

Віталій ДАРЕНСЬКИЙ

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ХРИСТИЯНСЬКОГО ЕТОСУ (ПРО КНИГУ В.А. МАЛАХОВА “УЯЗВИМОСТЬ ЛЮБВИ”)

Книга, якій присвячено наступні роздуми, є неординарним і знаковим явищем у сучасній філософській літературі, і не тільки українській. Її неординарність – у тому, що філософія тут постає як позитивний виклик багатьом стереотипам сучасного мислення, оскільки ґрунтується на досвіді відтворення і рефлексії християнського етосу, зокрема і відповідного *етосумислення*. Її знаковість і навіть парадигмальність – у формуванні автором “постонтологічного” підходу, в рамках якого органічно розкривається цілісний спектр традиційної філософської проблематики. Увесь цей спектр об’єднано етичною домікантою – і не тільки в тому сенсі, що етична рефлексія тут постає “ентелехійною” метою філософії як такої (автор поділяє з Е.Левінасом розуміння етики як *philosophiae primaе*), але тут є *етично помисленою* сама можливість і покликаність філософування як граничного і сумлінного запитування. Цей етос філософування набуває у автора розгорнутого та раціонально диференційованого розгортання, охоплюючи коло питань, які зазвичай вважаються взагалі не пов’язаними з етичним модусом рефлексії – від першопитань про “начала” усього сущого і його принципової пізнаваності обмеженим людським розумом, до теорії нації і концепції постмодерну. В цьому відношенні робота В.А.Малахова має розглядатися в контексті парадигмального повороту “подолання розриву між етикою і онтологією” (К.Б.Сігов), який є однією із сутнісних ознак сучасної християнської філософії.

Книга “Уязвимость любви” окреслює особливий шлях багатоаспектної філософської рефлексії християнського етосу – шлях, який є і глибоко оригінальним на тлі сучасного секуляризованого філософування, і водночас, глибоко традиційним, актуалізуючи фундаментальні категорії *любви* і *вири* у первісній повноті їх надбуттєвого і етичного смислу, а також первісне значення категорії етосу як цілісності моральнісного спів-буття людей. Парадигмальність цього підходу, за словами самого автора, полягає у новому

осмисленні “філософської актуальності парадигми любові” (с. 5). Нагадаємо, що актуалізація євангельських категорій віри, надії і любові для осмислення фундаментальних феноменів людського буття була обґрунтована одним із засновників Київської світоглядно-антропологічної школи В.І.Шинкаруком (що у той час являло собою справжній інтелектуальний вчинок). Отже, із появою книги В.А.Малахова одна з найважливіших інтенцій цієї школи фактично вперше набуває яскравої концептуальної реалізації.

Фундаментальна природа справжнього філософування як *моральнісного*, а не інтелектуального тільки *зусилля* досліджується автором у статті “Етос філософії”, яка написана спеціально для цієї книги і є певним підсумком його окремих розмислів на цю тему. В першу чергу, В.А.Малахов справедливо зазначає, що “тема моральнісних основ сучасного філософського пошуку уявляється настільки ж насущною, наскільки і недостатньо проясненою у концептуальному плані” (с. 59). Справді, вихідна моральнісна інтенція, яка спонукає людину до філософського мислення як такого (а тим більше в тому разі, якщо воно стає професійним і претендує на широке визнання власних тверджень), фундаментальним чином визначає той первісний образ світобудови і сенсу людського буття, який буде розгортатися у форму “вчення” за допомогою спеціальних концептуальних засобів філософії. Етос філософування становлять його “вихідні очевидності”, які “мають власний потенціал смислового розвитку” (с. 86), визначаючи наперед конкретні шляхи думки. А отже, у формі філософських концепцій ми завжди зустрічаємо втілення екзистенційних проєктів, які так чи інакше містять у собі і волю до власного “втілення у життя”, передбачають також і зусилля до подолання опору опонентів. Тому, зазначає автор, “ми стикаємося з необхідністю експлікації уявлення про етос як конститууючий момент певної філософської позиції” (с. 86), а відтак, вихідний етос, що лежить в основі кожного філософського вчення чи окремої концепції в першу чергу потребує своєїрідної “етичної експертизи”. Вона має спиратися, по-перше, на певну систему загальнолюдських цінностей, а по-друге, на сутнісну типологію основних етосів філософування, які становили б своєїрідну “систему координат” для оцінки будь-якого явища в історії людської думки. В.А.Малахов формулює два граничні типи етосу філософії, які окреслюють дві метаісторичні фундаментальні інтенції філософування.

Перший тип визначається автором як етос, що домінує у “секулярній філософії минулого століття” і який “можна було б

визначити як *етос порушення норми і аномального самоствердження*” (с. 66). Цей тип філософського етосу є своєрідною моральнісною інтелектуальною квінтесенцією “великої і фатальної спадщини ХХ ст.” (с. 64) – “доби грандіозних людських аномалій і зловісної “рішучості” (с. 67). Виникнення цього типу етосу, за авторською логікою, є цілком закономірним результатом кризи новоєвропейського типу людини, що конституювався в рамках парадигми діяльнісного самоствердження. Оскільки в рамках традиційних норм соціокультурної самореалізації людини ця парадигма швидко зіткнулася із власними сутнісними межами, то наче “за інерцією” почала ламати взагалі усілякі норми й межі. Звідси – катастрофи ХХ століття. Відповідно, цей катастрофічний досвід, по-перше, висвітлює “антропологічний смисл норми як *повторюваної суттєвості* людського буття..., нехтувати якою не можна” (с. 68); по-друге, він актуалізує “усвідомлення вразливості, онтологічної негарантованості, проблематичності нормальної реалізації людського існування” (с. 69). Автор визначає власне філософське покликання саме як прояснення та обґрунтування етосу норми, зазначаючи, що “сьогодні є більш доречно не здатність філософа до шокуючої інтелектуальної провокації..., а наполеглива духовна робота, спрямована на те, щоб допомогти людям зібрати себе до купи, знову набути надійного усвідомлення первісних очевидностей і цінностей свого буття” (с. 101).

Перш ніж пропонувати власну модель філософського етосу норми, В.А.Малахов пропонує короткий аналіз двох шляхів філософської думки, які також претендували на подолання аномальності і катастрофізму людського буття. Перший – це філософія М.Гайдеггера, у якій розгорнуто проект нормативності людського буття, заснований на культивуванні первісного світовідношення, центрованого навколо філософеми “землі”, – тобто, на “надконцентрації... смислового потенціалу, що передбачає “нутряний”, органічно засвідчуваний контакт із буттям” (с. 75). Утім, цей проект не тільки історично, а й логічно, сутнісно виявився глибоко пов’язаним із радикальними аномаліями ХХ ст. – саме тому, що культ “крові і ґрунту”, радикального вкорінення особистості в позаособистісну стихію у різних її проявах радикальним чином руйнує сам принцип універсальності будь-яких норм, відкриваючи шлях до будь-яких жажливих експериментів над тими, хто виявився якось “неправильно” вкоріненним.

Інший шлях – постмодерна ідея тотальної “плюральності” очевидним чином також заперечує універсальність норм і, по суті, є

прямим спадкоємцем аномалій ХХ ст., хоча й у більш м'якому, "симулякровому" варіанті. Крім того, як слушно зазначає автор, у "постмодерній" свідомості "толерантність, що декларується..., не набагато переступає межі... сутнісної байдужості до іншого: "недовіра", "підозра" – одні з найбільш уживаних виразів постмодерністського словника, які дивним чином нагадують інші часи, інші звичаї" (с. 77). У есе "Чому я не постмодерніст", яким відкривається книга В.А.Малахова, аналізується особливе антропологічне підґрунтя феномена "постмодерну", яке виявляється не менш деструктивним у духовному плані, ніж були "експерименти" ХХ ст. у плані "фізичному". А саме, "повстання проти "центризмів" і принципу ієрархії спонукає постмодерністське мислення до заперечення привілейованого статусу традиційних цінностей, до нівелювання життєвих смислів – і, врешті-решт, до того, що під сумнів ставиться ціннісний зміст людської суб'єктивності як такої... чим більше релятивізується значимість світу, в якому людина ґрунтує власну суб'єктивність, тим більш суттєвими виявляються суто стихійні чинники, яким досі "пощастило" перебувати взагалі поза сферою розумного осмислення" (с. 14). Отже, тотальна "плюральність" виявляється лише новою формою тієї ж аномальності, поєднаною, до того ж, із радикальною байдужістю як особливим екзистенційним феноменом, що ідеологічно мімікрує під толерантність.

Здається, автор свідомо не вдається до історичного ракурсу типології філософського етосу, одразу починаючи із ситуації ХХ століття і не звертаючись до розгляду попередніх типів. Річ у тім, що такий підхід, по-перше, дозволяє одразу радикально проблематизувати сам феномен етосу філософії, а по-друге, концептуалізувати інваріантні позитивні ознаки цього етосу не ретроспективно, а саме *проективно* – не як історичний, а як *універсальний* феномен. Отже, власний проект позитивного етосу філософії В.А.Малахов визначає як "етос постонтологічного філософування" (с. 83).

Концепція "постонтології" набула спеціального обґрунтування ще в роботі "Постонтологія, або як можлива нині філософія духу?". Сама постановка питання у її назві є, безсумнівно, ризикованою: по-перше, респектабельне ім'я "онтології" виявляється тут неадекватним щодо граничних запитів тієї сучасної думки, яка всерйоз розуміє "кінець метафізики" – і не стільки у відомих гайдеггерівських рефлексіях з цього приводу, скільки у загальнолюдських катастрофах ХХ століття, що стали граничним втіленням метафізичного способу

мислення (зокрема, і утопізму як його неодмінного елементу). По-друге, гранично проблематизується сама “філософія духу” – саме у той час, коли без апеляції до “духовності” не обходиться жодна із сучасних філософських “позицій”, навіть і тих, для яких поняття “духу” залишається “ідеалістичним забобоном”. А втім, саме в такому контексті і потрібно загострити питання у кантівській формі: “Як можливо?..” Таке питання щодо статусу “філософії духу”, напевно, є глибоко вистражданим для мислителів, які виростили із радянської доби – і воно завжди матиме для них, насамперед, особистісно-екзистенційний, а лише потім академічний сенс. І відповідь на це питання у В.А.Малахова є радикальною: він принципово виходить із екзистенційної вичерпаності попередніх респектабельних традицій “філософії духу” як із факту, із можливими запереченнями якого не вважає за потрібне сперечатися. Адже навіть сама “благородність” класичних філософських текстів, у яких йшлося про сферу духу, примушує нас взяти на себе відповідальність мислити самостійно “на іншому краю прірви” щодо “великого досвіду ХХ століття” і не створювати собі своєрідне інтелектуальне “алібі” у зручному та спокійному зацінці спадщини “більш цілісних, менш уразливих епох” (с. 51) – інакше цю прірву нам ніколи не здолати, ми завжди залишатимемося її духовними заручниками. Катастрофи ХХ століття, зрозуміло, ніякою мірою не заперечують значення тих концептуалізацій “філософії духу”, які нам дарує класична традиція, однак досвід цих катастроф є унікальним спонуканням до інших способів рефлексії духу – спонуканням, яке ми не маємо права не помічати. Ці катастрофи, насамперед, можуть вилікувати нас від традиційної “метафізичної” хвороби, яку В.А.Малахов називає “онтологізмом”. “Вважаю, – пише він, – що одним з найважливіших підсумків минулого століття є дискредитація не стільки духовності, скільки онтологізму, впевненості у самодостатності й автономному ціннісному... потенціалі буття як такого... Що стосується духу, то руйнується, на мій погляд, саме його онтологія, саме переконливість спроб описати його як компонент історії буття (навіть якщо при цьому останнє “виводиться” з духу, який однак продовжує мислитися в категоріях *буттеспородження*, тобто в рамках якоїсь “більш глибокої”, “більш справжньої” онтології)” (с. 52).

Зазначимо, що таке принципове розведення категорій “духу” і “буття” є нічим іншим, як радикальним поверненням до біблійного світосприйняття. Сам автор безпосередньо “відштовхується” від “проекту Модерну” – проекту людського буття як *sonatui essendi*,

як тотально-діяльнісного самоствердження у підпорядкованому примхливій людській волі світі, – утім, названа категоріальна операція за своєю суттю є набагато глибшою. Християнська філософія традиційно стикалася із найбільшими труднощами в рамках онтогносеологічної проблематики, оскільки вихідний концептуальний апарат європейської філософської традиції, що був успадкований від античного язичництва, імпліцитно містить у собі зовсім інші презумпції щодо природи абсолютної Істини, ніж ті, що дані в біблійному Одкровенні. Принципом античного осягнення Буття як такого було, як відомо, розуміння його як Космосу – живого, одушевленого, розумного, іманентного самому собі Тіла, за межами якого нічого немає. Для християнського розуму реальність постає зовсім інакше. Абсолютна Істина тут – не повнота Космосу, а Особистість Боголюдини. А Космос – це в першу чергу тварна і смертна плоть. Відповідно, вища форма пізнання – перетворення людського розуму, що виражається у здатності до богопізнання. Отже, *реконструюючи* “постонтологічний” етос філософування, В.А.Малахов концептуалізує рефлексивний аспект набагато фундаментальнішого явища – *етосу біблійної людини*, яка передстоїть своєму Творцю і Спасителю як єдиному Джерелу духу у власному бутті. При цьому останнє мислиться *діалогічно* – “у перспективі його можливої фінальної *почутості*, у перспективі подолання... смертної глухоти і німоти людської всюдиприсутності чистих смислороджуючих інтенцій” (с. 53–54). А відтак, конкретне предметно-рефлексивне розгортання цього принципу, яке становить концептуальну структуру всієї книги, може бути визначеним як *феноменологія християнського етосу*. Це, напевно, перший досвід християнської *етичної феноменології* в історії української філософії.

У названій статті В.А.Малахов окреслює ряд ключових категорій “постонтологічного” філософування: *досвід, страждання, етика, діалог, віра*. Категорію *любви*, відповідно, слід розуміти як центральну метакатегорію “постонтологічного” світовідношення (а вже потім – і філософування), взагалі. Названі категорії фіксують особливу постонтологічну “диспозицію” людини в Бутті – це зверненість до Іншого і покликаність ним. Філософема “Іншого” відсилає до факту надбуттєвої зверненості, яка не може бути описаною в традиційних онтологічних категоріях. Зокрема, “досвід” тут – це не термін метафізики, що означає емпіричну явленість буття нашій свідомості; це – з одного боку, зануреність у буття, яка може бути суцільно негативною і деструктивною для людини; з іншого –

це можливий стан граничної відкритості Іншому. Відповідно, так само і страждання може бути суцільно марним, лише прив'язуючи нас до негативного досвіду буття, а може бути і покликаністю до духовного народження, тільки якщо воно *долається любов'ю*. Відповідно, категорія *етики* набуває, – скоріше, повертає собі – свій первісний смисл як екзистенційна “орієнтація” людини, що долає будь-яку важкість буття: це “смирненна готовність прийти на допомогу будь-якому Іншому” (с. 55). Адже “виокремленість Іншого з буття апелює до нашої здатності до самопожертви: саме у відмові від власного утвердження в бутті, а отже, у розриві із порядком буття... початок справжньої етичної інтенції” (с. 56).

Отже, фундаментальною характеристикою справжності людського буття стає його *діалогічність* – у даному контексті значення цього поняття радикально відрізняється від тривіальних уявлень про діалог лише як певний режим мовної практики. Як пише В.А.Малахов, “у “випереджаючій буття” моральнісній зверненості до Іншого діалогічність набуває характеру екзистенційного відповідання *par excellence*, відповідно, сама екзистенція постає як респонденція, як екзистування-у-відповіді” (с. 56). Загалом продовжуючи загальноєвропейську традицію “філософії діалогу”, концепція В.А.Малахова не тільки успадковує у Е.Левінаса радикальність її етичної інтерпретації, а й, з іншого боку, плідно поєднує її із традицією “кінця метафізики”, зокрема, метафізичного мислення про людину. У термінах самого автора цей другий смисловий аспект визначається як перехід від онтологічної “вкоріненості” до духовної *покликаності* [“окликнутості”]. А відтак, фундаментального антропологічного смислу набуває категорія *віри* як *здатності на відповідь* цій покликаності. У есе “Віра у світлі совісті” автор констатує глибоку проблематизованість віри внаслідок деструктивного досвіду людського самоствердження останніх століть, утім, слушно зазначаючи, що саме ця проблематизованість висвітлює деякі надто важливі аспекти віри, які мало осмислювалися тоді, коли релігійна віра здавалася безпроблемною даністю. Зокрема, по-новому осмислюється слово Апостола: “віра від слухання” (Рим. 10, 17), – отже, від *здатності почути покликаність*, яка, у свою чергу, вже безпосередньо залежить від здатності до справжнього діалогу-спілкування з іншим Ти, і від особистої культури людського слова. “Принципово важливо, – пише автор, – що спрямованість до... духовного абсолюту розкривається в модальності спілкування: абсолютне реальне для нас не як перспектива необмеженого

самотвердження, а як всюдиприсутність – понад усі буттєві бар'єри – якогось рятувального *Ти*, що в будь-яких ситуаціях життя утримує в нас нашу людську сутність”; а тому “життя для нас набуває достовірності як діалог” (с. 215). А з іншого боку, “культура слова в найширшому її розумінні постає, таким чином, свого роду найближчим життєвим середовищем нової релігійності” (с. 214). Зрозуміло, що слово “нова” в даному випадку має суто історичний сенс – як нове зусилля відтворення релігійного досвіду сучасною людиною, а не як більш звичний для нашого часу, на жаль, сенс “нетрадиційного культу” і т.п.

Окреслений концептуальний контекст дозволяє авторові сформулювати принцип того етосу філософії, який, позитивно долаючи власні аномальні “альтернативи”, водночас виявляється і насущним проектом, і глибинною ретроспективою найглибшого духовного досвіду людства. Отже, цей принцип формулюється автором діалектично: з одного боку, “розрив з буттєвістю феноменологічно неодмінно виступає і як повернення до безпосередності передстояння смислоутворюючим началам життя у їхній зверненості до нас” (с. 92). Ця зверненість є розкриттям Абсолюту як “позабуттєвого Іншого” (с. 92); і саме таке розкриття себе до Абсолюту “надає існуванню людини смислову повноту, ліквідує стан упослідженості, вводить у наш життєвий світ настільки необхідну для його структурування ціннісну вертикаль. Поза матрицею відношення до Абсолюту як безумовного начала, яке не може бути релятивізованим, по суті є неможливими ані стійка нормативна свідомість, ані повноцінний діалог, ані любов; світло Абсолюту озорає шлях людського пізнання і творчості” (с. 90). З іншого боку, названі *буттєві* втілення первісної зверненості до Абсолюту, у свою чергу, передбачають розгортання особливого типу *іншої* онтології, сутність якої В.А.Малахов визначає таким чином: “невідворотне повернення до буття потребує вже зовсім іншої – та інакше осмисленої – онтології, ніж новоєвропейська “егологія сучасного”: своєрідної “онтології зверху”, ключовим визначником якої виступає не “вкоріненість”, а скоріше, “покликаність” [“окликнутість”]. Людина, яка пройшла шлях самовизначення в душі, знову і по-новому відкриває для себе буття – вже не як стихію, що рухає нею зсередини, а як вільний дар, явлення Благодаті; не як джерело жадання, а як світ вільної причетності і любові” (с. 96).

Отже, гранично напружене екзистенційне співвіднесення зверненості до позабуттєвого Абсолюту і буттєвого втілення вищих

цінностей, що відтворюються цією зверненістю; первісної покликаності та буттєвої вкоріненості земного життя, – становлять внутрішній простір самовизначення людини. Граничний зміст такого самовизначення в горизонті вищої зверненості і покликаності – це і є “феномен любові”, який “висвітлює принципову можливість адекватного, вільного, нічого не спотворюючого і не пригнічуючого *втілення* того, що прориває оболонки іманентної онтології нашого сучасного” (с. 99). В любові, як пише автор, ми завжди “отримуємо щось незводиме ані до нашої власної егології, ані до позабуттєвої духовності, ані до стихії всепоглинаючого злиття усього з усім, – певну *довершеність інобуття*, довершеність, доступну тільки для люблячого погляду, а проте, *зриму*, здатну обійняти, обдарувати собою увесь світ з єдиної полум’яної точки... любов знову і знову дарує нам своє звичайне диво, диво зримої явленості Абсолюту у перетвореному інобутті” (с. 98). Любов, “що доводить до завершення певний людський *етос*, у власне філософському плані формує особливий регіон смислу” (с. 99), – зокрема, зазначимо, стає ключовою антропологічною категорією, яка фіксує вищий режим людського буття у його покликаності і зверненості до позабуттєвого Ти; режим, який набуває своєї “ентелехійної”, історично довершеної форми в етосі Християнства.

Концептуалізація окресленого етосу філософії становить проблемно-тематичне “осереддя” книги, по відношенню до якого інша її проблематика може розглядатися як рефлексії “найгостріших” для сучасної думки тем, що потребують переосмислення на основі етосу абсолютної покликаності й любові. Серед цієї проблематики можна виділити кілька “вузлових” моментів, що визначають смислову архітектоніку книги.

1) *Концепт* незбагненого зв’язку надбуттєвого Абсолюту і смертної повноти тварного буття – “цимцум”. Парадигма “пост-онтології”, що деконструє традиційні концепти європейської метафізики, за допомогою яких остання намагалася осмислювати граничні начала усього суцього, очевидним чином, повертає мислення у простір біблійного Одкровення. А відтак, етос “постонтології” спонукає до актуалізації принципово інших способів концептуалізації тієї граничної проблеми зв’язку Творця і тварі, ніж це робила метафізика, спираючись на стереотипи й поняття язичницької Античності, яка взагалі не знала цієї проблеми як такої. Окрім традиційного шляху осмислення спадщини свв. Отців Церкви, є і інший шлях – звернення до інтерпретації первісних старозавітних

термінів, у яких уперше була осмислена названа проблема. Зокрема, В.А.Малахов пропонує власну інтерпретацію терміна “цимцум” в контексті зіставлення з аналогічною тематикою в інших традиціях. Концепт “цимцум” виявляється глибоко конгеніальним етосу “постонтологічного” філософування, оскільки “найочевиднішою смисловою визначеністю поняття *цимцум* є те, що воно відсилає до ідеї *порожнечі* як необхідної передумови будь-якого створіння і усілякого життя кінечних істот” (с. 312). Таке розуміння тварного буття як порожнечі, яку актом вільної любові залишає їй Творець для її вільного самостворення, радикально виводить мислення за межі традиційної “метафізики присутності”, але водночас виявляється глибоко плідним для розуміння онтології людської свободи і, зокрема, саме її європейських перипетій – адже, “відповідно до первісного смислу даного терміна це, насамперед, порожнеча богозалишеності, місце, залишене Богом для існування “чогось іншого, ніж Бог”” (с. 313). А відтак, *цимцум* може трактуватися як першоакт надонтологічного відкриття Іншого у всій його суверенності, що може розумітися як *парадигма Любові, закладена у першоакті творіння світу і людини*. Звідси автор формулює аспект “екзистенційної специфіки самого акту *цимцум* – ракурс, у якому першодіяння Божества предстає вже не просто як умова... осягнення можливості будь-яких наявних феноменів людського світу, а й як моральнісний прообраз, що визначає внутрішній характер, тон і спрямованість світовідношення самої людини в руслі даної традиції” (с. 314). Ми навмисно доволі детально зупинилися на авторській інтерпретації концепту *цимцум* з метою показати той факт, що розуміння етики як *philosophiae primaе* зовсім не означає ухилення від традиційних “першопитань” про начала усього сущого, а навпаки, спонукає до радикального переосмислення самого способу і концептуальних засобів їхнього вирішення.

2) *Три етики*. Концептуалізовані автором вихідні параметри християнського етосу (зокрема його рефлексивно-філософського аспекту) дозволяють вичленувати його три стадіально-історичні “складові”, що відповідають трьом типологічно різним типам етичної свідомості: це антична за походженням “етика благого життя”; старозавітна “етика покликання” і новозавітна “етика жертвовності”. Перша з них визначає базовий рівень “влаштованості” людини у земному бутті, без якої вона не могла б існувати; друга має принципово надбуттєві імперативи – тут “моральнісна свідомість... структурується сутнісною спрямованістю поза себе – до бо-

жественого Ти, а отже, і до будь-якого Іншого” (с. 124). На цьому ґрунті відбувається сутнісне переосмислення і наповнення новим змістом традиційних моральнісних категорій, а саме, “категорії обов’язку, незалежного, в цьому смислі... можуть бути “прочитаними” як своєрідні трансценденталії первісної події діалогу, що у “чистому” вигляді зберігають його за собою” (с. 124). Нарешті, власне християнський тип етики автором визначається як такий, що стає граничним втіленням двох попередніх, коли вони стають трансцендентальними і водночас практичними “моментами” життя у Христі – це етика “смиріння, терпіння, невтомного співчуття, що забуває про себе, милосердя, любові. Етика, яка обходиться без загальних правил і прецедентів і виникає за тихим велінням серця” (с. 127).

3) *Христологія*. Ця гранична для філософії тема в роботі В.А.Малахова органічно впливає із попередніх етичних рефлексій. Вдаючись до розмислів над словами Христа “Тягар мій легкий” (Мф. 11.30), автор знаходить у них малоосмислений і малозрозумілий для сучасної свідомості ракурс етосу християнського життя. Визначаючи в християнській традиції співіснування “етосу важкості” і “етосу легкості”, які взаємно доповнюють один одного, автор справедливо зосереджує увагу на останньому, оскільки саме він у наш час залишається для більшості людей тією вузькою стежкою, яка може повернути їх до Христа. Адже саме в “етосі легкості” Христос “дав людині блаженну можливість відходити з миром, у щасливому сподіванні, що найважливіше, єдино можливе і співмірне із силами її душі – її вибір, її подвиг – може бути, вона все ж таки зробила; далі вже Господь, Який врятував світ із самої його основи, допоможе. І не страшно, що ти чогось не встиг, не доробив: в *уже спасенному*, уже Божому світі енергії добра розповсюджуються далеко” (с. 323). Тільки через таке самовідчуття сучасна людина може увійти у світ християнського етосу і тільки вже потім осягнути його вже певною мірою як світ подвигу і жертви – в “етосі важкості”, утім останній має вільно розвинутися в душі віруючої людини, не пошкоджуючи тієї первісної легкості, яка й приводить її до Христа.

Розгорнуту феноменологію “етосу легкості” автор пропонує у своєму аналізі феномена особистості Г.С.Сковороди і специфіки сквородинівської христології – у статті “Христологічні мотиви у творчості Г.Сковороди”. На наш погляд, саме цей аспект сквородинівської спадщини є найспецифічнішим для неї явищем, яке досі залишалось практично поза увагою дослідників.

4) *Онтологія розуму*. Названа проблематика сформульована автором у есе про Б.Паскаля, утім є наскрізною для цілої низки його текстів. Парадигма “повернення до онтології” в рамках “постонтологічного підходу”, звичайно, в першу чергу, стосується сутнісних параметрів людської свідомості та пізнання. Б.Паскаль, для якого здатність *мислити як християнин* стала пафосом і подвигом життя, у цьому відношенні являє собою найплідніший предмет аналізу. Розглядаючи Б.Паскаля як засновника “традиції нової раціональності” (с. 250), для якої “адекватна реалізація внутрішніх потенцій самого розуму нерозривно пов’язана із усвідомленням і дотриманням ним своїх сутнісних меж” (с. 247), В.А.Малахов окреслює певну онтологічну структуру розуму, відкритого до поклику надбуттєвого Ти. Ця структура, за авторським визначенням, складається із “сполучення розумної моральної стійкості – і відчуття слабкості, вразливості, некоріненості людини, самотності у безмежному всесвіті, позбавленої підтримки будь-яких субстанційних сил: людини, яка, на відміну від середньовічних християн, ще тільки має відшукати свій шлях до Бога... У принциповому плані це знаменне сполучення передає свій етос новітнім пошукам раціональності релігійної (біля витоків якої стояв Паскаль), з одного боку, раціональності власне етичної – з іншого. Перша... сходиться до постулювання внутрішньої осмисленості позалюдського (точніше, позасуб’єктного) буття через дари Божественної благодаті. Друга, що надає етиці статусу своєрідної *philosophiae primaе*, покладає всі свої надії на саму людину і культуру її стосунків (діалогу, комунікації, спілкування) з такими само, як і вона, кінчними людськими істотами” (с. 249). А отже, власний філософський проект автора може розглядатися як послідовна реалізація цієї паскалівської парадигми “релігійної раціональності”. Додамо лише, що, на нашу думку, поза авторською увагою залишився один надзвичайно важливий аспект “онтології розуму”, що яскраво розкрився у паскалівському досвіді. Це те, що можна було би сформулювати максимою: “Справжній розум – плід страждання; хто на що страждав, такий у нього й розум”.

Особливий ракурс онтології християнського розуму розкрито в есе, що є оригінально поєднаним екзистенційним “портретом” Канта і Гоголя – цей невід’ємний ракурс полягає у здатності йти до позамежових смислів і форм їх втілення, які виявляються водночас і гранично змістовними, і такими, що містять у собі самозаперечення. Це водночас і розум гранично дерзновенний, який здатний творити виключно в “горизонті абсолютного”, спираючись на “неймовірну,

майже біблійну за своєю потужністю *стійкість духу*” (с. 288), і розум *смирений* – такий, що сам виявляє власні межі.

5) *Філософія діалогу і тайна мовчання*. У традиції “філософії діалогу” робота В.А.Малахова займає своє специфічне місце, оскільки концептуалізує осмислення комунікативної природи людського буття в горизонті особливого “регіону смислу”, який визначається парадигматикою любові як вищого стану сутнісної самореалізації людини. “Любов – це “онтологія згори”: у ній важливо, до чого людина доростає... Любов встановлює первісне відношення до свого предмета поза, або без будь-якого органічного єднання з ним: у ній завжди є Обличчя Іншого, є Я і Ти, є творчий простір “поміж”, про який так переконливо писав М.Бубер, є “позиція позаперебування”, про яку розмислював М.Бахтін” (с. 41). Отже, через вищу категорію любові автором інтерпретується вся традиційна проблематика “філософії діалогу”, її класичні концепти, а відтак, ця інтерпретація може розглядатися як суттєвий змістовний крок у розвитку цієї плідної традиції. До книги увійшли статті, безпосередньо присвячені аналізу концепцій попередників; власну ж роботу В.А.Малахов пов’язує із поглибленням інтенцій “другого покоління” філософів діалогу – Е.Левінаса і Г.Батіщева. Найпринциповішими для автора серед них є дві: по-перше, це “поєднання діалогічності із “ціннісною вертикаллю”” (с. 346); по-друге, “як Е. Левінас, так і Г.Батіщев відходять... від первісної абсолютизації діалогічного відношення, яка спостерігається взагалі і в цілому, у Бубера і Бахтіна” (с. 345). Остання з названих інтенцій набуває у В.А.Малахова спеціальної концептуалізації у його аналізі категорії *мовчання*, що є показовим, зважаючи на специфіку східнохристиянського духовного досвіду. Фактично, категорію мовчання слід додати до групи ключових категорій етосу філософії, про який ішлося вище. Мовчання розуміється автором у першу чергу як “певний *всеосяжний символ людського буття*” (с. 191). А відтак, “є правомірним питання про межі самого принципу діалогу і про оточеність діалогічного світу мовчанням – не як хаосом чи беззмістовною порожнечою, а як особливою смислотворною структурою” (с. 194). У своєму екзистенційному плані мовчання характеризує певну домінують християнського етосу, яку автор визначає як “внутрішню тишу, *мовчання* як ненаполягання на власному об’єктивуючому голосі, власній відповіді Творцеві; це риса, характерне психологічне забарвлення якої передають, зокрема, російські слова “кротость”, “безответность”, які так важко перекладати на інші мови. Без цього

екзистенціального мовчання особливо важко уявити собі східно-християнську духовність” (с. 324). Вища форма діалогу – це, за формулою автора, “спілкування людини з Богом, кероване словами “нехай буде воля Твоя”, сходить до тієї ж тиші – до чутливого, охороняючого мовчання, перед яким людина вже не має відповіді. Це духовна граничність діалогічного спілкування” (с. 126).

Нарешті, до кола ключових категорій авторського бачення “філософії діалогу” слід віднести і досить специфічне та незвичне поняття *вразливості*, яке увійшло до назви книги і створює специфічну “ауру” її сприйняття. Це – сутнісна, найглибша вразливість людського буття як такого, що стає тим сильнішою, чим більш цінного і дорогого в самій людині вона стосується, сягаючи граничності по відношенню до вищого у ній – любові.

6) *Призначення мистецтва*. Присвятивши значну частину своєї творчої біографії дослідженням у сфері естетики, В.А.Малахов і в цій книзі відтворив кілька своїх ключових ідей, які вже раніше встигли вплинути на розвиток київської естетичної школи. Зокрема, це ідея мистецтва як рефлексії культури, як “культури культури” (с. 134), що спирається на глибинне осмислення феномена “відтворення в художньому образі повноти людського досвіду” (с. 131). До цього автором додано формулювання своєрідного імперативу буття митця в сучасному світі усіяяних “пост-”: митець не має права ставати іграшкою хаосу, абсурду і самої гри, його призначення нині справді героїчне – “чітко усвідомлюючи всю неймовірність гармонії в нашому сьогоднішньому світі”, він “повинен смиренно і терпляче трудитися заради неї, підкоряючись великому наративу Втілення” (с. 80).

7) *Персонологія думки*. Вже згадана спрямованість автора “Уязвимості любови” до знаходження таких специфічних ракурсів бачення спадщини мислителів минулого, які виявляються надзвичайно важливими для її розуміння і які відкриваються лише в контексті досвіду сучасної “посткатастрофічної” і “постонтологічної” людини, становить суттєвий елемент у загальній архітектоніці книги. Принцип конкретного і неповторного *усоблення* філософського і ширше – моральнісного і мислительного досвіду взагалі – становить суттєву особливість постметафізичного бачення людської думки. В окремих есе своєї книги В.А.Малахов дає зразок такого бачення у своїх розмислах щодо особистостей чотирьох мислителів нашої сучасності – А.С. Канарського, Г.С. Батіщева, С.Б. Кримського і В.С. Горського, а також видатного гуманітарія світового масштабу С.С. Аверинцева, який нещодавно покинув цей світ, залишивши йому

зразок гідного і рідкісного масштабу людського розуму, що зміг здійснитися в умовах тоталітарного суспільства. Кожна з названих персоналій втілює в собі одну з принципових чеснот “пост-катастрофічного” мислення: А.С. Канарський – “елегантність і внутрішній артистизм” (с. 398) думки, що не дозволяє їй в будь-яких умовах втратити іманентну свободу і філософічність, і цим “запалювати” думку в інших; Г.С. Батіщев – “лицар спрямованості”, особливої екзистенційної легкості, яка робила його “людиною внутрішнього духовного Шляху” (с. 358); С.Б. Кримський – здатність реалізовувати у найспецифічніших сферах філософської рефлексії єдину і універсальну “інтенцію на абсолютність” (с. 386); у В.С. Горського – екзистенційну доброту як основу здатності чутливого смисловідтворення.

Особливе місце серед цієї групи текстів займає есе “Приношення Аверинцева”, яким символічно завершується книга. У самій його назві авторові вдалося влучно передати той головний, але водночас і сокровенний смисл, який об’єднує труди і життя видатного православного вченого і мислителя у єдине екзистенційне ціле. Це саме *приношення* – тобто, такий дар, який віддається людям і водночас є відповіддю на вищу покликаність у цей світ. Серед інтелектуальних портретів цієї людини, кількість яких постійно зростає, В.А. Малахову вдалося зробити чи не найфілософічніший і водночас сповнений глибокої історичної інтуїції. Тут особистість Аверинцева показана як справжнє історичне явище, значення якого, мабуть, по-справжньому відчують лише люди близьких до нього поколінь: “чим із самого початку ставали для нас творчість і особистість Сергія Аверинцева: дар і енігма, і передвістя” (с. 527). Аналітичні екскурси цього есе сконцентровані навколо окреслення особливого екзистенційного типу людини – “дарувальника культури”, що у своїй основі означає в першу чергу здатність “дарувати саме дарування” (с. 538), адже культура у своєму сутнісному осерді і є здатністю до вільного дару, дару дарування.

8) *Спокуса “крові і ґрунту”*. “Великий досвід ХХ століття” був, у першу чергу, досвідом великих і страшних спокус обезбоженого людського духу, які призвели до катастрофічних наслідків. Утім, засудивши ці наслідки, ми водночас зовсім не обов’язково позбуваємося причин, які у перетвореній і більш респектабельній формі можуть продовжувати панувати у нашій свідомості. До цього типу явищ слід віднести ідолопоклонство перед ідеєю нації і схильність до продукування “національної міфології”. Вдаючись до аналізу

цього феномена, автор свідомо ризикує зіткнутися із непорозумінням з боку великої частини сучасних українських гуманітаріїв, для яких відтворення національної міфології фактично стало основним видом діяльності. Не вдаючись до зайвої полеміки, автор робить теоретичну експертизу феномена національного міфу і стилю життя як певного типу етосу. Отже, у екзистенційному аспекті міф – це “точка зору найповнішого внутрішньо-буттєвого іманентизму; по суті... вона реалізує те, що М.Бахтін у одній зі своїх робіт назвав “одержимістю” буттям, протиставляючи цю позицію моральнісній орієнтації людини у світі” (с. 20). Утім, національна міфологія ще радикалізує таку “одержимість” тим, що сприймає “сам міф як основу для самоідентифікації певного різновиду національної культури” (с. 22), тобто, фактично стає подвійною міфологізацією, “міфом про міф”. Це завжди “певна “онтологія знизу”, яка зводить людське буття до того, з чого людина росте, – до її родового коріння, її ґрунту і крові” (с. 40). Національна індивідуальність – справді, потужний чинник культуротворчості, однак, стаючи предметом міфологічного мислення, вона спотворюється і позбавляє людину здатності до справжньої моральнісної орієнтації у світі.

9) *Місто і Дім*. Названі феномени людського буття залишаються мало осмисленими в рамках філософії у їхній глибинній екзистенційній значущості, а отже, есе В.А.Малахова “Філософія у місті (Міська онтологія і філософська свідомість)” та “Гавань у повороті часів. Онтологія Дому у “Білій гвардії” Михайла Булгакова” вже самі по собі є знаковим явищем для сучасної думки. “У прихильності до рідного Міста багато очевидних переваг перед, скажімо, відданістю ідеї Нації” (с. 433), – зазначає автор. Неодмінна “вкоріненість” людини у “найближчому” бутті, за всієї амбівалентності самої “вкоріненості”, набуває специфічного культурного значення у любові до Міста, яка ніколи не може бути нав’язаною людині, але завжди є виразом індивідуального душевного досвіду. Окрім цієї загальної ідеї, автор розгортає характеристику специфічного етосу “міської” філософії, стверджуючи, що “місто в певному, зовсім не метафоричному смислі постає як своєрідний органон, універсальне знаряддя філософської думки. Причому кожне місто – по-своєму” (с. 437). Зокрема, особливий “внутрішній образ” Києва “спонукає до філософського осягнення надякісної єдності життя” (с. 438), оскільки це місто для освіченої людини завжди постає як тисячолітнє нашарування різноманітних за змістом епох і одночасне співіснування різних культурно-ментальних “світів”. Додамо, що у жодному місті України,

справді, немає ані такої щільної конгломерації “різноякісностей”, ані таких традицій “універсалістичної” думки. Особлива екзистенція Міста визначається автором як екзистенція вільної спільності та спілкування (на відміну, наприклад, від доособистісної родової стихії “нації”), – саме вона і визначає специфічний спосіб філософування у Місті: “міська філософія починається із блукань по місту, з накопичення запасу місць, шляхів і знайомств як засобів зосередження і рефлексії” (с. 438). Це суттєво відрізняється від філософського етосу “укорінення”, ландшафтом якого завжди є лоно природи, сільський пейзаж або славнозвісна гайдегтерівська “лижна хатинка” у горах.

Дім – універсальний символ “укорінення”. Утім, в авторському баченні, що спирається на художній досвід булгаковського роману, Дім постає, скоріше, як тимчасовий “корабель” у хвилях ненадійного світу, аніж як теплий “мікрокосм”, центр усталеного життя. Адже чи “є ще місце затишку, самому бажанню світлого домашнього вогнища серед зростаючого безвихіддя? А якщо нема – де ми всі тоді?” (с. 430).

10) *Шлях душі*. В архітектоніці книги автор, як нам здається, пішов ще на один ризик, включивши до неї художні і щоденникові тексти, які є документом глибоко особистісних розмислів над шляхом власної душі. Ці тексти самі по собі глибоко філософічні, і неважко помітити, що більшість авторських думок, які згодом набули респектабельно-академічної форми репрезентації, спочатку визрівали саме тут. Стихія експресії задумливого світопереживання – ця первинна “магма” філософської свідомості, – не може не захоплювати. Утім, окрім цього, як нам здається, у включенні цих текстів до теоретичної в цілому книги міститься ще й важливий моральнісний крок граничної відвертості перед читачем – філософ наче каже нам: “Ось мій досвід, вирішуйте самі, наскільки адекватні висновки я з нього зробив”. Цей прецедент і навіть виклик напевно вплине на майбутні фундаментальні філософські книги, що виходитимуть в Україні. Отже, читання “Київських медитацій”, “Заміток і сновидінь” та “Записок юного філософа” – не тільки естетична насолода, а й добра філософська вправа.

Як і будь-яка інша велика і різноманітна за змістом робота, книга В.А.Малахова містить певну кількість тверджень, які мають потенційно дискусійний характер. Наприклад, нам здається надто сумнівною можливість говорити про “шовінізм” Ф.М.Достоевського (с.300–301), якщо, звичайно, штучно не розширювати значення цього

терміна. “Мислення народами”, яке за справедливим авторським висловом, було притаманне великому письменнику, на наш погляд, має, насамперед, духовний смисл і специфічно біблійне, а не секулярно-“шовіністичне” походження. До того ж, цей останній деструктивний тип самим Ф.М.Достоевським був глибоко відображений саме як *спокуса* в образі Шатова. Однак, ця наша теза сама потребує окремого обґрунтування і тому наводиться тут лише у модусі особистої думки.

На жаль, цей короткий огляд не дозволяє дати цілісний образ книги, яка потребує тривалого вдумливого прочитування. За всіх можливих суто ситуативних зауважень (кількість яких опосередковано вказуватиме лише на значущість та оригінальність авторської думки), залишається беззаперечним інноваційне значення роботи В.А.Малахова для сучасної християнської філософії – як європейської, так і тієї, чия свобода перевищує географічні забобони, і, напевно, останньої в першу чергу. На нашу думку, книгу “Уязвимость любви” є всі підстави вважати новим етапом східноєвропейської традиції “філософії діалогу”, свого часу представлені іменами М. Бахтіна, А. Ухтомського, Г. Батіщева, С. Аверинцева та ін. Ця робота містить потужну та оригінальну концептуальну базу, що поєднує в собі здобутки “етичного повороту” Е.Левінаса, досвід позитивної деконструкції метафізики, осмислення антропологічних катастроф ХХ століття та глибинні інтенції національної релігійно-філософської традиції. А відтак, можна із впевненістю сподіватися, що книга В.А.Малахова стане плідним предметом осмислення і творчого діалогу для вітчизняних філософів і культурологів.