

ЦИВІЛІЗАЦІЯ ОЧІКУВАННЯ

(до передпорогового, есхатологічно-очікуючого характеру
елліно-юдео-християнської цивілізації)

Тарас Возняк

Ми, люди, що відносять себе до європейської елліно-християнської цивілізації, живемо, постійно звіряючи свої дії з певними наперед даними вартостями та канонами. Це звіряння може мати як позитивну, так і негативну заперечувальну форму. Ця наперед-даність визначає заданість як усєї цивілізації в цілому, так і її суб'єктів, тобто нас. Визначальним елементом такої нашої заданості, в даному випадку елліно-християнської, або, якщо бути точнішим елліно-юдео-християнської цивілізації, є поняття "істини". Чи не вся вона до неї спрямована.

Ніхто з нас не сумнівається в тому, що "істина" є. Всі зусилля спрямовані на те, щоб її досягнути. Натомість ніхто не наважується поважно, а не для бравати, як це часто буває, підважити саме існування істини, взагалі заперечити її наявність, а не лише черговий метод її досягнення. Ми ніяк не відважуємося покинути той вогник, що блимає у темряві, чи ілюзію вогника попереду, і ризикнути піти манівцями, що не ведуть ні до якої істини, ніякої істини не шукаючи. Тут я веду мову саме про таку "істину", якою її витворила саме наша елліно-християнська європейська цивілізація на сучасному етапі, тобто, як мовилося вище, — даність, заданість. Щоправда, в історії розвитку нашої цивілізації були спроби якось позбутися зачарованості нею, розвинути не досягаючи чогось "наперед-" і "поза нами-" дане, а зі середини, вільно, ба, навіть свавільно, ставлячи себе, а не улягаючи чомусь. Однак, це були поодинокі спроби, що часто закінчувалися божевіллям як особистим, так і суспільним. У даній роботі важливо прослідкувати не ці поодинокі випадки, а загальні тенденції, що сформували саме так, а не інакше зорієнтовану європейську цивілізацію.

Природа досягнення істини європейською цивілізацією сформувалася всім її розвитком. Кілька тисяч років не

припиняється все та ж дискусія про те, що є цією десь наявною істиною і як її досягнути. Під впливом європейців цим питанням перейняте ледь не все людство, правда, по-різному. Однак тут ми говоритимемо саме про елліно-християнську цивілізацію, яку звичайно називаємо європейською. Для неї характерний дуже специфічний спосіб досягнення цієї істини, який і визначив загальне обличчя європейства. Прикметною тут є вже сама термінологія. Коли ми, європейці, говоримо про істину, то ми обов'язково ведемо мову саме про її досягнення через пізнання. Для нас не достатньо перебувати-в-істині, бути при ній, бути нею чи не шукати її, ми обов'язково хочемо оволодіти нею, цією істиною, через ту особливу операцію, яку ми називаємо пізнанням. Це особливість саме європейської форми стосунків з нею. Такий спосіб стосунків з істиною призвів і до появи теж чисто новоєвропейського способу охоплення цієї істини — раціоналізму. Розвиток раціоналізму, до якого, як в решті-решт виявилось, прямувала європейська цивілізація, розпочався ще у давній Греції, коли людина поклатася як на свій розум — засіб оволодіння усім, що є довкола неї, так і на свою гординю — впевненість у собі як винахідникові пізнання. Їй здалося, що лише самими своїми зусиллями вона зможе оволодіти такою прагненою для неї істиною, тоді як сама істина в процесі цього пізнання буде лише пасивним об'єктом людських намагань. Істина не повинна брати в цьому процесі пізнання ніякої активної участі, їй неначе і не потрібно розкриватися до того, хто до неї причащається. Оволодівши істиною як регулярністю чи закономірністю (а саме так істину розуміє розум), європейський раціоналізм думав, що оволодіє й світом. Що ж стосується того, що можна було б запідозрити і поза межами описуваного розумом світу, не кажучи вже про "поза істиною", то раціо щодо цього нічого сказати не може, а тому просто відкидає як неіснуюче. Зрештою, у цьому він формально має раціо. Однак він помиляється в тому, що існування та істина є єдиною формою при-сутності та орієнтованості.

Повернімося до проблеми пізнання істини та європейства. Запитаймо себе, чи людина нашого європейського кола насправді оволоділа цим світом та істиною? Чи все гаразд у наших стосунках із цією істиною, раціональною істиною та світом? Невже він укладається в рамки такого прокрустового ложа? Чи не є таке оволодіння істиною та світом насправді лише нашою ілюзією, і чи не є ілюзією сама орієнтація

Тарас Возняк (нар. у 1957 році), культуролог, філософ. Живе і працює у Львові.

Основні публікації: "До питання про етнічну самосвідомість і національну культуру" (Етнічна самосвідомість: національна культура. Тези республіканської наукової конференції РАУ.— Київ, 1991), "Дім буття. Деякі аспекти мови й мовлення" («І».— Львів, 1990, N1), "Хасидизм і катастрофа "банального зла" (Філософська і соціологічна думка.— 1991, N11), "Онтологічні підходи до питання національної культури та етнічної самосвідомості" (Авжеж.— Житомир, 1992, N3), "Відродження іврити та української мови. Онтологічні підстави та наслідки" (Сучасність.— 1992, N8), "Складність людини і надія" (Сучасність.— 1992, N9), "Гріх існування" (Сучасність.— 1992, N12), "Дім буття (фрагмент)" (Генега.— Київ, 1994, N2), "Що є мораль?" (Сучасність.— 1994, N5).

на істину та її пізнання?

Попередньо ми окреслювали європейську цивілізацію як елліно-християнську. Тобто, крім грецької, раціональної компоненти, як ми спрощено прийняли, в ній присутня й інша вельми відмінна юдео-християнська компонента. Чи відрізняється осягнення істини в юдео-християнстві від осягнення істини у філософії, яку виробив еллініський світ?

Тут ми бачимо декілька підходів до проблеми істини. З одного боку, маємо спадщину Старого Заповіту з проголошеною істиною як орієнтацією і заданістю. Але маємо і спадщину Нового Заповіту, де християнин вже не орієнтується на щось наперед задане. Істиною, властиво, тут не оперується, тут вже є спроби повернути людину не до даності, заданості, а до істини-любові як внутрішньої самопроявної суті людини. Тут не стільки мовиться про те, як любити, скільки просто розкріпається сама людина — любов є в людській волі, в ній людина проявляється сама, нею людина не пізнає, а творить світ. Однак така переорієнтація всієї цивілізації з пізнання наперед заданої істини на любляче сприйняття і творіння через любов як самовияв себе, не могло сприйнятися ні в юдейському, орієнтованому на проголошену істину світі, ні в еллініському, який вже був орієнтований на істину, пізнавану з допомогою раціо. Тобто, наперед заданість істини в обох цих моделях її осягнення врешті-решт елімінувала любов як волю, що цієї наперед заданості не потребує.

Та повернемося до співзвучного еллініській традиції, сприйнятнішої для неї традиції Старого Заповіту з його орієнтацією на істину як проголошену догму. У Старому Заповіті істина не пізнається, її не здобувають за допомогою якогось інструменту, чи то логіки, чи ще чогось. У ньому вона проголошується вірним устами бога чи Пророка. Тобто тут істиною є те, що проголошене. Тільки після проголошення "щось", "якась істина" чи "хтось" відкривається для вірних, власне дарує їм себе.

Що повинні чинити вірні, щоб сподобитися такої благодаті? Вигостріювання розумових здатностей тут ні до чого. Істина відкривається сама, а не є відкритою силою. До того ж, відкривається вона там, де хоче. І не найрозумнішим чи найосвіченішим світу цього, а власне смиренним та убогим, котрі чи не мали, чи позбулися гордині оволодіти нею. Тому у Старому Заповіті розум, глузд залишаються все ж допоміжними засобами для о-своєння під-ручного навколишнього світу і поважно зважати на них не можна. Тому вся європейська цивілізація, яка стала поєднанням еллініської вченості та юдео-християнського Одкровення, залишаючи, попри все, легітимність раціоналізму у різних його формах під впливом Старого Заповіту, елімінувавши заклик до любові Нового Заповіту, все ж визначилася, принаймні у Середньовіччі, як цивілізація Одкровення.

Те, що ми є цивілізацією Одкровення, означає, що ми не лише отримали основні істини, на яких збудували свій світ через його проголошення, але й надалі зможемо зробити якийсь вагомий крок до осягнення істини тільки через це Одкровення чи очікування якогось нового, але все ж — Одкровення.

Отже ми й далі повинні його постійно очікувати. І саме це очікування і є основною формою нашого "перебування-до-істини". Звільнитися від очікування Одкровення ми не можемо, бо відмовилися жити поза істиною, увібравши проголошену істину Старого, а не любов Нового Заповіту. Це очікуюче перебування і є тією формою, якої набула наша новоевропейська цивілізація. І саме це очікування, яке є дуже нелегким для людини і для суспільства у

цілому, бо робить його і її залежним від себе, породжує настрої ненадійності, нетривкості, що призводить до багатьох невротичних явищ у суспільстві та проявів у людині. У художній формі таке невротичне очікування і кризу його блискуче показав Кафка. Перемогти невроз очікування дуже важко. Однак нам нічого, окрім боротьби чи змагання з ним, не залишається. Нам завжди здається, що ми можемо якось вплинути на ситуацію і таки видерти, якщо так можна сказати, це Одкровення. Натомість ми постійно забуваємо, що для цього потрібна ще й воля Того, Хто Від-Кривається, тобто Його Від-критість до нас.

У кожному з нас живе ще й еллініська жага до пізнаваної істини — це є другий компонент нашого європейства. Тому ми ніяк не можемо погодитися з тим, що істина Одкровення не є пізнаваною істиною, яка теж є в основі нашої цивілізації, яку ми можемо пізнати на шляху філософського, наукового чи взагалі раціонального пізнання. У цьому проявляється внутрішня суперечність елліно-християнського світу. Тут ми стикаємося з тим, що Одкровення насправді не є об'єктом жодного пізнання, хоча ми часто і називаємо таке "дарування нам істини через Одкровення" пізнанням. Одкровення ми не відкриваємо, нам його відкривають. Якщо ж бути точним, то до нас відкривається те, що не можна описати чи висловити. Тобто у семантичному сенсі нам відкривається — Ніщо, яке ми, однак, пробуємо схопити у слово, і тоді воно стає для нас "чимось", тобто починає існувати як зафіксована у мові та сутності/на-явності істина Одкровення. Одкровення є волею, яку ви-являє Той, Хто Від-Кривається. Однак, як від-кривається від-криване? Хто сподобляється цієї від-критості і Його Від-Критості? Традиція стверджує, що істина Одкровення відкривається праведному. Однак, якому праведному, і хто є тим праведним — той, хто у своєму житті керується Заповідями, строго їх дотримується? Жодного підтвердження цьому не верифікуеш, та й звідки взяті ці Заповіді? Знову ж — з Одкровення, бо проголошені Мойсеєві на горі. І проголошені йому як праведнику та як тому, хто заповів свою вірність Богові, сказано, "своєму"

Що тут головне — те що він є праведником, тобто сповняє Заповіді, чи те, що він зберігає вірність Богу, своєму персональному Богові? Однак, у цій персональній вірності він ще є до-моральний, тобто ще стоїть поза сферою моралі, яка для нього у вигляді Заповідей не є ще проголошеною. Отже, всякій етичності передує первинний контакт і вірність цьому контакту як спілкуванню між людиною і Богом.

Тут ми виходимо на пласти релігійної архаїки, яка виявляється на диво актуальною, неначе "свій" Бог, — це ледь не тотем, і особиста вірність йому — того ж порядку. Однак, наскільки це близьке хоча б тому ж протестантизму з його вимогою особистого контакту з Ним! Що є цей контакт і вірність? Значною мірою ця вірність близька до любові Нового Заповіту — Любові як волі любити не лише Бога "свого", а й просто любити. Мораль, що випливає з цієї первинної любові як зобов'язання сповнювати певні присяги дані людиною Йому і Ним людині, є вторинною. При втраті первинного контакту, який у Старому Заповіті називається вірністю Богові "своєму" (персональність, приватність, інтимність), а в Новому Заповіті піднімається до любові до Нього, не має сенсу і дотримання чи не дотримання заповідей, Ним проголошених, бо тоді воно виродиться у простий гріх законництва. Запитуючи, що первинне, моральні істини чи вірність/любов, ми повинні уникнути безглузді

безконечності. Зрозуміло, що у моральному сенсі Одкровення, тобто перше Сказане ним присутньо до Людини, мусіло бути сказане людині, котра ще стояла поза проголошуваними в Одкровенні засадами — тобто, з точки зору цих засад, первісно поза-моральної, і, в певному сенсі, якщо так можна сказати, юридично невинній (хоча і павшій, бо вигнаній у суцільний світ), адже вина можлива, коли є закони, а вони стають чинними лише після того, як будуть проголошені через це Одкровення. До цього Одкровення людина є просто поза-моральною, а-моральною в законницькому сенсі. Тому не завжди Одкровення проголошується тому, хто слухається приписів закону.

З іншого боку, що означає очікування цього Одкровення як способу осягнення істини та досягнення блага? Це означає, що ти майже не маєш засобів впливу (хоча і говорити про які-небудь засоби впливу тут напевно безглуздо) для прискорення чи якої-небудь стимуляції Одкровення. А з іншого боку, неможливо втамувати тягу до від-кривання, до одкровення як комунікативної, а не такої, як у Гайдеггера — відчужено метафізичної, не персоналізованої форми від-кривання. Це, очевидно, саме те, що відрізняє християнське Одкровення від еллінського, а відповідно і гайдеггерівського.

Однак, з дещо пізнішого раціоналізованого грецького філософського мислення, яке відійшло від культивованого Гайдеггером передраціоналістичного поняття "алетей", вилонилося осмислення істини як раціонального пізнання. Холод і деперсоналізація цього пізнання, хоча вже й у більш завуальованих формах, які неначебно тяжіють до теплого і майже персоналістичного поняття со-критого чи Ніщо все ж збереглись. Однак, гордіня елліно-європейської традиції перешкодила Гайдеггеру піднятися до персоналізації со-критого як Со-Критого/Со-Кровенного. З іншого боку, що ж породило таку тривку (два з половиною тисячоліття) традицію? Чому людина не хоче упродовж двох з половиною тисяч років прийняти персоналізований бік пізнання?

Тут ми не повинні плутати його з суб'єктивізмом. Пробуючи розв'язати цю проблему засобами раціоналізованої думки, європейці завжди потрапляли в цю, підготовану для них раціоналістичною традицією пастку суб'єктивізму. Для європейця пізнання не є справою особистою. Якщо ж воно персоналізується, то називається або навчанням, або ж суб'єктивізмом і вже зовсім важко вести мову про інтимність пізнання. Натомість для християнина як продовжувача персональної вірності Богові "своєму" пізнання полягає в очікуванні персонального спілкування з живим Сокровенним — не з відстороненою закономірністю, а з Ним живим. Чи не є у такому впертому заплізуванні очей на справу пізнання щось невротичного, щось від недолюбленості дитини, комплексу блудного сина чи вигнаного з раю Адама, який у своїй гордині забув, що і дерево Пізнання добра і зла теж є Ним. Натомість Адамові здалося, що він вкушає не від Нього, а від якоїсь відстороненої "істини", яка є безвідносною щодо нього і ніяк не від-повідає на його пізнавальні зусилля, тобто не само-розкривається, а лише пасивно улягає його зусиллям її розкрити. Хоча очевидно, кожен, хто входить у пізнання як осягнення істини, підсвідомо не може не відчувати його персоналізованості. Саме усвідомлення цього і призвело до кризи модерної науки, що так точно підмітив Гуссерль. Коректність цього мислителя, який все ж працював у межах раціональної традиції, утримала його від

суджень щодо того, що стоїть поза феноменами у своєму відомому епохе — утримуванні від суджень щодо реальності чи не реальності того, що стоїть за "феноменом", тобто реальності будь-чого "реального" Він взагалі уникає питання не стільки про персоналізованість, скільки-про дійсність Того, що відкривається у феномені: "я тим самим зовсім не заперечую цей світ, як софіст, не сумніваюся в його існуванні, як скептик, а здійснюю "феноменологічне" епохе, яке забороняє мені робити будь-які судження щодо просторово-часового буття" (1.#32, с.56) - пише він на початку свого життя в "Ідеях чистої феноменології і феноменологічної філософії", щоб наприкінці в "Кризі європейської науки і трансцендентальній феноменології" навіть ствердити: "Я звільнився, здійснюючи своє епохе. Я поставив себе понад світлом, який тепер, в доволі своєрідному розумінні став для мене феноменом" (2.#51). Тут відчуження від со-криваного та Сокритого сягають апогею,— Гуссерль мусить відійти від нього у своїй "Кризі європейського людства та філософії", бо бачить безперспективність цього шляху "Філософія як наука, як строга, точна, і навіть аподиктично строга наука — цей сон закінчився... Тепер філософія є завданням людини, що бореться за свою екзистенцію" (3. С.99-100).

Які наслідки має для нашої цивілізації те, що у своїй основі ми є цивілізацією, де дві традиції поборюють одна одну: традиція Одкровення як шлях відкриття істини з її персоналізмом та інтимною комунікацією зі Сокровенним і традиція Раціо як відречення від до-віри Сокровенному і в-віряння себе Йому з відповідним неврозом "блудного сина" та підсвідомого очікування на Його ласку. Щонайперше, це те вітчення комунікації, небажання бачити в ній шлях до пізнання вносить надзвичайну напругу і неврозність. Тоді цілком зрозумілим апофеозом європейської культури стає п'єса Беккета "В очікуванні Годо" і ледь не вся творчість Кафки. Все це — розтягнене на сотні сторінок очікування ну хоча б на який-небудь порух до пошукувача істини. Однак, Замок мовчить, мовчать і стражники при брамі. І ніяк не домогтися від них жодного душевного поруху. Все мистецтво епохи Раціо приречене не на радість перебування в Одкровенні як акті персональної комунікації, а на явне чи приховуване очікування на неї. Вся європейська музика є музикою не Небесних Сфер, а музикою очікування, перед-чування. Це — своєрідна млість, чи, мовлячи по-російськи, — "томление". Не втомлюючи, таке очікування не може "розрішитися" в рамках раціональної традиції. Немає "розрішаючого" катарсису пізнання Сокровенного, його саморозкриття-до-того-хто-пізнає. Це накопичує напругу в людині і призводить не тільки до невротичності окремої людини, але і до невротичної структури стосунків між людьми, тобто невротичності самого суспільства.

З іншого боку, християнська цивілізація повністю зосереджена на очікуванні другого пришествия Христа і Страшного Суду як остаточного Одкровення і неодмінної комунікації, що пов'язана з Кінцем Світу: "Сонце затьмариться, місяць не буде світити, зорі спадуть із неба і сили небесні потрясуться" (Марко 13, 24-25 і Даниїл 7,9-14). Християнство і є прагненням цієї остаточної/розрішаючої комунікації. Тому в цілому християнство є своєрідним генералізованим суб'єктом, що очікує на остаточне злиття в комунікації з Сокровенним для остаточного пізнання, а не лише учасником-суб'єктом якихось часткових актів пізнання.

У цьому сенсі ми можемо говорити про вселенське християнство як цілість, яка прагне цієї єдності, про християнство як Церкву. Але таке очікування накладає

на всю християнську цивілізацію відповідний слід. Ніщо в ній, як цивілізації у світі сущого не може бути остаточним, окрім того всевирішального останнього Судного Дня. А отже, все, що відбувається "до" нього, відповідно стає неважливим. Та й по-справжньому остаточне осягнення Сокровенного в його персоналізованій формі як комунікація з Ним, тобто жива, у повному обсязі, зустріч тут на землі, у світі неможлива.

Але чи так і в інших культурних традиціях? В юдаїзмі теж очікується спасіння, однак це спасіння пов'язується з Месією, який ще не прийшов. Та бачення останніх днів світу ахаріт (ха-ямім) в юдаїзмі двояке, ба, навіть не до кінця усталене, бо і першоджерела — Пророки — розділилися у своїх поглядах на цю проблему. "Це бачення має два аспекти. Перший розглядає майбутнє як виправлення сьогодня існуючого світу, який позбавляється своїх вад, зла та несправедливості, війн та загибелі, а земля переповниться знанням і дух Господній проллється на всяку плоть (Ісайя 4:12, 11:6-9, Йоїла 3:1-4). Другий аспект бачить "день Господа" як час руйнування існуючого світу; це — "день темряви та мороку" (Сафонія 1:15)... За словами Пророків "останні дні" світу в обох згаданих версіях пов'язані з новим одкровенням Господа як Бога світового і з втіленням Царства Його, зі спасінням ізраїльського народу та його звільненням із "брану царств" (4, 429).

Однак, всюди юдаїзм наполягає на тому, що все це відбудеться тут, на землі, і що світ потребує лише поліпшення, а не подолання. Тому й істина полягатиме у ще одному одкровенні, яке врешті-решт впорядкує цей світ. Іудейська цивілізація теж очікує, однак не так і не того, що християнська, вона очікує проголошення остаточної істини тут у світі та ліпшого впорядкування цього світу. До того ж, це "нове одкровення" буде проголошене всім і публічно — в цьому власне суть цієї пролошеності: "Посохом слів своїх вразить він землю, і духом уст своїх умертвить нечестивого. І буде справедливість поясом у нього на крижах, а правда підпереже боки (...), до нього звернуться народи, і спокій буде його славою (Ісайя 11:1-10) (4, С.430). І немає тут місця на персоналізовану, не усупільнену через проголошення любов. Це царство вірності проголошеним заповідям, які саме таким чином є "знаними", "прийнятими до відома". А отже, істина тут є ледь не юридичною категорією.

Буддизм дає людині змогу особисто осягнути сокровенне, щоправда, знеособлюючи його як нірвану, тобто "персональне-перебування-в" порожнечі та блаженстві відстороненості, а не бачучи в ній живої персональної комунікації з цим со-кровеним як Со-Кровеним. Однак, кожному буддисту відкритий шлях до осягнення. В його волі змінити свою карму, вдосконалитися, щоб перервати драстичне чергування своїх життів та народжень. Буддизм у різних своїх відмінах виробив чимало технік, які мали б призвести до осягання, та поринання у нірвану. Для цього була сформована ціла система виховання. Залишаючи остронь можливість чи неможливість осягнення со-кровенного через буддистські техніки, мусимо констатувати, що він все ж таки дає людині шанс на осягнення як остаточного просвітлення і перетворення в будду, так і часткового осягання в якомусь конкретному випадку в акті саторі. Тобто, він відкриває евристичне пізнання взагалі, яке вже не настільки оперте на елліську раціоналістичну традицію умовиводу, логічного судження і т.д., і, водночас, не зводиться до одного єдиного акту Судного Дня чи останнього одкровення Месії.

Чи дає християнство шанс кожній людині нащодень досягнути до Со-Кровенного? Очевидно, що так.

Але десь підспудно і ні. Хоча, звичайно, це не означає, що християнин не має свого особистого життєвого шляху, однак со-кровенне було проголошене один раз ще в Заповідях, дарованих Мойсеєві, та проповідях Христа до Апостолів. Та як досягнути до нього людини посполитій? Чи має вона нащодень доступ до нього, цього со-кровенного, чи Нього-Христа? Надія на зустріч і любов як шлях до Нього ще не є осягненням Його (чи його). Надія залишає людину поза Ним, поза безпосереднім осягненням, безпосередньою комунікацією, якої він так прагне. Надія, все ж, не є комунікацією, актом безпосередньої зустрічі. Отже, якоюсь мірою ми позбавлені цієї комунікації, якщо не брати до уваги того, що в християнській традиції називається чудом як "факт надприродного Одкровення" (5, с.79).

Таким чином, ми бачимо, що елліно-юдео-християнська традиція, беручи згрубша, зводить пізнання до відчуження і раціонального осмислення та систематизування отриманого, існуючого чи неіснуючого, на певний конкретний погляд, матеріалу. Однак, який це має наслідок для людини, а не тільки для теорії пізнання чи логіки, які, все ж, є вторинними, бо лише видобувають та укладають у певні структури те, що людина, генералізуючи, називає світом. Ця традиція є не тільки специфічним способом організації вже існуючого оточення, чим і є світ. В цій традиції через спосіб осягнення цього світу, тобто через пізнання, світ замикається для людини. Відкинення принципової можливості розірвати шкаралупу світу через осягання, через вихід поза нього, наперед закладає, що світ вже є. Він десь перебуває і тільки потрібно його пізнати, тобто певним людським способом його освоїти. Розширити рамки цього людського, а насправді сушого, світу людині елліно-юдео-християнської традиції не дано. Поза окремими осяганнями, що сталися ще десь в біблейські часи.

Окрім того, така картина світу не лише є замкнутою, і жодні відкриття Коперніка тут ні до чого — бо вони принципово нічого не змінили. Революція Коперніка була псевдореволюцією в межах раціоналізму, який закоренився ще в часи задовго перед Христом. Світ як був малим і замкнутим в межах своєї сутності, так і залишився таким. Однак у цій традиції, особливо це підкреслило християнство, — світ є поборюваним, небажаним, певною скверною і падінням. Людина свідомо марності цього світу. Але це ж може стосуватися саме такого обмеженого до своєї сутності світу. Християнин очікує подолання цього світу в останньому Судному Дні. Причому подолання не лише світу, але і своєї світовості (сутності як такої, що є "в ньому", в цілому світі).

Спроба пізнати світ, закладений елліно-юдео-християнською традицією очікування, насправді замикає світ до його передкоперніковської моделі з відповідними наслідками для всієї цивілізації. З одного боку, можна говорити про затишність такого маломістечкового, номного світу (від ному-міста-держави-світу давніх ще дохристиянських цивілізацій Близького Сходу), який обмежувався міськими стінами, що був рівний денному шляху. І проблема була не в тому, що не можна було фізично відійти далі від нього, а в тому, що це був замкнутий в цих рамках світ. Для жителя цього нома далі "світу" не існувало. Однак, мешканці сучасного "нома" принципово інакші. Якщо житель давнього міста нічого не очікував, час у його світі був циклічним і колував з року в рік щонайбільше структуруючись лише смертю та народженням нового

царя, то для сучасної людини, навіть попри всю секуляризованість сучасного суспільства і його нібито а-християнськість, людство все ж перебуває в замкнутому світі, яким би великим він не був, і очікує "зняття печатей" з брам цього світу, його принципного розгерметизування з відповідним наслідком — кінцем саме "цього" і саме "такого" світу.

Способи о-своєння світу, які покликані нібито на те, щоб "об'єктивно" пізнати світ, уклавши його в суб'єкт-об'єктне відношення пізнаючого і пізнаваного, які тим не менше обидва не виходять поза рамки "суцього світу", закладені саме картиною світу, а не навпаки. Закритість суцього світу диктує його пізнаваність. Він є принципово пізнаваним, все в ньому із засади є доступним пізнанню. Ми можемо і застанавлятися над тим, чи слід суцїсть розуміти як суцїсть матерії, чи просто уникати питання про суцїсть того, що могло б стояти поза феноменами, як це робив Гуссерль. Закоріненість у світ, світовість людини диктує їй те, що вона є пізнаючим агентом, але "пізнаючим" тут означає "пізнаючим у межах суцього світу", тобто тут йдеться про обмеженість людини до рамок пізнання.

У християнській традиції пізнання відрізнялося від абстрактного пізнання світу як пасивного об'єкта, що притаманне пізньогрецькій традиції, яка дійсно втратила живий, комунікативний зв'язок з довкіллям людини, — ба навіть упала в безплідну формально-логічну комбінаторику. Воно уточнило саме комунікативність стосунку людини і довкілля, яке для людини насправдї ширше, ніж світ, можна назвати Богом. У християнстві, після безплідного пізнання пізнього еллінізму, коли вже давно була забута давньогрецька алетейя як со-кровенне, з яким треба спілкуватися, а не препарувати його, нарешті відновилося усвідомлення того, що пізнання насправдї є пізнанням, де "знання" як "вістка", "повідомлення", є результатом проголошення в Одкровенні. Щоправда, до цього прийшли ще давньоєврейські, юдейські пророки. Вже вони відновлювали традицію, а радше підтримували прастаре ставлення до знання як результату комунікування з "відкритим", яке є поза межами "світу", "ному", "суцього" Тому що все, що є в цьому "номі-світі" перелічене. На кожній травині, людині, навіть цеглині витавруваний царський знак. Все вже є скалькульоване, мічене своєю суцїстю, наявністю, принциповою зліченністю, пізнаваністю і не потребує комунікування як первісного відкриття. Воно вже відкрите, перед-відкрите, пізнаване, доступне.

Однак, ця ж юдео-християнська традиція зберігання комунікативного характеру істини і знання останнім часом негласно відсунула акти його здобуття до біблійних чи останніх, есхатологічних часів і знову замкнула людину в некомунікативному, в пізнавальному, тобто замкнула людину в світовому. І тому не зберегла живу традицію осягнення позасвітового і здійснення людини як комунікації. Очевидно, тут дався взнаки вплив пізньоеллінської філософії, зокрема логіки та теорії пізнання. На ще живу пророчу традицію було прищеплено пагін раціоналізму. Релігія Одкровення як розкривання до Со-Кровенного, як жива комунікація з Ним стала лиш передачею того, що було Ним Сказане, передачею інформації. Однак таке відрубання спочатку

пізньоюдейської, а потім і християнської традиції від її коріння, що полягає у безпосередньому спілкуванні з Ним, попри те, що адаптувало незрозумілу ближньоазійську релігію для сприйняття грека та римлянина, тим самим підрубала її в самій основі, і з релігії живого Одкровення та комунікації перетворило в релігію очікування, в ту ж саму старозаповітну традицію передачі Одкровення, передачі вістки, передачі знання (від пі-знання). Але така релігія далеко відійшла від релігії самого Христа, який не передавав, не переказував, але запитував Вітця, запитував у кожному конкретному випадку, а не лише вчитував зі Старого Заповіту те, що "вже сказано" Він говорив, тобто безпосередньо комунікував і кликав всіх до комунікації. Однак, мало хто пішов за ним. Людині виявилось затишніше в стабільному, обмеженому світі "нома", який римляни розширили до меж своєї імперії, а греки до рамок раціоналізму, логіки та теорії пізнання. Однак все це є форми світовості як обмеженості людини певними рамками.

Очевидно і сучасне християнство de facto не спромоглося вийти за межі "повідомленого" чи "проголошеного" Воно впало в старюдейський гріх "законництва". І єдиним виходом для цього елліно-юдео-християнського світу стало очікування Другого Пришестя, яке мало чи має зняти обмеженість людини світом. Водночас, воно відсунуло цей акт десь на далеке майбутнє, воно не ризикнуло погодитися на подолання світу "тут" і "тепер" Воно не дало людині шансу вийти за нього зараз. Вся цивілізація заціпеніла в очікуванні, піднявши його до рангу чесноти і відмовилася від всякої посутньої дії, від активної комунікації та пошуку виходів з обмеженого світу пізнання. Нашодень людині залишилося, як зауважив Жорж Батай, "вслід за християнством... йти шляхом Добра (тобто, фактично, розуму)" (6, 25).

Отже, ми бачимо доволі чітку опозицію пізнання як пізньоеллінської традиції забуття того, "що є істина", як це формулював Гайдеггер, та комунікації як спілкування не лише з со-кровенним, як його бачив все той-таки Гайдеггер, а з Со-Кровенним, до якого ближче підійшли у своїй теорії комунікації К'єркегор та Ясперс. Так само очевидними стають і тенденції в розвитку всієї елліно-юдео-християнської цивілізації, яка не змогла опертись спокусі пізнання, зрадивши комунікації. Тому вона і стала цивілізацією очікування, цивілізацією, яка приречена перманентно перебувати за порогом, у сфері пізнаваного, званого, знаного, вже-заного, зліченного, тобто суцього світу.

Література

1. *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. — Erstes Buch, 1913.
2. *Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und transzendente Phänomenologie // Husserliana. — Bd. 6, 1954.
3. *Husserl E.* Krysys europejskiego człowieczeństwa a filozofia. — Warszawa, 1993.
4. *Урбах Э.Э.* Мудрецы Талмуда. — Иерусалим: Библиотека-Алия, 1991.
5. *Добротворский В.И.* Обновленное богословие, или Христианская апологетика. — Сергиев Посад, 1895.
6. *Батай Ж.* Литература и зло.— М.: Издательство Московского Университета, 1994.

РОМАН КІСЬ, науковий співробітник відділу етнографії Інституту народознавства НАН України:

Безперечно, стаття п. Возняка належить до тих, що є не просто "цікаві", але й будять думку, індукують думку у ширшому мислительному полі. Вона поєднує декілька підходів. Це і спроба філософської антропології (головний аспект: людина і культура, людина і цивілізація), і виразно заакцентоване історіософське бачення (у контексті широко закроєної історичної динаміки цивілізацій та глобальних моментів культурного релятивізму, — унікальності та різномірності різних культурних "світів"), і ціла низка взаємопов'язаних аспектів, котрі лежать на самій поверхні статті: аксіологічні (роля засадничих систем вартостей у "вибудові" певної картини світу), гносеологічні (пізнавальні наставлення, раціональний пізнавальний досвід та досвід містичної духової злуки із істиною), культурологічні, екзистенційно-християнські (за-даність і внутрішня свобода людини, християнський есхатологізм і внутрішня духовна спрямованість людини).

Однак, стаття не просто "пов'язує" усі зазначені аспекти і підходи, а дає своєрідний начерк їх МЕТАТЕОРІЇ. Стаття, по суті, є вельми продуктивною спробою МЕТАФІЗИКИ ЦИВІЛІЗАЦІЇ. Такі широкі, панорамні і, водночас, глибинно синтетичні моделі дещо нагадують мені ті праці Бердяєва, де йому вдавалося у конкретній тканині життя вбачати універсальне та загальнозначуще, хоч і приховане від споглядання (особливо у "Сенсі творчості" та у "Сенсі історії").

Здається, однак, що слабшим місцем вельми цінної розвідки Т.Возняка є певна перехнябленість точки зору в бік гносеологізму і, до певної міри, втрата на цьому тлі **ТЕМПОРАЛЬНИХ КООРДИНАТ** розгортання отієї цивілізації очікування. Як видається мені, есхатологічну спрямованість європейської культури варто було б розглядати принаймні у чотирьох часових площинах:

1) ЧАС КОСМІЧНИЙ;

2) **ЕСХАТОЛОГІЧНИЙ (САКРАЛЬНИЙ) ЧАС:** Прихід Христа — і Перший і Другий — не тільки збувається у "повноту часів", у "сповнення" часів, але й **САКРАЛІЗУЄ** і космічну, і земну подієвість, у певному сенсі **РОЗРИВАЄ** профанну темпоральність, духово усучільнює, "згущує" час;

3) **ЛЮДСЬКА ЧАСОВІСТЬ, ІСТОРИЧНА ТЕМПОРАЛЬНІСТЬ**, що в неї "входить" також і есхатологічний час у той момент, коли Голгофа стає епіцентром людської історії і дає нове есхатологічне сподівання, — на воскресіння разом із Христом у життя вічне. У цьому сенсі смерть Христа не танатологізувала, а ревіталізувала людську надію і віру;

4) **ОСОБОВИЙ, СУБ'ЄКТНИЙ ЧАС:** на цьому рівні персоналізується і космічний час (особистісне переживання співпричетності з Універсумом), і час історичний (ототожнення себе з історичною долею, з "життям" свого народу, а, з другого боку, філогенетична "запрограмованість" цієї долі у глибинах людського духу, включно із сублімінальним архетиповим рівнем.

На особовому рівні (на рівні персоналізованого суб'єктного часу) можливий, власне, "стрибок", чи духовий прорив у позачасовість, у понадчасовість, у

вічність як внутрішня зустріч із Духом, як особистісне об'явлення Істини. Власне тут, у мить особливих духових просвітлень (а таку **МИТЬ**, як це гадав ще К'еркегор, треба вважати **"АТОМОМ ВІЧНОСТІ"**, а не часовості) **ІСТИННЕ** розгортається вже як внутрішньо притаманне самому людському — засадничо богоподібному — еству. В цю **МИТЬ** трансцендентне розгортається вже як іманентне.

Ось чому і філософія самопізнання у Сковороди, до речі, не є інтроспективною і не є антропоцентричною, як це звичайно гадають. На жаль, і власне християнський пасаж Т.Возняка про пізнання любов'ю дає нам наскрізь антропоцентричну візію цієї останньої. Філософія самопізнання у Сковороди є пневмоцентричною і христоцентричною. Вона є шляхом не до самопізнання через саморефлексію і заглиблення у власну свідомість. Вона є, властиво, **ШЛЯХОМ БОГОПІЗНАННЯ**, шляхом теозісу. Адже у правдешніх глибинах людського духа (на рівні духовного, а не душевного, на рівні, за термінологією Ап. Павла, "внутрішньої людини") у мить діткнення Духом Божим духа людського сквородинський "истинный человек", божественна Любов-Агапе, Правда і Христис онтологічно збігаються, онтологічно тотожні. Тому самопізнання у Сковороди, як внутрішнє (пневмоцентричне) духове зосередження є не лінією дельфійських мудреців, чи сократизму, а прямою лінією християнської містики Ап. Павла з його "перебуванням у Христі" і життям Христа всередині нас.

Це, також, лінія Августина Аврелія, котрий закликав не виходити поза себе у пізнанні істини, бо всередині перебуває вона. У цьому, до речі, й один із найсуттєвіших моментів тайни Св. Причастя, коли ми є спонукувані самим словом Божим розмірковувати над собою, — розважати, чи ми є у цю мить **ВНУТРІШНЬО ДОСТОЙНІ** злучитися з містичним тілом Христовим — із духовим організмом черкви.

Ця лінія богопізнання (а, отже, і пізнання Істини) в аспекті **ВНУТРІШНЬОЇ** зустрічі з Христом, в аспекті напруженого внутрішнього діалогізму людського і божественного (близьке до цього бачення властиве і знаменитому жидівському мислителю Мартіну Буберу) є дуже поважною в історії людського духа (**ДУХА**, а не лише **ДУМКИ!**) лінією Ап. Павла — Тертуліана — Августина Аврелія — Сковороди — Шестова. Це не була лінія раціоналістичного (дискурсивно-інтелектуального) пізнання Істини, що переважно і ладен вбачати у європействі Т.Возняка. Це був внутрішній духовий досвід **ПЕРЕБУВАННЯ В ІСТИНІ**, розгортання Царства Божого **ВСЕРЕДИНІ НАС**, а не "тут" або "там" Це теж наш європейський досвід! І хоч цей, все-таки земний досвід завсіди лише **ЧАСТКОВИЙ** (див. напр. у I-ому Коринтянам: "тут ми знаєм лише почасти..."), проте інтенційно він спрямований, а не лише "очікує", чи "вичікує", за формуванням Т.Возняка, до тієї **ПОВНОТИ ПІЗНАННЯ**, котра можлива лише із осягненням **ПОВНОТИ БУТТЯ**. Себто — по смерті, в абсолютному майбутньому, а не в надломі Кінця Історії, Суду тощо, як це чомусь не раз наголошує наш безумовно глибокий мислитель Тарас Возняк.

Отож, по-перше, осмислення дійсно фундаментального для європейської цивілізації есхатологізму у пана Возняка хибує, як мені здається,

принаймні у двох відношеннях. Т.Возняк аж геть виелемінував часові виміри, а очікування і есхатологічні сподівання, принаймні у живому християнстві, розгортаються у сакральній часовій площині, а не у профанному людському часі. Людські очікування у творах і Франца Кафки і Семюеля Бекета, про яких спеціально згадує Т.Возняк, саме тому ожахнені, абсурдизовані і без-надійні, що вони є очікуваннями, спрямованими у ніщо, а не в абсолютне майбутнє. Ці очікування **ДЕСАКРАЛІЗОВАНІ**. Це не християнські очікування, не очікування того, що не від світу цього. Це очікування, що занурені у-тут-і-тепер, що в'язнуть у минулому, як, між іншим, і всі ті типово невротичні комплекси, що про них згадує пан Возняк.

По-друге, пан Возняк, здається, ладен цілком применшити, зредувати значущість ірраціонального, антираціонального та містичного начал у європейській культурі. Згадаймо, що у свій час християнський містик Бернар Клервоський (а він дійсно посідав містичний досвід екстатичного злиття душі з Богом та внутрішнього духового "сходження" до божественної любові) вельми дієво опонував раціоналізмові П'єра Абеляра, з його приматом інтелекту над вірою, логічного над духовим — "розумію аби вірити" Згадаймо, що і через століття після цього францисканець Бонавентура у своїм досвіді містичного споглядання істини активно протистояв зараціоналізованому Роджерові Беконіві.

Зрештою, не забуваймо, що саме у лоні християнської цивілізації скристалізувалася та векторна темпоральність, яка розгорнула нову часову лінійну картину світу, котра, властиво, і уможливила духовий (чи душевний) модус **ОЧІКУВАННЯ** (із минулого — через сучасне — у майбутнє), а Т. Возняк, на жаль, не звертає увагу на цю присутню передумову **ОЧІКУВАЛЬНОГО** характеру нашої цивілізації. Це неможливо було у лоні поганства з його темпоральною моделлю циклічного повернення до Початку. Адже інтенція і predisпозиція очікування можлива лише за наявності двох умов:

А) суб'єкт знає, чого він очікує; Б) очікування людини розгортається у горизонті персоналізованої, а не міфо-космологічної — засадничо-колективної — матриці повторення, ре-продукції, круго-обігу сталих візрів.

І одне і друге (див. А, Б) абсолютно неможливі у лоні поганства. Адже, по-перше, **ФАТУМ** не залишає місця для **ЗНАННЯ** про очікуване. Фатум — це абсолютно невизначеність долі людини. Він не знає **СВОБОДИ** людини. Не знає свободи вибору.

По-друге, оскільки циклічна міфо-темпоральна модель не знає постійної відкритості у майбутнє, то й тут немає тієї "щільності" у горизонті часовості, де можлива внутрішня інтенціональна "зустріч" самої нашої експектації з образом очікуваного. У есхатологічному очікуванні християнина є **ВНУТРІШНЯ ГОТОВНІСТЬ** того, хто очікує, до зустрічі з очікуваним. Ця predisпозиційна готовність, ця духовна настанова у християнстві стає інтегральним складником самого очікування, підложжям його сенсожиттєвої мотивації і, водночас, **ДУХОВОЇ СВОБОДИ** від безпосередньо даного, свободи від емпіричної подієвості, і — у досконалості виявленні — свободи від страху перед фізичною смертю.

По-третє, християнство постулює духовну повноту

людини, завершеність її богоподібності, як **МОЖЛИВІСТЬ**. Сама ідея цілковитого перфекціонізму ("Будьте досконалими як досконалий Отець ваш Небесний") означає насамперед міру досконалості прагнення до Абсолютно Досконалого. Тому у християнстві істина це не щось об'єктивізоване, вербалізоване, здефініюване, але і **ШЛЯХ ДО ІСТИНИ** (шлях щораз більшого наближення до досконалості, шлях уподібнення Христу, шлях співрозпинання із Ним, шлях поступового осягання всеосяжної жертвної Його любові, шлях смерті-у-Христі, шлях спів-воскресіння із Ним). К'єркегор писав, що істина не відрізняється від шляху, але якраз і є шляхом¹. Оскільки у християнській антропології, у християнській візії людина є **МОЖЛИВІСТЮ**, то в аспекті фундаментальної можливості спасіння сутність людини не в тому, чим вона є зараз, або ж якою вона була перед тим, але **ЧИМ ВОНА МОЖЕ ШЕ СТАТИ**. Отож, якщо людина є **НЕ ЗАВЕРШЕНЕ СУЦЕ**, а суще у **СТАНОВЛЕННІ** (яко проміжна істота посідає онтологічний статус **НЕЗАВЕРШЕНОГО БУТТЯ**), то, зрозуміла річ, — її християнські очікування є не пасивними, а тим більше не невротизованими, на чому кілька раз наголошував Т.Возняк, а дієво-динамічними, спрямованими до осягання щонайвищого духового ідеалу — до завершеності, до вивершеності.

Християнський досвід пізнання істини — це не досвід знання "готової" істини, вербально розгорненої, експлікованої істини. Це є досвід цілісного внутрішнього переживання **СПІВ-ПРИЧЕТНОСТІ З ІСТИНОЮ**. Згадаймо хоча б Христові слова, сказані перед стратою Пилатові: "Кожен, хто від істини, — той слухає голос Мій..." Бачимо тут своєрідну синергію, своєрідні зустрічні течії готовності і відкритості до внутрішньої злуки з істиною і самої істини. **ІСТИНА ОПАНОВУЄ ЛЮДСЬКИМ ЕСТВОМ І ЛЮДСЬКИМ ЖИТТЯМ**. Радше, вона опановує нами, ніж ми нею.

Об'явлення істин віри можливе лише у тих, хто перебуває в істинній вірі. Адже саме вже пробудження віри, — як це слушно писав Карл Барт, — це подія, котра викликається об'явленням. І таку внутрішню причетність до святого божественного ества ми не можемо назвати просто **ЗНАННЯМ**. Більш точним є тут розуміння Карла Ясперса: "Віра — це не знання, котрим я володію, а впевненість, котра провадить мене" Тому живе християнське очікування абсолютно незіставне з античним фаталізмом. У християнських апокаліптичних очікуваннях фізична смерть людини втрачає свій трагічний характер і набуває маєстату таємничого відблиску потойбіччя. В християнському розумінні сама смерть є переходом до життя, тобто до усієї повноти буття як такого. Ця особлива якість віри (цілковита впевненість у власнім спасінні) не є наслідком власної суб'єктивної переконаності. Ця нова якість віри народжується у людині Самим Богом в акті другого (духовного) народження людини **ЗВИШ**, — її присутнього оновлення Духом Святим (див. 3-ій розділ від Йоана). У контексті такого живого християнського уповання наша "лінія смерті" переходить у "лінію життя" (терміни К.Барта) і означає уже не "перебування-до-істини", як це зазначає п. Возняк, а **БЕЗПОСЕРЕДНЮ ЗЛУКУ ІЗ САМИМ ДЖЕРЕЛОМ ЖИТТЯ І ДЖЕРЕЛОМ ПРАВДИ**.

¹Kierkegaard S. Gesammelte Werk. — Abt. 26. — S. 199.

ЦИВІЛІЗАЦІЯ ЯК "RES DESINTEGRA"

Системи координат, у яких людство прагнуло ідентифікуватись як "res integra", (*річ цілісна*), змінювалися залежно від історичних епох. Ба, самий поділ на епохи від часів Гесіода зазнав змін. Розмови на цю тему вже не починаються без поминання всує Ніцше, Шпенглера, Ортегі-і-Гассета та інших авторів цивілізаційних ляментаций. Втім, точка відліку була потрібна. Але прийнявши Різдво Христове як хронологічну точку відліку Нової ери, ми водночас прийняли на себе відповідальність за вади такого вибору. В чому вони полягають?

З усього методологічного спадку, схоже, перейнято лише традицію Фукідіда (за Шпенглером) емоційно переживати минуле і замінити відчуттєвим переживанням перспективний погляд на події. Так, у давній іконографії пропорції зображуваного підкреслювали не відстань і розміри, а значущість. Одна з точок відліку в статті Тараса Возняка "Цивілізація очікування", власне, є характерною ілюстрацією такого підходу. Декларовано неперервність цивілізаційної традиції — еліно-юдео-християнську. При цьому Тарас Возняк, вирізняючи в еллінізмі категорію пізнання ("жадоба пізнання веде до очікування"), протиставляє її "комунікації", речниками якої виступають ті сучасні філософи, до яких апелює Т.Возняк.

По-перше, філософська думка елліністичної доби, як і вся антична традиція, знаходилася в опозиції до християнської. І коли вживається подібна тричленність, як, наприклад, Б.П.Вишеславцевим у праці "Етика преображеного Ероса", то з великими застереженнями про суперечливу діалектичність цієї "зв'язки". По-друге, в культурному становленні Європи упродовж століть є провалля невігластва, зумовлені специфікою історичного розвитку. Зокрема, свідомим "табу" на античних авторів, що було накладене ранньохристиянськими філософами, а потім узаконене церквою. А мода на античні джерела пізнання з'явилась у Європі зовсім недавно, якихось два століття тому, що і спробуємо довести.

Процес цивілізаційного розвитку є сукупністю різних життєвих факторів, а не лише історією ставлення філософів до цієї проблеми. Філософи не зобов'язані брати до уваги політико-економічний базис цивілізації, але від цього він не перестає впливати на їх вчення. Векселі, чеки і банківська система тамплієрів, лихварство юдеїв, протестантська етика — усе це явища вторинні, вони мали на меті дати певний лад сформованій варварами звичаєвій системі стосунків. Нагадаємо, що саме поняття "цивілізація", себто громадянське суспільство, ввів історик Мірабо, а пізніше Фергюсон у 1767 році, щоб позначити поділ між попередніми епохами дикунства та варварства. Побіжно варто згадати загальновідомий сумнів Еріха Фрома у книзі "Втеча від свободи" у тому, щоб Європа коли-небудь була справді християнізована. Для Константинополя усі решта були без винятку варварами, і імператор Оттон, і наш князь Володимир. Вчити латину вважалося

принизливим доти, доки хрестоносці не завоювали пихатих спадкоємців грецької слави. До речі, у "Повісті временних літ" у розділі "Промова філософа", де вперше слов'янам викладаються основи християнства, нема ані слова про десять Заповідей і Нагірну Проповідь і взагалі немає ані слова про християнську мораль. Тотожність понять "храм" і "церква" говорить про те, що сучасники Володимирового хрещення поза стінами сакральних будівель користувалися звичаєвим правом і традиційними світоглядними категоріями. Можливо, специфіка слов'янського світу інакша, і є сенс говорити про Імперію Франків Карла Великого чи Англію Егеберта Великого? Можливо, у становленні світоглядних концепцій цих протоєвропейських утворень ми знайдемо сліди еллінізму?

Термін "еллінізм" запровадив у обіг німецький історик І.Г.Дройзен у 1833 році, щоб характеризувати останні три століття до нашої ери і духовний стан суспільства, яке утворилося на руїнах імперії Олександра Македонського. Такі речники старої духовності, як маг Аполлоній Тіанський, вже не могли нічого протиставити здрібнілому грецькому прагматизмові, який дивним чином сусідував з екстатичними культурами Єгипту та Ірану. Після "Міланського едикту" імператора Контантіна 313 року про віротерпимість після короткотривалої реакції за Юліана (381 рік) прийшло остаточне торжество християнства за імператора Феодосія. Нові погляди на суспільство призвели до відміни Олімпійських ігор у 394 році. Упродовж V століття усталився новий порядок, а в шостому столітті монархія Юстиніана завершила справу: у 529 році імператор закрив славетну Атенську школу — останній прихисток елліністичної культури.

Неопіфагорейство і неоплатонізм у четвертому столітті ще пережили останній спалах боротьби за еллінізм у стінах риторських філософських шкіл, що саме по собі було парадоксом, бо перші ритори були софістами, з якими Платон рішуче не погоджувався. Еллінізм розкладався зсередини. Напевно, одним із перших "колаборационістів" можна було б вважати Климента Александрійського, який жив у II столітті, і свого часу був втаємничений у славетні Елевсінські містерії. Вісім книг його творів під загальною назвою "Строката тканина" обґрунтовують тезу, що саме через грецьку філософію людство готувалося до прийняття християнства. Більш прозоро висловив цю тезу пізніший сучасник Климента, філософ Євсевій Памфіл з Кесарії (260-340 рр.), єпископ, радник імператора Константина. У творі "Євангельське передчування" він, як і Климент, стверджував, що вся історія до появи християнства була лише підготовкою до утвердження християнства.

Тарас Возняк пише про грецьку "раціональну компоненту". Дійсно, ідеалом грека була добродішність — "арете". В гомерівський період це складало сукупність чеснот, необхідних для того, щоб бути увічненим співцями-рапсодами. Але на першому місці стояв практицизм, який не мав нічого

спільного з сучасним поняттям про мораль, що генероване юдео-християнською традицією. Платон вирізнив у "арете" чотири складових: мудрість, мужність, розважливість, справедливість. Звідси вже зовсім близько до "Нікомахової етики" Арістотеля, де суспільне благо визначає особисту поведінку. "Тому вся європейська цивілізація, яка стала поєднанням еллінської вченості та іудео-християнського Одкровення, залишаючи попри все легітимність раціоналізму у різних його формах під впливом Старого Заповіту, елімінувавши заклик до любові Нового Заповіту, все ж визначилася, принаймні у Середньовіччі, як цивілізація "Одкровення", — пише Тарас Возняк. Але "еллінська вченість" завжди мала доцентровий характер, якщо говорити про її суспільну проекцію. Пошуки істини були виключно прерогативою "хороших людей" — "агатой", а всі решта — "какой", тоді як християнський прорив заклав основи європейського гуманізму через геніальне "ні елліна, ні юдея" Кого не візьми з "семи мудреців" Греції за платонівським переліком, — однаково ракурс їхніх повчань суспільний, побутовий. Сказати б, використовуючи іншу етнокультурну модель — конфуціанський.

84 Святі Августин ("Про християнське вчення") та Ієронім категорично виступали проти використання античної духовної традиції, і це на віки залишалося офіційною традицією. Інша річ, що малочисельна інтелектуальна еліта Європи періодично відчувала потребу звертатися до першоджерел: в епоху Каролінгів, у XII столітті, зрештою, у Відродженні. Але Августин радив християнам користуватися стародавньою культурою так, як іудеї використовували здобич, захоплену у єгиптян. Як відомо, золоті та срібні коштовності були перетоплені і споруджено скнію Заповіту. Таким чином, "елінська жага до пізнаваної істини", ніяк не могла стати "другим компонентом нашого європейства", як пише Тарас Возняк. Становлення християнського світу починається в XI столітті, бо період розселення варварів і спроби організації германського світу ніяких помітних слідів у сфері інтелектуальних пошуків не залишили. Цезарій Арелатський писав у VI столітті н.е. "Я уклінно прошу, щоб слух вчених людей витримав без нарікань хлопські вислови, котрі я вжив, аби вся паства Господня змогла б сприйняти простою і приземленою мовою духовну поживу. Оскільки люди неосвічені не здатні піднятися до освічених, то нехай освічені опустяться до невігластва"

А "гордіня еллінсько-європейської традиції", як пише Тарас Возняк, була успадкована Гайдеггером від його попередників, католицьких неосхоластів, які спиралися на середньовічні трактування Арістотеля. Гайдеггер намагається реконструювати елліністичну традицію так, як через свої "гераклітизми" — передати діалектичний спосіб думання. Оформлення давнього світогляду в сучасну логічну конструкцію, будь це Велесова книга, неґритюд чи еллінізм, може бути привабливою грою інтелекту, але історичний процес свідчить про колосальні лакуни в інтелектуальному розвитку людства, після яких все починається майже спочатку.

ТАНЯ КОВАЛЬ, аспірантка філософського факультету Львівського університету ім. І.Франка:

Очевидним фактом морального плану є те, що людина — споконвічна жертва власних істин.

А. Камю

Чому слова Альбера Камю поставлені у правому кутку цієї статті? Тому, що кризь їх призму слід читати і матеріал автора, і матеріал опонента. Ніхто, властиво, нині не сумнівається у тому, що істина як поняття — суто людський витвір, зрештою, як і усе буття. Щоб відчутти істину, виробити її якось по-інакшому, не по-людськи, треба бути чимось інакшим: чи твариною, чи богом. "Тільки ставши мишею, можна опинитись у нелюдських світах і осягати, що означає бути "людиною", — зауважує В.Подорога¹. Можна піти іншим шляхом, добожистим. Що і робить автор, стаючи на цей непевний манівець із сміливим бажанням виписати на 2-х комп'ютерописних сторінках психологію поведінки "Того, хто Відкриває", прагнучи заговорити не-людським голосом. Але чи почуємо ми відповідь? І чи не стаємо у такій ситуації тими ж рабами власної гордіні, яку самі тавруємо? Цій суто людській властивості є суто людське пояснення: нам притаманна, хочемо ми цього чи ні, презумпція розуміння. Нам не насититись бажанням зрозуміти якомога більше за життя і дати зрозуміти це іншим: бо ж раптом розтління чекає не тіло, а душу — думку з її феноменологічною неповторністю? Тому розуміння істини таке вагоме для нас і межує зі смертю. Основна проблема істини — це проблема смерті, як зворотньої сторони чи кінцевої мети життя. "Вирішити, вартує чи не вартує життя, щоб його прожити — значить відповісти на фундаментальне питання філософії", — пише А.Камю.

Навіть вступивши у свої роздуми, автор ставить під сумнів саме існування істини. Але навіщо вселяти душу у душу? Адже сам факт того, що її беруть за предмет дослідження — прямий доказ її існування. Заперечуючи це рабство, ми просто потрапляємо в інше. Звичайно, істину не можна звести до наукових знань, інакше б не було цих двох понять — істина і знання. Істина — це щось відмінне від простого факту. У читача ж подекуди складається враження, що автор говорить і мислить те, що для нього начебто не існує².

Істина залишається там, де вона є. Кожен шукає істину, але знаходить її той, хто шукає її одну, а не себе. Тут виникає такий аспект: автор наче пізнає істину в собі, а читач, дивлячись у дзеркало тексту, бачить автора у істині. Європейця, який вбирає з Європи лише німецький (Хайдеггерівсько-Гуссерлівський) струмінь, забуваючи про французьку школу і Сковороду із кордоцентризмом — що теж, бузсумнівно, належать Європі. Автор таврує то "раціо" як прагматика і насильника у царстві істини, то Одкровення як безвільного

¹Подорога В. Людина без шкіри // Ad Marginem' 93, Москва, 1994.— С. 90.

²Камю А. Бунтівна людина.— М., 1990.— С. 48.

імпонента, що застигає у фазі очікування. Це настійний декартівський сумнів, що переходить у спротив, це постійна європейська самототожність, яка подекуди хоче відчувати себе азіатом у гаремі своїх європейських думок. "Другою епохою колонізації" називає Воле Шоїнка ставлення західної теоретичної практики до культурних надбань незахідного світу. Вплив експортованих Європою цінностей потужний. Але не слід забувати про найвищу цінність, яку виробила Європа, самототожність і значущість особи. Сам автор виріс у цій традиції, традиції персоналістичній, чи, радше, харизматично-індивідуалістичній — і тільки завдяки цьому ми і читаємо рядки присуду власному предкові.

Зрештою, "за Гегелем, сама по собі істина і відносна, і абсолютна" Вона відносна для кожного історичного чи культурного каркасу, а між прихильниками цих каркасів неможлива раціональна дискусія, оскільки кожен каркас містить інший критерій істини. Однак, вчення про відносність істини для різних концептуальних каркасів було для нього абсолютно істинним, так як воно було часткою його релятивістської філософії. В наш час претензія Гегеля на те, що йому вдалося відкрити абсолютну істину, очевидно, вабить небагатьох", — робить висновок К.Поппер³.

Що є істина? Це те, що не потребує заперечення? Чи це саме заперечення? Чи заперечування в ім'я незаперечності? Парадокс, що переходить у абсурд? Рецепт з Х% раціоналізму і Y% Одкровення ми не отримаємо. Хоча б тому, що оперуємо лише частинками: Європою і Азією — відомим. А є ще Латинська Америка — відоме невідоме. А є ще невідоме: Північна Америка, Африка, Австралія. Єдине, що єднає — це орієнтація на істину. Вона необхідна не лише для того, щоб відчувати себе автентично, затишно у світі, а й тому, що без орієнтації (що рекламує автор) мислення замикається в собі. Ми з одних пут потрапляємо в інші, відмовившись від орієнтації. "Істина проституює, — як зауважив Камю, скажемо м'якше: істина конверсує. Почасти вона поводить себе як жінка, а жінка, як тінь: ти за нею — вона від тебе, ти від неї — вона за тобою. Немає ніяких підстав твердити, що одна теорія відповідає фактам краще, аніж інша. Зрештою, як у літературі, так і у філософії, так і у осягненні істини прогрес неможливий — тут "важлива причетність" (Г.-Г.Гадамер). Для вирішення проблеми головне — знайти однодумців. Найкращі ж однодумці — це опоненти: ті, що думають про одне і те ж з автором. І висловлюють точку зору, не забуваючи, що це лише точка зору. І як би близько не підійшли ми до суті, завжди знайдеться хтось, хто із юнацьким запалом питає: "Ну і що?" І тут важливо тільки одне: спитати вчасно. Вчасність — найпитоміша цінність "Цивілізації очікування"

ЮРКО ПРОХАСЬКО — аспірант Львівського відділення Інституту літератури ім. Т. Шевченка НАН України:

ПАРАДОКСАЛЬНА ІНТЕНЦІЯ ЩОДО НЕВРОЗУ ОЧІКУВАННЯ.

Отож, маємо справу з неврозом очікування. Неврозом, подолати який — вкрай важко.

Однак, що таке очікування? Кожне очікування експлікує сподівання. Сподівання чогось приємного, або лихого. Сподівання лихого віщує настання лихого, воно відтак є — лиховісним. Лиховісне має то до себе, що ситуація настання лихого може наступити в будь-який час. Здавалося б, тільки у майбутньому. Проте мовний зворот, вживаний звичайно до невизначеного майбутнього, промовляє ізсередини себе більше, ніж темпоральна логіка. "В будь-який час", "це може бути/настати щомиті", "він може померти кожної хвили". Чи не означає це "будь-який", "щомиті", "кожної хвили" вже водночас і "тепер", "вже", або, — що далеко гірше, — "завжди і безконечно"? Мабуть, що так. Якщо "будь-який" — то і тепер, якщо "будь-який" — то і назавжди. Світ лиховісного — це актуальне і безперервне пекло. Воно триває і кінця йому годі побачити. Якщо очікування стає лиховісним взагалі, то воно стає онтологічним.

Про переживання лиховісності як відрізаності від спасенної істини, недоступності істини у межах іманентного світу, витвореної значною частиною західної раціоналістично-християнської традиції. Погляньмо, однак, спочатку, на два вжиті тут підставові слова: очікування і переживання. Вони є водночас фундаментальними для традиційної метафізики, хоча поняття "переживання" як таке вона і не вживає. Зате поняття, яке стоїть поза ними обидвома, яке щойно і робить їх можливими, яке має на увазі саме середовище, саму модальність, у якій вони здійснюються, традиційно західна метафізика називає завжди і дуже охоче. Час.

Будь-яке сподівання можливе остільки, оскільки час взагалі "є" Базовою характеристикою будь-якого переживання (відчуттів, роздумів, рефлексії, почуттів тощо) є їхнє протікання. Протікання можливе знову-таки лише в часі.

Традиційна платонівсько-аристотелівсько-августинівська метафізика передбачає реальне існування часу у видимому світі, також реальному, хоча і другорядному і непевному, в якому живуть реальні люди. Себто реальні люди в реальному світі завжди мають справу з реальним часом, якому вони підлягають, а отже, якому вони віддані на поталу.

Існування часу гостро переживається. Те, що час є тільки на цьому світі, де вічність (небуття часу, відсутність часу) недоступна, підсилює враження ненормальності, кари цього світу, який через гріхопадіння вилучився з вічності і поринув у часовість. Кожен добре розуміє, що означає існування і біг часу для його індивідуального буття. "Всі ми добре знаємо, чим це все закінчується" Для людини існує єдина можливість перервати тривання часу і долучитися до вічності. Але, позаяк вона жила в часі, а тепер перестає, то час для людини теж перестає бути дійсним. Тобто час зупиняється. Світ зупиняється теж. Очікування у своїй основі є чеканням кінця, зупинки часу і світу, настання спасенної вічності. Це, так би мовити, найбільш позитивне завершення чекання. Чекання-очікування є водночас сподіванням.

³Поппер К. Логика и рост научного знания. — М., 1983. — С.82.

Сподівання є сподіванням завершення і звершення. Звершення вічності = істини.

Всі оці модальності існування розгортаються, скеровуючись на майбутнє. Теперішність никне і зникає, вона не переживається як актуалізована вічність, а як щось нетривке, непомітне, летке, а отже ненадійне. На те, що неможливо зафіксувати, неможливо і спертися. Напередзаданість істини передбачає даність її попереду, тобто десь у майбутньому. Теперішність мала би пізнавальний і екзистенційний статус, якщо б істина вже ТЕПЕР була оприсутнена. Тому теперішність слід подолати якомога швидше: як вкрай ненадійну і бентежну і як таку, що, можливо, заступає настання того спасенного, яке принесе із собою майбутнє. Ненадійність теперішнього і абсолютизація майбутнього призводять до встановлення земних вартостей, всуціль скерованих на тривкість, себто таких, які гідні перетривати теперішність і, бажано, якомога довший, значніший шмат майбутнього. Чи ховається за цим надія, що бодай створений артефакт застане кращі (благословенні!) часи?

Ситуація перебування в очікуванні вимагає якоїсь ненастанної і безперервної РОБОТИ, заповнення нестерпного плину часу діяльністю, яка могла б виправдати і конституувати перебування ТУТ. Коли очікування загострюється вкрай, діяльність набуває сенсовитворюючого статусу і ледь не маніакального характеру. Тому перетворення суцього у матеріал для все нової комбінаторики варто вбачати не просто у перетворенні світу на картину світу, не лише у множенні ідеальних і відтак операціональних сутностей і не тільки об'єктивізації і відчуженні світу, в якому "все дасться зробити", а й, безперечно в маніакальному заглибленні чекання також.

Тому єдиним способом подолати нестерпність очікування було б "зупинити світ" ще за життя. Ця зупинка світу, можлива яко двояке ставлення: як подолання суб'єкт-об'єктної розірваності і як зупинка часу. І все це, повторю, за життя. У видимому світі "зупинити час" означає лише одне: реабілітацію досі невловимого моменту "тепер" і фундування його як підстави для "вічності на землі" Спроби звернутися до теперішнього, саме ЦЬОГО моменту як до ґрунту залучення до вже проголошеної, тобто вже ТЕПЕР існуючої істини вперше у Новому Часі здійснює Кант. Докантівська логіка і гносеологія має справу лише з формами вже здійсненої постеріорізованої пізнавальної діяльності, себто з істиною вже відмежованою, відрізаною і об'єктивізованою. Через те критерії істинності знання, встановлені формальною логікою, "стосуються тільки форми істини, тобто мислення взагалі, і відтак вони недостатні, хоча і цілком правильні. Тому традиційна логіка не в змозі відповісти на найважливіше питання "Що таке істина?" Заснована Кантом трансцендентальна філософія здійснює цю двояку зупинку світу. Онтологізація пізнання і гносеологізація буття були тими "паралельними акціями", що вперше після відчаю Нового Часу, після галілеївського препарування і картезіанської розірваності знову занурювали людину в середовище здійснюваної істини. Відмова просторові і часові в апріорному існуванні і узалежнення сприйняття іманентних речей від ІСТИННИХ речей у собі, навіть за умови

абсолютної непроникності останніх для пізнання, означало для індивідуального існування змогу переживання свого безпосереднього існування-в-істині.

Кантівський почин став вирішальним для усієї наступної окцидентальної філософії. Так чи інакше, а відтепер вона мала (і має до сьогодні) справу вже з усвідомленою небезпекою, яка в повному обсязі постала в межах історично дуже вузької смужки експліцитно радикального раціоналізму Нового часу.

Відтепер (а надто після Гуссерля-Гайдеггера) головніші філософські зусилля скеровуються на подолання раціоналістичної розірваності, яка, покинувши терени філософствування, надто швидко і нестримно стала визначати вже виявлений, неприхований характер західної цивілізації, настирливо прагнучи і, врешті, дійшовши до тотальності. Відтак постає запитання: чи не був новий час тим моментом, де відбулася не тільки секуляризація, а й відщеплення філософії від загальних доль цивілізації? Мабуть, саме тоді, коли відбулося остаточне "самопізнання" суті західної цивілізації, філософія, як і релігія, втратили засоби впливу на неї і статус авторитетів для досягнення істини. В такий спосіб було закладено початок для маргіналізації як релігії, так і філософії, — себто тих вирішальних чинників, під впливом яких склалася, зросла і, врешті, порівняно недавно "самовпізналася" суть нашої порівняно старої цивілізації.

Але чи є ця суть її єдиною суттю? А якщо єдиною, то чи справді вона розкрилася остаточною?

В екзистенціальній терапії В.Франкля одним із підставових понять є "парадоксальна інтенція" Вона застосовується для подолання тих психічних виявів людини, які, попри глибинне усвідомлення їх чужості і абсурдності для Я, тим не менш продовжують на ньому паразитувати, завдаючи особі неабияких страждань. Парадоксальна інтенція, відтак, полягає не у втечі-відокремленні, спробах витіснити ці переживання, а навпаки, у свідомому волевому доведенні їх до краю.

Чи можна застосувати парадоксальну інтенцію до хиб цивілізації? Так, якщо вони є побічними її виявами. Ледве, якщо вони дійсно підтвердяться як її сутність.

Технічно чи "аналітично" така парадоксальна інтенція могла б мати дві скерованості:

1. Свідоме звернення до теперішнього і спроба жити в ньому як у медіумі, якому ми найменше довіряємо і якого найбільше боїмося. Як бачимо, саме філософія як складова частина цивілізації вже здійснює цю спробу.

2. Загально-цивілізаційне "доведення до краю" панівних раціонально-операціональних тенденцій мислення, поведінки, праці, ставлення до світу, до себе, до іншого, до істини, до Того, хто відкриває цю істину. — До краю, за яким стає зрозуміло, що "так далі не можна"

Попри всю добре зрозумілу ризикованість, цей другий шлях видається, однак, більш правдоподібним і більш "по-людськи" вмотивованим. Але, врешті-решт, "де небезпека, звідти зростає й рятунок"

Так чи інакше, відновлення довіри до ТЕПЕР і ВЖЕ мусить стати засновком для будь-якого продуктивного, в тому числі й персонально-інтимного, довірливого перебування з істиною, в істині, а не тільки "задля істини"