

УДК 165.0+17.031

Андрій Морозов

ДЕЯКІ МОРАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ ДОМОДЕРНОГО СВІТОСПРИЙНЯТТЯ

У статті аналізуються особливості домодерного світосприйняття, налаштованого на пізнання об'єктивної природи речей, духовної сутності суцього, де все індивідуально-суб'єктивне мінімізується, а орієнтиром є надіндивідуальна істина як алетея (відкритість, не-утаємниченість). Ззначається, що в домодерній картині світу істина виступає моральною категорією, що конститує належне, нерозривно зв'язана з добром і досягається в повноті сердечного розуму, не редукованого до математичного раціо. Гіперболізація останнього призводить до ціннісної сліпоти, унеможлиблює пізнання сутнісно-ціннісного шару реальності.

Ключові слова: домодерн, модерн, постмодерн, автор-суб'єкт, надіндивідуальне, дух, істина-алетея, добро.

Актуальність дослідження. Поділ історії на три етапи (домодерн, модерн, постмодерн) та й сама термінологія суто європейські, що імпліцитно передбачає універсальну європоцентричну модель історії, де “світова історія” і “європейська історія”, “людство” і “європейське людство” є синонімічними поняттями. Стоячи на принципово інших, не-європоцентристських позиціях і виходячи із принципу множинності рівноцінних культур і цивілізацій, кожна з яких розвивається за своїми власними законами історії, ми будемо користуватися цими термінами для зручності. Доба домодерну – доволі широке поняття, що охоплює всі традиційні цивілізації і культури: як європейські, так і неєвропейські. Спробуємо проаналізувати, що є сутнісним для домодерного світосприйняття, чим воно відрізняється від модерного. Будемо відштовхуватися від розуміння місця і ролі людини в традиційній картині світу та відповідної ціннісної системи координат, що задає моральні уявлення про добро і зло.

Аналіз останніх публікацій. Проблематика даної статті майже не розроблена і не представлена в сучасному вітчизняному філософському дискурсі (за винятком поодиноких досліджень Т.Г. Аболіної, В.С. Возняка, що побіжно стосуються цієї тематики). Тому в статті використані переважно праці класиків філософської думки, зокрема Г. Гегеля, роботи традиціоналістів М. Гайдеггера, Р. Генона, О. Шпенглера та філософуючих письменників Г. Андерсена, М. Булгакова. Необхідний корпус філософської коментуючої літератури ще не набрав критичної маси через пануючу наукову парадигму, що задає інерцію відповідної філософської кон'юнктури. Остання рухається не у вільному потоці думки, що прагне віднайти істину, а у спертому догматичному просторі, скутому форматом актуальної політики і грантів. Проте сьогодні, коли “проект Модерн” вже майже завершено, на обрії європейського мислення неодмінно будуть з'являтися симптоми нового, поки що безіменного проекту, який потребуватиме відповідних рефлексивних зусиль.

Виклад основних положень. Які б тексти домодерну ми не взяли б – поеми Гомера чи тексти Святого Письма, трактати Іоанна Златоуста чи Лао Цзи – вони важливі не самі по собі, не у своїх специфічних деталях та нюансах, а як уособлення, символ традиційного світосприйняття. До нас дійшли імена цих видатних постатей, але чи значили вони для свого часу те ж саме, що значать сьогодні для нас? Давайте поглянемо на це крізь призму проблеми творчості й авторства. У межах суспільства Традиції ідеям не прийнято було приписувати чиєсь персональне авторство, в кращому випадку йшлося про “співавторство”. Не особа створювала ідеї, а вони її. Трансцендентні смисли обирали окремих людей чи цілі народи (згадаймо священну історію єврейського народу) як знаряддя для свого втілення. Через інститут пророків та жерців людські спільноти лише налаштовувалися вловити і почути те, що промовляло до нього “згори”. Трансуб'єктивний статус смислу знімав питання про авторські права та плагіат, оригінальне і запозичене.

Вищеокреслена позиція чітко характеризує домодерний дух, у якому найбільш імпонує те, що він претендує на розкриття і прояснення прихованої природи речей — такої, як вона є. Відсутність авторства означає, що в моральній діяльності та пізнанні індивідуально-суб'єктивне, творче начало важить відносно мало, а головне — екзистенційна налаштованість на об'єктивність та істину, яка відкрито являє (*про-являє, ви-казує*) себе, виходячи з тіні на світло, стаючи на виду, нічого не приховуючи. М. Гайдеггер справедливо зазначає, що недарма греки називали таку істину “алетея” (не-прихованість, не-утаємничість). Що означає істинність? Найбільш розповсюдженим є визначення істини як відповідності знань предмета. Але воно стосується істинності суджень, а не самого суцього. Існує більш глибоке філософське визначення, у якому істиною є кореляція предмета власній сутності, природі, поняттю. Г. Гегель із цього приводу писав: “Ми говоримо, наприклад, про істинного друга і розуміємо під цим такого друга, спосіб дії якого відповідає поняттю дружби; так само ми говоримо про істинний витвір мистецтва. Неістинне в цих виразах означає дурне (погане), таке, що не відповідає самому собі. У цьому сенсі погана держава є неістинною державою; і погане, і неістинне взагалі полягає у протиріччі між визначенням чи поняттям предмета та існуванням предмета” [5, с. 126].

Отже, така кореляція предмета своєму поняттю водночас уже імпліцитно містить цінність. Відповідність явища сутності означає не наявне суще в його теперішньому стані, а належне “сміслові майбутнє” (термін М. Бахтіна): не просто те, чим могло б бути, а чим повинно стати явище. Я називаю когось “справжнім другом”, розуміючи під цим те, що дана людина відповідає сутності друга, що вона є такою, яким і повинен бути друг за визначенням. Таким чином, істина — це завжди ціннісне твердження в тому сенсі, що вона позначає стан належного. Цю ж думку розвиває М. Гайдеггер, який справедливо зазначає, що істина для метафізичної картини світу, де є чіткий поділ між чуттєвим і надчуттєвим, феноменальним і сутнісним, нереальним і реальним, є водночас моральною категорією: “Якщо істина, тобто істинне і дійсне виводяться в деякий самосуший світ, то це істинне суще виступає як таке, чому має підкоритися людське життя. Істинне є саме по собі належне і бажане” [8, с.105].

Що означає “самосуший світ” істинного суцього у вищенаведеній цитаті? Йдеться про філософське розуміння сутності світу, його першопричини (першопринципу), що обумовлює й уможливорює феноменальний світ, внутрішньосвітове суще у просторі і часі, але сам знаходиться по той бік світу, у царині необумовленого, поза простором і часом. Таким першопринципом і сутністю світу є (залежно від історичної традиції філософування) — Бог, Логос, Дао, Абсолютний Дух, Буття, Ніщо. Усе це умовні назви для *безумовної* реальності, які підкреслюють трансцендентний характер істини, а відтак трансцендентну основу єдності істини, добра і краси. З позиції християнської теології можна сказати, що істина, добро і краса є атрибутами абсолютної нествореної вічної реальності, яка відкрилася людству в одкровенні як св. Трійця. З позиції філософії постає такий висновок: лише теоретичне виокремлення сутнісного шару в структурі реальності уможливорює дискурс належного й дискурс ціннісного в їхній глибинній суті. Яка ця сутність, яким чином відкривається нам, чи можна її пізнати — питання іншого порядку. Важлива сама постановка проблеми. Відмова від дискурсу сутнісного, відмова від постановки питання про “логос” і “телос”, тобто сутність світу, його смисл, кінцеву мету та істинність, автоматично унеможливорює дискурс ціннісного, який би претендував на висвітлення цінності в її істинній природі. Саме в домодерні мав місце повноцінний дискурс сутнісного й належного з його метафізичною картиною світу. Новоевропейське “розчаклування” світу, про яке писав М. Вебер, десакралізація і забвіння божественного, по суті, поклали край цій тисячолітній філософській традиції розгляду сутнісно-ціннісного шару реальності. Можна, звісно, вести розмову про

цінності в соціологічному, психологічному, культурно-історичному, політико-економічному ключі, але все це буде затемненням, а не проясненням істинної сутності цінності, а відтак деградацією філософії як любові до мудрості, до рівня “критичної теорії” з подальшим розчиненням її в інших науках, утратою філософією “солі” її буття.

Розглянемо ще один важливий аспект. Сутнісно-ціннісне пізнається повнотою розуму. І ця повнота із плином часу якісно деградує, підміняється на оперативно-обчислюваний математичний розсудок, інструментальну раціональність. Що означає повнота розуму? Це такий стан розвитку, коли розум наближається до власного поняття, до своєї сутності-природи, до належного. Добрий розум, або “напоумлений розум”, як пише сучасний український філософ В.С. Возняк у своїй статті “Приведення до розуму як моральна проблема”, не даний, а заданий, бо потребує морального вдосконалення, трансценденції, приведення в розумну міру, в істинність. В.С. Возняк справедливо зазначає, що істинний розум мислить у перспективі цілісності, а це передбачає понадраціональні інтуїтивні форми “мовчання, вдивляння, вчування і подив” [7, с. 66–68].

Додамо до вищесказаного, що дух людини у своїй повноті є сердечний дух, якому доступна царина надіндивідуального, а в безграничній перспективі – царина божественного. “Сердечність” у модусі “чистоти” в Євангельському сенсі цього слова дає змогу пізнавати сутнісне як істинне або хибне, належне або неналежне. “Кенозис” повноти сердечного розуму означає його редукцію до раціональної здатності. Розсудок, не маючи можливості сутнісного й ціннісного осягнення глибин буття, позбавлений цілісного сприйняття реальності й задовольняється його фрагментами. Розсудок безсердечний і наскрізь індивідуалізований. Узятий самий по собі, він відрізаний від серця, а відтак односторонній, схильний до антиномій. Універсалізація розуму в його єдиній розсудковій іпостасі призводить до ситуації “ціннісної сліпоти” (М. Шелер). Згадується знаменитий образ демонічного кривого дзеркала з казки “Сніжна королева”, осколки якого потрапляли в серця людей, перетворювали їх на кригу й таким чином спотворювали всю картину реальності. Цікаво, що холодну демонічну розсудливість у Г.Х. Андерсена символізує математика. Ми стикаємося з цим символічним рядом декілька разів: у сцені викрадення Кая (“Кай весь тремтів і намагався прочитати “Отче наш”, але в умі його крутилася тільки таблиця множення”) і в описі царства снігової королеви (“посеред найбільшого снігового залу, безкінечного і порожнього, виблискувало замерзле озеро. Крига на ньому тріснула, і тріщини розділили його на тисячі шматків, таких однакових і правильних, що це здавалося якимсь дивом... Королева називала його дзеркалом розуму – найбільш досконалим дзеркалом у світі... З крижин Кай складав слова, але ніяк не міг скласти слово “вічність”...” [2, с. 197, 219–220].

Творчість Андерсена – романтична реакція на модерний дух, який буквально зациклений на свідомості людини, суб’єкта. Ідеалом модерної свідомості є математична свідомість, за образом і подобою якої повинно бути влаштовано все пізнання. Але математична свідомість – це, по суті, свідомість машини, автомата, робота, чогось досконалого, запрограмованого, але бездушного. Така свідомість знаменує собою смерть культури. Шпенглер писав: “Кожна культура проходить вікові ступені окремої людини. У кожній є своє дитинство, своя юність, своя зрілість і старість [9, с. 265]. Смерть культури означає вичерпання можливостей її душі, коли все зав’язане на утилітарних цілях і благоустрої життя, і перехід у стадію цивілізації. Культура живе, поки вона зберігає інтимний таємничий зв’язок з людською душею. Душа культури живе не сама по собі, а в душах людей, у їхньому розумінні, в умінні цінити велич духовних досягнень, істинність їх краси: “Будь-яке мистецтво смертне, не лише окремі творіння, але й самі мистецтва. Настане день, коли перестануть існувати останній портрет Рембрандта і останній такт моцартівської музики – хоча розфарбоване полотно і нотний папір, мож-

ливо, і залишаться, — тому що шезне останнє око і останнє вухо, яким будуть доступні мова їхніх форм. Минушою є будь-яка думка, будь-яка віра, будь-яка наука, лише тільки згаснуть розуми, які з необхідністю відчували світи своїх “вічних істин” як істинні” [9, с. 329]. Думки О. Шпенглера корелюють з ідеями видатного французького традиціоналіста Рене Генона, який наголошував у роботі “Царство кількості і знамення часу” [6], що сьогоdnішній етап розвитку європейської історії характеризується занепадом, деградацією інтелектуальних властивостей людини, що унеможлиблює зв’язок із трансцендентним, метафізичним, надіндивідуальним. Це позбавляє нас можливості пізнання якісного (сутнісного) боку речей і, відтак, акцентує увагу лише на зовнішній, кількісній характеристиці суцього, не даючи змогу виходити за межі індивідуальної модальності існування.

Отже, для модерної доби головним є індивід, суб’єкт, автор. Про це свідчить весь пафос новоєвропейської філософії. Подивимося на революційний постулат Декарта “я мислю, отже я існую”, що претендує на роль математичної аксіоми. Тут стверджується, що індивідуальна самосвідомість гарантує своє власне існування, є його причиною. Індивідуальний суб’єкт мислить самого себе, а разом із собою весь світ і Бога. Наприклад, у філософії Г. Фіхте все побудовано на принципі “Я”, яке створює самого себе і весь світ (не-Я). У подальшому це вплинуло на гуссерлівську концепцію трансцендентального суб’єкта, універсальних трансцендентальних розумових структур, що посіли місце Бога. Ще один приклад — знаменитий кантівський “коперніканський переворот”. Вважається, що І. Кант зробив якісний стрибок уперед у теорії пізнання по відношенню до середньовіччя, хоча, насправді, це був стрибок назад, якщо за еталон брати саме істину як алетею. Адже якраз істина в кантівській філософській системі залишилася непізнанною через прірву між феноменальним і ноуменальним.

У домодерній картині світу все навпаки: спершу Бог є і мислить, а потім, у силу цього, існують і мислять індивідуальні свідомості. Якби Бог на мить переключив свою увагу на ось інше, все б перетворилося на ніщо. Те, що автор- суб’єкт виражає, точніше те, що прозирає, виглядає крізь його творіння, є чимось надіндивідуальним. Коли ми говоримо про надіндивідуальне, ми не маємо на увазі “масове” чи “колективне”, у якому індивідуальне розчиняється. Проблема надіндивідуального значно глибша, і перевищує ті сенси, які окреслені секулярним герменевтичним горизонтом сучасної людини, байдужої як до релігії, так і до атеїзму. Якщо розглядати ступені надіндивідуального, то взагалі, на нашу думку, можна виокремити такі: естетичний, моральний, релігійний.

Людина у хвилях стрімкого потоку, який підхоплює маленький човен і несе в невідоме; на вершині гір чи у весняному лісі — скрізь, де вона дотикається до краси й величі природи, там розчиняється в надіндивідуальному на рівні естетичного. Віднайти риму, почути музику, відкрити гармонію, побачити і відчутти, а потім передати Іншому побачене і відчуте — але не привласнити і не розпоряджатися всім цим — ось сутність наіндивідуального в його естетичному вимірі. Про це говорять нам вірші Басьо, тексти пізнього Гайдеггера, полотна прерафаелітів. Моральний рівень надіндивідуального — це певна колективна владна інстанція, що виховує і формує особистість. В історичній ретроспективі можна згадати собор, віче, єврейський кагал. Те загальне, з чим мала справа людина ще яких-небудь 50–100 років тому назад і те, що впливало на неї (наприклад, двір, сусіди, сільська вулиця), сьогодні розчинилося в анонімному мегаполісі.

І нарешті — релігійний аспект надіндивідуального. Надіндивідуальне є чимось надраціональним, трансцендентним з точки зору повсякденного досвіду. Надіндивідуальне стосується сфери духу. Але духовне не обов’язково означає божественне. Домодерні філософи (Діонісій Ареопагіт, Фома Аквінський) розробили складні вчення про ієрархію духовних сил (ангельських розумів), до яких людина може долучатися в

особливих молитовних екстатичних станах, які виконують функцію натхнення, навіювання, пророкування тощо. У своєрідний спосіб проблема надіндивідуального піднімалася в художній літературі, особливо в ХХ ст. У цьому зв'язку можна згадати роман М. Булгакова “Майстер і Маргарита”. Як ми пам'ятаємо, у головного героя книги не було особистого ім'я. Ця важлива деталь у романі підкреслює те, що головне в майстрі не його конкретна особа, а виконання місії, ролі – написання еретичної версії Євангелія. Однак, по суті, автор-майстер пише не від себе, а записує під диктовку, “озвучуючи” чужі ідеї. Як не цей, так інший майстер був би взятий на цю роль – біографічна конкретика зайва. Питання авторства переміщується в іншу площину – це не просто голос із надр колективного несвідомого, а певна трансцендентна надіндивідуальна сила, у владі якої знаходиться індивід. Тепер замислимося над моральною природою цієї потойбічної сутності, що керувала булгаковським Майстром і водила його рукою. Якою вона могла бути: доброю чи злою? Сам Булгаков не залишає нам простору для варіантів інтерпретації. Сила, що надихає Майстра, зла, демонічна – у негативному християнському сенсі цього слова. Говорячи мовою аскетичної, йдеться про типовий випадок одержимості. Симптоматично, що в перших чернетках рукопису “Майстра і Маргарити” автором роману про Понтія Пілата був не майстер, а саме Воланд – той самий, що з'являється в першій главі твору і розповідає Берліозу буцімто був свідком всіх євангельських подій. Тобто автором еретичного Євангелія, за першим задумом М. Булгакова, була демонічна сила, що вже згодом, в більш пізніх редакціях, після спалювань і переписувань, трансформувалась у фігуру Майстра. Якщо згадати, що Майстер у романі – “альтер-его” самого Булгакова, стане більш зрозумілою загадкова фраза із щоденника самого письменника за 1933 рік: “В меня вселился бес. Я стал мазать страницу за страницей наново тот свой уничтоженный три года назад роман” [4, с. 20]. Читаючи ці рядки, мимоволі спадає на думку, що “демонічне” і “ангельське”, які надихали письменника, не поетичні метафори, що прийшли до нас з часів домодерну, а суворя реальність.

Цінність надіндивідуального може бути розкрита і в мовному аспекті. Найяскравіше за все домодерна інтуїція надіндивідуального виражається в стародавніх мовах – зокрема у давньогрецькій і латинській, де, як відомо, при відмінюванні дієслів не вживається займенник. “Пишу”, “говорю”, “знаю”, “думаю”: головним є те, що проговорюється, пишеться, знається, думається, себто об'єктивність, а не суб'єктивність. Займенник не пишеться і промовляється – лише мається на увазі. Не конкретна особа створює оригінальні смисли – щось надіндивідуальне її надихає. Саме слово “надихати” етимологічно споріднене із “дихати”, а дихання, у свою чергу, пов'язане із духом. (У давніх греків усе це було зав'язано навколо поняття “*pneuma*.”) Таке духовне натхнення потребує відповідної налаштованості, підготовки, входження в певний стан, який Платон називав екстазом, шаленством, несамовитістю, а сьгоднішні психологи назвали б “зміненим станом свідомості”, “піковим переживанням” (А. Маслоу). Але питання – підкреслимо ще раз – не лише в правильному налаштуванні й штучному введенні себе у відповідний психічний стан, а у розрізненні, якої моральної природи надихаючі духи і як не переплутати голос благої істини з демонічним голосом, що вводить в оману. Одразу згадуються мудрі застереження апостола Павла: “Улюблені, не кожному духові вірте, але випробовуйте духів, чи від Бога вони, бо неправдивих пророків багато з'явилося в світ” (1 Івана 4:1) [3].

Висновки. У будь-якому разі філософи домодерну цікаві саме як яскраві представники Традиції, “вічної філософії”, тому що намагаються виразити не свій суб'єктивний погляд на світ, не свої здогадки про буття, а певні глибинні універсальні інтуїції стосовно об'єктивної природи речей. Ці інтуїції, безперечно, були надіндивідуального походження. Згадаймо сократівського “демона” (“даймона”), який неодноразово зга-

дується в платонівських діалогах. Цікаво, якої природи він: благої чи злої? У світській академічній філософській літературі, як правило, обмежуються нейтральною характеристикою: даїмон – метафора голосу совісті. Та, можливо, всі дохристиянські озаріння Платона про те, що світом править божественний Логос, що індивідуальний людський розум є спалахом божественного розуму, що все підпорядковано ідеї вищого блага, і так далі, – усе це було дано “зверху” в акті натхнення, і що Логос як Першорозум відкрився Платону (а до нього Геракліту, Парменіду і багатьом іншим філософам) саме в такий спосіб: за допомогою “даїмона”, як благої духовної сили, службового духу.

Що ж до зухвалого й авантюрного постмодерністського демонтажу платонізму, то він призвів до неочікуваних і абсолютно неоднозначних наслідків. Негативні риси нам добре відомі. Постмодернізм, безперечно, важливий симптом занепаду духу, його “кенозису”. Як слушно зазначає Т.Г. Аболіна, сучасне суспільство яскраво характеризує “підміна всієї повноти життєвого блага утилітарно-буденним, загального блага – обмежено-корпоративним, вищого блага – вселюдським” [1, с. 12]. Якщо вся метафізична домодерна традиція уособлює установку людського духу на об’єктивність, на пізнання божественного абсолютно універсального блага, то, скасовуючи її, наскільки ми додаємо в надіндивідуальне щось від свого індивідуально-власного, тим самим затемнюючи істину-алетею, поступово деградуємо у своїх запитах спочатку на рівень суспільного блага, а потім на найнижчий рівень суто індивідуального блага, позбавленого бодай і тіні справжнього універсалізму та повноти.

1. Аболіна Т. Г. Моральнісна культура в контексті соціокультурної динаміки : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д. ф. н. / Т. Г. Аболіна. – К. : КНУ ім. Т. Г. Шевченка, 1999. – 36 с.
2. Андерсен Г. Х. Сказки / Г. Х. Андерсен. – Варшава : Наша Ксенгарня, 1962. – 224 с.
3. Біблія, або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту, з мови давньоєврейської на українську наново перекладена. – 1988. – 1524 с.
4. Булгаков М. Под пятой : Мой дневник / М. Булгаков. – М. : Правда, 1990. – 114 с.
5. Гегель Г. Энциклопедия философских наук : у 3 т. Т. 1 / Г. Гегель. – М. : Мысль, 1974. – 410 с.
6. Генон Р. Царство количества и знамения времени / Р. Генон ; [пер. с фр. Т. Б. Любимова]. – М. ; Беловодье, 1994. – 304 с.
7. Возняк В. С. Приведення до розуму як моральна проблема / Возняк В. С. // Проблеми моралі: теорія і практика : зб. тез учасників IV міжнар. наук. конф. з етики. – Івано-Франківськ : Симфонія Форте, 2013. – С. 66–68.
8. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер // Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. Бибикина]. – М. : Республика, 1993. – С. 63–176.
9. Шпенглер О. Закат Европы / О. Шпенглер ; [пер. с нем. ; под ред. А. А. Франковского]. – М., 1993. – 420 с.

The peculiarities of premodern world-view are analyzed in the article. It is stressed that ancient philosophy directs its attention toward cognition of objective nature of the world, spiritual essence of existence, where all individual and subjective is minimized and the ideal of thinking is truth as aletheia (openness, non-secretiveness). In premodern cultural framework the truth is considered to be moral category that constitutes right and proper, closely connected with good, and is comprehended in the wholeness of heart intellect, not reduced to mathematic ratio. The exaggeration of the ratio leads to axiological blindness, enables the experience of essential and value level of reality.

Keywords: pre-modernity, modernity, postmodernity, author-subject, super-individual, spirit, truth-aletheia, goodness.