

Ідеосвіт Володимира Винниченка в контексті метафізичного пошуку

У статті з'ясується ідеологія модерністського перелому в культурі кін. XIX – поч. XX ст. та пошук Володимиром Винниченком нової культурної моделі. Шлях до цього – заперечення традиційної метафізики та актуалізація категорії задоволення. Ключові слова: Просвітництво, модерн, модернізм, нігілізм, метафізика, культура.

В статье исследуется идеология модернистского перелома в культуре конца XIX – начала XX века и поиск В.Винниченком новой культурной модели. Путь к этому – отрицание традиционной метафизики и актуализация категории удовольствия. Ключевые слова: Просветительство, модерн, модернизм, нигилизм, метафизика, культура.

The paper explores the ideology of the modernist break in the culture of the late 19th – early 20th century as well as Volodymyr Vynnychenko's search for a new cultural model through the denial of he traditional metaphysics and recourse to the category of satisfaction. Key words: Enlightenment, modern, modernism, nihilism, metaphysics, culture.

Мала проза В.Винниченка позначена пошуком нової культурної моделі в умовах кризи традиційної культури в кінці XIX – на поч. XX ст. "Метафізик-натураліст" (Т.Гундорова) В.Винниченко прагне віднайти кінцевий світогляд, що уможливив би пояснення всіх сфер буття як єдиного цілого. Шлях до цього – заперечення традиційної метафізичної моделі культури та актуалізація базової фрейдівської категорії – задоволення, що забезпечує героєві В.Винниченка модерністськи відчутну єдність світу. Подолання ідеальної природи людини через онтологію нігілізму, поява характеру з диференційованою психікою, цинізм, актуалізація естетики потворного визначили новітні літературні віяння в малій прозі митця. До утвердження нових психоідеологічних моделей, властивих модернізму, письменник рухався оригінальним шляхом. Щоб прослідкувати його, звернемося до діалектики модерністського руху кін. XIX – поч. XX ст.

Загальні риси модернізму на сучасному етапі більш ніж широко відомі. Т.Гундорова зауважує, що найвиразніше сучасну дискусію навколо модернізму і постмодернізму характеризують два підходи:

діалектика модерну, запропонована Ю.Габермасом, та концепція французьких філософів-постструктуралістів. Ю.Габермас представляє один з авторитетних на сьогодні у західній філософії поглядів на модерність, що закорінена в гуманістичних ідеалах Просвітництва, і прагне їх зберегти, вписавши в сучасний філософський дискурс у новому вигляді. Однією з найсуттєвіших ідей є припущення, що модернізм характеризує епоху новочасся насамперед у "перспективі розуму", тобто ідеології логоцентризму, модернізм ототожнюється з Просвітництвом, що триває з XVIII ст. і майже до середини XX ст.

Згідно з діалектикою модерну, естетичний модерн, або модерністський рух кін. XIX – поч. XX ст., "підриває ідею самого модерну", бо "несе з собою панування принципу безмежного самоствердження, суб'єктивізм Perezбудженої чуттєвості і тим самим вивільняє гедоністичні мотиви, несумісні з моральними основами цілепокладаючого способу життя" [8, с. 29].

Модернізм руйнує проект "просвіченої гуманності", який становить суть самого процесу модернізації, вважає Ю.Габермас: поява і розвиток мистецького авангарду, що актуалізує метафору абсолютної новизни, підриває саму можливість здійснення розумної і тотальної гуманізації світу, бо авангард "інфікований" індивідуалізмом. Погляди на модерність, закорінені в гуманістичні ідеали Просвітництва, Ю.Габермас прагне інтегрувати в теорію "комунікативної раціональності", бо "саме завдяки своїй раціональній сутності культура є певною інституціалізованою формою комунікативної практики" [8, с. 30].

Іншу концепцію модернізму розгортають постструктуралісти: Ж.Дерріда, М.Фуко, Ж.Бодрійяр, Ж.Ліотар. Вони пов'язують модернізм не з раціоналізмом Просвітництва, а із виявленням і зняттям тих репресій щодо індивідуальної свідомості, мислення і мови, що закорінені в раціоналістській просвітницькій методології. Спроба європейського Просвітництва встановити раціональний і гуманний порядок постраждала від раціональної обмеженості. Раціональна модель дискурсу відхиляє культурні відмінності реальних суб'єктів свідомості, зумовлює маніпулювання чужою свідомістю, а також утворення "одномірної" (Г.Маркузе) людини.

Ці дві теорії – своєрідна естетико-філософська рамка, яка може допомогти зрозуміти ідеологію модерністського перелому в українській літературі поч. XX ст., а також ті моделі культурного розвитку, які в ньому визначились. "Амбіціозністю" модернізму називає Т.І.Гундорова його прагнення "переписування" культури та прагнення її критики. На її думку, критика культури – це основний субстантивний принцип модернізму, що актуалізує органічно властивий його свідомості нігілістичний імпульс [7].

У кін. XIX – на поч. XX ст. першим висловив ідею про важливість критичної деконструкції традиції культури, назвавши свій підхід генеалогічним, Ф. Ніцше. Для нього це означало виявлення джерел сучасності через звернення до мислительних і ціннісних стандартів, що закорінені в минулому. Генеалогічне звернення до традиції виглядає принципово зорієнтованим на її "розрихлення" зсередини засобами критичної рефлексії, яка звернена проти претензій наукового методу. М. Фуко підкреслює, що "якраз проти ефекту влади дискурсу, який розглядається як науковий, генеалогія і повинна вести свою боротьбу" [22, с. 84].

Доля європейської культури великою мірою пов'язана з раціоналізацією світобудови. Але не тільки античне, а й середньовічне суспільство не було орієнтоване на тотальну раціоналізацію соціального життя. Їх метою було створення людини.

Античність створила ідеал гармонії моральних та інтелектуальних добродійностей індивіда, здатного розуміти буття. В епоху середньовіччя християнські мислителі стверджували нерозривну єдність інтелектуальних, моральних і теологічних добродійностей особистості, покликаних скерувати її у земному житті до відтворення вищих визначень Божественного буття, трансценденталій – Істини, Краси і Блага.

Ренесанс пов'язав християнський елемент з антропоцентричною установкою, яка в західноєвропейській культурі поєднана з розглядом природи і соціального світу як об'єктів тотальної раціоналізації і практичного використання.

У період Нового часу знання починають розуміти як силу підкорення природного універсуму, засіб соціального контролю. Починає домінувати інструментальний розум. Раціональний порядок регламентує прояви людської тілесності і духу, а зростання раціональної регламентації суспільного життя породжує відчуження.

Віра у безмежні можливості розуму і його здатність створити гармонію у світі людини, глобальний історизм з його субстанційними схемами соціального розвитку – основні положення європейської культурфілософії. Вони були тісно взаємопов'язані, утворювали єдине ціле, задавали ту систему координат, крізь призму якої розглядається весь спектр форм культури класичної традиції.

У кін. XIX ст. переживає кризу метод "прямого спостереження", а відтак і природничу науку, що була парадигматичною формою істинного знання філософії культури Нового часу. Пірсон публічно виразив це, вказавши, що наука не "пояснює" механізм світу, а просто описує те, що відбувається за певних умов [20, с. 145].

Це було визнанням епістемологічного обмеження, а також того, що наука – це насамперед конструкція людського розуму, а вже

потім – відображення світу. Відчувалися серйозні сумніви щодо гегемонії наукового мислення, що зумовило появу філософського аргументу відносності її цінності. У 1872 р. Ф.Ніцше писав: "... великі люди примудрилися, докладаючи неймовірно величезних мисленневих зусиль, використати надбання науки з метою визначення меж та відносності знання взагалі і, таким чином, рішуче заперечити претензію науки на універсальну обґрунтованість та універсальні цілі" [16, с. 112].

Перевіркою наукової моделі був підірваний престиж історизму: у 1874 р. у своєму есе "Про користь і шкоду історії для життя" Ф.Ніцше пропонує розглядати історію під знаком міфу. Надлишок історії підірвав силу життя: "Ми розпалися на дрібні шматки, ми у нашому цілому розділені напівмеханічно на зовнішнє і внутрішнє, ми засипані поняттями, як зубами дракона,... ми не довіряємо жодному своєму відчуттю. За нами забезпечене право на пусте "буття", а не на повне і квітуче "життя" [15, с. 122].

Головне прохання Ніцше: "Подаруйте мені спочатку життя, а я вже створю вам із нього культуру" [15, с. 122]. Головна ідея Ф.Ніцше – "подолати" тип стандартизованої людини, що склався в європейській культурі до кінця XIX ст.

Роблячи акцент на кризі гуманістичної установки в європейській культурі, головною проблемою культурфілософської рефлексії нового типу можна вважати фінал гуманістичної самомістифікації і теології Людини, або "відхилення антропологічного проекту в атропотеологію" [6, с. 8]. Потужний антираціоналістичний імпульс в кін. XIX ст. в країнах Заходу є реакцією на духовний стан, при якому все мислення перетворилося на стратегію.

Вирішальна характеристика, яку Ф.Ніцше дав самому собі і на яку часто не звертають уваги, полягає в тому, що він назвав себе "циніком". У цинізмі Ф.Ніцше проявляє себе модифіковане ставлення до вимоги "говорити правду", що зближує його або завдяки чому він став поряд з найбільш впливовими мислителями століття – З.Фройдом та К.Марксом.

Кінізм і цинізм – це "дві константи історії" [19, с. 246]. Поняття цинізму, за П.Слотердайком, можна визначити у трьох потрактуваннях. Цинізм як просвітницька фальшива свідомість: у кінці XIX ст. стало ясно, що у традиційному розумі існує глибока тріщина, яка проходить через свідомість і відокремлює розумне від дійсного. Саме тому світ сповнений фальшивих сподівань і розчарувань у них.

У другому підході поняття цинізму набуває історичного виміру. Виявляється супречність, яка вперше знайшла своє вираження в античній критиці цивілізації, виступивши під ім'ям кінізму: прагнення людини зберегти себе розумною і повною життя у протистоянні

суспільству. Поняттям "цинізм" у цьому контексті позначається влада домінуючої культури у відповідь на кіничну провокацію. Культура не розуміє, а якщо розуміє те істинне, що в ній є, то продовжує політику репресій і пригнічення. Тут відбувається розщеплення поняття на кінізм і цинізм. Феномен кінізму відокремлюється від вихідного пункту: з'являється в історії тоді, коли у кризових цивілізаціях і цивілізаційних кризах конфліктують між собою свідомості. Тому це – константи історії.

Третій підхід до визначення поняття цинізму дозволяє перейти до феноменології полемічних форм свідомості. Це полеміка з приводу того, як треба розуміти істину: як "голу", "неприкрити" чи завуальовану культурою. У культурі, яка постійно "фальшивить", виникає бажання знайти не просто істину, а "неприкрити" істину, і не має значення, що скаже про це мораль.

У філософа, оскільки йому властиві любов до істини і любов до свідомого життя, життя і теорія повинні знаходитись у відповідності один з одним. Центральним пунктом будь-якого вчення є те, що втілюється в реальність: кожному ідеалу доводиться матеріалізуватись, а кожній матеріальності – ідеалізуватись. Висока теорія, починаючи з Платона, обірвала свій зв'язок з матеріальним втіленням, за рахунок цього зміцнивши зв'язок аргументації з логічними конструкціями.

Найдраматичнішим моментом у пошуках істини ранньоевропейською філософією, на думку П.Слотердайка, є поява Діогена з його варіантом "низької теорії", яка на перший план висуває саме практичне втілення. Процес осягнення істини, починаючи з філософії Діогена, роздвоюється: одні мислителі займаються створенням великих теорій і дискурсом, інші – опираються владі дискурсу і навіть граються з ним.

Ця гра спрямована проти ідеалістичних абстракцій з метою говорити те, що складає життя. У культурі, в якій "ідеалізми" зробили брехню формою життя, процес пошуку істини залежить від того, чи знайдуться філософи, які зможуть її віднайти. З цієї точки зору, культура кін. XIX – поч. XX ст., окрім Ф.Ніцше, знає ще двох "великих циніків".

Критика традиції К.Марксом претендує на те, щоб стати "інтегральною теорією голів" [14, с. 48]. Вада сучасної філософії – її "чистий", "абстрактний", "ідеалістичний" характер, відірваність від емпіричного життя. Філософія допускає абсолютні ідеї розуму у наївному конструюванні детальних схем ідеального суспільного життя, що в них якимось надприродним способом будуть втиснуті майбутні ідеальні людські спільноти, культивовані епохою Просвітництва. К.Маркс вважає, що голова невіддільна від тіла, яке живе і працює: в цьому смисл

діалектики мозку і руки. Джерело Марксової критики – реалістичний погляд на соціальні трудові процеси. Все, що є в голові, визначається її соціальною функцією. Тому соціально-економічна критика ігнорує те, що свідомість думає про саму себе. Вона постійно ставить свідомості питання: що вона знає про своє власне становище у структурі праці і влади.

Суспільна праця підпорядкована класовому розподілу, тому Марксова критика екзамує кожну свідомість, з'ясовуючи, які її досягнення як "класової свідомості" і чи усвідомлює вона себе такою. К.Маркс критикує містифіковану свідомість, що перебуває у світі глобальної ідеалістичної містифікації. Розумова праця має звичку не думати про свій взаємозв'язок з працею матеріальною, яка продовжує залишатися елементарним життєвим відношенням, з яким повинна рахуватися теорія дійсного, реальності. Якщо вона не має такого бажання, її треба викрити, "повернути з неба на землю" [14, с. 50]. Викриттю підлягає та свідомість, яка не бажає знати свого "соціального буття", своєї функції у межах цілого, тому вона скіє у містифікації, в ідеалістичній ізоляції. Саме так Марксова критика розглядає містифікації релігії, естетики, моралі, філософії, науки.

Уся класична традиція від Платона до І.Канта ігнорує соціальний базис, на який спирається надбудова теорії. Критика ідеалістичної надбудови, що заявляє як мотиви своєї діяльності незалежні духовні фактори: абсолютність розуму, прагнення істини, талант, божественне покликання, геніальність тощо, – головне завдання Маркса.

Другий варіант критики традиції, що містить у собі Марксова теорія, – теорія характерних масок [20, с. 211]. Марксизм а рїорї про-водить різницю між особистостями як індивідами і як носіями класових функцій. Що є маскою: індивідуальність – це маска, яка прикриває класову функцію, чи класова функція – маска, що прикриває індивідуальність? Маркс обирає антигуманістичний варіант відповіді: індивідуальність – це маска, що приховує класову функцію. Гуманною людиною є тому, що таке індивідуальне маскування соціальної антигуманності.

Відхід від старої філософемі людської природи з абстрактною Людиною, сумніви у "чистоті" "прозорого" класичного розуму і його здатності побудувати онтологічну картину універсуму були зумовлені також народженим у Відні психоаналізом, який "у свою чергу підірвав високе уявлення про духовну концепцію європейської людини, орієнтовану на Християнський міф" [10, с. 38].

Ілюзію "прозорості" і "чистоти" людської свідомості зруйнувало відкриття підсвідомого. Воно знищило основу існуючої раніше філософії свідомості. Якщо правда, що під кожним "Я" існує несвідоме,

доведеться попроситися з уявленням про незалежність, суверенність свідомості, яка вважала, що знає себе, а тому може дати собі оцінку. Психоаналіз розбив вщент наївну думку про те, що кожне "Я" повинно краще за всіх знати себе – завдяки безпосередній близькості. Відтепер виявилось, що кожний – не ближній, а "найбільш дальній для себе самого" [21, с. 18]. Під будь-якою раціональністю, під будь-якою свідомістю міститься зона ірраціональності і підсвідомого програмування, яка постійно втручається, вносить помилки у свідоме говоріння і дії.

З.Фройд іронізує над поняттям "раціоналізації": званням Ratio тепер наділяються ті надумані пояснення і псевдооснови, за допомогою яких свідомість підправляє і прикрашає свої самообмани. Раціональне – завіса, покликана приховувати індивідуальну і колективну ірраціональність. Окрім того, від "Я" вимагається зрозуміти, що воно становить собою те, що, на його думку, абсолютно не становить: негативне "Я" зі своїми травмами і у своїй деструктивності.

Категорія "підсвідома структура" стає категорією мислення. Це рефлексивне поняття підштовхнуло фундаментальне дослідження людини і цивілізації. Необхідною умовою існування цивілізації є витончений "бар'єр свідомості" на шляху до пізнання справжньої природи підсвідомого бажання. Механізми регулювання людської культури, соціальної та індивідуальної поведінки стали розумітися як несвідомі. Ідеалізм мусив змиритися і з тим, що психоаналіз бажає "зазіхнути" на душу художника і на художній твір [13, с. 48]. Аналіз природи мистецтва, специфіки створення і сприйняття конкретних творів підпорядковані в З.Фрейда загальній категорії – категорії культури. Діяльність художника у фрейдівській теорії культури – задоволення від втілення у реальність образів фантазії. Несвідоме зачепило і культурний нарцисизм.

Психоаналіз виходить на кінцевий мотив, що не має нічого спільного з ідеалізмом. У цьому мотиві важливим є діалектичний момент теорії інстинктів: інстинктивна природа позначена полярністю: Я-інстинкт і сексуальний інстинкт, а пізніше – потяг до життя і потяг до смерті.

Таким чином, кін. XIX – поч. XX ст. – підсумок традиційної філософії і перше зізнання, з якого починається її агонія. З кінцем XIX ст. закінчується і традиція знання – це "кінець європейської схоластики" (П.Слотердайк). "Перед обличчям смерті" філософії хочеться бути чесною і відкрити свою останню таємницю: великих тем – Смысл, Суб'єкт, Об'єкт, Дух, Теорія, Універсум, Бог – не існує. Звідси прагнення знищити умовності, які є конститутивними для традиційної культури та цивілізації, бажання "голої істини" як головний мотив, що

хоче зірвати ілюзії абстракцій, щоб з'ясувати "саму суть". Настрій, що домінує у "надбудові" Заходу в кін. ХІХ – на поч. ХХ ст., характеризується "сумішшю цинізму, сексизму, ділового реалізму і психологізму" [19, с. 22] – настроєм "присмерків".

Спроба М.Гайдеґґера по-новому змодельювати історію європейської культури орієнтована на зразок її генеалогічної деконструкції, запропонованої Ф.Ніцше. У другому періоді еволюції його поглядів домінує проблемний пласт, що передбачає критику гуманістичної установки через генеалогічну деконструкцію європейської культури як такої, що відзначається метафізичним світорозумінням. Витоки гуманізму, культури та цивілізації, за М.Гайдеґґером, – у історії метафізики, або філософії, або схоластики.

"Метафізика" – основне поняття у традиції філософського мислення. Е.Корет, чия праця "Основи метафізики" є єдиною сучасною спробою системного викладу метафізики, відверто заявляє, що він є представником традиції схоластичної філософії і прихильником "трансцендентального повороту з часів Ж.Марешаля" [12, с. 6]. Прагнучи цілісної, "методично і систематично здійсненої метафізики" та посиляючись на теоретико-пізнавальні дослідження своїх попередників, Е.Корет головне її завдання вбачає в тому, щоб "через посередництво рефлексії тематизувати, зводити до поняття і вести мову про це нетематичне розуміння буття, що, як умова, лежить в основі будь-якого окремого знання, а також бажання і вчинків" [12, с. 7].

Актуалізуючи тим самим проблему метафізики як науки, наукового знання, Е.Корет, посиляючись на І.Канта, стверджує, що вона є природною схильністю людини і підтверджується у "самовиконанні" людського існування, тому що закорінена у першопочатковому знанні виконання, яке імпліцитно уже містить у собі знання про буття, його основні закони та структури. Змістовні моменти традиції метафізичного, або онтологічного, або онтологічного мислення у традиційному розумінні є умовами людської самореалізації. З одного боку, вони виявляють способи буття кінченного, з іншого – дають можливість досягнути трансцендентально-метафізичного горизонту буття, показуючи сутнісно-конститутивну спрямованість людини на абсолютне буття, адже людина є трансценденція. Таким чином, метафізика є рефлексія над основним знанням людини в горизонті буття. Основні змістові моменти традиції метафізики можна вкласти в сюжет від Платона до М.Гайдеґґера.

Спроба М.Гайдеґґера розглянути проблему метафізики, безперечно, є найцікавішою у ХХ ст. Він критикує метафізику інакше: ставить питання про сутність буття, але вважає, що розглядати людину через пошук її наперед заданої іззовні сутності ганебно [24; 25].

Мислення Ф.Ніцше стоїть під знаком нігілізму, коли він визначає історичне звернення Заходу як метафізичне. Історичний рух – це нігілізм, і своє розуміння цього руху Ф.Ніцше втілює в словах "Бог мертвий". Вперше вони були сказані у праці "Весела наука" – з цього твору починається шлях до створення "метафізичної позиції" Ф.Ніцше.

Слово "Бог" у нього позначає надчуттєвий світ взагалі, сферу ідей та ідеалів. Ця сфера надчуттєвого, починаючи з пізньогрецького трактування платонівської філософії, вважається справжнім світом. На відміну від нього чуттєвий світ мінливий і тому недійсний. Якщо його назвати світом фізичним, то надчуттєвий світ буде світом метафізичним. Тепер він втратив свою силу і не дарує життя: таке значення мають слова "Бог мертвий". За Ф.Ніцше, це кінець метафізики, і для нього це вся західна філософія, яку він розуміє як платонізм. Свою власну філософію Ф.Ніцше розуміє як рух проти метафізики, отже, проти платонізму.

М.Гайдеггер конкретизує ніцшеанське поняття метафізики. Якщо авторитет Бога зникає, його місце заступає авторитет совісті або авторитет розуму. Втеча від світу у сферу надчуттєвого замінюється історичним прогресом. Замість потойбічного блаженства з'являється мета земного щастя для більшості. Турбота про релігійний культ замінюється створенням культури і поширенням цивілізації. Відтак метафізика, за М.Гайдеггером, – це "царина, де здійснюється сутність", "основоположний устрій суцього в цілому, в якому розрізняють чуттєвий і надчуттєвий світ і перший спирається на другий і визначається ним... Метафізика – це простір історичного звернення..., в якому долею стає те, що надчуттєвий світ ідеї, Бог, моральний закон, авторитет розуму, прогрес, щастя більшості, культура, цивілізація втрачають властиву їм силу творення і перетворюються на ніщо" [25, с. 185].

Метафізика – це "сутнісний розпад всього надчуттєвого" [26, с. 184]. У ній закорінений нігілізм як рух всередині історичного звернення. Тому, кажучи, що нігілізм – це "те, що вищі цінності знецінюються", Ф.Ніцше інтерпретує нігілізм як процес знецінення вищих цінностей, що існували раніше, – треба розрізнити явище нігілізму і сам нігілізм. Він для Ф.Ніцше не тільки занепад – це фундаментальний процес західної історії, її закономірність, і в цьому головна проблема.

Ф.Ніцше вважає, що, незважаючи на знецінення раніше існуючих вищих цінностей, сам світ продовжує існувати і наполягає на покладанні нових цінностей. Це покладання Ф.Ніцше теж називає нігілізмом, тобто таким, через посередництво якого знецінення завершується покладанням нових цінностей. Ця фаза нігілізму – "абсолютний", або класичний нігілізм, бо він задає міру цінностей. М.Гайдеггер у зв'язку з цим вважає, що слово "нігілізм" має подвійний смисл: з одного боку,

означає просто знецінення вищих цінностей, що існували раніше, а з іншого – контррух поти знецінення: "Неповний нігілізм, його форми: ми живемо прямо посеред нього. Спроби уникнути нігілізму без переоцінки попередніх цінностей, вони породжують зворотне, ускладнюють проблему" [24, с. 180].

Неповний нігілізм Ф.Ніцше М.Гайдегґер пояснює тим, що нові цінності він ставить на старе місце, ідеальне місце надчуттєвого, хай це буде через посередництво нового вчення чи музики Вагнера.

Класичний нігілізм здійснює переоцінку через заміну самих способів оцінювання. Принципом уже не може бути світ надчуттєвого, бо він нежиттєздатний. Тому, якщо переоцінку розуміти таким чином, нігілізм буде шукати все живе. Він сам стає "ідеалом надлишкового життя". Це нова вища цінність, і у ній "приховується те, що тут зовсім інакше цінують життя, тобто те, у чому полягає визначальна сутність усього живого" [24, с. 33], – вказує М.Гайдегґер, визначаючи метафізику Ф.Ніцше як метафізику цінностей.

М.Гайдегґеру імпонує те, що Ф.Ніцше запропонував питання цінності як більш значуще порівняно з питанням знання, але він, на жаль, не поклав кінець метафізиці. Відштовхуючись від філософії Ф.Ніцше, М.Гайдегґер принципово заперечує аксіологічний підхід до суцього: "Думка, що йде наперекір "цінностям", не стверджує, що все оголошене "цінностями" – "культура", "мистецтво", "наука", "людська гідність", "світ", "Бог" – нікчемне [24, с. 43]. Навпаки, пора зрозуміти, нарешті, що саме характеристика чогось як "цінності" позбавляє так оцінене його достоїнства. Це значить: через оцінку чого-небудь як цінності те, що оцінюється, починає існувати тільки як предмет людської оцінки".

Це святотатство щодо буття і суцього, бо вони підлягають суб'єктивізації. Уся традиційна метафізика засуджується М.Гайдегґером як "забуття буття" [24, с. 40], бо вона запитувала тільки про "сущє", його сутність і сутнісні закони, але не запитувала про буття, завдяки якому є сущє. Тому метафізика – це нігілізм, бо не має нічого спільного з буттям. М.Гайдегґер встановлює дистанцію між своєю концепцією і "моралізуючою критикою" і хоче підкреслити, що його мислення не має нічого спільного з філософією культури, бо остання є нічим іншим, як "претензією", спробою "великого мислення" і світобачення у стилі ХІХ ст., яке ніяк не бажає закінчитися. Інтерпретація, на його думку, має суто онтологічний намір і не пов'язана з моралізуючою критикою повсякденного існування та з претензіями на філософію культури.

Мета М.Гайдегґера – онтологічно мислячи, розчистити структуру екзистенції. В основі філософських ідей М.Гайдегґера лежать загальні засновки його фундаментальної онтології людського існування. Найсерйознішою проблемою для нього є пошук такого способу індивіду-

ального існування, коли людина входить у культурно-історичний світ, не втрачаючи інтимного ставлення до буття.

Виникає питання, чи не позбавлена власна позиція філософа аксіологічних нашарувань, чи остаточно ліквідує вона їх можливість при радикальній деконструкції європейської мислительної традиції.

Розпад одноміфної основи модерну, а відтак одноміфних цінностей та центрованого суб'єкта, зумовив ситуацію, що її А.Димер визначив як "герменевтичну": на місце єдиного смислу приходять множинність і конкуренція смислових засновків, бо герменевтична установка сама собою не передбачає розгортання тільки одного ракурсу бачення буття людини. На це вказував П.Рікер: "Тільки в конфлікті герменевтик, що змагаються, ми розуміємо дещо у бутті, яке інтерпретуємо: уніфікована онтологія так само недоступна нашому методу, як і окрема онтологія, ... кожна герменевтика розгортає аспект існування, який обумовлює її як метод" [6, с. 198]. Цей погляд П.Рікера виявляє іманентні можливості герменевтики: вона не претендує на створення універсальної онтології, але моделює картину людського буття в контексті культури у перспективі, що постійно змінюється: розум втрачає абсолютистські претензії, але не може відмовитися від своєї рефлексивної здатності, що весь час поновлюється, дати онтологічне бачення світу.

Хоча схеми культурно-історичного процесу проходять у Ф.Ніцше, М.Гайдеггера та ін. через своєрідний фільтр рефлексивної критики, герменевтична установка поєднується у них з пошуками "нової онтології". Про єдність філософії кін. XIX – пер. пол. XX ст. можна говорити тільки з обмеженнями, але в ній, на думку Г.Ріккорта, є те, що підпадає під загальне про неї поняття. Найкращим позначенням для нього, – а воно домінує в усіх філософів, – є слово "життя" [17, с. 42].

Г.Ріккорт посилається на М.Шелера та Г.Зіммеля, у яких знаходить подібну до власної характеристику свого часу: "переживання" і "живий" є улюбленими словами, і найбільш сучасною вважається думка, що завдання філософії – дати вчення про життя, яке, виникаючи із переживань, втілювалось би у справді живу життєву форму і могло б служити живій людині.

Філософія життя по-новому визначає життєрозуміння. Традиційно воно прагнуло до пізнання смислу людського життя. Таке життєрозуміння завжди шукалось філософією. Найвідоміші вчення поч. XX ст. роблять спробу за допомогою самого поняття "життя" вибудувати ціле світо- і життєрозуміння. Все, про що говорить філософ, повинно бути віднесене до життя, бо це – сутність світу. Життя повинно філософствувати із самого себе без допомоги інших понять, і нова філософія повинна безпосередньо переживатись. Початок XX ст. – час "житте-

вого ентузіазму". Прагнення до життєвості в цей час властиві етиці, естетичі, логіці і навіть метафізиці. У "волі" М.Гайдеґґера до справжності, до оголеної істини проявляється "запишок" традиційної метафізики. Філософія М.Гайдеґґера виникає із "запитування", як і традиційна схоластика, яка стверджує, що людина зобов'язана запитувати, бо зобов'язана оформляти своє буття. Запитувати, за Е.Коретом, означає не знати, знаючи про власне незнання, а це означає прагнення до подальшого знання. Він посилається на Аристотеля, який на початку своєї "Метафізики" говорить: "Всі люди від природи прагнуть до знання" [1, с. 112].

Завдання традиційної метафізики – чітко ставити, розгортати питання про буття і відповідати на нього. За М.Гайдеґґером, "філософія, метафізика – це прагнення бути скрізь "вдома", "потреба, яка штовхає нас до таких питань у їх єдності: що є світ, кінечність, усамітнення" [24, с. 40]. Різниця полягає в тому, що з виникненням концепції М.Гайдеґґера зазнають краху спроби насаджувати смисли "згори" і з'являється можливість прислухатися до тих життєвих енергій, які підтримують людину.

Рух від Ф.Ніцше до М.Гайдеґґера допомагає зрозуміти кінчні і цинічні тенденції творчості В.Винниченка, а системна картина метафізики – прослідкувати кризу традиційної культури в малій прозі письменника. Треба зауважити, що перша спроба розглянути творчість В.Винниченка в постструктуралістському дискурсі належить Г.Сиваченко. Досліджуючи "Конкордизм" письменника, вона вказує, що ніцшеанська "переоцінка цінностей" базується на принципі деконструкції, а Дерріда "вступає в боротьбу з західноєвропейською традицією і її найінтенсивнішим втіленням – метафізикою присутності, ядром якої є логоцентризм" [18, с. 125].

Пізнє відгалуження античного кінчного імпульсу, хай сильно зашифроване, але все ж таке, що його можна розпізнати, знову починає втручатися у метафізику, критикуючи культуру та цивілізацію. У гайдеґґерівському "Я помираю" (усвідомленні смерті) можна знайти ядро, навколо якого може розвинути реальна філософія поновленого кінізму.

Суспільство перетворює людину на *Man* (оповідання "Момент"). *Man* – це Я повсякденне, але не Я-саме. *Man* представляє ту частину людини, яка звернена до суспільства. Це суспільне Я: "Як *Man*, я завжди живу під непомітною владою інших" [24, с. 43]. Те, що суспільство представляє людині як мету, завжди, на думку М.Гайдеґґера, прив'язує її до несправжнього існування. Жодна мета не має права відхилитися від кінцевого а рїогі "Я помираю" настільки, що смерть перетворюється на засіб для досягнення мети ("Студент").

Світ робить усе, щоб витіснити думку про смерть, але справжнє екзистування "загорається" тільки тоді, коли людина усвідомлює себе віч-на-віч зі страхом смерті, що виявляє себе тільки в тому разі, коли вона попередньо радикально доведе думку про те, що "Я" – це той, кого чекає "моя" смерть. Саме усвідомлення героєм оповідання "Момент" буття-до-смерті починає втручатися, критикуючи культуру та цивілізацію, у все, що відбувається у суспільстві. Це усвідомлення зумовлює прагнення до "справжності", істотного перед обличчям смерті.

Апелюючи до тієї грані, межі, на якій існують "природне" і "духовне", письменник "... документально простежує в людині пробудження радості тіла... перед лицем смерті, минулості людини", – зауважує Т.Гундорова [7, с. 223]. В усвідомленні смерті екзистенція бунтує проти культури та цивілізації і прагне досягнути оголену істину, яка прихована за культурними та цивілізаційними цінностями, ідеалістичними, моральними табу, що "нанесли рану" тілесній насолоді.

Нова метафізика визначається торжеством життя, наповненого енергією усвідомлення існування "тут-і-тепер", що встановлює смисли і зумовлює відчуття безмежного свята життя. Герой дозволяє собі кінчну форму поведінки з культурними та цивілізаційними теоріями, а саме зняття і подолання цих теорій "перед обличчям смерті" ціною інтелектуальної регресії. Немає культурних смислів, а є смисл торжества життя. Метафізичне потрактування еротизму, що його Т.Гундорова називає декадентсько-метафізичним [8, с. 105], відрізняє героя оповідання від позитивіста, у якого все є таким, яким воно є, без розрізнення явища і сутності.

"Фюсис" у гайдегґерівському розумінні як засаднича підстава єдності світу, "цілого", сексуальний інстинкт як "володарювання суцього в цілому" є основою модерністськи відчутної єдності світу та його метафізичною трансценденцією. "Якщо так часто констатується наявність схожості між етикою З.Фрейда і етикою Епікура, то це відбувається тому, що епікурівська лінія раніше за всіх знайшла компроміс між принципом реальності і принципом задоволення, між культурою і тим, що відчувається як неприязне почуття до культури", – стверджує П.Слотердайк [19, с. 75].

За М.Гайдегґером, саме по собі народження філософії як метафізики є негативною віхою в історії. Метафізика відмовляється від простої констатації занурення людини в тотальність буття і спрямовує сили на пошуки сутності світобудови. Вся історія її розвитку – це культивування розгляду світу як "предмета", забуття цілісності буття. Людина починає усвідомлювати себе творцем дійсності, хоча вона "не володар суцього. Людина пастух буття. У цьому "менше" лю-

дина ні з чим не розлучається, вона тільки набуває, досягаючи істини буття. Вона набуває необхідну бідність пастуха, чие достоїнство базується на тому, що він самим буттям покликаний для збереження його істини" [25, с.168].

Перші філософи, за М.Гайдеггером, – Платон і Аристотель [23, с. 103]. Для них світ "розколовся" на суб'єкт і об'єкт, а тотальність буття була замінена предметним світом – суцим. Із Аристотеля, за якого антична філософія досягла розквіту, почався і її занепад, розпад. Зоряний час розуму, коли філософія зрівнялася з принципом природного, побувала по той бік добра і зла, закінчився. На жаль, тільки тоді було можливим втручання моралі і культури в дійсність.

Першою філософією, яка позначена повним знищенням правила свого обов'язкового втручання у реальність, було християнство. Доля самої філософії у Західній Європі пов'язана з історією слова "метафізика". Воно виникло як технічне значення, покликане визначити місце "першої філософії", яку неправильно зрозуміли, і перетворилось на змістовну характеристику самого філософування.

М.Гайдеггер виділяє три моменти у традиційному розумінні метафізики: зовнішній її характер, заплутаність і безпроблемність. Зовнішній характер метафізики він пов'язує з християнською метафізикою.

М.Гайдеггер вважає, що християнство дало античності конкретне трактування, яке "утримувалось в епоху Ренесансу, і в епоху гуманізму, і в німецькому ідеалізмі" [23, с. 178]. Християнська догматика зосередила увагу на Богові і на людині. На Богові – як надчуттєвому, на людині – у відношенні до її безсмертя. Бог і безсмертя – це надчуттєве, "потойбічне", що визначає головний зміст віри. Водночас – це метафізичне, що потребує розкриття. Прирівнювання змісту християнської віри до філософського змісту творів Аристотеля полегшив сам мислитель, виділивши проблему "суцього в цілому" і звівши її до питання про "вище і останнє", називаючи його божественним. У результаті надчуттєве стало предметом теологічного пізнання "не в розумінні теології віри, а в розумінні теології розуму, раціональної теології" [23, с. 180].

Г.В.Ф.Гегель у свій час шкодував з приводу "кінця метафізики" [3], вказуючи, що "коли народ втрачає свою метафізику", виникає "дике видовище": "народ без метафізики виглядає подібно до храму, багато вбраного, але без святині" [4, с. 32]. Українське буття і культура закорінені у християнську традицію. Християнська метафізична світобудова, як і будь-яка інша метафізика, переносить сенс людського життя у надреальний світ – ним у даному випадку є світ потойбічний, – робить його істиннішим за саму реальність, а реальний світ перетворює на

"ніщо", бо він дематеріалізується до ідеальної сутності і знеособлюється. Ідеальна сутність, а не живе життя визначає буття.

Реалістичне "протрезвління" героя В.Винниченка визначається секуляризацією цілей, позбавленням їх святості, а відтак і їх цинізмом. Людина не прямує до безсмертя, справжнє я-буття – це буття-до-смерті, і жодна інстанція не доручила їй страждати сьогодні заради великого Завтра.

Головний недолік екзистенціалістської філософії, на думку П.Сло-тердайка, в тому, що "їй приходить в голову тільки "справжня смерть", коли їй ставлять питання про справжнє життя" [19, с. 93]. "Буття і час" патетично волає до читача, вимагаючи справжньої екзистенції, але мовчить, варто лише запитати: "А як саме?"

Творчість В.Винниченка намагається дати єдину, фундаментальну, з точки зору його героя, відповідь. Екзистенційний аналіз оперує в галузі, що існує до розмежування добра і зла. На початку має бути встановлено, що різниця між "справжнім" і "несправжнім", "своїм" і "несвоїм", "добром" і "зломом", "істиною" і "брехнею", "прекрасним" і "огидним" подає себе значно складнішою, ніж є насправді. Останньою мислимою різницею живого буття має бути "свідоме" і "несвідоме", а відтак існування, засноване на власному виборі і не засноване на ньому.

В.Винниченко досить вільно інтерпретує гайдеґґерівську вимогу "справжності". Місце традиційної християнської етики і моралі заступає етика свідомого життя. Вона стає єдиною етикою, що утверджується у нігілізмі письменника саме через те, що зовсім не є етикою. Зникає традиційна християнська мораль, яка вказувала, що можна робити і що ні: людина вільна робити все, що хоче, і що їй доводиться робити. Єдина вимога – ясно усвідомлювати, що робиш.

Моральний аморалізм – такий принцип екзистенціальної онтології В.Винниченка. Якщо етика свідомого життя не виконує функцію моралі, то той, хто мислить "по той бік добра і зла", виявляє одну-єдину суперечність для життя: суперечність між свідомою і несвідомою діяльністю. "При світлі свідомості" (С.Єфремов) [7, с. 103] – ось єдина вимога героя В.Винниченка. З цією суперечністю можна справитися без ідеалістичних настанов, виходячи зі свого, власного існування: твердження М.Гайдеґґера "де було Мап, повинна стати справжність" поєднується зі знаменитою вимогою З.Фройда "Де було Воно, повинно стати Я", що є для героя В.Винниченка найбільш життєздатною.

Окрім того, криза християнської метафізики зумовлена "кантівським парадоксом", закладеним у "Критиці чистого розуму". Вона має два принципи: абсолютна феноменалістичність усього зовнішнього досвіду і абсолютна феноменалістичність досвіду внутрішнього. Якщо і внутрішній і зовнішній досвід належать виключно феноменам, то нія-

кий ноумен, онтологічне не може бути сприйняте зовнішнім досвідом і ніщо ноуменальне, тобто таке, що належить до світу суцього, не дано у внутрішньому досвіді і не може бути в ньому реалізоване. Якщо досвід, зовнішній і внутрішній, позбавлений контакту з ноуменом, то він безвідносний до істинно суцього.

Тому для В.Ф.Ерна крик Ніцше "Бог мертвий" є справжнім анахронізмом. "Старий бог помер – гільйотинований – у лабіринті трансцендентальної Аналітики" [12, с. 50]. На думку М.Бердяєва, "Критикою чистого розуму" І.Кант позбавив знання трансцендентної санкції і поклав початок секуляризації пізнання, що вплинуло у свій час на секуляризацію усіх сфер культури і життя. Це призвело до трагедії у пізнанні, яку М.Бердяєв називає "гріхопадінням у пізнанні, відпаданням від першопочаткової цінності" [2, с. 193].

З одного боку, єдиним джерелом знань для нього стає чуттєвий, емпіричний досвід, з іншого – людський розум набуває законодавчого характеру: все ставиться під контроль феноменалістичного першопринципу. У малій прозі письменника зникає усвідомлення трансцендентності розуму, наслідком чого є "когнітивний цинізм" – форма перетворення абсолютного знання на відносне ("Голота"). Вона є відповіддю "волі до життя" на те, що їй завдали теорії та ідеології. Виникає потреба у "новій" герменевтиці – у мистецтві розуміння "нових" смислів, а також неморальне вчення про те, як бути розумним: розум має бути в реальності, а не в "чистому" розумі, ще менше – у моралі. "Кожен хоче нажитися, насолодитися" – звідси аморальна рефлексія героя, змістом якої є вульгарний гедонізм.

Успіхи розуму, який створює цивілізацію, репресивні по відношенню до вітального начала в людині, знищують його шляхом нестримно зростаючої регламентації. Ця проблематика є ключовою для представників Франкфуртської школи. Хоркхаймер, Т.Адорно, Г.Маркузе дають свою концепцію "історичного" звершення. Історія, безперечно позначена відбитком досягнень людської розумності. Але чи можна вбачати в ній певну смислову єдність, яка передбачає прогресивне розгортання розумного начала, що незмінно веде до збільшення ступеня людської свободи?

Концепція представників Франкфуртської школи тісно пов'язана з вихідними положеннями "філософії життя", для якої розум є ворогом природно-життєвого начала, загрожуючи йому придушенням. У програмних роботах франкфуртських теоретиків ("Негативна діалектика", "Філософія нової музики", "Критична теорія") міститься пафос ніцшеанського культуроборчого бунту: вони відтворюють мотиви про репресивність розуму, який торжествує в "історичному звершенні". Ю.Да-

видов стверджує, що "ідея раціональності одержала у Хоркхаймера-Адорно, по суті, ніцшеанську інтерпретацію" [9, с. 208].

Своєрідний культурфілософський маніфест Франкфуртської школи – "Діалектика просвітництва" – дає концепцію витоків кризи, яка породжена репресивністю розуму, що прагне з моменту своєї появи стати знаряддям придушення природно-життєвого начала. Це своєрідний вердикт спадщині мислителів епохи Просвітництва: піддавшись його спокусі, людина почала активно переслідувати в собі за допомогою "цензури розуму" все життєве, природне, що переросло у нестримну ескалацію агресивних можливостей розуму. Послідовну раціоналізацію світу називають Хоркхаймер і Адорно "просвітництвом", яке призводить до придушення природного начала в самій людині і поза нею.

Г.Маркузе сприймає основні ідеї "Діалектики просвітництва", але разом з тим дає власний варіант розуміння культурно-історичного розвитку. Свої міркування, що пронизані пафосом протиставлення життя і репресивного розуму, який створює цивілізаційне начало, він будує шляхом соціологізації фрейдизму і в результаті приходять до "оригінальної утопії" (О.Юдін) "нової чуттєвості", бо нинішня займає підлегле становище в інтелектуальній культурі Заходу. На думку Г.Маркузе, теорія З.Фрейда дозволяє глибше зрозуміти механізм репресивності розуму в історії людства. У поглядах З.Фрейда філософа приваблює можливість показати спрямованість історії проти людини.

Удосконалення будь-якого соціального організму, за Г.Маркузе, обертається придушенням індивідуальності. Тим самим здійснюється отождолення будь-яких типів суспільної організації з точки зору їх ворожості людині. Критерій подібної оцінки – іділічний стан людини, яка занурена у стихію природно-життєвого начала, що підпорядковане принципу задоволення.

Це дає можливість вбачати спільність поглядів австрійського теоретика з традицією "філософії життя". Початкова фаза людської історії, згідно з інтерпретацією Г.Маркузе вчення З.Фрейда, пов'язана із зіткненням принципу насолоди і принципу реальності. Людина у своїх первинних, нічим не стримуваних спонуках, постає як істота, яка будь-яким чином прагне насолоди, але соціальне середовище стає перепоною до нього. Хоча повного знищення принципу задоволення не відбувається, він обмежується цивілізацією, в основі якої – операціональне мислення.

Г.Маркузе підкреслює, що поняття "культура" і "цивілізація" не синонімічні. Культуру він пов'язує із саморозвитком людини в історії, що реалізується через прагнення до трансісторичних цінностей, у той час як цивілізація є сферою стандартного, стереотипного, що продиктоване

соціальною необхідністю. Культура – це сфера духовної праці, святковості, свободи, неопераціонального мислення. Цивілізація – це матеріальна праця, робота у строго визначений час, операціональне мислення.

Вважаючи центральним моментом вчення З.Фройда протистояння принципу задоволення і принципу реальності, Г.Маркузе констатує той факт, що їх протиборство було спочатку зафіксоване З.Фройдом як ворожість сексуального інстинкту ("Воно"), свідомості ("Я") і установок суспільства ("Над-Я"), а пізніше усвідомлене як конфлікт інстинктів життя і смерті – Еросу і Танатосу.

Боротьба Еросу з цивілізаційним началом, яке невіддільно властиве історії, стає центральною темою праць Г.Маркузе. Положення про репресивність розуму ніби вживлюється у тканину фрейдистської теорії. Діалектика цивілізації пригноблює Ерос, життєве начало. Цивілізація черпає свої сили із арсеналу Ероса, експлуатуючи сексуальну енергію, і одночасно бореться проти нього, ослаблюючи його.

Г.Маркузе вважає за потрібне не тільки звернутися до фрейдистського психоаналізу, витлумаченого в руслі "філософії життя", але й доповнити його власними неомарксистськими соціологічними конструкціями. Філософ вводить термін "додаткова репресія", який тільки пояснює вихідну тезу про репресивність розуму, яка до цього вже одержала фрейдистську інтерпретацію.

"Додаткова репресивність" – це обмеження з боку соціальної влади, які доповнюють вихідну репресивність, – обмеження цивілізацією інстинктів з метою відтворення роду. Це історизація фрейдизму. В результаті Г.Маркузе закликає негайно покінчити з репресивною цивілізацією і повернути людину до життєвої стихії. Шляхом до цього є утвердження культури, що не знає відчуження, і переорієнтація на естетичні цінності. Засобом подолання історії для Г.Маркузе є утопія "нової чуттєвості", згідно з якою людство має свідомо відкинути результати, досягнуті завдяки репресивному розуму і повернутися до занурення у стихію життя.

Посилаючись на працю Ф.Ніцше "Весела наука", у своєму "Есе про звільнення" філософ дає основний "рецепт" позбавлення від принципу реальності. Досить повернутися обличчям до природи, знищити тиранію розуму – і буде досягнуто бажання позбавлення принципу реальності.

Все має звестися до відкриття, точніше – до відкриття "ще раз" природи як спільника у боротьбі проти суспільства, у якому насилля над природою посилює придушення людського.

Занурення у потік становлення життя, забуття інструментальної раціональності стимулює естетичний вимір людського існування і орієнтує індивіда на цінності мистецтва. Саме естетичний вимір підпорядкований принципу задоволення: чуттєвість встановлює есте-

тичну цінність, і те, що нею визначається як істинне, естетика теж представляє як істинне, хоча розум і заперечує це. Естетичний вимір базується на принципах та істинах чуттєвості. Саме мистецтво кидає виклик домінуючому принципу розуму, створюючи "лібідозну раціональність", що утверджує закон чуттєвості і задоволення.

Г.Маркузе звертається до міфологічних архетипів: Прометея, Орфея, Нарциса. З ім'ям Прометея традиційно пов'язується активне, оптимістичне ставлення до світу. Філософ заперечує поклоніння Прометею, бо наслідування йому породжує придушення Еросу, життєтворчого начала.

Героями нерепресивної культури майбутнього, підпорядкованій Еросу, будуть Орфей і Нарцис. Оскільки Прометей – символічне вираження принципу реальності, то принцип насолоди у концепції Г.Маркузе представляють Орфей і Нарцис. Вони мають торжествувати над Прометеєм у маркузеанській утопії майбутнього. Так він "обстоє Велику Відмову – відмову від репресивної цивілізації і її цінностей" [27].

Першою спробою відчитати у творчості В.Винниченка "модель альтернативної історії" була стаття О.Г.Ковальчука "Модель альтернативної історії як гіпотеза: ідеологемні інтенції краси ("Раб краси" В.Винниченка)" [11]. Культура існує завдяки неусвідомленому бажанню задоволення, а "Орфей разом з Нарцисом формують таку парадигму буття, де актуальним є досвід світу, що будить силу Еросу, доти зв'язаного скам'янілими формами відносин між людиною і природою".

Саме заслугою мистецтва є у творчості В.Винниченка те, що прагнення до чуттєвого втілення не зникло остаточно. Мистецтво викликає до життя неокічні тенденції. Герой-естет використовує незаперечне право мистецтва, щоб виразити прагнення досягнути екзистенційної нерозколотості. Його метафізична чуттєвість ("Контрасти") є доказом того, що життя вимагає реалізації своїх чуттєвих прав.

Герой В.Винниченка намагається уявити життя як плеяду почуттів. Письменник поетизує прагнення, жадобу нескінченних змін, чуттєвих вражень від світу, різноманітність яких переважає за своєю цінністю добро і розум. Це прагнення підлягає в оповіданні теоретичній рефлексії, яка проголошує рівноцінність усіх і усяких настроїв у людині, тобто стверджує канон етичної нейтральності.

За Г.В.Ф.Гегелем, "мистецтво покликане розкривати істину у чуттєвій формі. Всезагальна потреба у мистецтві зумовлена розумним прагненням людини усвідомити зовнішній і внутрішній світ, уявивши його як предмет, у якому вона пізнає своє власне "Я". У цьому полягає "вільна розумність людини, із якої витікає як мистецтво, так і будь-яке інше діяння і мораль" [5, с. 192]. Але істину мистецтва

суспільство завжди тримало в межах, амбівалентно ставлячись до нього: мистецтво повинно задовольняти суспільні запити, проте не повинно "заходити далеко". Межа мистецтва – бар'єр, що ставиться його втіленню у дійсність.

"Нове" мистецтво руйнує метафізичне сутнісне співвідношення мистецтва та істини і перетворюється на "великий стимулюючий засіб життя" (Ф.Ніцше), бо межа між мистецтвом і життям стирається ("Олаф Стефензон"). Мистецтво починає розкривати жорстоке та огидне, що є доказом живого ставлення до всіх проблем життя. Для художника, "глибокий інстинкт якого прагне життя, саме відчуття жаху служить доказом жадоби життя" [17, с. 197].

Таким чином, моделюючи картину світу в малій прозі В.Винниченка через проєкцію метафізики, ми можемо виділити такі базові моменти: парадигматика метафізованого світу розгортається від метафізики тілесності через метафізику духовного, що уформовується гедоністичними та цинічними інтенціями, до естетизованого проєкту буття, який дає можливість подолати традицію репресивної культури та цивілізації. Відтак у роботі аналізуються моделі "цинічного розуму", пов'язані з психологією сексуальності (З.Фройд, Г.Маркузе), психологічно-вітальним цинізмом (Ф.Ніцше, К.Маркс, З.Фройд), естетичним цинізмом (Г.Маркузе, З.Фройд), що реалізуються у малій прозі В.Винниченка.

Література

1. Аристотель. Метафизика / Аристотель // Аристотель. Соч. : в 4 т. – М. : Мысль, 1975.
Т. 1. – 1975. – 550 с.
2. Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества / Н. Бердяев. – М. : Правда, 1989. – 607 с.
3. Гегель Г.-В.-Ф. Наука логики : в 3 т. / Г.-В.-Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1970.
Т. 1. – 1970. – 501 с.
4. Гегель Г.-В.-Ф. Система наук / Г.-В.-Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 1999.
Ч. 1 : Феноменология духа. – 1999. – 439 с.
5. Гегель Г.-В.-Ф. Эстетика : в 4 т. / Г.-В.-Ф. Гегель. – М. : Искусство, 1968.
Т. 1. – 1968. – 312 с.
6. Губман Б. Л. Западная философия культуры XX века / Б. Л. Губман. – Тверь : Леан, 1997. – 287 с.
7. Гундорова Т. ПроЯвлення слова. Дискурсія раннього українського модернізму. Постмодерна інтерпретація / Т. Гундорова. – Львів : Літопис, 1997. – 297 с.
8. Гундорова Т. Feminamelancholika: стаття і культура в гендерній утопії Ольги Кобилянської / Т. Гундорова. – К. : Критика, 2002. – 271 с.

9. Давыдов Этика любви и метафизика своеволия / Ю. Давыдов. – М. : Молодая гвардия, 1982. – 287 с.
10. Кант. Основы метафизики нравственности : в 6 т. / Кант. – М. : Мысль, 1966.
Т. 5. – 1966. – 564 с.
11. Ковальчук О. Модель альтернативної історії як гіпотеза: ідеологемні інтенції краси ("Раб краси" В.Винниченка) / О. Ковальчук // Винниченкознавчі зошити. – Ніжин, 2003. – Вип. 1. – С. 64–69.
12. Корет Э. Основы метафизики / Э.Корет. – К. : Тандем, 1998. – 246 с.
13. Левчук Л. Т. Психоанализ и художественное творчество / Л. Т. Левчук. – К. : Вища школа, 1980. – 158 с.
14. Маркович М. Маркс об отчуждении / М. Маркович // Вопросы философии. – 1989. – № 9. – С. 78–84.
15. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Ф. Ницше // Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни; Сумерки кумиров; Утренняя заря : сборник. – Мн. : Попурри, 1998. – С. 17–128.
16. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего / Ф. Ницше. – СПб., 2002. – 253 с.
17. Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм / Ф. Ницше // Ницше Ф. Так говорил Заратустра; К генеалогии морали; Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм : сборник. – Мн. : Попурри, 1997. – С. 5–297.
18. Сиваченко Г. Пророк не своєї Вітчизни. Експатріанський "мета роман" Володимира Винниченка: текст і контекст / Г. Сиваченко. – К. : Альтернатива, 2003. – 280 с.
19. Слотердайк П. Критика цинического разума / П. Слотердайк. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2001. – 584 с.
20. The metaphysics of modernism // Modernism / ed. by Michael Levenson. – Cambridge : V. P., 1999. – 246 p.
21. Финк Э. Основные феномены человеческого бытия / Э. Финк // Проблема человека в западноевропейской философии. – М. : Прогресс, 1988. – С. 357–403.
22. Foucault M. Power – Knowledge / M. Foucault. – Brighton, 1980. – 236 с.
23. Хайдеггер М. Время картины мира / М. Хайдеггер // Новая технократическая волна на Западе. – М. : Прогресс, 1986. – С. 93–118.
24. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер // Проблема человека в западноевропейской философии. – М. : Прогресс, 1988. – С. 261–313.
25. Хайдеггер М. Слова Ницше "Бог мертв" / М. Хайдеггер // Вопросы философии. – 1990. – № 7. – С. 143–176.
26. Хайдеггер М. Что такое метафизика? / М. Хайдеггер // Новая технократическая волна на Западе. – М. : Прогресс, 1986. – С. 31–44.
27. Юдин А. Парадоксы великого отказа / А. Юдин // Маркузе Г. Эрос и цивилизация / А. Юдин. – К., 1995. – 314 с. – С. IX–XX.