

Віктор МАЛАХОВ

ФІЛОСОФІЯ «ПРОТИ СВІТЛА», АБО ЩО ТАКЕ ПОСТОНТОЛОГІЯ?

Для багатьох людей, представників уже багатьох поколінь, Сергій Борисович Кримський втілює живий дух київської філософської традиції. Тому, гадаю, вшановуючи нашого ювіляра, доречним буде звернутися до жанру невимушених філософських розмов.

Одним із найістотніших аспектів внеску Сергія Борисовича до справи нашого філософського розвитку уявляється мені поєднання уваги до множинності культурних світів із незмінно обстоюваною ним спрямованістю на абсолютні цінності, абсолютні виміри людського буття. С. К'єркегор свого часу неодноразово говорив про те, що або кожен людський індивід здатен здобувати своє безпосереднє відношення до Абсолюту – або “все втрачено”¹. Гідне щирої вдячності те, як багато зробив Сергій Борисович для того, щоб за усієї сукупності наших нещодавніх і нинішніх обставин все справді не було втрачено нами.

Коли я вперше прочитав у Сергія Борисовича про філософію як “літургію смислу”², мені, відверто кажучи, це твердження не уявлялося вдалим: аж надто урочистим є це слово, в позацерковному контексті воно налаштовує на думку про якісь ритуали, шати, якесь духовне представництво, що зовсім не до лиця філософії. Зараз, однак, мені більш промовляє первинний сенс “літургії” як служіння, невідплатної та непозбутньої повинності. Філософія, зокрема, теж може бути розглянута як таке духовне служіння, служіння смислобудівництва, як охарактеризував її С.Б.Кримський. Вона не є просто діалогом, просто дискурсом, хай би навіть то була, за Платоном, розмова з богами; ще менше є підстав зводити її до процесу самодостатньої монологічної рефлексії, такого собі нескінченного самовтамування інтелектуальної сверблячки.

Як різновид духовного служіння – справді, як своєрідна літургія – філософія передбачає неухильну внутрішню дисципліну, суворість обов'язку, незалежного від будь-яких зовнішніх обставин, наших

стосунків з нашими співрозмовниками, їхніх налаштувань і прагнень, а тим менше – від наших власних бажань. Реальна змістовність такого служіння може бути більшою або меншою, або й зовсім наблизитися до нуля, однак етос його має залишатися тим же самим – він і поєднує філософуючих.

Зважаючи на щойно згаданий імператив неухильності філософування, маю щиро зізнатися, що загальновідоме і загально-визнане в сучасному світі розмежування Модерну і Постмодерну досі сприймається мною як певне запозичення, хоча в багатьох відношеннях і продуктивне, – я б за нього звітуватися не міг. Те, що я справді бачу і в чому мав можливість переконатися на основі досвіду власних міркувань, – це поступове і послідовне уповзання післягегелівської європейської філософської думки в хаос буттєвості, що принципово виключає класичні рефлексивні підходи до її осмислення. І мене непокоїть ситуація, за якою вищою звитягою думки визнається її онтологічне самообґрунтування чи самовитлумачення, а позірно неминуча ангажованість буттям заступає місце духовної відповідальності.

Окреслити достатньо радикальну альтернативу зазначеній тенденції, на мою думку, неможливо, залишаючись на позиціях філософського трансценденталізму, який мало не в будь-якій генуїнній своїй версії просто оминає проблему буття як такого. Ні, буттєвість має бути перевершена шляхом буттєвого ж зсуву, який, проте, будучи здійсненим, виводить нас за межі буття як такого – у галузь постонтології.

З огляду на сказане, мені видається надзвичайно суголосною філософія Е.Левінаса – мислителя, який послідовно переводить основоположний філософський дискурс із річища онтології у річище етики, потрактованої ним, своєю чергою, як зверненість до *Іншого*, що розриває “порядок буття”. (До речі, озираючись на початок даного виступу, варто, напевно, додати, що у Левінаса ми знаходимо, окрім усього, і вказівки на “літургійне значення” філософії³ – і теж в контексті відношення до *Іншого*).

Втім, далеко не всі засновки Левінаса мені видаються прийнятними. І якщо загальну спрямованість левінасівської думки, на мій погляд, можна представити як постонтологічну, то, вірогідно, це все ж лише одне з можливих напрямків постонтологічного філософування, поруч з яким здатні існувати й інші.

Гідним уваги індикатором можливих розподілів позицій у зазначеній галузі уявляється зауваження Ж. Деррида, висловлене

ним в есе, присвяченому філософії Левінаса: "...Важко будувати філософський дискурс проти світла"⁴. Це "проти світла", взагалі кажучи, може позначати дві мало не протилежні речі: і "усувати, долати світло", і "дивитися прямо на світло". Зрозуміло, однак, що в розмові про Левінаса актуальним виявляється перше з наведених значень. Парадоксальним чином мислитель сходиться з незмінно критикованим ним Гайдеггером в тому, що передбачає світло. Тим прикметніше, що саме "вбачається" і що "вчувається" (або "спадає на думку") згідно з кожним із цих мислителів. За Гайдеггером, як відомо, людина має прислухатися до "заклику буття", що лежить в основі її совісті та має визначити її екзистенціальну позицію. У Левінаса теж ідеться про заклик, але не буття, а поза-буттєвого *Іншого*, заклик, що виводить нас у вимір "інакше, ніж бути", вимір власне етичний. З іншого боку, вбачання і розкриття, що апелює до зорових вражень, згідно з Гайдеггером, відсилають власне до античної, а не онтологічної царини: "прагнення бачити", "турбота бачити" складають "фундамент європейської філософії"⁵, але ж саме через це остання, на думку "чарівника з Мескірха", і впадає у гріх "метафізики", тобто забуває про справжнє буття. Навпаки, для Левінаса вбачання, ясність і світло цілковито відносяться до сфери буттєвості як такої, втілюють і забезпечують притаманний буттю рух "повернення до Того ж самого", "тиск на себе самого"⁶, *conatus essendi*, що набуває для людської суб'єктивності характеру егоїстичного самоутвердження: за своєю сутністю онтологія визначається як "егалогія теперішнього". До цієї егалогії, таким чином, і належить світло. Відтак "Абсолют іде геть з освітлених місць"⁷, – стверджує філософ.

Зазначу, що позиція Гайдеггера в даному відношенні видається ближчою до європейської ментальної традиції, здавна схильної ототожнювати безпосередньо буттєвість саме з непросвітленістю, темрявою ("нічний бік душі"), світло ж виносити за межі згаданої буттєвості. Тим часом, левінасівська інтерпретація світла в термінах буттєвої "тотальності" має вигляд парадокса, глибоко вкоріненого в контексті ключових уявлень юдаїзму про *Ейн-соф* ("Безкінечне", джерело Безкінечного світла), *швират га-келім* (розбиття посудів), *кліпот* (оболонки, що приховують Безкінечне світло у нижчих світах, зокрема, в людському світі діяння). Не залучаючи, звичайно ці уявлення в процес свого власне філософського обґрунтування, концепція Левінаса, проте, може бути в них "вписаною" (або "вписати" їх можна у власний смисловий обрій). Це прямо

засвідчують гранично важливі для Левінаса саме у філософському відношенні ідеї за-буттєвості справжнього Іншого, його неоприявленості в *Ти*, котре безпосередньо протистоїть нам (“очима другого на мене дивиться “третій”⁸), поняття “Вінності”, “Сліду” (пор. поняття *режиму* – залишку – у Іцхака Лурії) та ін. Вже можливість такого «вписування» вказує на приховане *друге світло* (насправді, перше), світло не лише поза онтологією, а й етикою, неприступне для будь-якого філософського опису і водночас таке, що надає подібним описам їх виразність і кінцевий смисл, дозволяє їх “читати”. Однак філософія, яка, послуговуючись певним світлом, концептуально проходить повз нього, принаймні залишає місце для іншої. Її формулювання, однак, передбачало б і перегляд теологічного контексту, що створює для неї презумпцію осмисленості, а також самого характеру її стосунків із даним контекстом.

У будь-якому разі, залишається питання про те, яку людську правду у власне філософському (а не теологічному) дискурсі приховує концептуально продемонстрована Левінасом важкість відношення до Світла (яке принципово не може бути “висвітленим”, тобто обуттєвленим, виходячи з левінасівського припущення, що світло усе ж таки є онтологічним). Мисленнєвий досвід Левінаса спонукає розрізнявати одне – та інше світло, одну – та іншу ясність: ясність цілеспрямованого планування і ясність смиренного служіння, світло оволодіння і світло любові. Постонтологічною альтернативою до філософського шляху, обраного великим уродженцем Каунаса, могла б бути позиція, заснована на переконанні, що Найвище не просто залишає сліди, не просто звертається до людини або йде їй назустріч, а цілісно віддає, дарує Себе їй. Світло стає явним для філософського бачення, якщо у своїй основі це – світло любові.

І ще одне. Провадити дискурс “проти світла”, навіть і в другому зі згаданих вище значень, не означає бути провозвісником світла. Парадигматична роль філософії, напевно, усе ж таки інша: привчати людину дивитися *на* світло, у *вічі* світла, виборювати позицію вільного передстояння Абсолюту. Світло любові теж може бути нестерпним. Є миті, коли, за словами друга Е. Левінаса М. Бланшо, денне світло видається жорстоким, коли ми “не в змозі ані дивитися, ані не дивитися”⁹, – і тоді філософське служіння вимагає: дивитися. Щиро бажаю нашому шановному ювіляру подальших успіхів у його служінні.

ПРИМІТКИ

¹ *Кьеркегор С.* Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – С. 207. Пор.: Там само. – С. 55, 60, 67, 87, 101, 109.

² Див.: *Кримський С.Б.* Запити філософських смислів. – К.: Вид. ПАРАПАМ, 2003. – С. 8–21.

³ Див.: *Левинас Э.* Тотальность и Бесконечное// *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 277.

⁴ *Деррида Ж.* Насилие и метафизика. Эссе о мысли Эмманюэля Левинаса// Там само. – С. 373.

⁵ Див.: *Хайдеггер М.* Бытие и время – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 170–171.

⁶ *Левінас Е.* Між нами: Дослідження думки-про-іншого. – К.: Дух і літера; За друга, 1999. – С. 2.

⁷ *Левинас Э.* Ракурсы// *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное. – С. 331.

⁸ *Левинас Э.* Тотальность и бесконечно// Там само. – С. 215.

⁹ *Бланишо М.* Безумие дня// *Бланишо М.* Рассказ? Полное собрание малой прозы. – СПб.: Академический проект, 2003. – С. 125.