всі ми знаходимося у стічній канаві, але деякі з нас дивляться на зірки” [47].

Навіть у Канта, далекого від екзистенціалізму, можемо знайти межу між космічним “потойбічним” і людським “поцейбічним”, якщо пригадаємо його філософське кредо – “зоряне небо наді мною і моральний закон в мені”. Але ж ідеалістичний пафос великого мислителя у вигляді категоричного імперативу так і не знайшов свого ствердження: “моральний закон”, діючий в сучасному світі, залишається все ще далеким від краси “зоряного неба” (і байдужим до неї!). І чим більше зневажається цей закон, тим затьмаренішим виглядає “зоряне небо” для людини. То хіба це не привід для відчаю? Тому Шестов, для якого “моральне обурення є лише витонченою формою давньої помсти”, загострює своє ставлення до співчуття людським стражданням: “Любов до ближнього і жалість вбивають у людині віру і роблять її у філософських поглядах позитивістом або матеріалістом. Коли вона бачить чуже горе, вона припиняє розмірковувати, оскільки хоче діяти. Думати, думати по-справжньому людина починає тільки тоді, коли вона переконається, що їй нічого робити, що у неї зв’язані руки. Через це, мабуть, будь-яка глибока думка повинна починатися з відчаю” [48].

Відчай не може зробити людину щасливою, а тому глибочїнь мислення прирікає її на “самотність”: “Бути непоправно нещасливим – соромно. Непоправно нещаслива людина втрачає заступництво земних законів. Всякий зв’язок між нею і суспільством розривається назавжди. І оскільки рано чи пізно кожна людина приречена бути непоправно нещасливою, то, значить, останнє слово філософії – самотність” [49].

Тож людська самотність породжує проблему суспільної “робінзонади” – бути в суспільстві, та поза колом людей: “Кажуть, що неможливо позначити межу між “я” і суспільством. Наївність! Робінзони зустрічаються не лише на незаселених островах, але й у набагато людяніших містах... Самотність, покинутість, безкінечне, безкрайне море, на якому десятки років

не видно було вітрила, - хіба мало наших сучасників живуть в таких умовах? І хіба вони не Робінзони, для яких люди перетворилися у далекий спогад, який важко відрізнити від сну” [50].

Суспільна “робінзонада” подається Шестовим як “драма майбутнього”: “У драмі майбутнього обстановка буде зовсім іншою, ніж у сучасній драмі. Насамперед буде усунена вся складність перипетії. У героя є минуле – спогади, але немає теперішнього: ні жінки, ні нареченої, ні друзів, ні справи. Він один і розмовляє тільки сам з собою або ж з уявними слухачами. Живе поодаль від людей. Так що сцена буде зображувати або незаселений острів, або кімнату у великому багатолюдному місті, де серед мільйонів обивателів можна жити також, як на незаселеному острові.

Відступити назад до людей і суспільних ідеалів герою не можна. Отже, треба йти вперед до самотності, абсолютної самотності” [51].

Саме так і виглядають постмодерністські “перформіси” в сучасному інформаційному суспільстві на сценах європейських театрів. Дійсність як така поступово заміщується віртуальною реальністю. Шлях до такого “життєвого світу” супроводжується “недовірою до життя” та “свободою від набридливих істин”: “Існує достатньо підстав для того, щоб з недовірою ставитись до життя. Воно стільки разів обманювало нас в найзаповітних очікуваннях наших, але ще більше підстав існує недовіряти розуму: бо якщо життя могло обманювати нас, то тільки тому, що безсилий розум вдався до обману. Можливо, що сам собі цей обман і придумав...” [52].

Дійсно, “існує достатньо підстав”, щоб вважати сучасне життя, стан суспільства обманом “нас в найзаповітних очікуваннях наших”. Саме через це у людей виникає зневіра до усього, що відбувається зараз у світі. Люди прагнуть до “свободи від набридливих істин”. І тут Шестов дає поради, які можуть бути не до вподоби будь-якій владі в усі часи: “Найвірніший спосіб звільнитись від набридливих істин – це припинити платити їм звичайну данину поваги та благовійності і почати поводитись з ними запросто, навіть з відтінком фамільярності і презирства. Доки ви заперечуєте права якої-небудь істини, ви все ще вірите в

неї, і це відчуває кожна, навіть не дуже сприйнятлива людина. Але ви не удостоюєте її навіть суперечки і тільки зрідка кидаєте на її адресу зневажливе або глузливе зауваження, - це вже справа інших. Вочевидь, ви перестали її боятися і поважати: тут є над чим замислитись” [53].

І як дуже часто стало відбуватися в історії людства, істини перестали слугувати нам впродовж навіть одного покоління. Творці ідеологій самі не вірять у довгостроковість своїх систем, що, звичайно, помітив Шестов: “Та істина, яку я сьогодні мав право урочисто виголосити і навіть виголосив першим серед людей, завтра може бути, у моїх вустах буде нудною і непотрібною неправдою. Я позбавлюсь права називати цю істину своєю – і тільки, може бути, я один: інші будуть як і раніше жити з нею, любити і хвалити її” [54].

В таких умовах знецінення істин, чи повинно суспільство визнати “загальні правила”? Відповідь Шестова заперечлива: “Люди звертаються до філософів за загальними засадами. І оскільки філософи теж люди і узгоджують своє виробництво з потребами ринку, то вони більшою мірою і займаються виготовленням загальних правил. Між тим з’являється питання: яка користь у загальних правилах? Майже одночасно з питанням приходить і відповідь: ніяка. Природа владно потребує від кожного з нас індивідуальної творчості. Люди не хочуть цього зрозуміти і все чекають від філософії останніх істин, яких не було, нема і ніколи не буде. Істин стільки, скільки людей у світі” [55].

Дивним здається те, що вихід із такого стану речей, яке Шестов вбачав багато років тому, перетворився у сучасну дійсність: “Готовність залишити одні переконання заради інших насамперед засвідчує цілковиту байдужність до всіляких переконань. Старі недарма б’ють на сполох. Але нам, людям, що здавна воюють з будь-якою сталістю, втішно бачити легковажність молодих. Вони будуть до тих пір мандрувати по матеріалізму, позитивізму, кантіанству, спірітулізму, містицизму і т.д., доки не побачать, що всі теорії та ідеї також мало потрібні, як фіжки і криноліни, які носили наші прабабусі. І тоді почнуть жити без ідей, без зарані поставлених цілей, без передбачень, цілком покладаючись на випадок і власну винахідливість. Треба і

це спробувати! Авжеж так доб'ємося більшого... В усякому випадку, буде цікавіше..." [56].

"Так це ж хаос, безлад?" – хтось може вигукнути. Проте "лад, про який мріють філософи, існує тільки у класних кімнатах", а "тверде підґрунття рано чи пізно зникає з-під ніг людини" [57]. Що ж стосується хаосу, то він нас лякає, здається джерелом всілякого зла, загрозою самому життю. Шестов вважає таке ставлення до хаосу хибним: "В дійсності хаос є відсутність будь-якого порядку, значить, і того, що виключає можливість життя. Хаос зовсім не є обмеженою можливістю, а є дещо прямо протилежне: тобто можливість безмежна. Пізнати і прийняти абсолютну свободу нам безкінечно важко, як важко людині, що жила завжди у темряві, дивитися на світло. Але це, зрозуміло, не заперечення. Тим більше, що в житті, у тому житті, яке виникло у нашому світі, де панує порядок, зустрічаються труднощі набагато більші і абсолютно неприйнятні. І той, хто знає ці труднощі, не боїться спробувати щастя з ідеєю хаосу. І, можливо, переконається, що зло не від хаосу, а від космосу, і від космосу все ті ж "необхідності" і "неможливості", які перетворюють наш світ в юдоль плачу і суму" [58].

Майже "хаотично", без будь-якого а priori, і ми намагалися розкрити довільний рух думок Шестова, охоплюючий майже всі рівні буття, і навіть ті, що знаходяться "потойбічно" від нас, за екзистенціальним кордоном. Бо шестовська теза "треба вміти все, навіть смерть, використовувати для цілей нашого життя", надихає на пізнання таємниці життя: "чим привабливіша яка-небудь мета, тим ризикованіший і страшніший шлях до неї".[59].

Але пройти цей шлях людству вкрай потрібно: сліпі блукання у лабіринтах цивілізації вже давно вимагають відмовитись від удаваних рішень розуму і звернутися до справжнього адогматизму мислення, шестовського мислення.

Екзистенціалізація "життєвого світу". Поняття "життєвого світу", яке ввів до розгляду у своїй феноменології Е. Гуссерль, має свою метафору у філософії Шестова під назвою "чотири стіни": "Кабінетний мислитель звичайно займається тим, що придумує собі гадки рішуче про все, що відбувається у світі. Його цікавлять "питання" про положення світового ринку і про існування світової душі...

Головне його завдання – так підібрати свої судження, щоб у них не було внутрішнього протиріччя і щоб вони хоча б з вигляду були схожими на істину. Кабінетний вчений, обмежений чотирма стінами своєї кімнати, нічого, окрім цих стін, не бачить, але саме про стіни не хоче розмовляти: він їм не надає значення, він їх не відчуває. Але між тим, якщо б він їх випадково відчув і розмовляв про них, його висловлювання придбали б неочікуваний і величезний інтерес. Це інколи і буває, коли кабінет перетворюється на в'язницю.

Ті ж чотири стіни, але не думати про них не можна. Рівність і одноманіття кабінетного настрою змінюється у нього великим пафосом мимовільного ув'язнення” [60].

Що ж тут метафоричного від “життєвого світу”? Очевидність! Гуссерль, створюючи свою модель “життєвого світу”, під останнім мав на увазі сферу і сукупність “першопачаткових очевидностей”, “наперед – даних” і “значимих”. Поява “життєвого світу” була обумовлена для Гуссерля переорієнтацією своїх філософських поглядів з наукового знання на розкриття усього світу як основи пізнання в цілому. Проте це суто “кабінетна” проблема і вона дошкуляла Гуссерлю через свою невизначеність. З цього приводу Шестов писав:

“Філософ більше, аніж будь-хто інший боїться неясностей і невизначеності і за одну чітку помилку віддасть вам цілий десяток трансцендентних, але похитних істин” [61].

Враження від гуссерлівського “життєвого світу” таке, що він збудував його з “чотирьох стін” очевидностей, нібито не помічаючи зі свого “кабінету” те, як “самоочевидність обертається самообманом” [62].

Фрагмент шестовського тексту, наведений вище, яскравий доказ можливості перетворення очевидності існування замкнутого простору кабінету на самообман його відсутності. І лише зміна умов існування вченого (умовне ув'язнення) примушує визнати ілюзорність очевидностей, бо носять вони аргіогі конвенційний характер.

Шестов дозволив собі думати перед обличчям очевидностей і не лише думати, а й повстати проти самоочевидностей, перебуваючи при цьому на самій межі очевидностей. Для нього

свобода думки була завжди вище за її логічну виправданість та істинність, бо як слушно зауважив мислитель, “якщо б здорового глузду було достатньо для добування істини, ми б давно все знали” [63].

Отже, постає питання: чи так вже слід ставитись з довірою до “життєвого світу” з його “очевидностями”? Прислухаємось до Шестова:

“Філософи страшенно люблять називати свої судження “істинами”, бо таким чином вони стають загальнообов’язковими. Але кожний філософ сам вигадує свої істини. Це означає: він хоче, щоб його учні обманювалися по вигаданому ним способу, право обманюватись на свій манер він залишає за одним собою. Чому? Чому не надати кожній людині обманюватись, як їй заманеться?” [64].

Очевидність аж ніяк не постає істиною. Очевидність – це загально обов’язкова конвенція, яка констатується як даність (і нехай вже з огляду і на її значимість, і на її апробованість!). То ж і “життєвий світ” виглядає для індивіда як визнана суспільством загальна домовленість, але лише на певний час, доти, доки “очевидності” не перетворюються на самообман і не зможуть більше задовольнити потреби людей. Недарма у Гайдеггера з’явилось розуміння “буття як а priori” [65]. Проте Шестов відкинув апріорність, її замасковану властивість легалізувати очевидності:

“Кант, як відомо, знайшов у математиці і природничих науках синтетичні судження а priori. Правий він був чи не правий, тобто чи повинні вказані ним судження вважатися апріорними або апостеріорними, - одне не викликає сумніву: всі вони приймаються людьми якщо не за абсолютно, то за відносно незаперечні (саме це і створює ілюзію очевидності, авт.). Інакше виглядає справа в області метафізики, як раз у тій області, де приховуються найбільш важливі і цікаві для нас істини. Кант змушений був визнати, що саме тут кінчається здатність нашого розуму судити а priori. Але оскільки все-таки без метафізичних суджень обійтись не можна, то він і запропонував замінити їх постулатами, припущеннями, оптимістично допускаючими, що в області, трансцендентного ми знайдемо все, чого нам бракує у світі явищ... Люди страшенно економні і жадібні істоти. Їм

хочеться побільше знати і купляти свої знання можливо дешевше. Внаслідок цього вони уявили собі, що кожна, добута ними шляхом досліду, тобто затратою сил, істина дає право на отримання ще декілька нових – вже безплатно, або, кажучи філософською мовою, а priori, і з розуму... Замість того, щоб дивитися, прислуховуватися, обмацати, одним словом – шукати, вони хочуть узагальнювати!

Але ж із їх “узагальнень” рівно нічого не виходить, крім метафізичних систем... Чи не час покинути узагальнення і добувати істину а posteriori..., тобто, просто кажучи, кожен раз, коли прийде бажання знати що-небудь – піти і подивитись.

Кожен новий дослід – цікавий, наші ж узагальнення, тобто синтетичні судження а priori – більшою частиною тільки широкомовна брехня, не варта навіть того клаптика паперу, на який її заносять” [66].

Тут важко не погодитись з Шестовим. Розум, що перебуває у стані кризи, здатний вибудувати не “життєвий світ”, а “кризовий світ”, в якому існує лише одна “очевидність” – у такому світі, як ми живемо зараз, місця для людини немає ні а priori, ні а posteriori: або нове мислення і новий екзистенціальний світ (світ існування), або застиглий (сталий у своєму “розвитку”) “життєвий світ”, назва якого віддзеркалює гірку іронію, їдкий сарказм по відношенню до людей, які перебувають на межі існування – бідних і багатих, щасливих і нещасливих, при владі і поза владою... світ, фундований на брехні (судженнях а priori), вичерпав себе!

Проте відповідь на питання про можливість подальшого існування “життєвого світу” в сучасних умовах треба шукати не у Шестова, він лише радикалізує постановку проблеми “можливості неможливого” (“нам хочеться думати, насамперед до доказу зворотнього, принаймні, що тільки одне твердження має і може мати об’єктивне значення: у світі немає нічого неможливого” [67]), а у феноменологічному аналізі світових трансформаційних процесів. Один з таких процесів – це часткове заміщення або повне витіснення суто життєвих механізмів і явищ технологічними (уніфікованими) предметами. Відбувається тотальна технізація та інструменталізація усіх сфер життєдіяльності людини, але чомусь вбачають у цьому феномені

лише те, що утворює поверхневий прошарок ареалу людського існування – інформаційне середовище. Так, це очевидно, але зовсім недостатньо для усвідомлення можливих наслідків для подальшої еволюції людини. Тут варто надати “об’єктивного значення” застереженню Шестова: “Але люди не відрізняються спостережливістю. Якщо вони бачать самотність і чотири стіни, вони кажуть: кабінет. На їхню думку, життя можливе тільки на ринку, де багато шуму і відчутного, зовнішнього руху. Хіба це не так? На ринку, серед строкатого, мінливого натовпу часто люди все своє життя сплять сном праведників, а величезна душевна робота відбувається на абсолютній самоті” [68].

Неважко зрозуміти цей фрагмент адогматики у сучасній інтерпретації. “Ринок, де багато шуму і відчутного, зовнішнього руху” є не що інше, як “інформаційне суспільство”, в якому існує “строкатий, мінливий натовп”, розпорошений по “кабінетах” – нинішні чиновники, адміністратори, інтелектуали, зайняті у різних сферах управління, науки, культури, обслуговування, які спілкуються переважно всілякими засобами комунікації. Що ж стосується “душевної роботи”, то не можна стверджувати, що вона зовсім відсутня, вона є, але спрямована вона на “примушення до життя” (поширення феномена самогубства, спотворення стосунків між людьми, страх перед середовищем існування, невпевненість у майбутньому – це далеко не всі чинники такого “примуса”).

Визнання такого стану речей в інформаційному суспільстві означає одночасно і визнання проблеми екзистенціалізації “життєвого світу”, тобто вимогу трансформації останнього шляхом переусвідомлення ролі “очевидностей” і звернення до актуальних екзистенціалів, які б давали відчуття можливості людині подолати стан “примусу до життя”. В іншому разі виникає іронічно – риторичне шестовське запитання: “Навіщо взагалі позбавляти людей радощів? [69].

Екзистенціалізація “життєвого світу” – явище історичне. До цього висновку нас підводить Шестов: “Спотворити, понівечити окрему людину *ad maiorem gloriam dei* – в середні віки, в добу розквіту католицизму, вважалось звичайною, цілком законною справою. Середньовіччя постачало загадкову і незрозумілу ненависть до всього нормального, самозадовільного, закінченого.

Молода, здорова, красива, спокійна духом людина збуджувала у віруючого католика підозріле і вороже почуття.

Найнормальніша людина, якщо її потримати деякий час на чернецькому режимі, втратить душевну рівновагу і всі ті чесноти, які звичайно живуть у здоровому дусі і здоровому тілі. Католицтву тільки цього і треба було. Воно домагалось від людей крайньої напруги всієї їхньої сутності” [70].

“Позанаукова свідомість” (вважай, “життєвий світ” за Гуссерлем) людей середньовіччя з покорю сприймала такі екзистенціали, як “злидні”, “аскетизм”, “умертвіння плоті” і все те, що позбавляло сенсу людське існування. Тож середньовічна екзистенціалізація мала на меті абсолютне упокорювання віруючих. Але скінчилась вона зворотним результатом: “Божевільне, нечуване розгойдування життя, здобує шляхом постійних і швидких переходів від крайнього аскетизму і сліпої віри до цілковитого зневір’я і свободи пристрастей, збудило містичний жах у чесного ченця і надало йому ті величезні сили, які потрібні були для того, щоб розпочати успішну боротьбу з всемогутнім папою і святою католицькою вірою” [71].

Доба Нового часу відзначилась злетом філософської думки, науково-технічним пафосом і творчою розкутістю людини. “Життєвий світ” почав вимальовуватися в головних своїх рисах як “універсум напередданих самоочевидностей, що розкладаються на їхню трансцендентальну запитуваність”. Все менше людей стримували релігійні аскези, все більше виявлялась життєва зацікавленість. Раціоналізм почав захоплювати буттєвий плацдарм і розширювати його. Сакральне перестало бути джерелом загадковості і допитливості. “Життєвий світ” набув свого історичного значення, його феноменологічна концепція стала підґрунтям для розуміння реальних і потенційних можливостей людини у пізнанні світу. І перш за все – у розумінні кризи, яка спіткала науку і весь життєвий процес європейського людства. Гуссерль підсумовував, що вся ця перманентна криза наукового знання і філософії пов’язана з явною кризою всієї європейської спільноти, яка охопила смисл його культурного життя, всю його екзистенцію.

Раціональні методи наукових досліджень, які у своїх основних рисах сформувались в епоху Нового часу, прагнули

лише до об'єктивності і незалежності істин від людської суб'єктивності. Таким чином, за межі наукової компетенції виводились проблеми існування людини. Жодна з природничих наук, абстрагуючись від усякої суб'єктивності, не могла і не може нічого сказати про те значення, яке вона має для людського буття у світі. Проте людина не живе в “розумному бутті”, вона не володіє ним. Але кожен індивід може, якщо того забажає, змінити своє життя на краще і таке буття досягається лише в боротьбі за свою істину, за те, щоб творити самого себе по істині. Шестов цю думку всіляко обґрунтовує і підтримує: “Чому б й справді кожній дорослій людині не бути творцем, не жити за свій страх і не мати власного досвіду?... Горе тому, хто задумав би будувати своє життя за Шопенгауером, Гегелем, Толстим, Шиллером або Достоевським! Їх можна і навіть треба читати, але жити слід своїм розумом. Це особливо добре знають ті, які робили відповідні досліди, тобто спробували влаштуватись згідно з тією чи іншою прочитаною теорією. У кращому випадку виходила банальність. Отже, виходу немає! Хоче людина чи ні, рано чи пізно доведеться їй визнати непридатність всіляких шаблонів і почати творити самій” [72].

Саме цим висловлюванням Шестов започатковує підґрунтя особистої для кожної людини екзистенціаналізації “життєвого світу”. Тут в нагоді можуть стати такі адогматичні екзистенціали, як “час відкрити вільний шлях пристрастям навіть у галузі метафізики” [73], “істин стільки, скільки людей у світі” [74], “світло відкриває людині красу, але воно ж відкриває нам і потворність” [75]. Якщо спроектувати ці смисли на європейську дійсність, то немає сумніву у тому, що вони цілком реалізовані у політиці, культурі, суспільних стосунках.

Для нашого ж українського суспільства слід мати на меті шестовський адогмат “карколомність” або «запаморочення на шляху модернізації власного “життєвого світу”». А priori нам відкривається “очевидність” європейського вибору напрямку розвитку, але ж а posteriori ми не можемо подолати своє минуле. Проте від кожного з нас чекають, коли ми все ж таки оберемо власну стежину вздовж провалля невизначеності і, не боячись запаморочення, зійдемо на вершину очікуваних здобутків.

Шестов не вважав закінченим висвітлення досвіду адогматичного мислення (як і взагалі не визнавав “початок і кінець”), він просто зупинився, застерігаючи читача від марних очікувань якихось висновків.

Право зробити їх філософ надав нам. Право оволодіти адогматичним мисленням, без якого нам не здолати жодної вершини “життєвого світу”.

3.3. Актуалізація нового європейського мислення на підставі сучасної рефлексії адогматизму в екзистенціальній філософії Л. Шестова

3.3.1. Європейські інтуїції Л.Шестова і їх сучасні проєкції

Для Шестова інтуїція була органічною складовою філософського мислення і це підтверджується його думкою про те, що „людині притаманно вірити в краще наперед, до доказу протилежного“. Те, як сприйняв Шестов лютерівське *sola fide*, свідчить про його здатність відкривати в собі потужні духовні джерела інтуїції, які стали творчими витокami для індивідуально–особливої, автономно–існуючої екзистенціальної філософії.

Для людини, яка прагне мислити по - філософському, інтуїція стає ментальним виміром „третього роду пізнання“, як про неї висловлювався Спіноза. Вона відкриває шлях творчого заглиблення „від адекватної ідеї яких–небудь атрибутів Бога до адекватного пізнання сутності речей“ (Спіноза Б. Етика, ч. V. Теорема 25). Шестов такий шлях пройшов: від ідеї *sola fide*, яка предикатно і атрибутно належить ідеї Бога, до свого власного розуміння буття – буття між необхідністю, яку він ненавидів і намагався подолати, і можливістю – можливістю неможливого, необмежених можливостей і т.ін., яка потенційно містить у собі екзистенційне напруження падіння і зростання людини, душевного зламу і катарсиса, пошуку сенсу життя і його втрати, останньої можливості перетнути межу існування, за якою небуття стає буттям смерті. Онтологічно це буття необхідного і можливого визначається як буття контингентне (як вже

відмічалось нами в п.3.2.1, категорійні співвідношення „можливості неможливого“ і „необмежених можливостей“ стали для мислителя „контингентним виявом буття“, але тепер мова ще піде і про „обмежені можливості“ людини як об’єктивно наявні умови її існування взагалі, так би мовити „грані людського існування“, що зовсім не відмінює принцип контингентності оцінок буття Шестовим з точки зору дії чинників випадковості і необхідності, а ще й підсилює онтологічність адогматизму через поширення його культурологічного (в контексті культуромислення – вишуканості стилю мислення) впливу на всі сфери людського існування з усіма „гранями існування і навіть поза ними, що блискуче зробив філософ у своїй праці „Одкровення смерті“). Далі в п.3.3.3 це питання буде розглядатися більш детально.

Інтуїція неможлива без напруженої концентрації думки навколо хвилюючого питання, її спрямованості на сутність проблеми, без домінуючої інтенції. В коло такої мислелючності Шестова потрапила європейська тематика, тобто його філософські роздуми про мотиви, уподобання, сподівання, життєві прагнення людей тогочасної Європи. Проте звертався філософ і до загальнолюдських цінностей, але ж знову таки в європейському контексті та у широкому порівняльному змісті російської дійсності.

Та це і не дивно. Шестов досить довгий час жив і працював у самому центрі Західної Європи, що й наклало контрастний відбиток на стан його душі, на формування мислення. Слід зауважити, що Шестов сприйняв європейську культуру на світовому рівні, тому він мав всі підстави сказати, що „навіть ті, які вклонялися Заходу, ніколи по – справжньому не розуміли, не хотіли розуміти його“ [1].

Шестов „не вклонявся Заходу“, - він у ньому жив, працював, спілкувався з людьми свого часу, - Шестов був європейським громадянином. Отже, він не був „спостерігачем здалеку“ і мав право на порівняння світів Заходу і Сходу.

Із усіх творчих напрацювань мислителя найбільший інтерес для нашого суспільства можуть викликати ті, які при відповідному переусвідомленні їхнього значення для нинішніх реалій допоможуть українству посісти гідне місце серед

європейської спільноти (не слід забувати про київський період життя Шестова, який мав досить сильний вплив на формування його творчої особистості).

Заглиблення в інтуїтивну сферу шестовських уявлень про європейський „дім“ (метафора „дім без печі і даху“, яку Шестов вживав для позначення ситуації незавершеності, має для нас не лише образотворчий сенс, є нагода уважніше поставитись до власної національної ідеї, - до стану її ідейно-теоретичної та практичної невизначеності) доцільно розпочати з попередження про те, що „західноєвропейські ідеї приймали у нас завжди... фантастичний характер“ [2].

Це відчуття мало у Шестова не тільки історичне підґрунтя (наші очікування на зовнішню допомогу майже завжди перевершували реальність), а й підкріплювалося поміченими ним ментально-філософськими розбіжностями у ставленні до свого існування нашої людини і людини західної: „Європеєць усі сили свого розуму і таланту, усі свої знання, усе своє мистецтво спрямовує до того, щоб зробити себе і усе своє оточення можливо менш оголеним, природнім, оскільки природне - в Європі про це і не сперечається ніхто – потворне і страшне. Не тільки витончені мистецтва, навіть наука і філософія в Європі інстинктивно обманюють і цим виправдовують своє існування” [3].

А ось як виглядає суспільно – буденна екзистенція у нашому світі: „Ми озираємося, потягуємося, протираємо очі, ми хочемо насамперед вирішити, що робити і як робити, і тільки потім почати жити. І вирішити не як – небудь, не на підставі уривчастих, неповних, взятих у інших, знань, а власним досвідом, власним розумом. Традицій ми не визнаємо“ [4].

Таке узагальнююче порівняння має свою проекцію і на індивідуальному рівні буття: „Західна людина сподівається тільки на себе і тільки на себе. Вона твердо переконана, що якщо не допоможе сама собі, то ніхто їй не допоможе“ [5].

„Ми все хочемо переглянути, все остаточно вирішати. Нічого і казати, що наша сміливість укорінена у цілком некультурній довірі до своїх сил. Російській людині здається, що вона все може, тому вона нічого не боїться“ [6].

То чи не здається, що причиною розбіжності між світами існування у „них“ і у „нас“ є докорінно різні філософії

можливостей людини: одна справа, коли індивід безпідставно „довіряє своїм силам“ і переоцінює свої можливості, інша справа, коли індивід „сподівається тільки на себе і знає, що йому ніхто не допоможе“? У першому випадку можливості (більш удавані, ніж реальні) домінують над необхідністю визнати обмеженість свого існування у світі, у другому – навпаки, необхідність самовиживання допомагає усвідомити власні можливості індивіда у світі його існування (екзистенційна необхідність домінує над буттєвими можливостями). Та й Шестов, прискіпливо ставлячись до проблеми „можливості неможливого“ (див. п.3.1.2), не виключаючи з неї і можливості людини, все ж таки наголошував на тому, що „можливості, які відкриваються людині в житті, порівняно дуже обмежені“ [7].

Останнім часом в українському суспільстві намагаються дотримуватись такої точки зору на проблему євроінтеграції, яка б засвідчила у свідомості людей той факт, що між європейцями і „нами“ більше спільного, ніж відмінного, тож і увагу треба приділяти загальноспільному, а не часткововідмінному [8].

Але якщо визначити загальнолюдське буття, використовуючи афоризм Шестова, як „бездонну вічність“, то „ми хочемо щедрою рукою зачерпнути із бездонної вічності все ж таки обмежене – долю європейського міщанства“ [9].

Отже, наше прагнення до європейської спільноти „коштуватиме“ українській нації певної частини її менталітету, тієї частини, яка відрізняє „нас“ від „них“ саме через розбіжність філософії можливостей. І ці можливості можуть мати досить складні духовні виявлення, які в інтуїтивному передчутті Шестова виглядають моральною поступкою „один одному“ у своїх чеснотах: „Наша довірлива правдивість, як і європейська риторика, опинилась „по той бік“ істини і помилки. Молодий Схід і старий Захід тільки терплять нав'язану істиною обмеженість і по можливості намагаються відчепитись від неї – перший, проігнорувавши її існування, другий, пристосувавшись до неї“ [10].

Зрозуміло, якщо „наша довірлива правдивість“ символізує українську відкритість і толерантність, а „європейська риторика“ – демократію, свободу слова, діалог культур у західному суспільстві, то у такий спосіб „ми“ і „вони“ обрали

власні ідеї існування своїх світів, з яких народи плекають, обирають і відстоюють свої національні ідеї – екзистенції. Тоді чому ці ідеї можуть опинитися „по той бік“ істини і помилки (якщо не обману!)? А тому, що будь – яка національна ідея повинна розглядатися як „примушуюча істина“, яку Шестов докладно висвітлював у своїй праці „Киргегард и экзистенциальная философия“ [11]. Читаємо: „Сам Арістотель з майже янгольською незворушністю розповідає нам про великих філософів „примушених самою істиною“, і ще: „Істина, по своїй сутності, не припускає коливань і не терпить коливань в людях, які на неї дивляться... Вона грізно потребує, щоб її сприймали такою, якою вона є, і від всяких запитувань, від всякої критики гордо і впевнено захищається посиленням на свою нествореність і незалежність від волі будь – якої істоти, навіть всемогутнього Бога“.

Можливо, через цю „непохитність“ істини Арістотель виголошує нам із сивої давнини : „Одні потребують переконань, інші – примуса“.

І все ж таки що таке „істина“? З одного боку – це пануюча над нами реальність, а з іншого, як казав Ніцше, - це найбільш глибока брехня (неправда). Тож якою б істина не виставлялась, одвічно вона є суперечливою по суті. До того ж „істин стільки, скільки людей на світі“ - це вже думка Шестова [12].

Отже, щоб об'єднати людей навколо національної ідеї (та і взагалі навколо будь – якої ідеї), люди повинні визнати цю ідею, вона „змушує“ себе визнати і, тим самим, стає „примушуючою істиною“. І тоді можливі два варіанти державного устрою, який виконує функції механізму „примусу“ до національної ідеї: перший – демократичний устрій, коли за змістом істина – ідея співпадає з реальністю життя, в якому кожна людина самореалізується без обмежень на власні особистісні можливості, а єдиним чинником „примусу“ виступає обрана індивідом екзистенція, що експліцитно чи імпліцитно міститься в національній ідеї як спосіб або стиль існування у суспільстві, у світі; другий – тоталітарний устрій, коли істина - ідея є „глибокою брехнею“ у вигляді ідеологічного фальшування, яка змушує людей зрікатися власної екзистенції заради ілюзії загальної мети (чинники примусу – моральні і фізичні –

набувають тотального значення, придушуючи саму можливість самовиявлення особистості і ставлячи державне над людиною).

В історії людства чимало прикладів, коли національна ідея спрацьовувала як на демократію, так і на тоталітаризм, на розвиток нації або ж на її пригнічення [13]. На превеликий жаль, українська нація залишається без чітко сформульованої національної ідеї! Але ж кожний українець має право промовити будь – де у світі гідне „Ми – з України!“, а вже потім надати можливість філософам, соціологам та політологам розмірковувати про „духовність, незалежну державу, соборність...“

І тут Шестов міг би „нам“ докорити через те, що „ми“ ніби – то не помічаємо реальності сучасного світу: „Європа давно вже забула про чудеса: вона далі ідеалів не йшла; це у нас до сих пір продовжують змішувати чудеса з ідеалами, ніби ці два поняття, які нічого спільного між собою не мають, були цілком однозначними. Але ж навпаки: саме через те, що в Європі перестали вірити в чудеса і зрозуміли, що все людське завдання зводиться до устрою на землі, там почали знаходити ідеали і ідеї“ [14].

Українське ж „чудо“, в яке повинні були всі повірити, полягає у романтичній зачарованості „архаїчним буттям минулого“, яке ніби і справді надавало нації її виключність, обраність у світі. Потяг до історії – це природне явище в суспільстві, яке обирає власний шлях розвитку. Але тепер це вже стало зрозумілим, перш за все, треба було врахувати сучасні координати перебування країни у цивілізованому просторі (адже нашу історію у нас ніхто не відбирав, а от „гру на випередження“ своїх можливостей ми програли), де позиціонування серед успішних націй світу завжди потребує історичної миті, згуртованості суспільства, мобілізації всіх наявних ресурсів. Цього не сталося. Надто довго ми „озиралися“, „потягувалися“, „протирали очі“ та „вирішували, що робити і як робити“! В той час як „*carpe diem* (лови мить – лат.) - європеець вже два тисячоліття це знає, ми ж до цих пір впевнені, що чого – чого, а часу у нас хоч відбавляй... Йому (європейцю, авт.) відміряний відомий, обмежений час: якщо він не встигне проспівати свою пісню, вона так і залишиться недоспіваною“ [15].

Згаяний час у національному становленні не відновлюється і не повертається. Весь світ перебуває у стані „цивілізаторського нетерпіння“ (Блюменберг), намагаючись надолужити втрачений час на війни, революції, національно – визвольну боротьбу і т. ін. Та й нам історія відвела обмаль часу на здійснення сучасного національного проекту. Тупцювання між Сходом і Заходом є втратою можливості відтворити себе як націю і означає повернення до маргінального стану євразійського прошарку з гіркою „втіхою“ в міркуваннях „як було, як могло б бути і як не стало“.

Дивлячись на Захід, „ми почали все, що бачили і чули про успіхи в західній культурі, тлумачити по – своєму“. У нашій уяві „малювалися чудеса: загальне щастя, безмежна свобода, рай, крила і т. д. І чим нездійсненнішими були марення, тим охоче приймали їх за дійсність“[16].

Та треба визнати, що на загальному історичному фоні ті успіхи, які ми маємо у радикальній перебудові держави і суспільства, хоча і дісталися нам досить важко, проте відкрили для нації принципово нові можливості розвитку. Якщо говорити словами Шестова, то:

„Ми піддалися і в короткий час величезними дозами проковтнули те, що європейці приймали протягом століть“[17].

То хіба це не прояв „можливості неможливого“? А щоб національна ідея як мета нашого існування не перетворилася на парадоксальне телеологічне виправдання обмеження національного поступу у світі, треба усвідомити актуальну потребу у філософії можливостей, яка може з’явитися як наслідок творчої обробки адогматизму Шестова.

А як же бути з істиною? „Та чи існує остання істина?“ – задається питанням мислитель, - „чи не є саме поняття про істину, саме припущення про її можливості тільки результатом обмеженості – нашого досвіду? Ми *a priori* вирішуємо, що одне повинно бути можливим, а інше неможливим, і з цієї довільної передумови виводимо поняття істинного. І кожний відповідно своїм силам і умовам свого існування судить по - своєму“[18].

Приклад інтерпретації національної ідеї як „примушуючої істини“ дійсно спонукає до замислення з інтелектуалізацією проблеми визначення національної ідеї здійснювати її

екзистенціалізацію, бо „хіба витончена риторика не така ж приваблива, як і правда? І те і інше – життя. Нестерпною є тільки риторика, яка хоче зійти за правду, і правда, яка хоче удавати себе культурною“[19].

Взагалі у Шестова досить часто поєднуються умовивідне, інтелектуалізоване та екзистенційне бачення життєвих явищ і проблем. Такий спосіб філософування нагадує оптичне подвійне зображення предмета, одне з яких (умовивідне) знаходиться в уявному фокусі спостереження, а інше (екзистенційне) – в дійсному фокусі. Якщо споглядати предмет (проблему) під певним кутом зору (під кутом зору адогматичного мислення), то виникає враження його об'ємності (багатогранності і багатовимірності).

Дещо подібне має місце у випадку шестовського порівняння, „можливості неможливого“ і „обмежених можливостей“ як наслідок обмеження істиною. Шестов вдавався до таких складних форм мислення (серед яких знайшла своє місце і інтуїція), бо міг утримувати у полі зору одночасно декілька думок, незважаючи на їх взаємовиключеність. Від цього він вигравав в яскравості і контрастності думки, в її панорамності і горизонтності. Це ті умови, лише за яких можна сприймати протиріччя не як нонсенс, а як індивідуально-позначену форму сприйняття світу, більш інформативну і більш виразну.

Розглянемо ще один важливий аспект ставлення Шестова до європейської дійсності крізь призму адогматизації існуючих стереотипів відносно „досконалості“ західного суспільства. Мова йде про те, що філософ метафорично назвав „європейським міщанством“. Звертаючись до тексту „Апофеоз безпідставності“, можна знайти, що саме мав на увазі Шестов (дещо повторюючи із вже наведених цитат, але це не завадить більш глибокому розумінню позицій мислителя): «Європеєць усі сили свого розуму і хисту, усі свої знання, усе своє мистецтво спрямовує до того, щоб зробити себе і усе своє оточення можливо менш оголеним, природнім, оскільки природне – в Європі про це і не сперечається ніхто - потворне і страшне. Не тільки витончені мистецтва, навіть наука і філософія в Європі інстинктивно обманюють і цим виправдовують своє існування. Європейський вчений дає вам насамперед і після всього закінчену теорію – а

хто не знає, що означає закінченість, навіщо потрібна закінченість? Обірвати мову, не сказавши останнього, обнадійливого слова, не даючи вичерпного синтезу, залишити договорювати природу – на це не піде ніхто з наших західноєвропейських сусідів. У них втішний кінець і дозволяюче останнє слово заготовлене задовго до початку і першого слова. У них прикраси і риторика – *condition qua non* (обов’язкова умова – лат.) творчості, єдині ліки проти будь – якого лиха. У філософії там панує теодіцея, у науці – закономірність. Навіть Кант вмів уникнути декламації, навіть у Канта останнім доказом є „моральна потреба...“» [20].

Усе це можна було б назвати занадто виваженою обачливістю або ж далекоглядним життєвим розрахунком (що саме по собі не так вже й погано), якби не інстинкт до обману, який виправдовує існування філософії, науки, мистецтва, а отже, і суспільства як такого. Тоді і справді, до чого тут кантівська „моральна потреба“? Не так давно (у серпні 2006 року) в Німеччині стався публічний скандал: відомий письменник, лауреат Нобелівської премії, Гюнтер Грасс зізнався в тому, що в останні роки Другої світової війни знаходився у складі фашистського війська і брав участь у бойових діях. Запізніле каяття у суспільстві не викликало ані розуміння, ані співчуття. Та і не дивно, бо в особі цього письменника вся Європа вбачала взірць моральності, порядності, людської гідності, до яких він так палко закликав у своїх творах. „Під місцевим наркозом“, „Жерстяний барабан“, „Краб посувається“ – ці твори європейці могли називати „моральною потребою“, але їх автор сам повів себе непорядно, уникаючи всі роки творчого життя розголосу про своє минуле, яке аж ніяк не співпадало з уявленням людей про історичну відповідальність.

Найбільш прикрим у цьому випадку є не сам факт самовикриття біографічної омани, а те, що зробив це Гюнтер Грасс з метою привернути до себе публічну увагу, яку він втратив разом зі своєю популярністю серед читачів. Отже, „життєвий розрахунок“ переважив „виважену обачливість“ і спрацював „інстинкт до обману“! Прикро і те, що приклад такої поведінки європейських інтелектуалів зовсім не поодинокий... Та й приклад, тут наведений, зовсім не привід для глузування, а

натяк на існування „закінченого обману старої, культурної Європи, обману, що став результатом тисячолітнього важкого і болісного досвіду“[21].

Обман мається на увазі не як банальна брехня, а як стан омани, в якому перебуває суспільство від ілюзій, які нав'язані непохитністю моральних ідеалів.

Саме про нього і веде мову Шестов, з ним він пов'язує виникнення аморальності: „Мораль, що дає відомі правила і тим самим оберігає на деякий час життя від несподіванок, має умовне значення і в решті-решт пасує перед аморальною своєрідністю окремих людських прагнень“[22].

Умовне значення моралі виникає тому, що „моральне обурення є лише витонченою формою стародавньої помсти“[23].

Якщо вважати однією з таких форм ізоляції людини від племені, то моральне обурення німецького суспільства цілком адекватне своєрідному прагненню Гюнтера Грасса повернути до себе втрачену увагу публіки: громадське відторгнення письменника відбулося.

Ще напруженішою виглядає європейська ситуація у стосунках з мусульманським світом на тлі боротьби з міжнародним тероризмом. Поки що „діалог культур“ не відбувся: занадто різними є демократичні цінності Заходу і релігійні переконання на Сході. У цих стосунках мораль в класичному її розумінні взагалі втрачає своє значення, бо „моральне обурення“ мусульман „аморальністю“ європейців вже меж не знає – „зіткнення цивілізацій“ стало фатальним явищем, явищем суцільного абсурду: толерантність західного світу не витримала випробувань атаками терористів, все частіше можна чути про адекватну відповідь Сходу з боку Заходу. Війни і погрози стали реальністю, архетип помсти затьмарив розум.

І знову таки загальножиттєва інтуїція Шестова підказує нам, що в умовах, коли головним чинником виступає фатальність, простих рішень не буває: „Фаталізм лякає людей – особливо в тій своїй формі, яка вважає можливим про все, що відбувається, відбувалося і буде відбуватися, говорити: хай буде так. Як виправдовувати дійсність, коли в ній стільки жахів? Але amor fati (любов до долі - лат.) не означає вічного миру з дійсністю. Це тільки перемир'я на більш чи менш тривалий термін. Потрібен

час, щоб вивчити сили і наміри супротивника: під прикриттям дружби стара ворожнеча продовжує жити, і готується страшна помста“[24].

За таких обставин, коли реальність терористичної війни змітає і трощить існуючі уявлення про мораль, Папа Бенедикт XVI змушений визнати: „Нам потрібно шукати нового Бога, Бога, який би поєднав всіх нас і дав би нам взаєморозуміння“ (інтерв'ю засобам масової інформації, „Німецька хвиля“ 12.08.06).

Отже, сталося так, що сучасний європейський світ відкривається нам майже аутентичним уявленням Шестова. Можливо це випадковість, можливо пророчі марення, а можливо й інтуїтивна пролангація у часі видіння майбутнього Європи: „Із майбутніх суджень про сучасну Європу: Дивну картину являла Європа XIX, XX століття. Християнство після Лютера вироджується в мораль – перерізавши всі зв'язки, які поєднували людину з Богом. Разом з раціоналізацією релігії і все життя набуло площинно – раціонального характеру... Примітніше за все, що ця доба не тільки не помічала своєї незначущості – але пишалася собою. Людям того часу здавалось, що ніколи ще людство не вносило так багато в загальну скарбницю всесвітнього духовного багатства. Тепер звісно ми посміхаємося їхній наївності, але якби з'явився тоді будь - хто, хто дозволив би собі зневажливо відгукнутися про основи сучасної культури, його негайно оголосили б аморальним або посадили в божевільню... І взагалі в ті часи люди змушені були завжди обманювати і лицемірити, так що нерідко найсвітліші голови, узрівши помилки своєї доби, прикидалися віруючими в науку і мораль, щоб тільки уникнути осуду суспільної думки“[25].

Та ось вже маємо початок XXI століття. З'являється площинна модель глобалізованого світу (людина завдяки інтернету може існувати і діяти у площинно – горизонтальних, неієрархічних або, як зараз кажуть, „трансверсальних“ вимірах – освіта, пошук місця роботи, саме виконання роботи, дозвілля і т.д. - практично все буття здійснюється в інформаційній площині (мережі)).

Отже, Шестов, узрівши феномен „раціоналізації“ релігії і всього життя, зміг інтуїтивно зрозуміти і передбачити його

наслідки: християнство, яке перейшло в якість традиційної моралі, вичерпало себе („... потрібно шукати нового Бога...“) і „люди змушені обманювати і лицемірити, прикидатися віруючими в науку і мораль“. Дехто з користувачів інтернету заявляє, що в його тенетах вже зустрічався з віртуальним „богом“ і навіть спілкувався з ним...

А дехто з фізиків – експериментаторів, які досліджують елементарні частинки на надпотужних прискорювачах (колайдерах), зізнається в тому, що їм привиджувалось зображення на приладах спостереження за процесами, яке дуже нагадувало обличчя божества... Що криється в такій інформації: патологічні симптоми перевтоми чи божевільні фантазії на ґрунті раціоналізації релігії, про яку згадував Шестов? А можливо це і є початок пошуків „нового Бога“ у віртуальних світах (бо свій дійсний світ люди занастали до стану „незначущості“)?

Марно шукати відповіді на ці питання у філософії Шестова, досить і того, що він ініціював їх постановку, спровокував наше мислення на гостре відчуття потреби пізнання цих проблем, бо саме життя спонукало людський розум погодитись з великим мислителем в тому, що „в останніх питаннях буття“ ми аніскільки не ближче до істини, аніж найбільш віддалені пращури [26].

Проте нас може зацікавити інший аспект шестовської інтуїції: чи може вона стати витокom для застосування металогічної форми герменевтики філософських текстів мислителя з метою отримання з більш глибоких семантичних прошарків зовсім нових смислів, які відсутні на „поверхні“ текстових фрагментів, а тому і не сприймаються при першому прочитанні? З огляду на складність філософських конструкцій і побудов наративних структур творів Шестова така постановка проблеми дослідження його спадщини має сприяти відкриттю „несподіваного Шестова“, так би мовити, „по той бік істини“, з існуванням якої він не завжди погоджувався.

Такий підхід до філософії Шестова містить в собі поради самого мислителя: „не нехтувати логікою“, тобто не завжди мати її „на другому плані“, бо „відкидати логіку як засіб, як один із засобів придбання пізнання було б нерозважливо“ [27].

Логіка і металогіка філософії Шестова – це, перш за все, неординарні схеми мислення, які забезпечували йому опозиційність до загальноприйнятої культури філософування. Металогічні тези, що впливають з розгляду однієї з найголовніших екзистенцій „можливості неможливого“ (див.3.1.3), охоплюють своїм змістом майже всі адогматичні тексти, тому їх можна вважати не тільки семантичним (теоретичним), а й емпірично - буттєвим (життєво – наочним) узагальненням гострих проблем, які привертали увагу мислителя.

Таким чином, існують логіко - інтуїтивні підстави для герменевтично – адогматичного тлумачення і вищенаведеного тексту, у якому Шестов змальовує картину майбутнього Європи. Ключовою фразою там є висловлювання стосовно причини духовного занепаду західного суспільства: „Християнство після Лютера вироджується в мораль – перерізавши всі зв’язки, які пов’язували людину з Богом...“

Але ж це відбувається і зараз (в сучасній Європі), тому що потім (після виродження релігії в мораль) настане час, коли і християнська мораль вичерпає себе (бо ж зв’язки людини з Богом перерізані), а тому подальша трансформація християнства в мораль стане неможливою. То у чому справа? А справа полягає у тому, що Бог унеможливив минуле (заперечив його, бо що ж то була за віра, яка вичерпала себе при тому, що Бог вічний і безмежний....?!) Але ж без минулого немає і майбутнього – така ціна втрати віри.

Приблизно так маємо розуміти Шестова з точки зору першої тези адогматичної металогіки: це відбувається зараз тому, що потім воно може зовсім не відбутися. Тут ми вбачаємо своєрідну інверсію шестовської думки про унеможливлення того, що вже було, тобто мислення філософа здатне інвертувати уявний стан речей (власне, чого б не могло бути) і через інтуїцію узріти реальність (адже воно таки сталося). І це аж ніяк не суперечливість і не парадокс, - це вміння мислити „від протилежного“, надавати думці зворотного напрямку, це є зворотня інтенціональність, яка дозволяє сприймати світ у „віддзеркаленому зображенні“ подій і явищ.

Далі Шестов продовжує: „Разом з раціоналізацією релігії і все життя набуло площинно – раціонального характеру...“ Та

інакше і не могло бути, бо „в ті часи люди змушені були завжди обманювати і лицемірити, прикидатися віруючими в науку і мораль“.

Але ж якщо б цього не сталося зараз, то саме тому, що потім, в майбутньому, воно б обов'язково відбулося (друга теза металогіки „теза фатальності“). Отже, мова йде про фаталізм, який для Шестова не залишився непомітним: він обов'язково стає реальністю, коли розум божеволіє, мораль перетворюється „на помсту“, а віра покірливо зникає у небутті. Фаталізм спіткав радянську імперію, Євросоюз відчуває фатальну загрозу з боку тероризму, адже ніхто не зможе відмінити або заперечити третю тезу металогіки: це існує тому, що воно обов'язково колись має зникнути... Тут не місце для діалектики причин і наслідків, тут діє адогматизм: якщо розум втрачає свої права, то його місце посідає антирозум і мислення набуває алогічності, непослідовності, збурює звичне і визнає фаталізм.

Джерелом сучасного фаталізму падіння світу у „прірву глобалізації“ є не ідеологія тероризму (яка лише підбурює до фатальних дій), а вражаюча „сліпота“ людства, через яку воно не хоче „узріти помилки своєї доби“: дві світові війни, „холодна війна“, „антитерористична війна“, „глобалізація“ як витончена форма постнеоколонізації світової економіки, „антиглобалізм“ як засіб світової дезінформації у питанні „хто є хто?“, божевільна ідея встановлення нового світового порядку „рах амерікана“... І, незважаючи на всі ці „цивілізаційні провалля“, людям того часу здавалось, що ніколи ще людство не вносило так багато в „загальну скарбницю всесвітнього духовного багатства“.

Постає питання – що ж саме такого неперевершеного зробило сучасне людство, щоб людина пишалася своєю духовністю, своїм розумом? Чому ж тоді Шестов змушений був тему трагедії перетворити на „філософію трагедії“?!

„Тепер, звісно, ми посміхаємось їхній наївності, але якби з'явився тоді будь-хто, хто дозволив би собі зневажливо відгукнутися про основи сучасної культури, його негайно оголосили б аморальним або б посадили у божевільню...“ – так розмірковував Шестов, звісно, добре знаючи про середньовічну інквізицію („...найбільш розумні серед метафізиків – католицькі інквізитори наслідували природу“ [28], цензуру всіх часів,

репресії більшовизму і просте замовчування тих, хто думав не „як усі“. Тоталітаризм ХХ століття, американський експансіонізм довели всьому людству, що „зло сили і сила зла“ завжди знаходять собі жертви для виправдання „сучасної культури“(влади і порядку)).

Отже, годі „насміхатися наївності“! У котрій вже раз історія дає зрозуміти людині, що заради вільного і мирного існування на планеті треба або змінити свою сутність, або ж відмовитись від цього спотвореного світу ціною свого буття, сприйнявши нове мислення, заради якого Шестов обрав долю „одинокого філософа“. І зважитись врешті – решт на принцип *sola fide*, який допоможе досягнути четверту тезу металогіки: це не існує тому, що воно колись буде існувати - про бажаний світ слід не мріяти, його треба творити, і якщо він ще не існує, то лише тому, що людство ще не сягнуло межі, за якою майбутнє стає дійсністю. Європейський світ для української дійсності є „прийдешнім з майбутнього“, але, як говорив Шестов: „все, що завгодно, може виникнути із усього, що завгодно“. Повірити в це замало, потрібна ще відповідальність за долю нації, але поки що ми йдемо на межі історичної мети і фатальності її втрати.

3.3.2. Феномен європейської мультиментальності: аспектність трансверсального розуму і його адогматична складова

Сучасна європейська спільнота виглядає мультикультурним утворенням, в якому рівноправно представлені культури корінних націй і асимільованих народів. Мультикультурність вимагає від європейців толерантно сприймати всі культурні явища суспільного життя незалежно від їх національності, етнічної чи расової форми виявлення, а тому мислення європейського населення набуває мультиментальної якості, тобто стає багатогранним з точки зору сприйняття різноманітних цінностей вибору стилю життя за власними уподобаннями. У такому соціальному середовищі виникає принципово нова модель розуму – трансверсального розуму, який докорінно відрізняється від метафізичного і модернового плюрального розуму [29].

Трансверсальний розум – розум доби постмодерну, який засвідчує суттєві зміни в мисленні сучасних європейців, що відбулися в зв'язку з розширенням культурного простору і технологічної інтенсифікації життя. Але яке відношення все це має до шестовського адогматизму? Маємо відповіді однозначно – історико – філософське, бо саме європейські інтуїції Шестова і їх сучасні проєкції висвітлили актуальну потребу у новому мисленні, яке б відтворювало нову парадигму розуму, адекватну сьогоденним реаліям буття. До того ж лінія філософування Шестова, в якій дисенсус домінує над консенсусом, а плюральність думок, „розірваність“ світу і знання стають надто помітними, співпадає з головною інтенцією концепції постмодернізації Ф. Ліотара, в якій розвиток знання характеризується як переривчастий, катастрофний, парадоксальний [30].

Зухвалий вислів Шестова „ треба перерити вбите і утопане поле сучасної думки – на кожному кроці, у випадку і без усякого випадку, на підставі чи безпідставно, слід висміювати найбільш прийнятні судження і висловлювати парадокси“ є не чим іншим, як „постмодерністським рецептом“ руйнування трансцендентного розуму, вже не здатного охоплювати сучасне проблемне буття з усіма його суперечностями. В цьому „рецепті“ майже все стосується головних ознак постмодернізму [31].

Але справа полягає не лише в можливих постмодерністських настроях Шестова, головне – це висновок філософа про неспроможність розуму, який панував у тогочасній Європі, вирішити бодай одну – дві проблеми, що нависають над цивілізацією: „Будь – який філософський „світогляд“ прагне, виходячи з того чи іншого вирішення загальної проблеми людського існування, так чи інакше скерувати наше життя. Проте у нас немає ні сил, ні даних для вирішення загальної проблеми, і як наслідок, всі наші моральні висновки будуть більш або менш (говорячи чесно, тільки більш) довільними і свідчать тільки про наші забобони, якщо ми лякливі по природі, або про наші схильності та смаки, якщо ми звикли довіряти собі. Але підтримувати забобони – жалюгідна і не варта людини справа: здається ніхто не стане цього заперечувати. А тому припинимо засмучуватися розбіжностями наших суджень і побажаємо, щоб

у минулому їх було якомога більше. Істини немає – залишається припустити, що істина у мінливих людських смаках. Оскільки того вимагають умови сучасного існування (суспільні) – будемо намагатися домовитись: але ні на йоту більше. Кожне завдання, яке не викликане необхідністю, буде злочином проти Духа Святого“ [32].

З огляду на стан кризи у сучасному світі, Шестов мав рацію в тому, що “у нас (у людства, авт.) немає ні сил, ні даних для вирішення загальної проблеми“ – проблеми подальшого існування людства. І це звучить як вирок трансцендентному розуму. У чому ж полягає сутність шестовського вироку? Підсумовуючи все, що написано філософом в „Апофеозі безпідставності“, можна зробити висновок: не тільки існуючий розум, а й розум майбутнього, самотужки не спроможний вирватись з проблеми буття. Філософський розум повинен відмовитись від частини свого простору у володінні мисленням людей на користь інших форм ментальності, навіть якщо вони містять елементи ірраціональності (як то: віра, міфи, трансперсоналізм, паранаука тощо). Безумовно, поєднання усіх цих вимірів мислення не може відбутися механічно, суперпозиційно або ж під тотальним впливом самого розуму. Чим керується суддя при винесенні вироку? Досвід засвідчує: філософськими засадами справедливості, науково – юридичними основами права та релігійним почуттям віри в освячення свого рішення (в разі фатальної помилки суддя приймає гріх за хибність вироку на себе). Цілком можливо, що саме ідеологія судочинства навіювала Шестову бачення принципово нової ментальної єдності прозріння, думки та віри, хоча мислитель мав у своєму інтелектуальному арсеналі досить широке поле підстав для перебудови структури розуму на потребу дня: „Треба, щоб „розум“ теж мав запас своїх чистих ідей на всі випадки життя. Нехай він цінує на власний розсуд, на вільне узріння, аніскільки не враховуючи прийняті думки. І коли у нього вже немає ніяких інших підвалин – нехай користується заперечним методом: все, що стверджує здоровий глузд – хибне, отже, повинно відхилятися... Він повинен воювати на кожному кроці з улітаризмом і здоровим глуздом, доки не примусить людство покірливо платити собі повну данину“ [33].

З цього судження випливає, що „розум чистих ідей“ вже не може залишатися абсолютним розумом у класичному розумінні. На поверхню свідомості людини підіймаються усі її ментальні потенції: розум як такий, розсуд, наукове мислення, віра, міфи, метафори... Все, що протистоїть утилітарному і загально визнаному як догматичному і недієвому. І яким чином усе це поєднати в одному акті мислення, видається нині філософським метазавданням на рівні парадигмального оновлення категорій розуму. Його актуальність не викликає зараз сумніву ані серед інтелектуалів, ані серед владних інституцій, бо жорстокий раціо – прагматизм „з’їдає“ світ вже не по частинах, а цілісно, як наслідок цинічного гасла „думай глобально, роби локально!“

„Цинізм розуму“, сутність якого у „хибній свідомості“ (як розрив між тим, що людина знає про глобальний світ, і тим, що вона робить у ньому, - а робить все, що заманеться), був підданий гострій критиці П. Слотердайком („Критика цинічного розуму“, 1983 р.). Якщо Слотердайк протиставляє цинізму розуму – кінізм (зневагу до суспільних норм, досягнення внутрішньої свободи, відмову від багатства), то Шестов відповів на цей виклик – вірою та адогматизмом, свободою мислення. В даному випадку позиція Шестова здається більш далекоглядною, ніж позиція Слотердайка (західному суспільству в останній час не бракувало різних форм протестної поведінки у дусі кініків – від рухів хіппі, панків до сучасної поп –культури, проте „шкала“ цинізму розуму тільки розширює свої межі...), вона радикальна по суті, бо вимагає покласти край існуванню „безсилізму розуму“, який „вводить нас в оману“ і не здатний більше адекватно відобразити буття з усіма його проявами.

Повертаючись до теми історико – філософської причетності Шестова до постмодерністської трансформації розуму в його трансверсальну концепцію втілення в сучасних умовах, насамперед зробимо ескізний огляд епістемологічної ситуації „розум / раціональність“, яка поступово складалася протягом останнього часу. У класичному німецькому ідеалізмі погляди розуму звернені на тотальність і цілісність, а його завдання полягає у знятті різноманіття та протиріч.

I. Шад, один з головних представників німецького ідеалізму, так висловлює типову позицію як для Фіхте, так і для Шеллінга, Гегеля: „Філософування є не пояснення протилежностей, а вилучення їх, яке відбувається через першопочаткову конструкцію того, що уявляє себе протилежним іншому в і для явища“ [34].

Але в сучасних умовах, коли структура раціональностей докорінно змінилася, розум вже не в змозі „тотально“ визначити їх. Тому деякі філософи слідом за П. Фейєрабендом проголошують скасування розуму на користь раціональностей, що знайшло своє відображення в гаслі „Прощай, розум!“ Але, як вважає німецький філософ – постмодерніст В. Вельш, таке передчуття є передчасним і дещо покvapливим. Він розглядає розум як „чисту здатність“, яка вже не претендує більше на тотальність і зняття всіх протилежностей. Розум не є раціональність, але він може стати здатністю до переходів між раціональностями. У цьому сенсі розум вже втратив свою абсолютну позицію, а його вісь зміщується з вертикальної площини. Він не споглядає раціональність зверху, а здійснює перехід між ними. Тут виявляється його „чиста здатність“ – незалежність від всіляких змістовних принципів. Уся діяльність розуму сьогодні полягає у здійсненні переходів від однієї форми раціональності до іншої (властивість, яку Дельоз і Гваттарі назвали „номадичністю“, від грецького *nomade* - кочівники). Він перетворився із статичного, принципового розуму в рухомий і динамічний. Враховуючи цю здатність розуму, яка була притаманна йому і вийшла зараз на передній план, В. Вельш називає такий розум поперечним або трансверсальним (*die transversale Vernunft*) [35].

То в чому ж виявляється нова структура раціональності, яка потребує докорінної зміни парадигми розуму? На думку Вельша, вона визначається трьома чинниками: плюралізацією, переплетінням (зв'язками гетерогенності) та безладдям.

У свою чергу, існують два типи плюралізації:

1) плюралізація як диференціація (пізнавальна, морально – практична, естетична раціональності)

2) плюралізація, яка пов'язана з появою усередині раціональностей різних парадигм і концепцій (парадигмальна плюралізація).

Якщо для першого типу мова ще може йти про можливість якої – небудь упорядкованості, то у другому – „порядок“ у класичному варіанті практично відсутній.

Раніше в основному розглядався перший тип плюралізації. Головне завдання сьогодні Вельш вбачає у напрямку поглядів на парадигмальну плюралізацію. Різні парадигми по – різному визначають як свою внутрішню конфігурацію, так і зовнішні кордони своїх інтересів. Це впливає на самі кордони, кількість і форми парадигм. Наприклад, якщо розглядати пізнавальну парадигму з точки зору пояснення її відмінностей від інших, то очевидна чітка межа з естетичною та етичною парадигмами. Якщо завданням когнітивних операцій визначити лише аналіз загальних структур і встановлених відношень, то коло його компетенції скоротиться, оскільки відпаде усе, що пов'язане з подіями. Якщо додати до когнітивних операцій коло висловлювань про некогнітивні феномени, то естетика і етика перетворяться в субпредмети процесу пізнання.

Таким чином, відмінності у підходах до тієї чи іншої парадигми можуть потенційно змінювати усю палітру раціональності. Згідно з міркуваннями Вельша саме плюралізація породжує головний радикальний момент у полі раціональності, а типи раціональності є лише вторинними як великі групи, що виникають внаслідок плюралізації парадигм і існують завдяки схожостям.

Другим чинником, що визначає сучасну раціональність, є переплетіння парадигм. Поряд з плюралізаційними процесами для парадигм існують ще їх переплетіння між собою, які виникають за рахунок зв'язків однієї внутрішньої структури з елементами іншої. Наприклад, універсально – прагматична парадигма моралі опирається на цілий ряд антропологічних, мовних, теоретичних елементів, які обґрунтовані в інших парадигмах.

Третім чинником раціональностей є безладдя як результат конфліктів парадигм, які дають різні відповіді на питання. Безладдя посилюється переплетінням, внаслідок чого поле

раціональності як на мікро-, так і на макро- рівнях перетворюється у сферу раціонального безладдя.

Звісно, жодний з розглянутих чинників не діє автоматично, сам по собі. Їх прояви обумовлені особливостями людського мислення, тому і плюралізація, і переплетіння, і безладдя є наслідками мультиментальності європейського мислення в усіх сферах економіки, політики, науки і культури. Множинність раціональності визначена в західному суспільстві вже як спосіб життя, як наслідок володіння умами європейців утилітаризму і прагматизму. Шестов це добре відчував і мав свій погляд на такий стан суспільства: „Його вустами (Тургенєва, авт.) мовить уся європейська цивілізація. Вона принципово відкидає всілякі невирішувані питання і виробила своїм тисячолітнім досвідом прийоми, шляхом яких людина навчається здобувати користь з усього, навіть з крові свого ближнього. Словом „користь“ пояснюються будь-які жахи і навіть злочини“ [36].

Сучасність цілком вірогідно стверджує цю шестовську оцінку. Існує навіть таке враження, що над свідомістю європейців панує не постмодерн, а якийсь досі невідомий „екзистенціальний раціоналізм“, який виправдовує все, що може надавати хоча б будь-яку вигоду, - клонування людини, евтаназію, вживання наркотиків, гомосексуальні стосунки, високі технології, глобалізацію, демократію, конфлікти, неонацизм, і навіть війни...

І над всією цією „плюральністю, переплетінням і безладдям“ все ще височить трансцендентний розум, який не може „збагнути“ жодної сучасної раціональності, а тому поки що його місце впевнено посідає невблаганна, цинічна, нахабна, усепоглинаюча „користь“.

Що ж стосується трансверсального розуму, якому ще доведеться набути свої права, то його першопочаткова діяльність націлена не просто на раціональність, а на аналіз і реконструкцію окремих парадигм та їхньої внутрішньої мережі, яка де-не-де виходить за межі їх самих в бік сусідніх парадигм.

Таким чином, такий розум допомагає самим парадигмам побачити їх переплетіння з іншими парадигмами, їхню моральність і легітимність. Трансверсальний розум нібито переміщує складові раціональностей – починаючи з мікрорівнів парадигм і закінчуючи макрорівнем самих раціональностей – з

їхніх природньо-обмежених форм у розумні форми. Він надає їм, по-перше, усвідомлення комплексу своєї структури, її потенціальних можливостей і, по-друге, усвідомлення існування і легітимності інших складових раціональностей і раціональностей у цілому.

Отже, трансверсальний розум повинен виконувати завдання улагодження конфліктів між окремими парадигмами, що особливо є важливим в умовах їхньої плюральності, переплетіння та безладдя (хоча і раціонального). Власне кажучи, розум покидає межі „чистої раціональності” (тут мається на увазі множина дивергентних перспектив, які перетинають горизонт окремих раціональностей). Трансверсальний розум слід вважати центральною формою здійснення розуму взагалі. Він характеризує розум як такий по суті. Можливо, що трансверсальний розум не є всім розумом, але в усіх відношеннях він утворює його модус підґрунтя. Він зобов'язаний піддавати своєму розгляду та інтегрувати у свою концепцію життєво-земні, антропологічні, культурологічні і специфічні для часу горизонти, в яких відображена множина „кожноденного”, усього, що відбувається у світі. Такий розум здатний відтворити якісно нову конструкцію (структуру) раціональності, в якій би поєднувалися на засадах раціональної справедливості філософія, релігія і наука – так званий інтегральний раціоналізм [37].

Та хіба ж не цю думку висловлював Шестов у передмові до своєї праці „На терезах Іова”, що видно вже з самої назви передмови – „Наука і вільне дослідження”?! [38]. Філософ був впевнений в тому, що „вільне дослідження” неможливе без незалежного філософування, наукових фактів і суверенної віри. Наука не повинна займати панівного становища у пізнанні світу, вона зобов'язана діяти в межах своїх раціональностей, не зазіхаючи на простори філософії і релігійної віри. Поєднання можливе на підґрунті трансверсальності думки, але це вже зовсім інша культура мислення. У даному випадку продуктотворчим матеріалом для формування засад трансверсального розуму міг би стати адогматизм Шестова, бо його заклик до „порядку зовні і найповнішого внутрішнього хаосу” є дійсно принципом, який збігається з відношеннями між сучасними групами і типами раціональностей.

Але і донині ми маємо справу з кантівською моделлю трансцендентного розуму та його обмеженнями у вигляді апріорних умов мислення, проведення наукових експериментів, логічних доказів. Стрімкий розвиток цивілізаційних основ буття засвідчує, що ця форма розуму догматизує (або ж аксиоматизує) всю систему знань, породжує і підтримує консервативні стереотипи поведінки людей, владних інституцій, уявлень про існування цивілізації. Саме проти такого *rap ratio essendi* (домінуючого підґрунтя буття, лат.) і протестував Шестов: „Людина настільки консервативна істота, що будь-яка зміна, навіть зміна на краще лякає її, і вона звичайно віддасть перевагу звичному, навіть якщо воно і буде гіршим, старе ж переважатиме над новим, навіть кращим за старе. Підлий розум всупереч нашому бажанню, підсовує нам удавані істини, від яких ми не вміємо відмежуватися навіть тоді, коли помічаємо їхню примарність” [39].

Як доказ сучасного консерватизму в питаннях зміни парадигми розуму Вельш викриває позицію деяких філософів: „Здається зухвалим, коли я ставлю проблему трансверсального розуму поряд з розумом взагалі. Така зухвалість сьогодні засуджується. Охоче вдаються до вправ на скромність, яку потім можна демонстративно приносити з собою. Особливо в умовах плюралізму кожний варить свій супець – критичний раціоналізм, феноменологію, постструктуралізм, трансцендентальну прагматику, системну теорію, прагматизм, конструктивізм і т.д. за планом. У усіх випадках стверджують, що власна концепція має певні переваги, особливо підходить до цієї чи іншої проблеми. Але при цьому не зазіхають на загальну правильність своєї концепції чи її більшу ширину у порівнянні з іншими концепціями. Подібне самозречення вважається мудрим. Публічно вони (філософи, авт.) вправляються у стриманості і скромності, за яку можна отримати премії” [40].

Отже, можна стверджувати, що морально-етичні засади для Шестова і Вельша співпадають. Але якщо Шестов викриває слабкість трансцендентного розуму шляхом оригінальної побудови дискурсу, шляхом накопичення критичного потенціалу в окремих сюжетно-тематичних фрагментах впродовж усього тексту своїх творів, то Вельш будує концептуальну схему, згідно

з якою він виводить розум з подвійного глухого кута: з пастки тотальності автономного розуму і з безвихіді самовідмови (поразки) на користь множини раціональностей (останнє має місце в радикальному постмодернізмі, наприклад, у Ліотара). У Шестова викристалізовується каркас адогматичного мислення, у Вельша – сплітається і переплітається мережа (ризом) трансверсального (динамічно-номадичного) мислення, нервом якого є сполучення протилежностей (Гваттарі). Та й Шестов весь час розглядає різноманіття альтернатив (філософських, наукових, релігійних, літературних, просто побутових) в їхньому ризоматичному переплетінні, в якому жодного разу автономний розум не досягає абсолютної межі здорового глузду або якоїсь раціональності. Цілком природньою може бути порада: якщо хочеш зрозуміти, що таке трансверсальний розум, познайомся з адогматизмом Шестова. Дійсно, адогматизм і трансверсальність – поняття онтологічного значення, хоча вони і набули його різними шляхами і в різний час. Свій задум у подоланні догматичного мислення Шестов розкриває таким чином: „Немає ідеї, немає ідей, немає послідовності, є протиріччя, але це саме те, чого я домагався ... Безгрунтовність, навіть апофеоз безгрунтовності – чи можлива тут розмова про зовнішню завершеність, коли все моє завдання полягало саме в тому, щоб раз і назавжди позбавитись усіляких початків і кінців, які з такою незрозумілою впертістю нав'язуються нам різними засновниками великих і невеликих філософських систем” [41].

А ось як Вельш відтворює зміст трансверсальності: „Трансверсальність – навіть якщо вираз з'являється побіжно – означає по суті лейтмотив нового мислення. Там, де множина стала сутністю, і хоча не може бути останнім словом, де скоріш за все необхідно визнати також і зв'язки, трансверсальність стає фокусом рефлексії” [42].

Отже, обидва філософи роблять ставку на власні ключові поняття (адогматизм і трансверсальність), кожен з них виявляє особисту інтуїцію відносно назрілої потреби в новому мисленні. Шестов при цьому демонструє властиву йому категоричність у ставленні до розуму взагалі: „До чого тільки не прагнув вже наш бідний розум і що тільки вже не виправдовували його прагненнями! Колись принаймні на нього покладали великі надії

– і тоді було природньо потурати його потребам, навіть поганим звичкам, смакам і примхам. Але тепер, коли всі так ясно усвідомили його безсилля, коли навіть метафізики взялися за природничі науки і ні на хвилину не спускають очей з теорії пізнання, - невже і зараз є сенс рахуватися з потребами розуму?! А чи не навпаки? Чи не є головним завданням нашого часу навчитися мистецтву обходити (або навіть руйнувати) всі ті численні застави, які, під різними приводами, вибудовувалися в давнину могутніми феодалами духу і лише через вічний консерватизм боягузливої і короткозорої людської природи і дотепер продовжують вважатися ще нездоланими ...? [43].

Вельша охоплює почуття філософського піднесення і пафосу по відношенню до винайденої ним концепції трансверсального розуму: „Трансверсальний розум здається мені центральною формою здійснення розуму взагалі. Я не бачу, як ця форма здійснення може бути перевершена. Трансверсальний розум характеризує розум по суті” [44].

Якщо керуватися засадами парадигми Вельша стосовно змісту і форми сприйняття адогматизму Шестова, то вдається помітити онтологічну дуальність (двоїстість): адогматизм виглядає як невід’ємне доповнення до сфери впливу трансверсального розуму і по суті збігається з ним у вигляді нового мислення сучасності (вся множина фрагментів адогматизму піддається охопленню гетерогенними когнітивно-виразними зв’язками і структурована зрозумілими ментальними переходами, хоча доволі часто у вигляді протиріч, альтернатив і парадоксів); у свою чергу, трансверсальність надає легітимність (визнане філософське статус-кво) адогматизму через радикальну потребу в розгляді різних аспектів поєднання протилежностей. Ідеологічно трансверсальність наближується до адогматизму через таке поняття як „ризом” (Rhisom), яке для Ж.Дельоза і Ф.Гваттарі стало ключовим словом у розробці нової моделі мислення [45]. „Ризомом” у ботаніці називають своєрідний тип кореня. Мова йде про стеблевий орган, який приймає форму повзучого кореня, часто значної довжини, причому відгалудження комплексу, які знаходяться на поверхні, можуть знову рости назад і утворювати нові корені в ґрунті. Більш старі частини відмирають в тій же кількості, що й утворюються нові,

тож ризом через декілька років стає цілком іншим. Він – з багатими розгалуженнями і багатьма побічними коренями – в цілому має характер мережі або павутиння.

Дельоз і Гваттарі узріли у ризоматичній структурі аналогію для сучасного типу мислення. Ризоматичне мислення здатне виконати те, що кристалізувалося в останній час як розумово-теоретичне побажання – сполучити між собою відмінності і переходи, наприклад, як поєднуються в один комплекс бульвар, проспект, площа з зупинкою (станцією) метро за допомогою підземного переходу. До ризому відноситься те, що кожна довільна точка може бути сполучена з кожною іншою, тому ризом постійно утворює „мережу”, „павутину” (найсучасніший приклад – це інтернет, який не тільки автономно відтворює модель ризому, але й морфологічно-генетично „підкорює” собі мислення користувачів, що не безпідставно продемонстровано у відомому фільмі „Матриця”).

Але при всьому тому, що відмінності поєднуються між собою, вони зберігають свою самостійність: вони надсистемні, продовжують своє існування всередині сполучень і дотичних процесів (ще одна поширена аналогія ризома – нейроансамблі у головному мозку людини). Конституція ризома характеризується не тим, що нібито все зливається в гомогенне сполучення, а тим, що відбувається непаралельний розвиток між „партнерами всередині акції”, які повністю залишаються різними (гетерогенними).

Саме через поняття ризома, яке передбачає „мислити різноманіття, що йде поряд зі сполученнями” і „сполученнями протилежностей”, є вихід на адогматичне мислення – виконувати однаково парадоксальне завдання: зводити разом можливе і неможливе, „підривати накатані горизонти”, „виділятися критичною пильністю у відношенні до чогось самоочевидного і samozрозумілого і готовністю діяти на межі з невирішуваним”. У цьому сенсі адогматизм набуває аспектного значення (Хюбнер) відносно парадигми трансверсального розуму, тобто він одночасно може бути і трансверсальною складовою як відмінність загального типу мислення, і бути переходом до суто ризоматичного мислення у якості „парома”, що сполучає два ментальних береги, не схожі між собою: монізм і плюралізм

(формулу „плюралізм - монізм” не слід розуміти буквально, в сенсі простого ототожнення, а треба сприймати її в якості ознаки того, що відмінність як і єдність може лише тоді розумітися задовільно, коли кожне з них міститиме у собі свій протилежний полюс, не знімаючи його).

Якщо адогматизм дає поштовх, імпульс для народження думки, то трансверсальність визначає її топологію у ментальному просторі, подальшу конфігурацію траєкторії її руху і розвитку. Наведемо приклад, яким чином має діяти ланцюжок сучасного мислення „адогматична основа – трансверсальний розум”. Припустимо, що нас цікавить питання впливу переконань індивіда на суспільну поведінку, тобто як можливо керувати суспільною свідомістю через свідомість окремої людини. Спочатку в творах Шестова знаходимо близький за змістом до поставленого питання фрагмент: „У практичному житті, особливо в житті суспільно-політичному, на яке більшою чи меншою мірою приречена майже кожна сучасна людина, - переконання найпотрібніша річ. Єдність дає силу, а єдність можлива тільки між людьми, які однаково думають. І тому, глибоке переконання саме по собі – величезна сила, яка з успіхом замінює і навіть в більшості перевершує найбільш послідовну аргументацію. Інколи треба лише сильним, грудним, тремтячим голосом, який буває у переконаних людей, гиркнути яку-небудь коротку фразу і багаточисельна аудиторія слухачів буде підкорена. Так вже здавен повелося, що всі думають, нібито істина вміє голосно і сильно кричати. Насправді істина дуже часто безмовна, особливо нова істина, яка більш за все боїться людей і володіє майже завжди слабким, навіть хриплим голосом. Але у даному випадку важливо не те, що буває насправді, а те, що впливає на натовп.

Для суспільного діяча переконання прямо необхідна річ, і той, хто надто розумний для того, щоб вірити в себе, і недостатньо актор для того, щоб з потрібною вправністю прикидався віруючим, краще за все зробить, якщо зовсім відмовиться від суспільної діяльності. Разом з тим він зрозуміє, що відсутність переконань не завжди корисна, і зуміє поблажливо поставитись до тих, хто через життєві умови такі вже придбав ...

Зазвичай жінки не мають бажання придумувати для себе особисті переконання і беруть їх готовими, де доведеться, здебільшого у чоловіка, який їх зацікавив. І то тільки у тих випадках, якщо їм починає здаватися, що він сам недостатньо сильний, щоб прокласти шлях своїм ідеям ...

Що, насправді, може бути нестерпнішим, ніж переконана жінка?” [46].

Дійсно, цей фрагмент тексту насичений психологічними, соціологічними, політологічними (і навіть – політтехнологічними: „Але в даному випадку важливо не те, що буває насправді, а те, що впливає на натовп”) аспектами ідеологічної сфери суспільства, які витісняють апріорні припущення, які обов’язкові для кантівської моделі розуму.

Доречним тут буде нагадування деяких думок відомого російського політтехнолога Г. Павловського, які він висловлював у зв’язку з наслідками „помаранчевої революції” на Україні: «Але я при цьому хочу сказати, що завжди, коли ми знаходимо вже готовий феномен (мається на увазі феномен особливого українського ставлення до освіченості як народний культ ученості – авт.), легко сказати, що так, він же завжди був, він же готувався. Феномен очевидний, хоча зараз дуже важко сказати, що буде з ним завтра. До речі, його важливий, я думаю, елемент – це протест проти задушливої деідеологізованості, прагматизму кучмівської системи «нала». У відповідь ми бачимо вимогу ідейної політики» [47].

Остання фраза Г. Павловського є знаковою: вимоги українців мати у державі „ідейну політику”, власні переконання кожної людини він пов’язує з „запитом на націю”. Отже, правий Шестов: „Єдність дає силу, а єдність можлива тільки між людьми, які однаково думають”. Але ж це, мабуть, не дуже узгоджується з його ж думкою, що „скільки людей, стільки і істин” ...? Проте і перше, і друге – різні думки з одного приводу: суспільство має бути єдиним і різним. Тож в даному випадку, на перший погляд, суперечність перестає бути такою, бо в силу вступає трансверсальність мислення і замість постулатів а ргіогі „що є логічним ?” ми обираємо ризом мислення – шестовські сполучення думок, водночас різних і поєднуючих.

Замість диктату однодумства, трансверсальний розум започатковує різнобарвні відтінки всієї палітри мислення: далекоглядність, компетентність при прийнятті рішень, транспарентність, здатність до специфікації, перетину межі між вирішуваним і невирішуваним, володіння власним суверенітетом самовизначення і самопояснення [48].

Згаданий вже вище Г. Павловський, якого аж ніяк не можна запідозрити в симпатіях до „помаранчевої революції”, змушений висловлювати об’єктивні оцінки стану українського суспільства загалом і політикуму зокрема саме під тиском актуальної потреби мислити сучасно - трансверсально, бо інакше як політолога у нинішньому європейському світі його і не визнають, і просто не розуміють.

Порівняємо шестовську фразу „у даному випадку важливо не те, що буває насправді, а те, що впливає на НАТО” з відповіддю Г. Павловського на запитання „Русского журнала”: «Коли стало ясно, що мова йде про нелегальну процедуру, нелегальну роботу з легальними процесами?»

Глеб Павловський: «Для того, що вважалось природньою політикою, вже місця немає. У залишках колишньої природньої політики буде все більше виступати їх штучна сторона – елемент прийому, інструменту, операції... Відбудеться все як у ХІХ столітті – ліквідація ієрархії інструментів і процедур їх застосування, коли можна за допомогою крайніх засобів примушувати до помірних засобів, за допомогою насильства добиватися визнання правової процедури. Збільшується сфера, розширюється зона штучних технік, прийомів. Але в якийсь момент виявляється, що цим всю зону легко переграти і звалити» [49].

Отже, у сучасних умовах „природня політика” витісняється так званими політтехнологіями („елемент прийому, інструменту, операції”), які здійснюються на тлі застосування „крайніх засобів”, що розширює зону впливу політтехнологій.

Проте політтехнології існували завжди поряд з боротьбою за владу, в якій дійсно таки „важливо не те, що буває насправді, а те, що впливає на НАТО”. А на НАТО, як відомо, впливають дві речі – сила і навіювання. Останні за певних умов стають

переконаваннями і це звичайно враховують політтехнологи у своїх проектах.

Шестов не був ні політиком, ні політтехнологом, його кредо – філософія, завдання якої „не заспокоювати, а бентежити людей”. Мабуть, тому він ставився до переконань двоїсто: то наголошував на їх важливості, то вважав, що „переконувати людей і нудно, і важко, і в решті-решт навіть не потрібно”. Що це? Знову протиріччя чи все ж таки ризоматичність трансверсального розуму? Щоб відповісти, знову звернемося до думок мислителя: „Метафізичні ж ідеї, які мрійно сподіваються розумними доказами підкорити світ і людей, ніколи не доб’ються панування. Якщо вони хочуть панувати, нехай звернуться до більш дієвих способів переконання [50].

„Готовність залишити одні переконання заради інших насамперед засвідчує цілковиту байдужість до всілякого роду переконань. Але нам, людям, що здавна воюють зі всякого роду сталістю, відродно бачити легковажність молодих ...

І тоді почнуть жити без ідей, без заздальгідь поставлених цілей, без передбачень, цілком покладаючись на випадок і власну винахідливість. Треба і це випробувати! “[51].

Тож перед нами різноманіття думок філософа про переконання, яке таки може збентежити будь-кого, якщо керуватися „проповідями або силогізмами”. Але ж знову маємо засвідчити і в цьому випадку наявність множинного поєднання усіх згаданих думок Шестова стосовно переконань, враховуючи „місцезнаходження” переконань – свідомість людини, яка топологічно сполучає будь-які переконання і думки стосовно них у так звані новоутворення, які М.К. Мамардашвілі пов’язував з проблемою детермінації форм усвідомлення: «Вони (механізми новоутворень, авт.) працюють на різних рівнях і сферах свідомого життя, на різних вузлах сплетінь її формацій, що між собою поєднуються, і дають певні системні ефекти, дія яких в наших головах виступає для нас як щось винайдене або пов’язано вигадане нами в підчерепному просторі голови і відчуттях органів чуття, які нею усвідомлюються, і їх співвідношень з об’єктами дійсності» [52].

Цікаво, що грузинський філософ, вдаючись до абстрактно-інтуїтивних уявлень про функціонування свідомості, по суті

відтворив ризоматичну основу мислення, підкреслюючи мережний характер „життя свідомості” („різні рівні і прошарки..., різні вузли сплетінь, які сполучаються між собою, і виробляють певні системні ефекти ...”). То може сократівська майєвтика „пізнай себе” не така вже і недосяжна?!

Поява у полі зору нашого дослідження свідомості людини не є випадковим, бо без усвідомленого, розсудливого сприйняття світу, його одночасної символізації, раціоналізації і міфологізації жодна варіація розуму не має сенсу (М.К. Мамардашвілі часто порівнював свідомість людини як межовий перехід до „божественного інтелекту” з „потужним променем розуміння”).

У випадку з трансверсальним розумом свідомість, максимально реалізуючи свою функцію символізації дійсності, потужно відкриває потенцію конструювання світів (умоглядних, квазіреальних, реальних і віртуальних). У „розбудові” різноманіття світів додають власних „архітектурних внесків” усі типи раціональностей (і, що важливо – ірраціональностей також!), які межують між собою у просторі трансверсального розуму. Але це вже тема для більш спеціального аналізу.

А зараз ми повернемося до того, з чого почали розгляд матеріалу цього параграфа: сучасна мультиментальна європейська спільнота є колицкою розуму, що тільки народжується – трансверсального розуму. І сталося так, що в його „ембріоні” знайшли своє місце „стовбурові клітини” шестовського адогматичного мислення. Але ж всім відомо, якими чудодійними властивостями наділені ці „клітини”! Ми переконалися, що філософська налаштованість адогматизму здатна „виросувати” новий „орган” (термін Мамардашвілі) мислення – ризом, який є не тільки структурно-семантичним відображенням динаміки мислення, його процесуальності, а й формою мислення взагалі: мисленням в категоріях монізму і плюралізму одночасно, в чому і полягала неперевершена творчість Шестова. Він мислив трансверсально, а це в той час було викликом кантівському розуму, це бентежило не тільки тогочасних інтелектуалів, це бентежить і багатьох наших сучасників. Та облишимо емоції, адже мова йде про розум, який зобов’язаний бути стриманим. Проте Шестова така „етичність” розуму не влаштовує: „для філософських засад шукаємо інші

джерела: час відкрити вільний шлях пристрастям навіть у галузь метафізики”. І на цій хвилі емоціонального піднесення мислитель „благословляє” розум: „нехай він цінує власні, вільні узріння, аніскільки не враховуючи прийняті думки”. Згідно з Шестовим, автономний розум має діяти в будь-яких умовах і ситуаціях навпаки відносно того, „як має бути”. Але ж це вже бачення суверенітету трансверсального розуму!

Існує надзвичайно важлива потенція адогматизму, яка може бути втілена і актуалізована в надрах трансверсального розуму, - це його ментальна здатність викликати процес „клонування” самого себе шляхом специфічної модифікації ризоматичної організації мислення. Така модифікація має назву „мімесіс” (удвоєння, повторення). Зрозуміло, в тому випадку, коли в основу сприйняття протилежностей покласти аристотелівську модель, то отримаємо ризоматичне сполучення опозиційних уявлень: „клон” адогматичного мислення матиме тривіальний вигляд (на кожне „так” відповідь буде „ні” і на кожне „ні” – „так”). Саме ця примітивна версія інтерпретації логіки філософування Шестова сприймається деякими дослідниками його творчості як суцільна парадоксальність або ж всеохоплюючий нігілізм [53, 54].

Але можна (і це слід зробити за самим Шестовим) сприймати протилежності і суперечності з позицій „виявлення”, і „викриття” вже існуючого, прихованого. Така модель ризома справляє враження сполучення „паралельних світів” і вона задалегідь може вважатися неоднозначною: з одного боку, вона фізично наукова, з іншого – релігійно - містична. Причому протиріччя, яке тут, здається, існує, вирішується у схожості наукового і містичного виявлення: один світ містить два – актуальний світ дії (подій) і розшукуваний світ-проекція. Ці два світи майже завжди присутні в уяві Шестова – актуальний світ (світ розуму) і розшукований світ (світ віри). Ці світи неодноразово удвоюються, повторюються мисленням самого філософа, внаслідок чого з’являється „клон-копія” адогматизму – „розумна віра” (інакше – „віруючий розум”). Але поки що він може існувати як віртуальна реальність.

Взагалі кажучи, віртуальна реальність, як би проти неї не повставали прибічники класичного бажання буття, опановує все більший ареал людського існування (телебачення, інтернет,

імітаційне створення уявних світів наукового та розважального характеру – це лише деякі аспекти застосування технологій віртуальної реальності). Найсуттєвішою властивістю віртуальної реальності (і це є її іманентним модусом існування) слід вважати симуляційність людської свідомості: ілюзія реальності і реальність ілюзії у віртуальному світі, попри те, що він таки ірреальний, зливаються в одному відчутті персоніфікованого перебування в удаваному локусі „тут і зараз”. Механізми маніпуляції свідомістю людини, які застосовуються при створенні того чи іншого типу віртуальної реальності, будуються на глибокому вивченні усіх сфер людської життєдіяльності, а тому носять універсальний характер. Міф і логос, які весь час філософи намагались розвести по різних полюсах мислення, знову поєдналися у вирі віртуальності. І те, що, на перший погляд, здавалося суто технологічною проблемою удосконалення сприйняття оптичного зображення і сцени, обернулося фундаментальним онтологічним зсувом Розуму до Віри через трансцендентальне (як „можливість розуміння буття”, Гайдеггер) наближення Логосу до Міфа. Це є кардинальний злам в історії людства як вічної драми „бунтівного розуму і страждаючої віри”. Папа Бенедикт XVI у своїй лекції „Віра, розум і університет. Спогади і роздуми”, яку він прочитав на кафедрі догматики і історії догми Регенсбургського університету (Німеччина) яка набула неабиякого публічного розголосу через деякі непорозуміння у мусульманських країнах контексту діалогу візантійського імператора з перським теологом, засвідчує важливість цього історичного моменту:

„Вказане тут внутрішнє взаємне зближення, яке мало місце між біблійною вірою і пошуками грецької думки у філософському плані – це факт, який має вирішальне значення не тільки з точки зору історії релігій, але і з точки зору всесвітньої історії – факт, який і сьогодні покладає на нас обов’язки” [55].

Ось чому розвиток парадигми трансверсального розуму пліч-о-пліч з адогматизмом шестовської філософії відкриває принципово нову перспективу перебудови, а можливо, і ґрунтовної зміни, людського буття.

„Важливо пам’ятати, що влада належить тому, хто тримає на терезах Буття рівновагу світів видимих і невидимих ” [56].

З огляду на минулу історію людства міф про бездоганність розуму вичерпаний. Ірраціональність, яка ніколи не покидала цей світ, була постійним нагадуванням розуму про його обмеженість [57]. Тепер розум зобов'язаний повернути втрачену до себе віру, віру в Логос, ім'я якого Бог – Logos, „який явив себе як logos і як logos уявив і діє, сповнений любові до нас“.

3.3.3. Екзистенціальний простір європейського мислення у поєднанні віри і розуму

Заключний параграф нашого дослідження творчості Шестова варто розпочати з питання, яке хвилює кожного філософа і постійно привертало увагу шестовської думки, - це питання питань: „Що є людина?“

В. Франкл, відомий австрійський психіатр і психолог, дає таку відповідь:

„Що ж таке людина? ... Це істота, яка винайшла газові камери, але це і істота, яка йшла у ці газові камери з гордо піднятою головою і з молитвою на вустах,, [58].

Мабуть, парадоксальнішого явища у світі, ніж людина бути вже не може: обернути розум проти самої себе заради самознищення та залишитись нескореною духом і подолати смерть „з молитвою на вустах“, - хіба це не „апофеоз парадоксальності“?!

Але ж розум людини не протистоїть вірі як такій, віра ж, у свою чергу, не відкидає розум. Згадаємо Кіркегора: „Протилежне поняття гріха є не добродійність, а віра: все, що приходить не від віри, є гріх (Рим. XIV, 23). І це належить до найрішучіших визначень християнства“. Проте, хто може нас переконати в тому, що розум не від віри? В історії філософської та релігійної думки сталося так, що майже примусово віру і розум почали уявляти як опозиційні категорії, хоча підстав для їхнього протиставлення майже не було. Те, що покладалося на розум, не могло сприйматися лише „на віру“, але й різні форми вірувань, подаючи людям знаки надії, впевненість у своєму існуванні попри всі життєві негаразди, не вимагали від розуму якогось метафізичного втручання і обґрунтування духовних підвалин життєвого вибору *sola fide*. Отож автономне співіснування віри і

розуму або їх наближення до точки конденсації „розумової віри“ – це особиста справа індивіда, що перебуває своєю свідомістю на етапі цього відповідального рішення поза межами наукових і теологічних доктрин. У цей момент жодна ідеологія не має чинити насильницьких, примусових навіювань „що краще?“, бо одразу ж перед людиною постає дилема „добра і зла“. І саме тому, це кожного разу, коли в образі „добра і зла“ втілюються „віра і розум“, кожен раз на життєвій сцені з'являються ідеологічні системи (нехай наукові або ж релігійні), які подають світові якнайменше „саме істинне“ бачення людського буття ...

Але, виходячи з найглибшої парадоксальної сутності людини, маємо бути впевнені в тому, що все людське єство прагне до вічного *arbitrum liberum* (вільного рішення, лат.), бо давні довели і релігійно, і науково, що не помиляється лише вільна людина! Бог не примушує до віри, бо він сам є *Logos*, Бог не відбирає Розуму, бо він не здатний відібрати самого себе, отже, людина, яка звернена до Бога, не повинна бути парадоксальною.

Сприйняти Бога-Логоса – найважчий крок для людства за всю історію його існування! Розум винний і не несе жодної ознаки відповідальності за вчинене з людською природою, але ж то розум, що затьмарений невір'ям, войовничим атеїзмом. Та не може бути пів-Бога, Логоса, який себе заперечує тим, що твердить „мене не існує“, і тим самим позбавляє людину віри. Але й самовпевнений Логос, що не спонукає до діалогу з собою людей, існуючий суто формально, не виявляючи себе в розумі (вірте, бо я існую!), - це теж пів - Бога, який винен не менш ніж розум за жертви „хрестових війн“. Отже, маємо ще раз (в котрий вже раз!) наголосити: Бог Єдиний, Бог – *Logos*!

У усіх цих міркуваннях міститься відлуння шестовського відчаю втрати Бога, хоча він ніколи і нікуди не зникав: його або не хотіли помічати, або намагалися знищити. У цьому і полягає трагедія людського існування. В тому, що доля людства трагічна, - Шестов не оригінальний, але він звеличив себе сприйняттям цієї трагедії: мислитель робить відкриття, що трагедійність пролягає через парадокс віри (що першим відчув Кіркегор), бо Бог ніколи не творив „добра і зла“ як джерела трагедії. Віру треба випробувати і зрозуміти одночасно, але перше є божественне

випробування, а друге потребує розуму. Крайнощі є лише шляхами до людської трагедії: „Якби у мене була віра, я б не пішов від Регіни”, - пише Кіркегор у своєму щоденнику; „Кіркегор „випробував” відсутність віри як безсилля і безсилля як відсутність віри”, - підкреслює Шестов, і далі продовжує: „Треба бігти від розуму, треба бігти від етики, не гадаючи наперед, куди прийдеш. Це і є парадокс, це і є Абсурд ...” [59].

Але чи міг подумати Шестов у свій час, що не він, як філософуюча людина, яка втече від Розуму, а сам Розум втече у віртуальну реальність і звідси проголосить: „Тут все можливо!” То хіба це не парадокс віри в Розум: називати його безсилим, в той час, коли він маніфестує „необмежені можливості” Бога (а у віртуальній реальності таке все можливо, що тільки може усвідомити людина і навіть більше, але там „за межею” її очікує божевілля, як і у випадку можливості „зустрічі” з Богом). Тепер повинно стати зрозумілим наше припущення про те, що „розумна віра” може існувати поки що у віртуальній реальності.

Продовжуючи міркування про те, що віра і розум не повинні сприйматися антогоністами мислення, бо вони є різними його вимірами, логічно поставити запитання: „Що ж тоді слід вважати „антивірою” і „антирозумом”?” Як вже було сказано, Кіркегор визначив протилежністю віри гріх, гріховність: „... все, що не від віри, гріх”. Але ж у світі так багато існуючого, не пов’язаного жодним чином з вірою! Проте і серед цього існуючого „не від віри” важко вказати на те, що саме це і є „антивіра”. Залишається одне – визнати весь світ, в якому існує гріховність, світом гріха, світом, який уособлює собою „антивіру”. Що це означає? Це означає, що в такому світі позбавити людину віри дуже просто, також, як і примусити її до віри, адже і те і інше – гріх, а сам світ навколо гріховний. Лише такий світ має бути Абсурдом. У Шестова, як і у Кіркегора, відстоюється віра – абсурд, тобто віра, надбана на абсурді.

Але ж абсурд це ще й „антирозум”, тоді віра – абсурд у шестовській і кіркегорівській інтерпретації збігається з „антирозумом”, що і визнається ними: „Це він (Кіркегор, авт.) повторює багато разів у всіх своїх творах, також як він безкінечну множину раз повторює: щоб придбати віру, треба відмовитись від розуму. У останніх своїх писаннях він навіть це

так формулює: „Віра проти розуму – вона живе по той бік смерті”. Але що таке віра, про яку говориться у Святому Писанні? Відповідь Кіркегора: „Віра означає саме це: втратити розум, щоб придбати Бога”. Якщо раніше, у зв’язку з Авраамом і його жертвою, Кіркегор писав: „Який неймовірний парадокс – віра! Парадокс може перетворити вбивство у святу, бажану Богу, справу. Парадокс повертає Аврааму його Ісаака. Парадокс, яким мислення не може оволодіти, бо віра саме там починається, де мислення кінчається” [60].

А як же бути з тим, що „віра є іншим виміром мислення”, якщо вона виникає там і тоді, коли „мислення кінчається” ...?! Облишимо цю недоречність на розсуд критичного читача! Зауважимо лише, що виток таких запальних висловлювань філософів могли бути їхні власні форс – мажорні життєві обставини, адже Кіркегор сам попереджував, що „екзистенціальна філософія починається з відчаю”. Та й Шестов відверто зізнався, що „філософ-людина, і ніщо людське йому не чуже”, „... філософ боїться, радіє, кохає, ненавидить, стомлюється, потягується, кімарить, навіть спить – зовсім, як звичайні смертні, хоча має звичку вживати слова і терміни незрозумілі” [61].

Прикро це чи ні, але екзистенціалізм Паскаля, Кіркегора, Ніцше, Достоєвського і самого Шестова є багато в чому проекцією колізій власного життя на загальну панораму людського Розуму, бо все, що вони писали, міркували, вирішували, брали до уваги під час спілкування з іншими філософами, - все те належить буденності, якої вони так відчайдушно зрікалися і яка через необхідність мислити парадоксально повернула їх обличчям до цілком усвідомленого бачення життя: „Відсутність можливості означає, що або все стало необхідним, або що все стало буденним. Буденність, тривіальність, не знає, що таке можливість” [62].

Тож підсумуємо: щоб писати екзистенціальні твори, на етапі безпосереднього екзистенціювання філософ вдається до віри – абсурду і спирається на „антирозум”, але на етапі, коли рядки тексту поглинають стан жаху чи відчаю і треба віддзеркалити своє внутрішнє переживання, що впізнається смислом, розшифрувати коди підсвідомого мовою натяку, метафори,

афоризму і всього того, що Шестов назвав „непрямим висловлюванням” [63] на допомогу знесиленому від афективної напруги філософу поспішає його власний розум (інтелект), підданий такій нищівній критиці.

Якщо розглядати філософію Шестова всеохоплюючим поглядом, не пов'язаним ані з традицією, ані з будь-якою онтологією, - поглядом вільного шестовського філософування, то відкриється дивовижний сучасно-історичний екзистенціальний простір європейського мислення. Цей простір існує не в абстракціях і теоретичних схемах, не в уявленнях і здогадках „кабінетних вчених”, він постає життєвою реальністю у кожному явищі чи події, що охоплюють людське буття в усіх його вимірах. І той, хто наважиться розмірковувати про „життя без прикрас”, без „витонченої поезії існування”, той, хто у темряві буття роздивиться більше, ніж на світлі буденної метушні, саме той відчувається в екзистенціальному просторі, як у себе вдома.

„Філософський дім” Шестова не дуже зручний, бо він „без даху і печі”, але ж коли це і де людина була захищеною від життєвих буревіїв: від влади грошей, від рабства і страху за своє існування, від „каліцтва, виродливості, хвороб ...?!”

Мислитель це добре розумів, тому його ментальний потяг до проблеми трагічності людського буття знайшов своє втілення у „філософії трагедії”. У цій філософії на загальному тлі безкінечного ланцюга парадоксів, абсурду, контроверзи з усім усталеним світом є мить істини, яка ніби промінь могутнього інтелекту Шестова висвічує найголовніше її змісту, квінтесенцію того, що наповнює зараз екзистенціальний простір європейського мислення, - Віра є ентелехією Розуму!

Як на такий висновок, то він безумовно є надто несподіваним і з'явився у вигляді інсайту внаслідок переусвідомлення найголовніших аспектів філософських творів Шестова і наробок його світогляду.

Але ж чому саме ентелехія стала предикатом між вірою і розумом?

Ось деякі міркування з цього приводу. Ентелехія – одне з найбільш глибоких філософських прозрінь в єдину сутність буття і пізнання. Воно відбувається там, де матерія, фізична або духовна, приймає вигляд і форму, де потенція стає втіленням

реальності, а загальне набуває індивідуальності, де відбувається здійснення або явище ідеї, принципу, загальної властивості. Традиційним для європейської філософської думки є започаткований Арістотелем підхід, згідно з яким у наявній реальності, у всякому її акті, події, явищі, в існуванні як такому, відбувається актуалізація певних сутнісних (есенціальних) починань. З енергетичної точки зору це відбувається як результат взаємодії між потенційністю і енергією, підсумком чого виступає ентелехія як продукт процесу оформлення матерії і духу через будь-яку форму руху, специфічним проявом якого є людське мислення і діяльність. У Арістотеля ентелехія виступає цілеспрямованістю як рушійна сила, самоціллю, активним початком, що перетворює можливість у дійсність: „Ентелехія (повнота здійсненності) чогось суцього в можливості в якості такого є рух” [64].

„Матерія є можливість, форма ж – ентелехія” точно так, як душа є ентелехія тіла, бо в ній воно, „надихаючись” набуває смислу і виражає сутність” [65].

І тут маємо зауважити власною думкою: Розум є „повнота здійсненності” Віри, бо остання значно ширше і глибше першого, вона потенційно містить в собі розумові начала і якщо можуть існувати абсолютні умови (на рівні божественної віри), то Віра здатна повністю реалізуватися (актуалізуватися) в Розумі. Маємо підстави так стверджувати, знову таки, посилаючись на Арістотеля: „Коли ж дещо, завдяки тому що воно має начало у самому собі, опиняється здатним перейти в дійсність, воно вже таке в можливості” [66].

Часто можна чути: „Віра – це рух душі”. Отже, віра рухома, динамічна – вона несумісна зі статичним розумом (абсолютом), тому вона знаходить собі шлях до мінливого, також динамічного, розуму – трансверсального розуму. Саме тут Арістотель дає нам впевненість у формулі „Віра є ентелехія Розуму“: „Суцце – Буття виходить до світу багатьма шляхами” [67].

Відтепер немає сумнівів, що віра як форма „суцього” знаходить шлях до людського світу безліччю можливостей, у тому числі і через Розум. Це прозріння оволоділо Папою

Бенедиктом XVI, яке мовою Святішого Отця викладено в його вже згаданій лекції „Віра, розум і університет“.

Але чи існує зворотній шлях – від розуму до віри? Так, існує! І знову таки – не один, а безліч. Шестов обрав найпарадоксальніший шлях – через Абсурд: те, що розуму видається абсурдом, для віри є істиною. Цей шлях занадто складний для розуміння, а тому не кожний його може сприйняти, як „свій“ особистий шлях до віри, до Бога. І, дійсно, як це не парадоксально, абсурд може слугувати пошуку віри, відштовхуючись від засад розуму. З цього приводу покажемо психологічний дискурс відомого історика М.Я. Гефтера, що вбачає в абсурді „поводиря“ до „життя – після – історії“, яке збагнути без віри в майбутнє неможливо: «Розум людський звик відрізняти реальність, яка здатна бути пізнавальною, від абсурду, зникаючого в підвалах психіки і пояснюваного природою її відхилень. Для історика це, як правило, закрита сфера. До відомої міри вона зачіпається лише дослідженням забобонів, паморочних злетів містики, яка втручалася в хід подій, і особливої ролі, яку в переддень грають харизматичні персонажі. Але в цілому, особливо коли мова йде про „рушійні сили“ і перетворені в дійсність засади, абсурд не потрапляє в поле зору історика, оскільки він (абсурд) завідомо а-історичний. Я не збираюся заперечувати це, а пропоную лише вдивлятися в цей феномен саме з того боку, який відключає його від звичного розуміння історії. Абсурд як сигнал, що сповіщає про те, що історія досягла своєї мети, а людина „історична“ опинилась на суміжжі між зникаючим минулим і тим, що чекає її попереду, втрачаючи при цьому ім'я „майбутнього“, - ось що переслідує мене, ставлячи під сумнів право вважати себе істориком і навіюючи мені підозру, що, хапаючись за цей (зрощений з життям) статус, я здатний мимоволі ввести людей в оману, які звикли з повагою ставитися до нашої старої професії. Між іншим, я, імовірно, не зовсім точно визначив своє відношення до абсурду, назвавши його сигналом. Ні, він – дещо більше. В моїх очах він – поводитир, який вводить нас в невідоме життя – після – історії, він – наш посередник в перших контактах з тим, що приходить на зміну „майбутнього“, а отже, і „минулого“» [68].

Як бачимо, точка зору історика на абсурд обумовлена прагненням поглянути на цей феномен, відмовившись „від звичного розуміння історії“, тобто, змінивши класичну засаду розуму, пов'язаний саме з ентелехією („коли мова йде про „рушійні сили“ і перетворені в дійсність засади“), на визнаний а-історичним абсурд як поводитися до невідомого „життя – після – історії“ і „посередника“ в пізнанні „постмайбутнього“. Але і невідоме „життя – після – історії“, і „постмайбутнє“ зовсім не означають „кінця історії“ Ф.Фукуями, вони покидають межі всіляких футурологічних проєктів і поглинаються вірою людини в космічне безсмертя. А це вже інша проблема, яка хвилювала і надихала іспанського філософа Мігеля де Унамуно, близького за духом Шестову. Віра, про яку тут йде мова, по смислу співпадає з поняттям „життєвої віри“ філософії Мігеля де Унамуно: „Проникнути за обрій дійсного, увічнити себе в пам'яті прийдешніх поколінь через свої творіння – такий, з точки зору іспанського мислителя, сенс справжнього буття людського... Поняття „життєвої віри“ по суті є не спростуванням розуму, а своєрідним засобом його збудження, силою, направляючою його до пошуків втраченої глибини, до надбання нової, не властивої раніше йому чутливості до безкінечного різноманітного життя“ [69].

Таким чином, якщо навіть обрати шестовський шлях до віри в абсурдному напрямку, долаючи абсурд „життєвою вірою“, історичним майбуттям, космічним безсмертям людства, всеодно в екзистенціальному просторі з'являється ентелехія, яка актуалізує „втрачені глибини“ (потенції, авт.) розуму. Абсурд же стає лише викликом розуму ! Саме викликом, який дуже вдало помітив М.Я. Гефтер: „З двох кінців ХХ століття підірвало історію: зробило всю Землю її територією, воно позбавило сенсу експансію всесвітньої єдності, а вбивство з кривавого супутника цієї експансії перетворило в абсурд, такий загально – укорінений, що подолати його людині дано (якщо взагалі дано) лише шляхом нового божевілля“ [70].

„Підірвана історія“ – це втрачена віра, віра, яка загубилася в тенетах смерті найбільш кривавого сторіччя, сповненого абсурдом людського буття, і подолати його заради оновлення віри дано (якщо дано!) лише шляхом нового божевілля (тобто „щоб придбати віру, треба відмовитися від розуму“) ...

Дивовижний збіг шестовсько – кіркегорівської та гефтерської думок, чи не правда?! Та, мабуть, не варто тут посилатися на випадковий збіг думок мислителів, бо в даному випадку слід зважити на глибинні чинники, які змушують рухатись їх думки в одному історико – філософському напрямку, одним ментальним шляхом – від Розуму через Абсурд до Віри. Мислення набуває відповідально - предметної сили, відкриваючи аморфність, конформізм, нерішучість, і це варте того – надто велика ціна прогаяного на „заняття смертю“ історичного часу – вимірюється вона подальшим існуванням людства. Як тут не послатись ще раз на вислів М.Я. Гефтера : „Сучасна людина предметна і в абсурді“ [71].

Зворотній шлях від розуму до віри з точки зору історичної плинності буття, його мінливості, є процесуальним шляхом згортання (компактифікації) актуального, існуючого реально в дещо потенційне, віртуальне. Це спроба зняття ентелехії через абсурдизацію історичного наповнення буття, позбуття його всякого смислу в розгортанні у часі, це надприродне поглинання матерії і перетворення її в непричетну ні до чого ентропію. Це стан зникнення розуму у Всесвіті і одночасного „народження“ Віри як чогось небувалоого потенційно нового, що здатне потім знову повернути людство до розуму. Це трагедія Всесвіту, космічна трагедія, яка може мати хоч якесь значення, якщо збережеться Віра повернення до Розуму – і то має бути Бог! Але це все ж таки шлях, що бентежить і позбавляє елементарної здатності до мислення, шлях божевілля. Чи здатне людство на таке?

Кіркегор і Шестов були переконані, що альтернативи на цьому шляху немає... Але ж це відчай приреченості! І що, - тільки заради філософії екзистенціалізму впадати в довічний відчай?! Але ж жодна філософська система не варта людського страждання, хіба не так думав Шестов?! Можливо, що і його постійний опонент Гуссерль у своїх пізніх творах вирішив переглянути свій піднесений пафос стосовно безмежного панування розуму в європейській цивілізації. На відміну від своїх попередників (Арістотеля, Ляйбниця) Гуссерль розглядає ентелехію не як акт або його результат, а як процес, не як втілену ідею, а як безкінечно розгортаючо – творчу енергію її втілення. І в

цьому контексті ідея вірування в розум не може експлуатуватися як завгодно довго за рахунок лише самої віри аж до повного її виснаження (інакше абсурду не уникнути), розум повинен бути „взаємним“ у своїх стосунках з вірою і надихати її власною енергією животворення, підтримуючи в ній „розумне начало“ і збагачуючись від неї духовністю. Щонайкраще ці міркування можна завершити висновками Гуссерля: „Духовний мелос (мета як предмет і межа прагнення як здійснення і завершення, авт.) європейського людства, що містить у собі самостійний мелос кожної окремої нації і окремої особистості, має характер нескінченності; він представляє собою нескінченну ідею, в яку прагне втілитися прихований в глибині загальний для всіх них дух становлення“ [72].

Отже, європейська ідея, втілена в існування сучасного Євросоюзу, здійснилася тому і саме тому, що духовний мелос (віра) через процес – ентелехію перетворився в „загальний для всіх дух становлення“ (розум): віра є ентелехія розуму. Що ж стосується відчай, з якого власне і починається екзистенціальна філософія, то він як екзистенція загострення уваги на проблемах буття, не може бути доведеним філософією до стану гротеска: бентежити людей філософськими думками, ще не означає дозвіл принижувати їх їхньою безтурботністю, яка мимоволі здатна викликати відчай. Особливо в сучасних умовах постійної терористичної загрози, коли страх, абсурд і відчай затьмарюють розум і відбирають у людей віру. Через це не відчай повинен наповнювати екзистенціальний простір європейського мислення, а ентелехія як особлива екзистенція поєднання віри і розуму на тлі драматичних трансформацій буття в сучасному світі.

Проте екзистенціальний простір європейського мислення утворюється не лише філософіями, онтологіями і парадигмами екзистенціального спрямування, так би мовити, класичним екзистенціалізмом. Екзистенціальна межа поступово зміщується в бік віртуальної реальності з її специфічними феноменами – метафорами людського буття, еквівалентами психіки, соціуму і цілого космосу невідомих світів. Там „за межею“ (за так званим фронтиром існує теж „буття“ зі своїми власним екзистенціальними вимірами: „страхом перед механізмами входу і виходу“, „загрозою двійника“, „перебуванням одномиттєво в

„не-часі –не –місці й іншому часі -місці“, „страхом перед розширенням сенсоріуму і його поглинанням“, „смертю в невідомій реальності“, „вербалізацією мовчазного безсвідомого“, „тотальністю опанування віртуальної сцени“, „наближенням до театру жорстокості“ [73].

Екзистенціалізм віртуальної реальності, як ніяка інша філософія, здатний висвітлити проблему єдності віри і розуму у вигляді ентелехії трансверсального розуму. Чим більше досліджується і поширюється на природний ареал існування людини віртуальна реальність, тим рельєфніше відкривається її екзистенційність. Можна сказати більше, в надрах класичного екзистенціалізму визривала ідея самої віртуальної реальності. Достатньо пригадати головне онтологічне визначення екзистенції – „буття – між“ (inter - esse) , яке належить ще Кіркегору, або більш сучасну категорійну структуру „світ – буття – в світі - буття“ і порівняти їх з такими екзистенціальними вимірами віртуальної реальності, як „перебування у „не-часі – не –місці й іншому часі -місці“, „загроза двійника“, „смерть в невідомій реальності“, щоб зрозуміти віртуальну реальність як проміжну реальність, яка сполучає потойбічне буття і цей світ, з якого ми як „глядачі“ спостерігаємо за сценою „потойбіччя“. Саме „сцена оптично – комп'ютерних технологій стає, „театралізованим буттям“ віртуальної реальності. Але це ще не екзистенціалізм, починається він з „шиллеровського запитання“.

„Шиллер колись поставив запитання: як може трагедія надавати людям насолоду?“ Відповідь, якщо передати її „своїми словами“: „Щоб відчутти насолоду від трагедії, треба її бачити тільки зі сцени“ [74].

Звичайно тут мається на увазі театральна сцена. Важливо підкреслити те, що актори відтворюють на сцені. Реальність ситуації (події трагедії) залежить від талановитості акторів, вміння „грати розумом“ і від того, наскільки глядачі здатні повірити в сценічні дії. Це і є один із варіантів конструювання віртуальної реальності, яка підтримується поєднанням віри і розуму (роль ентелехії відіграє сама трагедія, точніше, її сценарій).

Сучасна європейська дійсність така, що в ній вже мають місце і „віртуальні війни“ і „віртуальні пограбування“ (з

реальними коштами банків) і, „віртуальні піар-технології“ (що впливають на реальні виборчі компанії) і навіть саме життя „засмоктується“ у віртуальний простір, де людина перетворюється на свого „двійника“ (кібер – клона). Все це є „Великою Трагедією“ з глибоким екзистенціальним змістом, бо у віртуальній реальності кінець „будь-кого“ і „будь-чого“ не сприймається по – людському трагічно, в ній все „народжується і зникає“, „з’являється і утилізується“: те, що поринає з дійсного світу у віртуальність, поглинається, метаморфозується, перетворюючись або в метафору, або ... в ніщо. Щоб проіснувати деякий час (який саме – фізичний або уявний – теж постає проблемою) у віртуальній реальності потрібні як і в звичайному житті ресурси: когнітивні, інформаційні, енергетичні, інструментальні. За них вже зараз точиться гостра боротьба.

Отож втрата людиною відчуття трагедії у віртуальному „житті“ є найбільшою трагедією, бо вона перестає бути особистістю в дійсному житті, плутаючи можливості і потреби, імперативи моралі та інструкції. Тому виникає актуальна проблема екзистенціалізації віртуального „буття“ (яке інколи вважають за „небуття“ [75]).

Наведемо показовий приклад поширеної в Євросоюзі „віртуальної піар-технології“ під назвою „Лара Крофт: граймною“, яка розповсюджена в інтернеті з метою маніпуляції свідомістю виборців [76]. Хто така Лара Крофт? Це героїня комп’ютерної гри. Вона створена для різноманітних розваг, серед яких на першому плані „війна проти всіх“. Головна мета дівчини-віртуала – знайти „ворога“ і завдати йому нищівної поразки. Для цього вона використовує „сили хаосу і руйнації“, що згідно з моделлю гри заховані під суспільною оболонкою. Система гри позбавлена моралі, лише деякі „обмеження“ в правилах гри обумовлені інформацією з телекамер таємного спостереження за „об’єктом полювання“. Якщо грі надати політичного забарвлення, то контекст сценарію змінюється на підсвідому піар-технологію.

Лара Крофт метаморфозно перетворюється на бренд загальноєвропейської ідеї. Її реальна єдність як цілісної бренд – героїні для всіх користувачів-гравців підтримується віртуальною реальністю, куди кожний бажаючий надсилає щось своє. Так

створюється деякий суспільно-колективний образ „Лари-ідеї“, яка може ототожнюватись з будь-якою особистістю, яка повинна приваблювати, втілювати прагнення, давати відсіч опонентам, перемагати конкурентів, створювати власний бренд. Це захоплює аудиторію-електорат, гра продовжується до остаточної перемоги на виборах.

Ідеологія використання розповсюдженої комп'ютерної гри з метою публічного формування політика-героя в добу суцільного піара ґрунтується на маркетингових технологіях (партії виступають в якості супербрендів). Сучасний політичний маркетинг передбачає створення певного „комерційного простору“, у якому споживач послуг і товарів (в даному випадку - користувач інтернетівськими послугами) співпадає з уявним „героєм“, що надає послуги – з самим політиком, розчиняється з ним у віртуальній реальності у власній проекції. Створюється міфологія „Ти це Я, Я це Ти“, яка цілком відповідає екзистенціальному виміру віртуального світу, який припускає наявність „двійників“ особистості.

Звичайно, ефективність технології посилюється мультимедійністю, еротизмом дівчини-віртуала, рекламним відеорядом.

То в чому тут виявляються екзистенціальні проблеми людини і суспільства?

Звернемось ще раз до думки відомого політтехнолога: „Що таке так звані політтехнології...?“ Це все вхід не з парадного під'їзду, а через бокові двері. Це все спроби за допомогою тих чи інших прийомів запустити в нестандартному режимі стандартний інституційний механізм. Може бути, уся проблема в тому, що демократія просто стає нефункціональна у відношенні до своїх власних завдань ? [77].

Відразу ж виникає риторичне запитання: коли саме демократія стає нефункціональною у відношенні до своїх завдань? Відповідь очевидна: коли громадяни втрачають віру у суспільні і державні інституції влади, коли владний розум вичерпав себе, коли віра і розум знову постають у парадоксальній колізії абсурду (влада в обмін на популізм, рейтинг замість дійсного визнання). У такій ситуації розум “зваблює віру“, “домагається “ її будь-що, відбувається все та ж “експлуатація

віри“ за рахунок збанкрутілого розуму. Людина ж опиняється в типово екзистенціальних умовах буття: між правом і обов’язком, між бажанням і можливостями, між надією і дійсністю, між “поцейбічним“ світом буденного життя з нескінченними турботами і “потойбічним“ світом влади, врешті-решт між вірою і розумом.

Помежові стани – екзистенції (життєві очікування, мотивації, прагнення, невдоволення, турботи і т. д.) дуже чутливі до наявності (або відсутності) можливості впливати (уявно чи реально) на життєві обставини. Коли з’являється така можливість людина, здатна бути впевненою у собі, своїх рішеннях. Гра надає таку можливість (імітація і редукція дійсної ситуації до умов відкривають простір для самореалізації особистості). Отже, “Лара Крофт” у широкому контексті ідеологію гри перетворює у відповідну життєву стратегію гравця, а екзистенції набувають під час гри прагматичної чинності (як для індивіда, так і для замовника піар-технології), чого, власне, і потребує піар-технологія.

Взагалі, будь-яка піар-технологія є цинічним засобом експлуатації віри на користь розуму: там, де відсутня аргументація і не вистачає логіки доказів або факти свідчать проти когось, кому потрібен позитивний імідж, вдаються до спотворення дійсності шляхом деструкції або вимислу таким чином, щоб в це повірили. Оскільки піар-технології набули масового розповсюдження у всьому світі, то є підстави вважати їх формою психічного терору, бо частіше за все центральним фрагментом показу виступає страх [78].

Таким чином, екзистенціальний простір європейського мислення, вміщуючи у собі віртуальну реальність, стає дедалі парадоксальнішим: з одного боку, євросоюзна інтеграція стала можливою завдяки формулі “віра є ентелехія розуму“, а з іншого боку, віртуальне мислення засвідчує “нефункціональність демократії у відношенні до своїх власних завдань“, що стало можливим через утиски і експлуатацію віри розумом. За таких умов варто прислухатися до голосу Кіркегора: “Якщо я не дуже помиляюся в нашому столітті, то воно швидше схильне пишатися тим, на що, мабуть, не вважає здатним мене, а саме, вмінням зводити віру нанівець“ [79].

Написав ці слова Кіркегор ще в середині ХІХ століття, повідомляючи нам важливість збереження віри. Але людство переживає зараз не страх втрати віри, не трепет відчуття Бога... Кривавий терор заповнив світ і викликає у людей жах, ім'я Бога згадується в "суєті суєт"... Розум не йде назустріч віри, а ховається у віртуальному світі від усвідомлення своєї відповідальності за скоєне. Хто або що може повернути його до тями?! Відповідь полягає в тому, "що існує коло питань, які не допускають іншої відповіді, ніж відповідь віри" (Й. Ратцінгер Вступ у християнство) [80], бо лише віра може уникнути задушливо сумного всесвіту раціоналізму (Г. Марсель) [81].

ПРИМІТКИ

1. Філософський проект європейського адогматизму: витоки, еволюція поглядів, сучасні форми та тенденції

1.1. Апорії і тропи скептицизму: від античності до сучасності

1. Парамонов Н.З. Критика догматизма, скептицизма и релятивизма. – М., 1973. – С.69.

2. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. – М., 1991. – С.143.

3. Соловьева Г.Г. О роли сомнения в познании. – Алма-Ата, 1976. – С.141.

4. Богуславский В.М. Скептицизм в философии. – М., 1990. – С.5.

5. Булатов М.А. Ленинский анализ немецкой классической философии. – Киев, 1974. – С.6.

6. Там само. – С.6-7.

7. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. – С.162.

8. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М., 1956. – С.209.

9. Лосев А.Ф. Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика // Секст Эмпирик. Сочинение в двух томах. Т.1. – М., 1976. – С.57-58.

10. Секст Эмпирик. Сочинение в двух томах. Т.2. – М., 1976. – С.318.

11. Там само. С.318.

12. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979. – С.383.

13. Гегель В.Ф. Сочинение. Т.10. Книга вторая. – М., 1932. – С.454.

14. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – С.383.

15. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию (главы из книги)//Вопросы философии. – 1993. - № 7. – С.139.

16. Там само. С.140.

17. Там само. С.140.
18. Блюменберг. Жизненный мир и технизация с точки зрения феноменологии // Вопросы философии. – 1993. - №10. – С.78.
19. Гуссерль Э. Жизненный мир и технизация с точки зрения феноменологии. Введение в феноменологическую философию (главы из книги). – С.142.
20. Хайдеггер М. Семинар в Ле Торе, 1969 // Вопросы философии. – 1993. - №10. – С.125.
21. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию (главы из книги). – С.141.
22. Там само. С.141.
23. Там само. С.142.
24. Там само. С.143.
25. Там само. С.143.
26. Брокмейер И., Харре Р. Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы // Вопросы философии. – 2000. - №3. – С.42.
27. Фуко М. Жизнь: опыт и наука // Вопросы философии. - 1993. - №5. – С.43.
28. Вейль Г. Математическое мышление / Перевод с англ. и нем.; Под ред. Б.В.Бирюкова, А.Н.Паршина. – М., 1989. – С.42.
29. Фуко М. Жизнь: опыт и наука. – С.46.
30. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Сочинение. – Харьков, 1998. – С.560.
31. Там само. С.578.
32. Фуко М. Жизнь: опыт и наука. – С.43.
33. Вельш В. Трансверсальность. Трансверсальный разум и разум вообще // Культура у філософії ХХ століття: Матеріали ІV Харківських міжнародних Сковородинівських читань. – Харків, 1997. – С.28.
34. Фуко М. Жизнь: опыт и наука. С.28.
35. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности: опыт адогматического мышления. – Ленинград, 1991. – С.110,111.
36. Хайдеггер М. Семинар в Ле Торе, 1969. – С.136.
37. Бонецкая Н.К. Имяславец – Схоласт // Вопросы философии. – 2001. - №1. - С.54.

38. Лосев А.Ф. Из предисловия к книге “Философия имени” // Философия, мифология. Культура. – М., 1991. – С.239.
39. Ільїн В.В. Апологія ірраціонального. Філософія для тебе. – К., 2005. – С.148.
40. Библер В.С. Итоги и замыслы (конспект философской логики культуры) // Вопросы философии. – 1993. - №5. – С.87.
41. Там само. С.87.
42. Там само. С.89.
43. Хайдеггер М. Что такое философия? // Вопросы философии. – 1993. - №8. – С.119.
44. Там само. С.119.
45. Там само. С.120.
46. Там само. С.118-119.
47. Там само. С.120-121.
48. Там само. С.122.
49. Хайдеггер М. Семинар в Ле Торе, 1969. – С.124.
50. Ільїн В.В. Апологія ірраціонального. Філософія для тебе. – С.130.
51. Хайдеггер М. Семинар в Ле Торе, 1969. – С.126.
52. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу (становление греческой философии). – М., 1972.
53. Налимов В.В. Размышления о путях развития философии // Вопросы философии. – 1993. - №9.
54. Романов Н.Н. Метафизический эксперимент как способ философско-методологических исследований // Проблема рациональности наприкінці ХХ століття: Матеріали V Харківських міжнародних Сквородинівських читань. – Харків, 1998.
55. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию (главы из книги). С.144.
56. Швырев В.С. Рациональность как ценность культуры // Вопросы философии. – 1992. - №6.
57. Хюбнер К. Рефлексия и саморефлексия метафизики // Вопросы философии. – 1993. - №7. – С.170.
58. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию (главы из книги). С.145.

59. Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). – М., 1990. – С.66-67.
60. Хайдеггер М. Семинар в Ле Торе, 1969. С.124.
61. Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). С.67-69.
62. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.74.
63. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С.609.
64. Там само. С.564.
65. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.49.
66. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – М., 1994. – С.32.
67. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С.133.
68. Там само. С.195.
69. Хайдеггер М. Семинар в Ле Торе, 1969. С.132.
70. Там само. С.133.
71. Там само. С.126.

1.2. С.Кіркегор, Ф. Ніцше, Л. Шестов – синтез філософських поглядів як філіація ідей скептицизму та протистояння утилітаризму

1. Исаева Н., Исаев С. Сёрен Кьеркегор: Лестница в Небо – виртуальный проект // В кн.: Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”. – СПб., 2005. – С.12.
2. Там само. С.13.
3. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послание к “Философским крохам”. С.105-106.
4. Там само. С.40.
5. Кестлер А. Дух в машине // Вопросы философии. – 1993. - №10. – С.104.
6. Баранова-Шестова Н.Л. Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников. – Paris: La Presse Libre, 1983. – Т.1-2. – С.26.
7. Там само. С.26.
8. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С.598.
9. Там само. С.599.
10. Визгин В.П. Ницше глазами Делеза // Вопросы философии. – 1993. - №4. – С.47.

11. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.93.
12. Там само. С.93.
13. Делез Ж. Тайна Ариадны // Вопросы философии. – 1993. - № 4. - С.48-49.
14. Гранье Ж. Ницше. – М.: АСТ Астрель, 2005. – С.66.
15. Там само. С.67.
16. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С.598-599.
17. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.93.
18. Там само. С.93.
19. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С.559-560.
20. Там само. С.233.
21. Громько А., Лемейко В. Новое мышление в ядерный век. – М., 1984. – С.49.
22. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. (Глас вопиющего в пустыне). – М., 1992. – С.16.
23. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С.563.
24. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.168-169.
25. Там само. С.93.
26. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. – С.197.
27. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С.565.
28. Ємельянова Н.М. Феномен європейського нігілізму: тенденції і новації. – Донецьк, 2002.
29. Шестов Л. Философия трагедии. – Харьков. – 2001. – с.144-145.
30. Шестов Л. На весах Иова. Сочинение: В 2-х т. – М., 1993. – Т.2. – С.74.
31. Там само. С.134.
32. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.113.
33. Там само. С.80.
34. Камю А. Миф о Сизифе. Бунтарь. – Минск, 2000. – С.43.
35. Там само. С.22.
36. Там само. С.51.
37. Девис П. Суперсила. – М., 1989. – С.180.
38. Дружинин В.В. Конторов Д.С. Основы военной систематики. – М., 1983. – С.73.
39. Войскунский А.Е. Метафоры интернета // Вопросы философии. – 2001. - №11. – С.67.

40. Камю А. Миф о Сизифе. Бунтарь. С.57.
41. Хайдеггер М. Что такое – философия? – С.114.

1.3. Сучасний адогматизм, його форми і тенденції

1. Дубровский Д.И. Посмодернистская мода // Вопросы философии. – 2001. - №8.
2. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.69-70.
3. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. С.75.
4. Азарова Ю.О. Философия как самовопрошание // Філософські стратегії ХХІ століття / Матеріали ХІV Харківських міжнародних Сковородинівських читань. – Харків, 2006. – С.3.
5. Андреева Е.В. Метаморфозы складки: к ситуации после постмодерна // Матеріали ХІV Харківських міжнародних Сковородинівських читань. Харків, 2006. – С.4-5.
6. Там само. С.4-5.
7. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. С.30,80.
8. Файдыш Е.К. Изменение состояния сознания. – М., 1993.
9. Спивак Д.Л. Язык при измененных состояниях сознания. – Ленинград, 1989.
10. Нагель Т. Мыслимость невозможного и проблема духа и тела // Вопросы философии. – 2003. - №3 – С.110.
11. Там само. С.101.
12. Морева Л.М. Лев Шестов. – Ленинград, 1991. – С.30.
13. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С.299.
14. Камю А. Миф о Сизифе. Бунтарь. С.40.
15. Там само. С.41.
16. Абашник В.А. Концепция трансверсального разума у Вольфганга Вельша // Матеріали ІІІ Харківських міжнародних Сковородинівських читань. – Харків, 1996. – С.51-52.
17. Вельш В. Трансверсальность. Трансверсальный разум и разум вообще // Культура у філософії ХХ століття: Матеріали ІV Харківських міжнародних Сковородинівських читань. – Харків, 1997. – С.23.

18. Никитина В.В. Культуротворчество: анализ постмодернистской парадигмы // Матеріали IV Харківських міжнародних Сковородинівських читань. – Харків, 1996. – С.40-41.
19. Dennet D / Content and Conscicosness. L., Boston, 1969.
20. Хюбнер К. Рефлексия и саморефлексия метафизики // Вопросы философии. – 1993. - №7. – С.167,171.
21. Блумберг Х. Жизненный мир и технизация с точки зрения феноменологии // Вопросы философии. – №10. – С.88.
22. Боно Э. Латеральное мышление. – СПб.: Питер Паблишинг, 1997.
23. Боно Э. Нестандартное мышление / Пер. с англ. – Минск, 2000.
24. Bono, Edward de. The Mechanism of Mind. Pelican Books. Penguin Book Ltd, Harmondsworth, Middlesex, England. 1971.
25. Bono, Edward de. Practical Thinking. 4 ways to be right. 5 ways to wring. 5 ways to understand. Penguin Book. London, 1971.
26. Bono, Edward de. Serious creativity. Using of power of Lateral Thinking to create New Ideas. Harperbusiness, 1993.
27. Bono, Edward de. Teaching Thinking. Penguin Books, 1976.
28. Вельш В. Жиль Делез или гетерогенность и соединение // Проблема раціональності наприкінці ХХ століття: Матеріали V Харківських міжнародних Сковородинівських читань. – Харків, 1988. – С.106.
29. Хайдеггер М. Что такое – философия? – С.120.
30. Хайдеггер М. Семинар в Ле Торе, 1969. – С.144.
31. Там само. С.139,140,145.
32. Там само. С.145-146.
33. Камю А. Миф о Сизифе. Бунтарь. С.122.
34. Хайдеггер М. Семинар в Ле Торе, 1969. – С.128.
35. Овчинников Н.Ф. Знание – болевой нерв философской мысли // Вопросы философии. – 2001. - №1,2.
36. Хайдеггер М. Семинар в Ле Торе, 1969. – С.128.
37. Гренадер У. Лекции по теории образов / Перевод с англ. – В 3-х т. – М., 1979.
38. Солодухо Н.М. Бытие и небытие как предметное основание мира // Вопросы философии. – 2001. - №7. – С.176-184.
39. Каган М.С. Метаморфозы бытия и небытия. К постановке вопроса // Вопросы философии. – 2001. - №6. – С.59-67.

2. Кіркегорівська доктрина відстоювання "істинного християнства" у світлі її теолого-адогматичного дослідження

2.1 Адогматичний ідеал "істинного християнства" С.Кіркегора проти догматизму "існуючого християнства"

1. Кьєркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к "Философским крохам". С.35.

2. Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. С.265.

3. Кьєркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к "Философским крохам". С.35.

4. Там само. С.38.

5. Там само. С.37.

6. Там само. С.38.

7. Там само. С.65.

8. Там само. С.68.

9. Там само. С.148.

10. Там само. С.80.

11. Там само. С.81.

12. Там само. С.30.

13. Там само. С.64.

14. Там само. С.30.

15. Там само. С.30.

16. Там само. С.112.

17. Там само. С.110.

18. Там само. С.110.

19. Там само. С.88.

20. Там само. С.39.

21. Там само. С.36.

22. Там само. С.39-40.

23. Там само. С.41.

24. Там само. С.30.

25. Там само. С.31.

26. Там само. С.39.

27. Там само. С.68.

28. Юдин Б.Г. О человеке, его природе и его будущем // Вопросы философии. - 2004. - №2. - С.16-28.

29. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”. С.395.
30. Там само. С.72.
31. Там само. С.72-73.
32. Там само. С.392.
33. Там само. С.399.
34. Там само. С.391.
35. Там само. С.394.
36. Там само. С.397-398.
37. Там само. С.398.
38. Цит. по 1. С.395.
39. Там само. С.395.
40. Там само. С.390-391.
41. Там само. С.126.
42. Там само. С.126.
43. Там само. С.174.
44. Там само. С.128.
45. Там само. С.362.
46. Там само. С.363.
47. Там само. С.336.
48. Там само. С.345.
49. Там само. С.343.
50. Там само. С.355.
51. Там само. С.356.
52. Там само. С.356.
53. Там само. С.236.
54. Там само. С.354.
55. Там само. С.360.
56. Там само. С.361.
57. Там само. С.354.
58. Там само. С.200.
59. Там само. С.200.
60. Там само. С.200.
61. Там само. С.384.
62. Там само. С.417-418.
63. Шестов Л. Кьеркегор и экзистенциальная философия. С.175.
64. Там само. С.363-364.

65. Там само. С.431.
66. Там само. С.228-229.
67. Там само. С.245-246.
68. Там само. С. 242.
69. Там само. С.400.
70. Там само. С.232.
71. Там само. С.52.
72. Там само. С.53.
73. Там само. С.51.
74. Там само. С.52.
75. Там само. С.52.
76. Там само. С.54.
77. Там само. С.56.
78. Там само. С.54.
79. Там само. С.57.
80. Там само. С.57.
81. Там само. С.58.
82. Там само. С.58.
83. Перминов П.В. Под сенью восьмиконечного креста. – М.:
Международ. отношения, 1991. – 168 с.
84. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к
“Философским крохам”. С.60.
85. Там само. С.60
86. Там само. С.60.
87. Там само. С.504-505.
88. Там само. С.661-662.
89. Там само. С.62-63.
90. Там само. С.656.
91. Там само. С.640.
92. Там само. С.59.
93. Там само. С.59.
94. Там само. С.59.
95. Там само. С.605.
96. Там само. С.605-606.
97. Там само. С.583.
98. Там само. С.583.
99. Там само. С.583-584.
100. Там само. С.21-22.

101. Там само. С.654.

102. Там само. С.654.

2.2. Пафос екзистенційного сходження адогматичної думки С. Кіркегора (три стадії існування людини)

1. Кьєркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”. С.418.

2. Там само. С.422.

3. Там само. С.466.

4. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.109.

5. Там само. С.107-108.

6. Кьєркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”. С.262.

7. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.108.

8. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С.625.

9. Кьєркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”. С. 88-90.

10. Там само. С. 261.

11. Там само. С.262.

12. Там само. С.446.

13. Там само. С.445.

14. Там само. С.446.

15. Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге / Что значит мыслить?: Сборник. – М., 1991. – С.145.

16. Кьєркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”. С.343.

17. Там само. С.344.

18. Там само. С.319, 537.

19. Туркина О., Мазин В. Голем со-знания 3, стена сцены представления: от театра к виртуальной реальности // Метафизические исследования. Выпуск 4. Культура. – СПб.: Алетейя, 1997.

20. Кьєркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”. С.537.

21. Там само. С.43-44.

22. Анисимов А.В. Компьютерная лингвистика для всех: Мифы. Алгоритмы. Язык. – Киев: Наукова думка, 1991. – С.173.

23. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”. С.43-44.
24. Там само. С.422.
25. Там само. С.537.
26. Там само. С.422-423.
27. Там само. С.122.
28. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. С.107.
29. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник / Пер. с англ. и нем. – М.: Прогресс, 1990.
30. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”. С.121-122.
31. Там само. С.280.
32. Там само. С.346.
33. Кутырев В.А. Оправдание бытия // Вопросы философии. – 2000. - №5.
34. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”. С.342.
35. Там само. С.343.
36. Там само. С.343.
37. Там само. С.346.
38. Там само. С.343.
39. Там само. С.344.
40. Там само. С.345.
41. Там само. С.346.
42. Там само. С.346.
43. Там само. С.347.
44. Там само. С.347.
45. Там само. С.348.
46. Туркина О., Мазин В. Голем со-знания 3, стена сцены представления: от театра к виртуальной реальности. С.132-133.
47. Там само. С.133.
48. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”. С.348.
49. Там само. С.348.
50. Там само. С.348.
51. Там само. С.348-349.
52. Там само. С.349.

53. Туркина О., Мазин В. Голем со-знания 3, стена сцены представления: от театра к виртуальной реальности. С.129.

54. Кьеркегор С. Страх и трепет / Пер. с дат. – М.: Республика, 1993. – С.244.

55. Ільїн В.В. Апологія ірраціонального, філософія для тебе. С.143-145.

56. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”. С.351.

57. Там само. С.351.

58. Там само. С.365.

59. Кьеркегор С. Страх и трепет / Пер. с дат. – М., 1993. – С.244.

60. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”. С.363.

61. Там само. С.363.

62. Паршин А.Н. Дополнительность и симметрия // Вопросы философии. – 2001. - № 5. – С.84-103.

63. Хюбнер К. Рефлексия и саморефлексия метафизики. – С.167, 171.

64. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”. С.370.

65. Там само. С.371-372.

66. Там само. С.349.

67. Там само. С.371.

68. Там само. С.366.

69. Там само. С.351.

70. Камю А. Миф о Сизифе. Бунтарь. С.51.

71. Там само. С.42.

72. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”. С.623.

73. Там само. С.232.

74. Там само. С.665.

75. Там само. С.652.

76. Там само. С.652-653.

77. Там само. С.652.

78. Там само. С.409.

79. Там само. С.606.

80. Камю А. Миф о Сизифе. Бунтарь. С.58.

81. Лекция Святейшего Отца Бенедикта XVI «Вера, разум и университет», 18.9.2006. © Copyright 2006 Libreria Editrice Vaticana.

82. Камю А. Миф о Сизифе. Бунтарь. С.128.

2.3. Радикальна контрадикція: філософська полярність поглядів Кіркегора та Ніцше на християнство

1. Баранова-Шестова Н.Л. Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников. С.31.
2. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С.1026-1027.
3. Там само. С.95.
4. Там само. С.610.
5. Там само. С.1027.
6. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”. С.495.
7. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С.986-987.
8. Там само. С.1029.
9. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”. С.407.
10. Там само. С.414.
11. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С.96.
12. Там само. С.1023-1024.
13. Там само. С.1030.
14. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. С.70-71.
15. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Сочинения. С.976.
16. Там само. С.608.
17. Там само. С.978-979.
18. Там само. С.110-111.
19. Там само. С.11.
20. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”. С.492.
21. Там само. С.492.
22. Там само. С.492-493.
23. Там само. С.493-494.

24. Там само. С.493.
25. Там само. С.494.
26. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С.609.
27. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993.
28. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”. С.493.
29. Там само. С.494.
30. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С.1021.
31. Кьеркегор С. Страх и трепет. С. 345, 349.
32. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”. С.660.
33. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Сочинения. – С.1026.
34. Там само. С.327, 328.
35. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”. С.314.
36. Спивак Д.Л. Язык при измененных состояниях сознания. – Ленинград: Наука, 1989.
37. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”. С.315.
38. Там само. С.672.
39. Цит. згідно зі статтею: Кестлер А. Дух в машине // Вопросы философии. – 1993. – № 10. – С.121.
40. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”. С.483.
41. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С.556.
42. Там само. С.524.
43. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”. С.467-468.
44. Там само. С.487.
45. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С.553.
46. Там само. С.984.
47. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”. С.490.
48. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С.315-316.
49. Там само. С.324.

3. Парадигма європейського адогматизму Л.Шестова – філософський виклик часу

3.1. Філософсько-полемічний аналіз текстологічного корпусу адогматичних наративів творчої спадщини Л.Шестова

1. Бердяев Н. Основная идея философии Льва Шестова // Шестов Л. Умозрение и откровение. – Париж, 1964. – С.5.
2. Шестов Л. Собр.соч.: 2-ое изд. Т.3. – СПб., б.г. – С.6.
3. Шестов Л. Начала и концы: Собр.соч. Т.5. – СПб, 1908. - С.12.
4. Там само. С.56.
5. Там само. С.57.
6. Шестов Л. Собр.соч. Т.4. С.37.
7. Шестов Л. Potestas clavium: Соч. в 2-х т. Т1. – М., 1993. – С.266.
8. Шестов Л. Начала и концы. С.155.
9. Там само. С.156-157.
10. Шестов Л. Афины и Иерусалим: Соч. в 2-х т. Т.2. – С.336.
11. Шестов Л. Начала и концы. С.160.
12. Там само. С.14.
13. Шестов Л. Умозрение и откровения. С.305.
14. Шестов Л. Собр.соч. Т.4. С.23, 27.
15. Шестов Л. Умозрения и откровения. С.309.
16. Шестов Л. Собр.соч. Т.4. С.38.
17. Шестов Л. Начала и концы. С.128.
18. Шестов Л. Собр.соч. Т.4. С.75.
19. Там само. С.75.
20. Там само. С.75.
21. Шестов Л. Potestas clavium // Русская мысль. - 1916. - №1 – С.40.
22. Брокмейер И., Харре Р. Нарратив: Проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы.
23. Шестов Л. Sola fide - Только верую. – Париж, 1966. – С.285-286.
24. Шестов Л. Афины и Иерусалим. С.268.
25. Там само. С.21-22.

26. Зеньковский В. История русской философии. – Л., 1991. – Т.2. – С.91.
27. Бердяев Н. Русская идея. – Париж, 1946. – С.237.
28. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.175.
29. Шестов Л. Начала и концы. С.159.
30. Там само. С.159-160.
31. Там само. С.174-175.
32. Там само. С.11-12.
33. Шестов Л. Собр.соч. Т.4. С.74-75.
34. Шестов Л. На весах Иова. – Париж, 1929. – С.49.
35. Там само. С.282-283.
36. Шестов Л. *Sola fide* – Только верою. С.170-171.
37. Шестов Л. Собр.соч. Т.6. С.67.
38. Шестов Л. Начала и концы. С.117-118.
39. Шестов Л. На весах Иова. С.149-150.
40. Там само. С.80-81.
41. Шестов Л. Начала и концы. С.175-176.
42. Шестов Л. Собр.соч. Т.3. С.202.
43. Там само. Т.4. С.114.
44. Шестов Л. На весах Иова. С.158.
45. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.59.
46. Там само. С.179.
47. Там само. С.179.
48. Шестов Л. Начала и концы. С.192-193.
49. Бердяев Н. Лев Шестов и Киркегор // Бердяев о русской философии. Ч.2. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – С.101-102.
50. Шестов Л. *Sola fide* – Только верою. – Париж, 1966. – С.189.
51. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.38.
52. Там само. С.38.
53. Там само. С.36.
54. Там само. С.93.
55. Там само. С.93.
56. Там само. С.93.
57. Там само. С.93.
58. Визгин В. Ницше глазами Делеза. – С.47-48.

59. Лосев А. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991. – С.99-129.
60. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.167.
61. Там само. С.166-167.
62. Нагель Т. Мыслимость невозможного и проблема духа и тела // Вопросы философии. - 2003. - №3. – С.101-112.
63. Бердяев Н. Л. Шестов и Киркегор. С.98.
64. Цит. згідно зі статтею: Асмус В. Экзистенциальная философия: ее замыслы и результаты (лев Шестов и его критики) // Человек и его бытие как проблема современной философии. - М.: Наука, 1978. – С.241.
65. Бердяев Н. Основная идея Льва Шестова. С.105.
66. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.68.
67. Там само. С.109.
68. Там само. С.117.
69. Там само. С.117.
70. Там само. С.119-120.
71. Там само. С.87.
72. Бердяев Н. Основная идея философии Льва Шестова. С.104.
73. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.99.
74. Там само. С.51.
75. Там само. С.130.
76. Там само. С.140.
77. Там само. С.148.
78. Кушаков Ю.В. Нариси з історії німецької філософії Нового часу: Навч. посібник. – К., 2006. – С.547-548.
79. Шестов Л. Афины и Иерусалим. – С.335.
80. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.143.
81. Там само. С.160-161.
82. Розин В.М. Кризис личности как отражение кризиса культуры // Мир психологии и психология в мире. Научно-методический журнал международной академии педагогических и социальных наук. – М., 1994. – Октябрь/декабрь. – С.26-32.
83. Марк В. Архаические корни аутизма // Вопросы философии. - 1993. - №12. – С.64-68.
84. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.112.
85. Там само. С.116.

86. Холтон Дж. Что такое “антинаука”? // Вопросы философии. - 1992. - №2. - С.26-58.
87. Проблема рациональности наприкінці ХХ століття: Матеріали Харківських міжнародних Сковородинівських читань. – Харків: Ун-т внутр. справ, 1998.
88. Казначеев В.П., Сири́н Е.А. Космопланетарный феномен человека: Проблемы комплексного изучения. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1991.
89. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.170-171.
90. Липкин А.И. В поисках новой парадигмы // Парапсихология и психофизика. Журнал Фонда Парапсихологии им. Л.Л.Васильева. Тезисы докладов Московской научно-практической конференции “Научные, прикладные и экспериментальные проблемы психофизики на рубеже тысячелетия”. – М., 1999. – октябрь. – С.20.
91. Гуртовой Г.К. Задачи и перспективы парапсихологии и психофизики. Там же. с.92-94.
92. О возможностях количественных изменений в парапсихологии. Там же. С.56-58.
93. Князева Е.Н. Саморефлективная синергетика // Вопросы философии. – 2001. - №10. – С.99.
94. Там само. С.106.
95. Том Р. Экспериментальный метод: миф эпистемологов (и ученых?) // Вопросы философии. – 1992. - №6. – С.106-114.
96. Девис П. Суперсила / Пер. с англ.; Под ред. и с предисл. Е.М.Лейкина. – М.:Мир, 1989.
97. Пенроз Р. Тени ума: В поисках потерянной науки о сознании (реферат книги подготовлен Ю.П.Карпенко // Парапсихология и психофизика. - 1998. - №1, – С.147-148). Penrose R. Shadows of the mind: A search for the missing science of consciousness. - Oxford, 1994. – ХУІ.
98. Костюк В.Н. Понимание квантовой механики и проблема целостности // Системные исследования. Методологические проблемы. – М.: Наука, 1989. – С.278-280.
99. Аронов Р.А. Об основаниях «нового способа мышления о явлениях природы» // Вопросы философии. - 2001. - №5. – С.153.
100. Девис П. Суперсила. С.48.
101. Там само. С.49.

102. Там само. С.49.
103. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.47-48.
104. Шестов Л. Там само. – С.19-20.
105. Князева Е.Н. Курдюмов С.П. Интуиция как самодостраивание // Вопросы философии. - 1994. - №2. – С.110-112.
106. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.52.
107. Самсонов А.Л. На пути к ноосфере // Вопросы философии. – 2000. - №7. – С.53-61.
108. Хорунжий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуалистики // Вопросы философии. - 1997. - №6.
109. Калмыков А.А. Экологическая психология или домостроительство человеческого разума // Прикладная психология. – М.: Магистр. - 1998. - №5. – С.11-19.
110. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.138-139.
111. Муштаев В.И. Основы инженерного творчества: учебное пособие для вузов. – М.: Дрофа, 2005.
112. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.178.
113. Князева Е.Н. Курдюмов С.П. Интуиция как самодостраивание. С.110.
114. Кушаков Ю.В. Нариси з історії німецької філософії Нового часу. С.551-552.
115. Там само. С.549.
116. Там само. С.547.
117. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.108-109.
118. Там само. С.139-140.
119. Там само. С.171-172.
120. Там само. С.171.
121. Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. – СПб., 2000. – С.140-141.
122. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.54.
123. Паршин А.Н. Дополнительность и симметрия // Вопросы философии. - 2001. - №4. – С.84.
124. Калашников М., Крупнов Ю. Гнев Орка. Америка против России. – М.: Изд-во АСТ, 2003.
125. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.36.

3.2. Синектичне дослідження «досвіду адогматичного мислення»

1. Психологические аспекты буддизма / Под ред. Н.А.Абаева). – 2-е изд. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991.
2. Шестов Л. На весах Иова. С.210.
3. Блюменберг Х. Жизненный мир и технизация с точки зрения феноменологии. С.83.
4. Хюбнер К. Рефлексия и саморефлексия метафизики. – С.170.
5. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.72-73.
6. Там само. С.163.
7. Там само. С.69-70.
8. Бердяев Н. Основная идея философии Льва Шестова. С.106.
9. Шестов Л. Memento mori (по поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Шестов Л. Сочинение в двух томах. Т.1. Власть ключей. С.196-197.
10. Там само. С.215.
11. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. С.144.
12. Там само. С.140.
13. Там само. С.140.
14. Там само. С.175.
15. Там само. С.175.
16. Загрійчук І.Д. Раціоналізація духовності як культурно-історичний процес // Проблема раціональності наприкінці ХХ століття. Матеріали V Харківських Міжнародних Сквородинівських читань. С.260-263.
17. Блюменберг Х. Жизненный мир и технизация с точки зрения феноменологии. С.85.
18. Там само. С.85.
19. Шестов Л. Memento mori (по поводу теории познания Эдмунда Гуссерля). С. 236.
20. Там само. С.144.
21. Там само. С.145.
22. Там само. С.145.
23. Там само. С.215.
24. В.Асмус. Экзистенциальная философия: ее замыслы и результаты (Лев Шестов как ее адепт и критик). С.244.

25. Там само. С.223.
26. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.61.
27. Фуко М. Жизнь: опыт и наука (предисловие к публикации С.В.Табачниковой). С.52.
28. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.177.
29. Шестов Л. Memento mori (по поводу теории познания Эдмунда Гуссерля). С.235.
30. Там само. С.231.
31. В.Асмус. Экзистенциальная философия: ее замыслы и результаты (Лев Шестов как ее адепт и критик). С.244.
32. Горбань В.І., Горбань О.В. Феномен релігійної виключності у розвитку і взаємодії культур. Культура у філософії ХХ століття // Матеріали ІV Харківських Міжнародних Сквородинівських читань. С.141.
33. Хайдеггер М. Европейский нигилизм. – С.369.
34. Психологические аспекты буддизма / Под редакцией Н.В.Абаева.
35. Бердяев Н. Лев Шестов и Киркегор. С.100.
36. Шестов Л. Memento mori (по поводу теории познания Эдмунда Гуссерля). С.215-216.
37. Бердяев Н. Лев Шестов и Киркегор. С.101.
38. Там само. С.96-97.
39. Шестов Л. Potestas clavium. Власть ключей. С.94-95.
40. Там само. С.131.
41. Шестов Л. Памяти великого философа (Эдмунд Гусерль)
// Вопросы философии. - 1989. - №1. – С.147-148.
42. Там само. С.147-148.
43. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.34.
44. Там само. С.45.
45. Там само. С.36.
46. Там само. С.154.
47. Цит. згідно зі статтею А.Кестлера “Дух в машине”. С.93.
48. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.113.
49. Там само. С.77.
50. Там само. С.77.
51. Там само. С.97.
52. Там само. С.93.
53. Там само. С.130.

54. Там само. С.164.
55. Там само. С.165.
56. Там само. С.160.
57. Там само. С.45.
58. Там само. С.20.
59. Там само. С.162.
60. Там само. С.130, 131.
61. Там само. С.44.
62. Там само. С.12.
63. Там само. С.168.
64. Там само. С.78.
65. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления // Мыслители XX в. – М.: Республика, 1993. – С.154.
66. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.163-164.
67. Там само. С.178.
68. Там само. С.131.
69. Там само. С.157.
70. Там само. С.157.
71. Там само. С.157, 158.
72. Там само. С.165.
73. Там само. С.156.
74. Там само. С.165.
75. Там само. С.110.

3.3. Актуалізація нового європейського мислення на підставі сучасної рефлексії в екзистенціальній філософії Л.Шестова

1. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.176.
2. Там само. С.176.
3. Там само. С.176-177.
4. Там само. С.175.
5. Там само. С.174.
6. Там само. С.175.
7. Там само. С.68.
8. Игнатенко Н. Христианизированный неоплатонизм как принцип европейской культуры // Философская и социологическая мысль. – 1994. – №7-8. – С.43.
9. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.176.
10. Там само. С.178.

11. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия.
12. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.165.
13. Котвицький А.А. Національна ідея та роль соціальних наук в її реалізації // Людина. Філософ. Гуманіст. Треті Шинкаруківські філософські читання: Зб. наук. праць; За ред. П.Ю. Сауха. – Житомир: Вид-во ЖДУ, 2006. – С.97-106.
14. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.60.
15. Там само. С.174.
16. Там само. С.60.
17. Там само. С.60.
18. Там само. С.177.
19. Там само. С.178.
20. Там само. С.177.
21. Там само. С.177.
22. Там само. С.108.
23. Там само. С.80.
24. Там само. С.80-81.
25. Там само. С.103.
26. Там само. С.81.
27. Там само. С.102.
28. Там само. С.159.
29. Вельш В. Жиль Делез или гетерогенность и соединение // Проблема раціональності наприкінці ХХ століття: Матеріали V Харківських міжнародних читань. - 1998. – С.102.
30. Новиков К.Е., Счастливец Р.Д. Специфика философской интерпретации. Обзор // Вопросы философии. – 1999. - №11. – С.48.
31. Ярошовець В.І. Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму: Підручник. – К.: Знання України, 2004. – С.34.
32. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.100.
33. Там само. С.456.
34. Абашник В.А. Понятие “знание” и “справедливость” в немецком идеализме и постмодернизме (Шад-Лиотар-Вельш) // Культура у філософії ХХ століття: Матеріали IV Харківських Міжнародних Сковородинівських читань. С.12.
35. Там само. С.13.
36. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.56.
37. Петрушов В.М. Інтегральний раціоналізм як методологічна основа синтезу філософії, науки і релігії //

Проблема раціональності наприкінці ХХ століття: Матеріали V Харківських міжнародних Сковородинівських читань. С.165.

38.Шестов Л. На весах Иова. С.21.

39.Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.379.

40.Вельш В. Трансверсальность. Трансверсальный разум и разум вообще // Культура у філософії ХХ століття. С.26.

41.Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.320, 321.

42.Вельш В. Трансверсальность. Трансверсальный разум и разум вообще // Культура у філософії ХХ століття. С.24.

43.Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.321.

44.Вельш В. Трансверсальность. Трансверсальный разум и разум вообще // Культура у філософії ХХ століття. С.27.

45.Вельш В. Жиль Делез или гетерогенность и соединение // Проблема раціональності наприкінці ХХ століття: Матеріали V Харківських міжнародних читань. С.102-112.

46.Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.147.

47.Семиотика страха: Сборник статей / Сост. Нора Бук и Франсис Конт. – М.: Русский институт: Европа, 2005. – С.420-421.

48.Вельш В. Трансверсальность. Трансверсальный разум и разум вообще // Культура у філософії ХХ століття. С.25.

49.Семиотика страха. С.422.

50.Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.159.

51.Там само. С.160.

52.Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. С.88-89.

53.Таранов С.В. Лев Шестов як історик філософії. – К.: ЦГО НАН України, 2004. – С.5-6.

54.Мотрошилова Н.В. Парабола жизненной судьбы Льва Шестова // Вопросы философии. – 1989. - №1. – С.129-143.

55.Цитується з Інтернету-сайту: © Copyright 2006 – Liberia Editrice Vaticana.

56.Мальвин В. Заклинание призраков // Семиотика страха. С.430.

57.Ільїн В.В. Апологія ірраціонального.Філософія для тебе. С.232.

58.Франкл В. Человек в поисках смысла. С.155.

59.Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. С.76, 79.

60. Там само. С.74.
61. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.44, 45.
62. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. С.75.
63. Семиотика страха. С.172-184.
64. Гайдеггер М. Семинар в Ле Торе, 1969. – С.137.
65. Аристотель. О душе II, 412а. Цит. по Крабе Г.С. Понятие энтелехии в истории культуры // Вопросы философии. - 1993. - №5. – С.65.
66. Там само. С.65.
67. Хайдеггер М. Что такое философия? – С.213.
68. Гефтер М.Я. История – позади? Историк – человек лишний? // Вопросы философии. – 1993. - №9. – С.15.
69. Малышев М.А. “Фарисей и Никодим” и “философия” трагического чувства жизни “Мигеля де Унамуно” // Западная философия: итоги тысячелетия. – Екатеринбург: Деловая книга; Бишкек: Одиссей, 1997. – С.627.
70. Гефтер М.Я. История позади? Историк – человек лишний? С.14-15.
71. Там само. С.12.
72. Husserl E. Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transcendente Phanomenologie. Husserliana Bdv. – Haag, 1954. - s.321. Цит. по Г.С.Кнабе “Понятие энтелехии и история культуры” // Вопросы философии. - 1993. - №5. - С.66.
73. Туркина О., Мазин В. Голем со-знание, смена сцены представления: от театра к виртуальной реальности. С.122-143.
74. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. С.176.
75. Кутырев В.А. Оправдание бытия // Вопросы философии. – 2000. - №5. – С.15-32.
76. Бабаева Ю.Д. Войскунский А.Е. Смылова О.В. Интернет: воздействие на личность. Гуманитарные исследования в Интернете / Под ред. А.Е.Войскунского. – М.: Можайск – Терре, 2000. – С.11-39.
77. Семиотика страха. С.423.
78. Там само. С.423.
79. Цит. Андрей Кураев – О вере и знании – без антиномий // Вопросы философии. - 1992. - №7. – С.45.
80. Там само. С.38.
81. Там само. С.52.

Бібліографія

1. Абашник В.А. Концепция «трансверсального разума» у Вольфганга Вельша // Філософія: класика і сучасність. Матеріали III Харківських міжнародних Сковороднівських читань. – Харків, 1996.

2. Абашник В.А. Понятие «знание» и «справедливость» в немецком идеализме и постмодернизме (Шад-Лиотар-Вельш)//Культура у філософії ХХ століття: Матеріали IV Харківських міжнародних Сковороднівських читань. – Харків, 1997.

3. Азарова Ю.О. Философия как самовопрошание // Філософські стратегії ХХІ століття: Матеріали XIV Харківських міжнародних Сковороднівських читань. – Харків, 2006.

4. Андреева Е.В, Метаморфозы складки. К ситуации после постмодерна // Матеріали XIV Харківських міжнародних Сковороднівських читань. – Харків, 2006.

5. Анисимов А.В. Компьютерная лингвистика для всех: Мифы. Алгоритмы. Язык. – Киев: Наукова думка, 1991.

6. Аронов Р.А. Об основаниях «нового способа мышления о явлениях природы» // Вопросы философии. – 2001. – №5.

7. Асмус В. Экзистенциальная философия: ее замыслы и результаты (Лев Шестов и его критики) // Человек и его бытие как проблема современной философии. – М.: Наука, 1978.

8. Бабаева Ю.Д. Войскунский А.Е. Смылова О.В. Интернет: воздействие на личность. Гуманитарные исследования в Интернете / Под ред. А.Е. Войскунского. – М.: Можайск – Терре, 2000.

9. Баранова–Шестова Н.Л. Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников. – Paris: La Presse Libre, 1983. – Т.1-2.

10. Бердяев Н. Лев Шестов и Киркегор // Бердяев о русской философии. Ч.2. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991.

11. Бердяев Н. Основная идея философии Льва Шестова // Шестов Л. Умозрение и откровение. – Париж, 1964.

12. Библер В.С. Итоги и замыслы (конспект философской логики культуры) // Вопросы философии. – 1993. - №5.

13. Бичко І.В. Ніцше в Україні // Філософська і соціологічна думка. — 1994. — №9-10.

14. Блюмберг Х. Жизненный мир и технизация с точки зрения феноменологии // Вопросы философии. – 1993. - №10.
15. Богуславский В.М. Скептицизм в философии. – М., 1990.
16. Бонецкая Н.К. Имеславец – Схоласт // Вопросы философии. – 2001. — №1.
17. Боно Э. Латеральное мышление. – СПб.: Питер Паблишинг — 1997.
18. Боно Э. Нестандартное мышление. Пер. с англ. – Минск, 2000.
19. Брокмейер И., Харре Р. Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы // Вопросы философии. – 2000. - №3.
20. Булатов М.А. Ленинский анализ немецкой классической философии. – Киев, 1974.
21. Вейль Г. Математическое мышление / Пер. с англ. и нем.; Под ред. Б.В.Бирюкова и А.Н.Паршина. – М., 1991.
22. Вельш В. Жиль Делез или гетерогенность и соединение. // Проблема рациональности наприкінці ХХ століття: Матеріали V Харківських міжнародних Сковороднівських читань. – Харків, 1988.
23. Вельш В. Трансверсальность. Трансверсальный разум и разум вообще // Культура у філософії ХХ століття: Матеріали IV Харківських міжнародних Сковородинівських читань. – Харків, 1997.
24. Визгин В. Ницше глазами Делеза // Вопросы философии. – 1993. – №4.
25. Визгин В.П. Ницше глазами Делеза // Вопросы философии. – 1993. – №4.
26. Войскунский А.Е. Метафоры интернета // Вопросы философии. – 2001. - №11.
27. Гегель В.Ф. Сочинение. Т.Х. Книга вторая. – М., 1932.
28. Гефтер М.Я. История – позади? Историк – человек лишний? // Вопросы философии. – 1993. – №9.
29. Горбань В.І., Горбань О.В. Феномен релігійної виключності у розвитку і взаємодії культур. Культура у філософії ХХ століття // Матеріали IV Харківських Міжнародних Сковородинівських читань. – Харків, 1997.
30. Гранье Ж. Ницше. – М.: АСТ; Астрель, 2005.

31.Гренадер У. Лекции по теории образов. В 3-х т. / Пер. с англ. – М., 1979.

32.Громько А., Лемейко В. Новое мышление в ядерный век. – М., 1984.

33.Гуртовой Г.К. Задачи и перспективы парапсихологии и психофизики // Парапсихология и психофизика. Журнал Фонда Парапсихологии им. Л.Л.Васильева. Тезисы докладов Московской научно-практической конференции «Научные, прикладные и экспериментальные проблемы психофизики на рубеже тысячелетия», октябрь 1999.

34.Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию (главы из книги) // Вопросы философии. – 1993. — № 7.

35.Девис П. Суперсила. – М., 1989.

36.Делез Ж. Тайна Ариадны // Вопросы философии. – 1993. — № 4.

37.Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979.

38.Дружинин В.В. Конторов Д.С. Основы военной систематики. – М., 1983.

39.Дубровский Д.И. Посмодернистская мода // Вопросы философии. – 2001. — №8.

40.Ємельянова Н.М. Феномен європейського нігілізму: тенденції і новації. — Донецьк, 2002.

41.Загрійчук І.Д. Раціоналізація духовності як культурно-історичний процес // Проблема раціональності наприкінці ХХ століття. Матеріали V харківських Міжнародних Сквородинівських читань. – Харків, 1998.

42.Зеньковский В. История русской философии. Т.2. – Ленинград, 1991.

43.Игнатенко Н. Христианизированный неоплатонизм как принцип европейской культуры // Философская и социологическая мысль — 1994 — №7-8.

44.Исаева Н., Исаев С. Сёрен Кьеркегор: Лестница в Небо – виртуальный проект // В кн.: Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». – Санкт-Петербург, 2005.

45. Ільїн В.В. Апологія ірраціонального. Філософія для тебе. – К., 2005.
46. Каган М.С. Метаморфози бытия и небытия. К постановке вопроса // Вопросы философии. – 2001 — №6.
47. Казначеев В.П., Сири́н Е.А. Космопланетарный феномен человека: Проблемы комплексного изучения. – Новосибирск: Наука Сиб. отд-ние, 1991.
48. Калашников М., Крупнов Ю. Гнев Орка. Америка против России. – М.: Изд-во АСТ, 2003.
49. Калмыков А.А. Экологическая психология или домостроительство человеческого разума // Прикладная психология. – М.: Магистр, 1998. – №5.
50. Камю А. Миф о Сизифе. Бунтарь. – Минск, 2001.
51. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу (становление греческой философии). – М., 1972.
52. Кестлер А. Дух в машине // Вопросы философии. – 1993. – № 10.
53. Кнабе Г.С. Понятие энтелехии и история культуры // Вопросы философии. – 1993. – №5.
54. Князева Е.Н. Курдюмов С.П. Интуиция как самодообраивание // Вопросы философии. – 1994. – №2.
55. Князева Е.Н. Саморефлективная синергетика // Вопросы философии. – 2001. – №10.
56. Костюк В.Н. Понимание квантовой механики и проблема целостности // Системные исследования. Методологические проблемы. – М.: Наука, 1989.
57. Котвицький А.А. Національна ідея та роль соціальних наук в її реалізації. Людина. Філософ. Гуманіст // Треті Шинкаруківські філософські читання: Збірник наукових праць. За ред. Сауха П.Ю. – Житомир: Вид-во ЖДУ, 2006.
58. Кувакин В.А. Опровержения и предположения Льва Шестова // Философские науки. – 1990. – №2,3.
59. Кураев Андрей. О вере и знании – без антиномий // Вопросы философии. – 1992. – №7.
60. Кутырев В.А. Оправдание бытия // Вопросы философии. – 2000. – №5.
61. Кушаков Ю.В. Нариси з історії німецької філософії Нового часу: Навч. посібник. – Київ. 2006.

62. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». – Санкт-Петербург, 2005.

63. Кьеркегор С. Страх и трепет: Пер. с дат. – М.: Республика, 1993.

64. Лекция Святейшего Отца Бенедикта XVI «Вера, разум и университет», 18.9.2006. © Copyright 2006 Libreria Editrice Vaticana.

65. Липкин А.И. В поисках новой парадигмы / Парапсихология и психофизика // Журнал Фонда Парапсихологии им. Л.Л. Васильева. Тезисы докладов Московской научно-практической конференции «Научные, прикладные и экспериментальные проблемы психофизики на рубеже тысячелетия». – М., 1999. – Октябрь.

66. Лосев А. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991.

67. Лосев А.Ф. Из предисловия к книге «Философия имени». // Философия, мифология. Культура. – М., 1991.

68. Лосев А.Ф. Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика // Секст Эмпирик. Сочинение в двух томах. Т.1. – М., 1976.

69. Малышев М.А. «Фарисей и Никодим» и «философия» трагического чувства жизни «Мигеля де Унамуно» // Западная философия: итоги тысячелетия. – Екатеринбург: Деловая книга; Бишкек: Одиссей, 1997.

70. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – М., 1994.

71. Марк В. Архаические корни аутизма // Вопросы философии. – 1993. – №12.

72. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М., 1956.

73. Морева Л.М. Лев Шестов. — Л., 1991.

74. Мотрошилова Н.В. Парабола жизненной судьбы Льва Шестова // Вопросы философии. – 1989. – №1.

75. Муштаев В.И. Основы инженерного творчества: Учеб. пособие для вузов. – М.: Дрофа, 2005.

76. Нагель Т. Мыслимость невозможного и проблема духа и тела // Вопросы философии. – 2003. - №3.

77. Налимов В.В. Размышления о путях развития философии // Вопросы философии. – 1993. – №9.

78.Никитина В.В. Культуротворчество: анализ постмодернистской парадигмы // Культура у філософії ХХ століття. Матеріали ІV Харківських міжнародних Сковороднівських читань. – Харків, 1997.

79.Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Сочинение. – Харьков, 1998.

80.Новиков К.Е., Счастливец Р.Д. Специфика философской интрепретации. Обзор // Вопросы философии. – 1999. – №11.

81.Овчинников Н.Ф. Знание – болевой нерв философской мысли // Вопросы философии. – 2001. – №1,2.

82.Парамонов Н.З. Критика догматизма, скептицизма и релятивизма. – М., 1973.

83.Паршин А.Н. Дополнительность и симметрия // Вопросы философии. – 2001. - № 5.

84.Паршин А.Н. Дополнительность и симметрия // Вопросы философии. – 2001. – №4.

85.Пенроз Р. Тени ума: В поисках потерянной науки о сознании (реферат книги подготовлен Ю.П.Карпенко // Парапсихология и психофизика. №1, 1998. – с.147-148). Penrose R. Shadows of the mind: A search for the missing science of conshiousness. - Oxford, 1994. – ХУІ.

86.Перминов П.В. Под сенью восьмиконечного креста. – М.: Междунар. отношения, 1991.

87.Петрушов В.М. Інтегральний раціоналізм як методологічна основа синтезу філософії, науки і релігії//Проблема раціональності наприкінці ХХ століття: Матеріали V Харківських Міжнародних Сковородинівських читань. — Харків, 1998.

88.Психологические аспекты буддизма (под ред. Н.А.Абаева). – 2-е изд. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991.

89.Розин В.М. Кризис личности как отражение кризиса культуры // Мир психологии и психология в мире. Научно-методический журнал Международной академии педагогических и социальных наук. – М.: Октябрь/декабрь 1994.

90.Романов Н.Н. Метафизический эксперимент как способ философско-методологических исследований // Проблема раціональності наприкінці ХХ століття: Матеріали V Харківських Міжнародних Сковородинівських читань. – Харків, 1998.

91. Самсонов А.Л. На пути к ноосфере // Вопросы философии. – 2000. – №7.
92. Секст Эмпирик. Сочинение в двух томах. – М., 1976. – Т.2.
93. Семиотика страха. Сборник статей. Составители Нора Бук и Франсис Конт. – М.: Русский институт; Европа, 2005.
94. Соловьева Г.Г. О роли сомнения в познании. – Алма-Ата, 1976.
95. Солодухо Н.М. Бытие и небытие как предметное основание мира // Вопросы философии. – 2001. – №7.
96. Спивак Д.Л. Язык при измененных состояниях создания. – Л., 1989.
97. Спиноза Б. Этика // Избр. произведения: В 2 т. – Т.1 – М., 1957.
98. Таранов С.В. Лев Шестов як історик філософії. – К.: ЦГО НАН України, 2004.
99. Том Р. Экспериментальный метод: миф эпистемологов (и ученых?) // Вопросы философии. – 1992. – №6.
100. Туркина О., Мазин В. Голем со-знания 3, стена сцены представления: от театра к виртуальной реальности. Вып. 4. С.Пб.: Культура; Изд-во «Алетейя», 1997.
101. Файдыш Е.К. Изменение состояния сознания. – М., 1993.
102. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. – М., 1986.
103. Франкл В. Человек в поисках смысла: Сборник / Пер. с англ. и нем. – М.: Прогресс, 1990.
104. Фуко М. Археология знания. – К., 2003.
105. Фуко М. Жизнь: опыт и наука // Вопросы философии. – 1993. - №5.
106. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления // Мыслители XX в. – М.: Республика, 1993.
107. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
108. Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге: Сборник. – Что значит мыслить? – М., 1991.
109. Хайдеггер М. Семинар в Ле Торе, 1969 // Вопросы философии. – 1993. - №10.

110. Хайдеггер М. Что такое философия? // Вопросы философии. – 1993. - №8.
111. Холтон Дж. Что такое «антинаука»? // Вопросы философии. – 1992. – №2.
112. Хорунжий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуалистики // Вопросы философии. – 1997. – №6.
113. Хюбнер К. Рефлексия и саморефлексия метафизики // Вопросы философии. – 1993. - №7.
114. Хюбнер К. Критика научного разума: Пер. с нем. — М., 1996.
115. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. – М. 1991.
116. Швырев В.С. Рациональность как ценность культуры // Вопросы философии. – 1992. - №6.
117. Шестов Л. Potestas clavium // Русская мысль. – 1916. – №1.
118. Шестов Л. Sola fide - Только верю. – Париж, 1966.
119. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности: опыт адогматического мышления. – Л., 1991.
120. Шестов Л. Афины и Иерусалим. Сочинения в 2 томах. – М., 1993. – Т.1.
121. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. (Глас вопиющего в пустыне). – М., 1992.
122. Шестов Л. На весах Иова (Странствование по душам). Сочинения в 2 томах. – М., 1993. – Т.2.
123. Шестов Л. Начала и концы: Собр.соч. – СПб., 1908. – Т.5.
124. Шестов Л. Памяти великого философа (Эдмунд Гусерль) // Вопросы философии. – 1989. – №1.
125. Шестов Л. Potestas clavium (Власть ключей) Сочинения в 2 томах. – М., 1993. – Т.1
126. Шестов Л. Собр.соч. Т.3. – 2-ое изд. – СПб., б.г.
127. Шестов Л. Философия трагедии. – Харьков, 2001.
128. Юдин Б.Г. О человеке, его природе и его будущем // Вопросы философии. - 2004. - №2.
129. Ярошевец В.І. Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму. Підручник. – К.: Знання України, 2004.

130. Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. – СПб., 2000.

131. Bono, Edward de. Practical Thinking. 4 ways to be right. 5 ways to wring. 5 ways to understand. Penguin Book. London, -1971.

132. Bono, Edward de. Serious creativity. Using of power of Lateral Thinking to create New Ideas. Harperbusiness, 1993.

133. Bono, Edward de. Teaching Thinking. Penguin Books, 1976.

134. Bono, Edward de. The Mechanism of Mind. Pelican Books. Penguin Book Ltd, Harmondsworth, Middlesex, England. 1971.

135. Dennet D. Content and Conscicosness. L., Boston, 1969.

136. Welsch Wolfgang: Unsere postmoderne Moderne. // 5. Auflag. -- Berlin: Akd. Ferlagsgruppe, 1997.

В.М. Петрушов

ЄВРОПЕЙСЬКИЙ АДОГМАТИЗМ:
ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА РЕТРОСПЕКТИВА,
СУЧАСНІ ІНТЕНЦІЇ

Відповідальний за випуск Петрушов В.М.

Редактор Губарева К.А.

Підписано до друку 01.12.07 р.

Формат паперу 60x84 1/16 . Папір писальний.

Умовн.-друк.арк. 23,5. Обл.-вид.арк.23,75.

Замовлення № Тираж 300. Ціна

Видавництво УкрДАЗТу, свідоцтво ДК № 2874 від 12.06.2007 р.

Друкарня УкрДАЗТу,

61050, Харків - 50, пл. Фейєрбаха, 7