

Юрій Сватко

Новочасна модель філософування в системі розумно-життєвих ідеалів європейського модерну

У статті представлено новочасну модель філософування у співвіднесенні з системою розумно-життєвих ідеалів європейського Модерну. Засадничі принципи новочасного філософування проаналізовано в аспекті їхнього становлення на тлі затяжної кризи світоглядних ідеалів європейського Відродження. Досліджено проблему перетворення природної особистості resp. людини Ренесансу на новочасного раціонального суб'єкта. Модерний світ абсолютизованого суб'єкта і раціоналізованої природи розглянуто як світ двох квазіабсолютів, що обумовлюють філософування в аспекті конвенційно-функціоналістськи зрозумілого знака. Визначено ідеальний тип новочасного філософа, який співвіднесено з характерним для доби загальним ідеалом ученого. Культурно-історичний тип доби і відповідну йому модель філософування реконструйовано із залученням натуралістичного, феноменологічного, трансцендентального і діалектичного методів, а також методу символізації з урахуванням характерної для епохи Модерну відносної міфології й сучасних герменевтичних практик.

Преамбула

Дух, що пройняв еси все,
Хто Ти єсть?

П. Тичина. В космічному оркестрі. I.

Ми живемо в дивні часи.

За спиною залишилося століття революційних майданів і світових війн, а його попіл усе ще стукає в серця нинішніх інтелегентів¹ усупереч віковичному народному ідеалові миру.

Ми живемо в дивні часи.

За спиною залишилося принаймні три століття змагань з Богом за право власними силами побудувати рай на землі, а той рай², даруючи достаток, ніяк не гарантує людині омріяного щастя.

¹ Чи кого там ще ангажовано суспільством, державою або владою взагалі охороняти духовне здоров'я нації через гарантоване публічне вимовляння відповідних ритуальних слів?

² Чи що там за бюрократичні структури / демократичні процедури по обидва боки Атлантики представляють нині це наскрізь конвенційне «царство свободи»?

Ми живемо в дивні часи.

За спиною залишилися віки плекання європейського культурного проекту як від початку власне європейської, а потім і взагалі глобальної («глобалістської») ідеї облаштування життєвого простору людини саме під проводом людської особистості [Сватко Ю. І. *Європейський Світ Людини: його максими і конфлікти // Конфліктологічна експертиза: теорія і методика.* — К., 2006. — Вип. 5. — С. 74—81]³, а історія європейського філософування⁴ все ще невловимо розпадається на окремі епохи, чистий сенс яких затемнено їхніми економічними, політико-правовими, географічними або й узагалі суто хронологічними тлумаченнями⁵.

То як же сьогодні замирити інтелігентів, добудувати рай і дописати історію? Перші два питання лежать поза межами філософських інтересів автора цієї розвідки, а третє, вочевидь, може бути частково вирішене лише спільними зусиллями сучасних любомудрів з урахуванням великих філософських побудов

³ Загальносвітовий масштаб згаданого проекту засвідчують деякі показові моменти організаційного переструктурування суспільств традиційно «неєвропейського» світу (Азія, Африка, Латинська Америка) в таких культурних сферах: 1. Рационалізована **СФЕРА ТІЛА** у сучасному Світі Людини (див. далі), або *сфера фізичної культури*: система спеціалізованих закладів фізичного виховання - медицини (пор. санаторії, амбулаторії, клініки) - спорту. 2. Рационалізована **СФЕРА ДУХУ** у Світі Людини, або *сфера духовної культури*: система спеціалізованих закладів освіти - науки і техніки - ЗМІ та інформатики - культури (пор. сховища: архіви, публічні бібліотеки, музеї). 3. Рационалізована **СФЕРА ГОСПОДАРСТВА (= ОЛЮДНЕНОЇ ПРИРОДИ)** у Світі Людини, або *сфера матеріальної культури*: система спеціалізованих закладів сільсько-господарства, будівництва й промисловості (в тому числі об'єднаних у торговельно-промислові палати) — торгівлі, транспорту і зв'язку - кредиту. 4. Рационалізована **СФЕРА ІНСТИТУЦІЙ (= ВЛАСТЕЙ)** у Світі Людини, або *сфера врядування*: система спеціалізованих закладів суду, безпеки й зовнішніх стосунків (пор. дипломатична, консульська, митна й імміграційна служби) — фінансів - громадського врядування - екологічного нагляду й надзвичайних ситуацій — кримінальної організації суспільства [див. у: *вказ. тв.* - С 79]. В зазначених культурних інститутах Європа може жити навіть після своєї фактичної загибелі скільки завгодно довго, перемагаючи на тих-таки Олімпійських іграх силами Кенії, Ямайки і Коморських островів чи облаштовуючи філії Лувру в Саудівській Аравії.

⁴ Чи як там назвати осяяне іменем Платона «полювання на смисл», власне - смисл самої мудрості [Сватко Ю. І. Предмет філософії як інструмент аналізу історико-філософської доби // Наукові записки НАУКМА. Т. 37. Філософія та релігієзнавство. - К.: KM Academia, 2005. - С. 9-14]?

⁵ Пор.: «Античність», «середньовіччя», «відродження», «просвітництво» й т. ін. ...якщо проаналізувати більшість популярних посібників, залишаються на стадії вельми нечітких уявлень і ще не доросли до наукових понять» [Лосев А. Ф. О методі бесконечно-малых в логике // Лосев А. Ф. Хаос і структура. - М.: Мысль, 1997. - С. 609-730].

минушини, трагічного досвіду ХХ століття, а також з огляду на те чи інше розуміння абсолютних засад життя, які тільки й надають цьому життю справжнього й уже цілком безвідносного виміру.

Останній момент, а саме принцип «Подивись на Абсолют!», реалізований у головному питанні поцейбіччя до горнього світу: «Хто Ти єсть?» - і буде тим загальноонтологічним підґрунтям, яке має забезпечити необхідну пояснювальну силу будь-яким інтелектуальним прогулянкам «світом історії». Адже соціальна історія⁷, длубаючись у біографіях і хронологіях як своїй фактографічній основі⁸, обов'язково має зв'язати той фактаж єдиною концепцією історичного опису⁹. Суть же такої концепції найперше полягає не стільки в пошуку якихось міфічних «рушійних сил історії» й супутніх їм обставин¹⁰, скільки у визначенні тих життєвих *ідеалів*, які саме й зрушують з місця весь історичний фактаж, надаючи й тому фактажу, й логічно передуючому йому смислу певної усвідомленої спрямованості й динамізму, тобто саме реальної історичної перспективи.

А що ж це за ідеали, якщо їх не порівняти з абсолютним взірцем (= Первообразом-«Парадейгмою») Добра, Істини й Краси, не виміряти абсолютною міркою? Це навіть не ідеали, а таке

⁶ Бо Абсолют (як би його не визначати / йменувати в межах конкретних відносних міфологій, щодо яких — див. у: *Лосев А. Ф.* Дialeктика мифа. - М.: Мысль, 2001. - 558 с.) є альфою й омегою будь-якої реальної онтології, її справжнім початком і кінцем й запорукою методологічно точного мислення щодо неї - хоча б у аспекті загальної діалектики цілого й частки.

⁷ Яку, слідом за [*Лосев А. Ф.* История эстетических учений // Лосев А. Ф. Форма — Стиль — Выражение. — М.: Мысль, 1995. - С. 321—401] і всупереч безлічі її хронологічних геср. астрономічних чи суто механічних інтерпретацій, варто розуміти найперше як спеціальну (й до того ж - найконкретнішу) буттєву форму, а саме як становлення (само)усвідомлюваного буття. Див. про це також у: *Сватко Ю. І.* Філософ Теофан Прокопович як життєвий тип (культурно-історичне дослідження) // Давньоруське любомудріє: Тексти і контексти. - К.: Вид. дім «КМ Академія», 2006. - С. 386.

⁸ І виділяючи з них зразки культурних *прецедентів*, *правил* і *заборон*, тобто, відповідно, вдалих і невдалих практик / регулятивів життя, які, на жаль, найчастіше нікого нікому не вчать, що робить парадоксальним значення історії як педагогічної і практичної дисципліни [див. у: *Рождественский Ю. В.* Введение в культуроведение. - М.: ЧеРо, 1996. - 288 с.].

⁹ Див. про це у: *вказ. тв.* - С. 9. Щодо визначення історика як специфічного інтелектуального типу на прикладі «історика мистецтва» - див. у: *Сватко Ю. І.* Типи інтелектуалів і культурно-історичні моделі інтелектуального життя (одна з можливих версій європейського досвіду осягання історії) // Українські інтелектуали: погляд із сьогодення. - К.: Дельта, 2006. - С. 40.

¹⁰ Як, у світі марксистських філософем, вважав відомий радянський (російський) філолог *Ю. В. Рождественский* [вказ. тв. // Там само].

собі «домашнє завдання» на завтра, яке можна спробувати виконати, а можна відбутися посиланням на бабусину хворобу. Від них не народиться ім'я, яким буде магічно преобразитися дійсність, яке підніматиме до борні мільйони людей, яким будуть приносити клятви й замиряти війни. А відтак, історичним діячам доби залишиться лише сліпа дійсність і глухий гомін щодо неї, в якому пошук істини поступається місцем софістичним битвам «на перемогу» за будь-яку ціну.

Тут не може бути компромісу. Або світ і буття світу тримаються непорушними трансцендентними засадами — і тоді світ є спасеним, навіки утвердженим у тому, яким він має бути насправді, у своїй останній реальності, а смисл світу відкривається у своєму справжньому імені, що забезпечує його пізнання й розуміння саме *по суті*. Або ж, навпаки, світ і буття світу тримаються поцейбічними, інобуттєвими, отже, цілком умовними конвенціями та цінностями - і тоді світ є суцільною плінністю й змінністю *невідомо чого*, за якими — загальний розпил, смерть, забуття, чорна дірка світової невідомості й невпізнаваності. Тут незрозуміло, як пов'язані між собою світові «частки», це принципово не(до)визначене в ситуації анархічного «Я так бачу!» світове «абищо», і як узагалі досягти напевно їхню «окремішеність» та їхній «зв'язок» за відсутності будь-якої певності щодо самого світового цілого. Тоді залишається тільки безкінечно домовлятися «за правилами», що самі є результатом силового тиску чи релятивістського компромісу, але не внутрішнього Преображення, тож відображають не сліпучу у своїй наочності істину буття, а відносність її численних функціональних замісників-субститутів.

Та хай ті субститути є цілком абстрактними у своїй відірваності від живого лона істини, проте вже їхня смислова недостатність і неостаточність символічно натякають на обов'язкову присутність самої істини в суспільному «просторі спілкування», принаймні, як підстави для цього останнього. І якби це було не так, якби істина — навіть у такому скаліченому «наукоподібному» вигляді¹¹ - не жила у світі, а світ раз по раз не «відкривав» її з того чи іншого боку, звідки б ми знали те, що називається світом, що насправді - поза будь-який нігілістичний шал — не

¹¹ Від новочасного «принципного», механістичного «бога філософів» до атеїстичного моління *світовій смерті* (хоча б у вигляді повчально прокоментованих *маркізм де Садам* новочасних учень про матерію - аж до їхніх «виробничих» відлунь на просторах колишнього СРСР чи у Силіконовій долині).

зводиться ані на нас¹², ані на свої окремі частки, що взагалі залишається незмінним в усіх своїх преображеннях і всіх наших інтерпретаціях?

Тому максима «Подивись на Абсолют!»¹³ не є тут провідником якоїсь конкретної «абсолютної реальності» *resp.* міфології, а є обов'язковою умовою ясного мислення й осмисленого спілкування щодо світу, історії й тих її окремих «виразних відтинків», або епох, які постають як конкретні культурно-історичні типи загального історичного цілого¹⁴. Тільки так і можна побачити речі світу і світ у цілому в їх справжньому смисловому вимірі, яким найперше й має опікуватися філософ, бо ж йому, на відміну від того ж таки фізика, волею долі з прадавніх часів судилося спілкуватися зі смыслом навпрост¹⁵.

Але ми живемо в дивні часи.

За спиною в нас кілька епох, коли справжність речі, та й взагалі сама ця жива річ, а не її абстрактна логіко-поняттєва схема, не вельми цікавила філософуючих європейців. Сьогодні ситуація не надто змінилася на краще. Ба, навіть більше того. Відкритість сучасної культури, її специфічно демократичний характер, за яким криється влада функціонально уніфікованого «народу», влада інструментального «як», а не змістовного «чому» в безлічі його виразних¹⁶ проявів, а відтак, і та очевидна *цензура*, яка накладає табу на будь-які болючі у своїй нетолерантності й неполіткоректності питання по суті, - так ось, згадана диктатура поп-культури (в тому числі й поп-культури суспільного життя) відчутно «просіює» думку нинішнього покоління інтелектуалів.

Спробуй-но лишень поставити не те що під сумнів, ні - просто під питання, абстрактно-гуманістичне тлумачення бодай деяких наріжних чинників сучасного європейського світоустрою:

¹² З усіма нашими відчуттями, переживаннями, уявленнями й навіть думками про світ.

¹³ Під яким живе й до якого підлаштовується світ у своїх численних історичних утіленнях.

¹⁴ Щодо загальнометодологічної вимоги презентувати соціально-історичні епохи як певні *культурно-історичні типи*, прямо пов'язаної із сучасною інтерпретацією світу як специфічного Світу Людини, а відтак і Світу Культури (і, відповідно, із сучасною моделлю філософування), - див. докладніше хоча б у: *Сватко Ю. І. Філософ Теофан Прокопович як життєвий тип... // Вказ. пр. - 2006. — С. 387-389.*

¹⁵ Див. про це у: *Сватко Ю. І. — Там само. - С. 387. Пор. у Фіхте - в: Фіхте И. Т. Основные черты современной эпохи II Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. - СПб.: Мифрил, 1993. - Т. 2. - С. 364.*

¹⁶ Або *естетичних*, адже предметом почуття є саме відкриті для сприйняття *resp.* *виразні* моменти буття.

прав людини, науково-експериментального знання, ліберально-атеїстичної освіти, принципу історизму, розсудкової моралі, технізованого професіоналізму, конвенціоналізованих моделей спілкування *etc.* - і хранителі музейної спадщини¹⁷, або культурних устоїв, Світу Людини¹⁸ відразу звично загомонять про замах на «святе». Проте права людини поза ідеєю *graha*, експериментальна наука як переважно вивідне знання поза безліччю інших знаттєвих форм у їхньому нерозривному зв'язку з *вірою* у знане, освіта без *виховання* як гартування чеснот у любові, історизм як конвенційна схема історії без самої історії з її трансцендентними засадами, мораль замість живої релігії, техніка замість живої речі, управлінський професіоналізм у голій беззмістовності функцій або «правильне» спілкування без його абсолютно-особистісної міри не завжди володіли серцями європейців. Досвід спілкування із живим Абсолютом, який був передусім досвідом живого бачення-відання, або *віри*¹⁹, з «темних» (*Е. Гіббон*) Середніх Віків освячував обрії європейського світогляду, задаючи йому відповідний кут зору.

Повинна була грянути не більше й не менше, як ціла світоглядна революція, аби сталося те, що сталося, і Живий Бог поступився місцем *ідеї* бога, релігія як спосіб дієвої субстанціалізації *resp.* укорінення особистості у вічності — *моралі* як її раціоналізованій схемі, теологія як усвідомлення досвіду живого спілкування з Божеством - натуралістично-раціоналістичній («науковій») *метафізиці*, а місце праведників віри обійняли *гуманісти*, *просвітники* та *інтелігенти*. Ось тоді замість побожного християнського «Я не є!»²⁰ вперше гордовито пролунало

¹⁷ Щодо ролі музеїв серед інших культурних інституцій Європи - див. у: *Сватко Ю. І.* Ефективна комунікація як культурний проект (мистецтво традиції, комунікативна вправність, мирне розв'язання проблем, оцінка) // Конфліктологічна експертиза: теорія й методика. - Вип. 4. - К., 2005. - С. 81-90.

¹⁸ Щодо Світу Людини як сучасної моделі європейського життя - див. докладніше хоча б у: *Сватко Ю. І.* «Європа+»: на шляху до культури миру (нове тисячоліття і його виклики) // Україна - Європа: назустріч новому тисячоліттю (права людини, мир, демократія, толерантність, взаєморозуміння між народами). - К.: Stylos, 1999. - С. 4-20; *він же*: Європейський Світ Людини: його максими і конфлікти..., 2006.

¹⁹ Цієї справді «християнської чесноти», як, наслідуючи *Бл. Августина*, зазначав учений домініканець *Альберт Великий*, а потім і його знаменитий учень *Тома з Аквіни*.

²⁰ Не є сам по собі, поза причетністю до Божества, що надає скінченному існуванню тварі принципово скінченно-нескінченного виміру на вісі «земне <> Небесне». Пор. у: *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа, 2001. - С. 258-259.

й по сьогодні все ще актуальне *credo* новоевропейського ліберала²¹: «Я єсмь!».

Тож надалі головним завданням автора саме й буде спроба адекватно відтворити ці доленосні процеси, розгорнувши новочасну модель філософування на тлі світоглядних ідеалів Модерну. Це, у свою чергу, передбачає необхідність реалізації принаймні кількох дослідницьких процедур, а саме: 1) цілком натуралістичної фіксації Нових часів як певного історичного факту, 2) феноменологічного (= дотеоретичного) опису його справжнього смислу як чистого смислу доби, 3) трансцендентального припущення можливості «іпотесного» втілення того смислу на раніше зафіксованому життєвому фактажі доби, 4) діалектичного синтезування отриманих моментів *знання* й *буття* у правильному сходженні до реальних ідеалів доби на тлі провідної для неї 5) міфології. При цьому вкрай важливими для мене будуть загальнофілософські інтуїції цілого-частки, іманентності-причетності, свободи-необхідності, що так чи інакше оформлюють і символізують категорію спілкування, яка - в аспекті спілкування зі смислом - і взагалі є ключовою для філософа, забезпечуючи йому герменевтичний простір для змістовного об'єднання *теорії* та *історії*²² в єдиному контексті філософування в межах конкретних культурно-історичних епох.

Шуканим результатом цієї розвідки має стати підсумкова формула модерної моделі філософування й репрезентація узагальненого типу новочасного філософа.

Розділ I. Криза світоглядних ідеалів європейського Відродження та перехід до модерного світобачення і новочасної моделі філософування

Посміхнись, ягнятко гнівне з Рафаелевих картин, -
Всесвіту вуста чарівні, та, проте, не той вже він.

*О. Мандельштам. Посміхнись, ягнятко гнівне...*⁴

Ми почнемо аналіз того своєрідного «простору бути», який звично називають «Новим часом», з дослідження самого

²¹ Щодо розуміння філософського лібералізму як незнання над собою ніяких трансцендентних засад і регулятивів, ставки на голе поцейбіччя, інобуття замість Абсолютного Буття як такого — див. у: *Сватко Ю. І. Типи інтелектуалів...*, 2006. - С. 13 і далі. Цікаво при цьому, як Абсолют, переходячи в інобуття, звужується до самої лише ідеї Абсолюту, власне - *гуманізується* [Лосев. - Вказ. тв. - С. 491].

²² Як становлення самої ж теорії в її власних, смислово визначених кордонах.

* Віршовані переклади в епіграфах до окремих розділів належать авторові тексту.

механізму переходу від однієї культурно-історичної епохи до іншої²³. Окремо зупинитися на цій проблемі варто, принаймні, з двох причин: 1) з огляду на методологічну значущість самого подібного аналізу для історико-філософських студій як таких; 2) у зв'язку з деякими узвичаєними непорозуміннями при розрізненні ренесансної й новочасної епох.

§ 1. Методологія аналізу «перехідних» епох і система світоглядних ідеалів Ренесансу (попередні зауваження)

Аби чітко окреслити обрії подальшого викладу, є сенс відразу виставити ключове на даному етапі дослідження питання: «Чому добре відомі творчі моменти ренесансного проекту, всі ці утопічні побудови *Мора* чи *Кампанелли*, пантеїстична натур-філософія останнього, ідеологія батьківщини-народу в *Макиавеллі*, художній досвід маньєристів - так ось, чому ці важливі складові тодішнього переживання життя зрештою обертаються проти самого Відродження?».

Відповісти на таке питання *по суті* означає визначити справжні *резр.* власне смислові кордони епохи, а відтак - одночасно й так само смисловим чином - окреслити наступну добу в усій її історичній перспективі. Очікуваного результату ніяк не досягти без попереднього розуміння тих загальних рис ренесансного світогляду, що надають осмисленості згаданим моментам творчого переживання життя, перетворюючи їх з нервових митецьких метушінь на об'єктивний історичний факт. Адже в будь-якому іншому випадку саме Відродження як окремий і цілком певний культурно-історичний тип життя має сумнівний шанс розчинитися в побудовах новочасної філософії або ж навпаки — просто-таки поховати їх у собі.

Отож, попередньо, перш ніж осмислено тематизувати проблему «кінця доби», а разом з тим і проблему історичної долі того змістовного спадку, що його відкидала / засвоювала нова Європа у своєму намаганні позитивно опанувати трагічний

²³ З урахуванням украй цікавої для нас (див. вище) комунікативної проблематики. Наголосімо при цьому, що філософа тут у першу чергу має цікавити саме *смисловий перехід*, а не його речовинні подробиці, з якими так люблять і вміють працювати історики. Йдеться про певні, іноді непомітні, порухи смислу, які, втім, врешті-решт призводять до того, що цілі історичні епохи — ні, не вмирають (принаймні, смислово, адже смисл, на відміну від звичайної часово-просторово обмеженої речі, є вічним) - відступають на задній план загальної справи людства.

титанізм гуманістів, є сенс прояснити питання щодо власне світоглядних засад Відродження, його характерних смислових ознак ²⁴.

Існує безліч відомих, різною мірою змістовних характерних Відродження у проміжку від *Петрарки*, *Леонардо Бруні*, *Флавіо Бйондо* чи *Ажорджо Базарі* до *Я. Буркхардта*, *Е. Панофського*, *О. Ф. Лосева* чи *Е. Гарена*. Всі вони, проте, так чи інакше збігаються в одному: епоха утверджує ідеал *матеріально-особистісного виміру життя*. За традицією світського філософування від *Платона* до німецьких класиків ХІХ століття, коли, доходячи до людини, надалі синтезували її з природою в аспекті суспільства й держави, той ідеал здається, цілком закономірно уособлюється у феномені Володаря й Держави ²⁵ як уніфікованої й навіть по-своєму прекрасної у цій своїй лиховісній уніфікованості ²⁶ синтетично-числової монади ²¹.

Саме завдяки згаданому ідеалу тогочасним інтелектуалам і всім пожилцям ренесансного світу забезпечується 1) перебування у світлі принципово ідентичного досвіду ²⁸, який 2) несе на собі принципово ідентичний смисл ²⁹, 3) унаочнений у принципово ідентичному зразку мудрого життя ³⁰ й 4) відкритий для безлічі можливих інтерпретацій ³¹ 5) стосовно наперед даної принципово єдиної Істини-в-Собі - християнського Бога-Творця.

²⁴ Щодо цих ознак - див. докладніше у: *Сватко Ю. І.* Теофан Прокопович і європейське Відродження як окремий культурно-історичний тип // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській Академії: європейський контекст / 36. пр. - К.: КМ «Академія», 2002. - С 175-212.

²⁵ На цей раз - у виконанні *Макіавеллі*.

²⁶ Заради якої і справді є «можливим усе».

²⁷ Див. про це в: *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. - М.: Мысль, 1982. - С. 562-563; див. також у: *Сватко.* - Вказ. тв. - С. 212.

²⁸ Поцейбіччя як світу, творчо спричиненого Богом-Отцем через Природу у вільній грі Фортуни.

²⁹ Об'явлення щодо особистісного Бога-Творця — через художньо налаштовану Природу і спасіння як особистісне ствердження навечно у власній справжності *resp.* причетності до Божества — через доблесний акт самостворення.

³⁰ Божественна Творчість-в-Любові - в аспекті Абсолюту і природно-особистісна творчість як самопреображення у творчій вільності бути собою з Божої ласки — в аспекті світу.

³¹ Власне, самостійних творчих актів під проводом Божества як справжнього Першовитоку творчої дії. Принципова множинність, навіть нескінченність цих актів під знаком новизни насправді відображає специфіку речовинного *інобуття* смислу, якому невідомий абсолютизм суто смислового життя категорій. Самі по собі останні завжди дані максимально інтенсивно, отож щодо них і не виникає потреби говорити про цю інтенсивність ще якось окремо (пор. у: *Лосев А. Ф.* Античний космос и современная наука // *Лосев А. Ф.* Бытие - имя - космос. - М.: Мысль, 1993. - С. 199).

Значений ідеал можна, у свою чергу, розгорнути у своєрідну «систему мір», за якою вимірюється вся ренесансна дійсність і яка, серед іншого, передбачає: 1) безпосередньо-гармонійне розуміння Природи в межах наочного людського зору і слуху (*Леонардо да Вінчі*); 2) творче, або артистично-мистецьке, розуміння людської особистості в межах її природних виявів (*Марсіліо Фічіно, Лоренцо Валла*); 3) загальнофілософське розуміння людини насамперед як природної особистості - справжньої міри реальності *resp.* утвердженого ідеалу для всього поцейбіччя (*Піко della Мірандола*); 4) загальність *resp.* «природність» релігійного шляху людини саме як природної особистості до Бога-Творця³² (*Кузанець*); 5) життєву, творчо-діяльну комунікацію в аспекті самостворення на тлі й у межах природної особистості (*Піко*).

Згадавши ці добре відомі модельні показники ренесансного почуття життя, можна з упевненістю констатувати: криза такого життя починається саме тоді, коли зазначені характеристики перестають відтворюватися у шойно наведеному вигляді.

Така ситуація виникає щоразу, коли система ренесансних ідеалів входить у конфлікт з дійсністю самого життя, в якому поступово - на те в нас й інобуття! - народжується й утверджується новий ракурс бачення Абсолюту й, відповідно, новий досвід взаємостосунків з Ним, що, врешті, змінює саме інобуття, робить цей світ «вже не тим» (див. епіграф до розділу), тобто саме *новим*. Відтак тут намічається відтворення або навіть пряма абсолютизація не всього ідеалу в цілому, але якихось лише окремих, й до того ж преображених його моментів. У результаті ідеал втрачає свою вихідну цілісність, або переоформлюється. Ось це врешті-решт і призводить до його остаточної руйнації³³. Тієї руйнації, в якій народжується нова культурно-історична доба, а наша стара знайома - філософія, залишаються «любов'ю до мудрості»³⁴, наново осмислює свій предмет³⁵

³² Пор. знамениту формулу Кузанця: *una religio in rituum varietate* («єдина релігія в різноманітності обрядів»).

³³ Адже відтепер замість цілісного, отже, справді життєвого ідеалу епоха має справу лише з його фрагментами, тобто саме з абстракцією, поза якою б'ється справжнє життя і справжня дійсність.

³⁴ В іншому разі ми сьогодні взагалі не мали б права говорити про європейську філософію як таку, а втративши її як ціле, одночасно втратили б її ж знані історико-філософські «частки» як специфічну «матерію» цього ж таки цілого, його інобуттєві моменти, що нараз перетворилися б на «частки» невідомо чого.

³⁵ Який визначається у спілкуванні з *істиною* як увиразненим смыслом самої мудрості.

і суттєво перетлумачує узвичаєне для Ренесансу розуміння мудрості як титанічно-авторської *творчості*³⁶.

Тож придивімося до цих процесів³⁷ з усією належною увагою. Саме тут на нас чекають необхідні відповіді, завдяки яким прочиняються двері до наступної епохи європейської культурної історії.

§ 2. Криза безпосередньо-гармонійного розуміння природи

Нам доведеться почати з Абсолюту, бо ж, як я вже зазначав, саме специфіка розуміння Небесного (= «міри») цілком визначає й специфіку розуміння земного в усій його історичній конкретності. Отже - «подивись на Абсолют!».

На межі XV-XVI ст. ренесансний Абсолют - християнський Бог, узятий суто смислово, власне - абстрактно по відношенню до Його реально-особистісного буття, або як справжньої Причини причин, потроху відходить у принципово непізнавану далечінь. Саме цей відхід засвідчується Його трактуванням в аспекті цілком незбагненої, мінливої у своїх виявах Фортуни чи навіть і просто Необхідності-Доли в *Макгавеллі або* — вже остаточно — у *Монтеня*³⁸. Звичайно, така непізнаваність на тлі утвердження відносної самоцінності наново відкритого тут-світу, поцейбіччя як Божого інобуття прямо-таки вимагає віднайти якісь інші, більш очевидні й зрозумілі принципи, або засади, людської поведінки й людського буття в цілому.

Тут мова йде про принципи, які, по-перше, мали б загально-регулятивний характер, по-друге - забезпечували б усю необхідну повноту розуміння світу і самої людини в цій новій культурно-історичній ситуації, а по-третє - прямо й безпосередньо вказували б на їхню вже власне *земну* причину.

³⁶ Стосовно осягання предмета філософії як смислу самої мудрості, а також щодо конкретних культурно-історичних моделей розуміння мудрості та ідеальних типів філософів у проміжку від античності до сьогодення - див. хоча б у: *Сватко Ю. І. Предмет філософії як інструмент аналізу...*, 2005.

³⁷ Свого часу чудово представлених у справді піонерському - й по сьогодні до ладу не прочитаному - трактаті О. Ф. Лосєва «Естетика Відродження» (див.: *Лосєв*, 1982).

³⁸ Додамо, що в самого *Монтеня* цей своєрідний «перехідний» фаталізм накладається ще й на відчутне розчарування утопізмом титанічно-особистісних зазіхань Ренесансу, справжню життєву втому від них.

Проте справа ускладнюється тим, що ключовий ренесансний принцип наслідування Природи-Митця в її «довершених творіннях»³⁹ увесь тримається саме на безпосередній спричиненості світу Абсолютом. Завдяки цій безпосередності до певного часу в ренесансних діячів навіть і не поставало «питання руба»: звідки вся ця природна гармонія світу й людини в цьому світі, або що є єдиним мірилом природної краси речей⁴⁰? Природа, а точніше — Всесвіт як Творіння, якщо пригадати відомі інтуїції *Миколи Кузанського*, то є насамперед конкретне розгортання Бога⁴¹, а Бог - то справжній синтез Творіння. Відтак Бог перебуває в усьому⁴². Він даний наперед у будь-якій речі. Ця остання, таким чином, є Його справжньою подобою, й сама ідеально-знаттєво знаходиться у Бозі, отримуючи частку Його безпосередньої творчої потуги, а відтак стверджуючись, фактично, на собі самій і тим стверджуючи весь Всесвіт⁴³. Додамо: стверджуючи той Всесвіт не лише в причинних ланцюжках⁴⁴, але - тією

³⁹ Який наполегливо відтворювався хоча б тим-таки *Леонардо* (див., наприклад, у: *Леонардо да Вінчі*. Избранные произведения: В 2 т. - СПб.: Изд. дом «Нева»; М.: ОЛМА-ПРЕСС, 1999. - Т. 2. - С. 10 [458]).

⁴⁰ І справді: якщо відповідь очевидна, тобто якщо вочевидь можна *побачити* саму ту гармонію, необхідності в питанні чи в рефлексії й узагалі не виникає. Питання й, ширше, дискурсивне мислення виникають тоді, коли безпосередність досвіду або ейдетичних уздрінь, тобто та наочна смислова картинність, де 1) смисл, 2) його покладання та 3) порівнювані з ним інші смисли *вбачаються* (не доводяться!) разом, відразу й назавжди, поступається місцем дискретності, окремішності логічних відношень поза розумінням їхнього глибинного внутрішнього зв'язку. І тоді потрібна вже якась зовнішня причина, яка дозволила б — хай механічно - знову скріпити єдність смислового цілого. Тут відразу виникають різні види «необхідностей» (див. далі), які, скажімо, в логіці набувають вигляду саме «логічної необхідності», тобто загальновідомих логічних законів, у тому числі закону достатньої підстави.

⁴¹ Див. у: *Николай Кузанский*. Об ученом незнании [11,5] // Николай Кузанский. Сочинения: В 2 т. - М.: Мысль, 1979. - Т. IV - С. 110-112.

⁴² «Якщо... бог у всьому так, - констатує Кузанець у другій книзі *De docta ignorantia* [II, 5], відтворюючи через формулу *Томи Аквінського* засвідчений ще у *Стагіртовій* «Фізиці» філософський «хід» старого *Анаксагора*, — що все в ньому, а тепер з'ясувалося, що бог у всьому наче за посередництва Всесвіту, то, вочевидь, усе — в усьому й кожне — в кожному» [вказ. тв. — С. 110].

⁴³ Так народжується той грандіозний світ, про який *Леонардо*, цитуючи *Анаксагора* (цілком в унісон згадуваному шойно *Кузанцю*), писав: «Будь-яка річ походить від будь-якої речі, й будь-яка річ стає будь-якою річчю, й будь-яка річ повертається в будь-яку річ, адже те, що є серед стихій (власне, елементів. - Ю. С.), зроблено з цих самих стихій» [*Леонардо да Вінчі*. Избранные произведения: В 2 т. - СПб.: Изд. дом «Нева»; М.: ОЛМА-ПРЕСС, 1999. - Т. 1. - С. 124 [86]].

⁴⁴ Як це властиво неодушевленим речам, жодна з яких «не рухається сама собою, але рух її здійснюється іншими» [*Леонардо*. - Там само [87]].

чи іншою мірою – й поза-, або надпричинно⁴⁵, подібно до свого небесного Отця.

Проте тепер такого догматично-усталеного або й просто некритичного підходу виявляється замало. Адже незрозумілість чи лише умовна зрозумілість речей перед лицем того нового розуміння людської іманентності, що потроху визріває на тлі нової дійсності життя, вимагає, в свою чергу, якоїсь нової відповіді на старе питання про безумовний критерій осягання й краси природного світу.

І ось уже *Дюрер* на зламі XV–XVI століть, як відзначав *Е. Панофський* у «Дюреровій теорії мистецтва» (1915), починає настійливо шукати такий критерій, прагнучи навчитися відрізнити «умовно прекрасне» тіло від безумовно потворного. Він прямо каже, що природні форми є гармонійними не самі по собі, не у своїй безпосередній очевидності, а завдяки тому, що природа підкоряється певному внутрішньому закону⁴⁶. Той закон приховано діє в усіх її конкретних проявах, дозволяючи в разі потреби виправити ті чи інші конкретно-матеріальні перекручення. Тому людині нема чого ані вигадувати, ані безпосередньо спостерігати. Треба лише цілком об'єктивно пізнати той закон, розгледіти його за нашаруваннями речовини або за допомогою математики⁴⁷, або ж через долучення до традиції⁴⁸.

⁴⁵ Як це властиво особистісно визначеним речам і найперше – людині як природній особистості *par excellence*, тобто такій специфічній природній речі, яка осягнула власну причину як своє істинне місце в природі (й тим саме опанувала себе, а відтак і саму природу). Пор. з цього приводу зауваження *Піко* в «Промові про достоїнство людини», якій небесний Отець «дав сім'я й зародки різнорідного життя»: «О, найвище й пречудове щастя людини, якій дано володіти тим, чим забажає, й бути тим, чим хоче!» [*Піко делла Мірандола*. Речь о достоинстве человека // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: В 5 т. – М.: Изд. Академии художеств СССР, 1962. – Т. 1. – С. 508]. Згадаймо також прямо пов'язану з проблематикою свободи волі *Макіавеллієву* інтуїцію людської доблесті, що протистоїть Фортуні, за якою в *Макіавеллі* криється не просто Необхідність, а й Сам Бог, у пропорції 50 : 50. Див. докладніше щодо цих сюжетів у: *Сватко Ю. І.* Теофан Прокіпович і європейське Відродження..., 2002. – С. 200–204.

⁴⁶ Це відчуває навіть такий «найвизначніший ентузіаст та еквілібрист будь-якого життєвого практицизму» [*Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения, 1982. – С. 407], справжній співець досвіду й зовсім не кабінетний вчений, як *Леонардо*. Осць він упевнено стверджує: «Досвід не помиляється...» [*вказ. тв.* – С. 90 [28]]. А ось цілком звично для сучасного дослідницького вуха констатує: «І хоч природа починається з причин і закінчує досвідом, нам потрібно йти шляхом зворотним, тобто починати з досвіду із ним віднаходити причину» [*тая само* [26]]. Аж раптом: «Немає дії в природі причини; осягни причину, й тобі не потрібен досвід» [*там само* [27]].

⁴⁷ Така математизація артистичної творчості повертає нас до відомих чисел інтуїції ренесансних неоплатоніків.

⁴⁸ У традиції забезпечується повторюваність факту, отже – необхідна статистична «прозорість» дослідження як передумова переходу до власне наукового (в сучасному розумінні), або вивідного, типу знання.

Чим же за таких умов обертається саме мистецтво?

Очевидно, що мистецтво обертається тут своєрідною «*теорією предмета*», або науковим знанням. Що ж до вільного в безпосередньому наслідуванні природних форм митця-артиста, то він перетворюється на своєрідного «науковця» — дослідника притаманних таким формам внутрішніх закономірностей. І ця закономірність і науковість, як ми побачимо згодом, стануть провідними принципами наступної доби.

§ 3. Криза артистично-мистецького розуміння людської особистості

Отже, вільний у межах власної «жаги до творчості» ренесансний митець починає логізувати. І тут нараз постає закономірне питання: «Чого потребує таке логізування?».

Зрозуміло, що будь-яке логізування обов'язково передбачає ту чи іншу форму фіксації отриманого результату, ту або іншу форму рефлексії щодо самої рефлексії. Простіше кажучи, мова йде про певні виставлені розумом «правила гри» — правила творчості й правила звичайної життєвої поведінки взагалі. Відтак ця запропонована *Дюрером* ще досить нейтральна спроба наново раціоналізувати природу має ускладнитися. І вона дійсно значно ускладнюється вже в маньєризмі *Б. Челліні*, французької «школи *Фонтенбло*» (пор. творчість *Андреа дель Сарто*), *Ель Греко* або в його цікавих північних «відгомонах» (*Брейгель Старший*, *Босх* *etc.*).

Одна справа — осягати принципи організації світу, перебуваючи в *кордонах* його природно-особистісного розуміння. Тут природа являє собою межу *втілення* особистості, а сама особистість виступає як межа *розуміння* природи. Тож замість того, щоб віднаходити правила існування будь-якої речі, досить, за прикладом старого *Леонардо*, просто тикнути в неї пальцем. Але зовсім інша річ, коли особистість прагне перетнути цю межу, щоб віднині самостійно й на свій манір давати природі правила, чого врешті й запрагнув маньєризм в особі шойно згаданих його представників⁴⁹. Мало не героїчно прориваючись

⁴⁹ Пор. у зв'язку з цим характерну для ідеології тодішнього маньєризму думку відомого італійського теоретика літератури *Аодовіко Кастельветро* (1505-1571): «Багато краще й у поезії й у красномовстві виявить себе той, хто пізнає досконале мистецтво, аніж той, хто володітиме досконалою природою...» [*Лодовіко Кастельветро*. «Поэтика» Аристотеля, изложенная на народном языке и истолкованная // Литературные манифесты западноевропейских классицистов. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1980. - С. 89 [2, 1]].

за кордони природи й тим порушуючи власну безпосередню гармонію природно-особистісного синтезу, особистість у такий спосіб розчиняє природне буття речей у собі, владно підкоряє його власному суб'єктивному баченню, надає йому й узагалі позаприродного виміру⁵⁰.

Об'єктивізуючись у винайдених і сформульованих нею правилах розуміння будь-якої речі⁵¹, особистість водночас суб'єктивізує буденну повсякденність природних речей, що самі по собі нараз виявляються суцільною *вірогідністю*, у своїх умовно-алегоричних фантазіях⁵². І тоді в картинах пізнього *Босха* трохи зникають кордони між *інфернальним*, *земним* і *райським* життям, а повсякденність звичних (а відтепер - умовно реальних⁵³) явищ обертається пекельними фантазмами. Так артистизм природної особистості поступається місцем справжньому героїчному трагізму зродженої пізнім *Ренесансом* людини-титана, яка заступила нормативну межу своєї безпосередньо-природної гармонійності.

Справжнім апофеозом такого індивідуалістичного пориву за власну природну обмеженість, за межі «мачухи природи» (!) [*Джордано Бруно*. О героическом энтузиазме. - К.: Новый Акрополь, 1996. — С. 33] виглядає засвідчений у трактаті *Ноланца* «Про героїчний ентузіазм» примат цієї по-новому зрозумілої творчості над наслідуванням. І вже менш ніж за два століття вченому німцю *Канту* залишиться лише зафіксувати цей надприродний порив в остаточно сформульованій ним так званій «проблемі суб'єкта». Того самого суб'єкта, який видобуває весь світ із власної голови.

⁵⁰ «Я — герой! — наче каже така особистість,— ото ж, я маю утвердитися й утвердити весь світ за правилами, що вже не дані безпосередньо, а ще тільки мають бути віднайдені *resp.* досягнуті в моїх власних пориваннях, в моєму власному творчовольовому становленні».

⁵¹ Як її, речі, розумних засадах *resp.* принципах.

⁵² Відтак речі, втрачаючи свій власний особистісний вимір, *самі по собі* перетворюються на *ф і к ц і і*, стають абстракцією, певною метафорою власної - втраченої - справжності.

⁵³ Через власну невизначеність, отже — саме умовність, коли за явищами речей не видно того, що саме являється, - їхніх сутностей. Той, хто опиняється віч-на-віч з цим світом сліпого емпіризму, не озброєний правилами розумної поведінки в ньому, може бути впевнений, що тут для нього завжди знайдеться індивідуальна «зната жажів». Додам, що ця ситуація, коли голий емпіризм паралельно породжує справді нестримну фантазію, яка не стільки пояснює світ, скільки *натякає* на його очевидну дивовижність, багато що здатна прояснити в історії англійської літератури, де регулярно з'являються шодалі нові й нові «аліси», «хобіти» чи «гаррі поттери».

§ 4. Криза ідеалу природної особистості

Звичайно, остання інтерпретація має цілком належати Новому часу, який остаточно втрачає раніше засвідчену безпосередність природної особистості як родову ознаку ренесансної епохи. Що ж до цієї останньої, то критичний момент розпаду її наріжного ідеалу якраз і захоплено у філософуванні Ф. Бекона.

Уся філософія Бекона, з одного боку, просякнута ще ренесансним замилюванням всемогутністю людини, а з іншого - вже привносить у це замилювання деякі принципово нові риси. Звичайно ж, Бекон теж у своєму суто ренесансному вдивлянні в пістряву чуттєвість безпосередньо побаченого світу одиничних речей намагається віднайти останні принципи усїєї цієї матеріальності. Проте, хоча філософ шукає їх у самій же матерії, однак йому цілком зрозуміло, що сліпий не може бути поводитирем для сліпого, тобто сама по собі вся ця сліпа чуттєвість ніяк не здатна обґрунтувати власні розумні підвалини.

Чому справа стоїть саме так?

Та хоча б тому, що в матерії діють лише *фактичні*, тобто випадково-ймовірні, сказати б, «індуктивні» причини. Що ж до кінцевих причин речі, які тільки й забезпечують її справжню іманентність в тут-світі, то вони для Бекона мають цілком очевидний сутнісний характер, відбиваючи загальноренесансне причинне *resp.* сутнісне, отже — творчо-оформлювальне розуміння надсвітowego Абсолюту.

А відтак безформна сама по собі матерія в речах завжди виступає певним чином оформленою завдяки цілком нематеріальним формам, серед яких одні визначаються як прості, або первинні (пор. кількість), а інші — як вторинні. Тож, як бачимо, з-поза цих беконівських «форм» виглядають стародавні вчення Платона (про ідеї) й Арістотеля (про форму і матерію). Ось саме такі форми і є справжнім законом для своїх безкінечно різноманітних явищ. І тому бути іманентною річчю передусім означає тут бути *оформленою*, або ж сутнісно визначеною, річчю. Лише така на певний кшталт оформлена річ має значення для всього іншого, що не є вона сама.

Але ж для розуміння того, в який спосіб це значення стає реальною підставою для філософського спілкування з річчю, або ж спілкування по суті, важливо не тільки визначитися

з проблемою іманентності (і, таким чином, окремоті й неподільності) речі, але ще й обов'язково зрозуміти, як саме річ відкривається *іншому*.

Тут і виявляється, що форма речі, як наголошує сам *Бекон* у «Новому Органоні»⁵⁴, співвідносить її з усесвітом, тобто визначає річ як природну річ, або явище. Сама ж по собі річ остаточно визначається тільки по відношенню до людини. Саме з цього ще цілком антично-середньовічного (в аспекті розуміння форми речі) й цілком ренесансного (в аспекті розуміння ролі й місця природної особистості в тут-світі) вчення *Веруламець* і робить свої далекоглядні висновки. І вони належать вже не передуючим епохам, а наступній добі й навіть нашому сьогоденню. Адже він прямо каже, що суть людського знання полягає у відкритті форм речей завдяки «практичній» частині наук про природу, тобто механіці й науково-технічній магії, які саме й забезпечують спілкування людини з природним світом.

Таким чином, остаточною метою того своєрідного науково-магічного спілкування є саме *преображення природи*. Мова йде, як влучно формулює *Лосев* у своїй «Естетиці Відродження», про «досягання чудес науково-технічним шляхом» [*Лосев*, 1982. - С. 492] через відкриття і знання потаємних форм матеріальних речей, отже - повне оволодіння ними. Саме ці своєрідні «сциєнтизм» і «техніцизм» й відрізняють учення *Бекона*

⁵⁴ Див. у: *Бэкон-Ф. Новый Органон. Книга вторая афоризмов об истолковании природы, или О царстве человека* // *Бэкон Ф. Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1978. - Т. 2. - С. 138-139.*

⁵⁵ Тут є сенс пригадати, крім ентузіастичного кипіння *Дж. Бруно*, один украй цікавий новочасний текст, автор якого завжди промовляє до кінця те, на що інші лише боязко натякають. У ньому беконівське преображення природи завдяки подоланню людиною власних природних кордонів постає у своєму істинному світлі. Ось цей текст, який вкладено у вуста пристрасної дружини *д'Естерваля*, одного з персонажів садовської «Жюстини»: «...можливо, я більше за всіх вас страждаю від посередності злочинів, які природа дає мені можливість коїти. В усьому, що ми робимо, я бачу лише ображення ідолів і живих істот, але дістатися до природи, яку я так прагну образити? Я бажала б зруйнувати її плани, перервати її рух, зупинити біг зірок, розтрощити світила, що плавають у просторі, знищити все, що їй слугує, захистити все, що їй шкодить, одно слово, втрутитися в усі її справи...» [*Маркиз де Сад. Жюстина. - М.: НИК, 1994. — С. 501*]. Ті, кому тут почувся лише поворот а-бірських річок чи інші знайомі нісенітничі епохи «великого стилю», взяли хибний слід, переплутавши наслідки з причиною. Перед нами саме повчальне завершення шойно згаданого палкого гімну ліберально-анархічній сваволі людини, автором якого є сер *Френсіс Бекон*. І в його карбованій кодї, де «Марсельеза» побратала «Інтернаціонал» з підбитими фашистськими чобітьми, а незабутні постанови ЦК КПРС — з технологічними проривами Силіконової долини, тихо згасає надія на справжню гідність і благоденство людини, яка підмінила синівство — сирітством. Див. докладніше про це у: *Сватко Ю. І. Европа Сада, або Об'явлення від «божественного маркіза»* // *Наукові записки НАУКМА. Т. 19: Філософія та релігієзнавство. - К.: KM Academia, 2001. - С. 41-47.*

про всемогутність людини, яка переймає на себе функції Бога-Творця завдяки подоланню власної природної обмеженості та прориву до трансцендентального знання («гіпотез»), від його суто ренесансних попередників. І саме вони забезпечують усі ті нескінченні розмови про *індукцію*, якими навантажено й перевантажено беконівські трактати.

Отож ми визначили напрям зламу головного ідеалу Відродження в його власне особистісній складовій. Але ж зрозуміло, що порушення кордонів у межах здобутого Ренесансом природно-особистісного синтезу може йти й у протилежному напрямі, а саме - в напрямі виходу Природи *за межі* її особистісного осягання. Відтак Природа має набувати, і дійсно набуває за таких умов, принципово знеособленого виміру, тієї абстрактної «об'єктивності без самого об'єкта» зі специфічним присмаком *пантеїзму*, в якій згасає, буквально розчиняється й сам суб'єкт⁵⁶, отож одночасно втрачається й уся ця лише уявна «об'єктивність».

Власне, саме щойно згаданий знеособлений пантеїзм XVI - першої половини XVII століття у виконанні *Петриці*, *Бруно* або *Кампанелли* поступово й приводить Відродження до такого емпіризму, що має вже зовсім не ренесансний характер. Тобто у того ж таки *Кампанелли* або, скажімо, у *Телезіо* суб'єкт фактично об'єктивізується лише у звичайному чуттєвому сприйнятті, а відтак людське знання виявляється обмеженим сферою явищ. Що ж до суті цих явищ, то вона трактується як цілком непізнана. Тож, врешті-решт, залишається незрозумілим ключове питання: як можна й узагалі мати якесь знання без будь-якої інтелектуальної обробки наявної зовнішньо-емпіричної пістрявості? Адже голий емпіризм у вигляді такого примітивного сенсуалізму, зациклюючись на відчуттях ніколи не сягав успіхів у відкритті ідеальних принципів буття, бо ніщо в ньому самому й не вказує на таку очікувану ідеальність.

Цей безладний і хибний сенсуалізм, звичайно, виростає ще на яскравих чуттєвих інтуїціях Відродження як доби панування саме природної особистості. Ось ці інтуїції й спонукають філософів шукати незрозумілі принципи природного буття в самій матерії без чіткого осягання їхньої ідеальної природи. Такий

⁵⁶ Це є «об'єктивність», у якій сам суб'єкт ніяк не зацікавлений (бо вона саме *знеособлена*), тож їй просто-таки нізвідки дізнатися про цю свою «об'єктивність», власне - засвідчити її.

⁵⁷ Тобто обмеживши сферу знання речей спостереженням самих лише змінних явищ замість уздріння їхніх чистих сутностей, або форм, як справжніх смислових причин будь-якої речовинності взагалі.

сенсуалізм неодноразово буде нагадувати про себе вже за Нових часів у просвітницьких ремінісценціях локківського або гассендіансько-кондильяківського штибу, аж поки вся ця закритість світу об'єктів не обернеться знаменитою кантівською «річчю самою по собі».

Але то буде не єдиний наслідок перетинання Природою межі свого власне особистісного осмислення. Проблема полягає в тому, що, опиняючись віч-на-віч з таким знеособленим світом природних речей, людина має визнати власне безсилля стосовно спроб реально-життєво охопити конкретне розмаїття всесвіту. Такий всесвіт втратив природну особистісну межу, тобто власну розумну *визначеність*, й відтак поринув у «чорну діру» (О. Ф. Лосев) дурної безкінечності сліпого становлення світового «казна-чого», й відтепер людина, яка волею долі заблукала в цій темній і нудній порожнечі *Ньютонового* простору, — то лише мала піщинка в безкраїх світах, принципова знеособленість (а відтак - позарозумність, позачутливість, позажиттєвість і позайменованість) котрих веде до інтерпретації природи як грандіозного *механізму*.

Як гвинтик цього механізму, людина є лише моментом нескінченних лічильних операцій (що суб'єктивно досягаються нею як *прогресі*⁵⁸) з бездуховними, отже — зовнішньо-чуттєвими фактами. Очевидна матеріальність усіх таких фактів, з одного боку, забезпечує їхню часово-просторову вимірюваність, а з іншого — унеможливорює їхнє одночасне перебування в одному місці. Отож, вони:

1) є тотожними собі, займаючи, за *Локком*, певне визначене місце в системі по відношенню до інших суміжних з ними фактів (= принципово *відносна* тотожність речі);

⁵⁸ А насправді відображають сам початок модерних спроб ототоження Бога й світу, здійснення цього звичного для Європи синтезу безкінечного і скінченного, але в аспекті й засобами скінченного задля принципової абсолютизації цього останнього. Очевидно, що за граничний вимір будь-яких розвинутих інтуїцій безкінечного й скінченного править не що інше, як *чи сло*. Тож саме так актуалізується для Нових часів стара арифметична інтуїція цілого й дробового (синтез яких і дає безкінечність), що готує ґрунт для специфічно новочасного вчення про безкінечно малі (здаймо *Ляйбніца* чи *Гегеля*), за яким криються суцільний потяг, ризик, рух, самоневдоволеність автономної людини без огляду на власні трансцендентні засади, той вічний пошук, без якого неможливо увявити собі ані європейський романтизм, ані сучасний «пошуковий» стиль навчання (див. у: *Сватко Ю. І.* Освіта у Світі Людини і глобальні виклики часу // Наукові записки НАУКМА. — Т. 47: Педагогічні, психологічні науки та соціальна робота. — К.: Вид. дім «КМ Академія», 2006. — С. 7—13), ба навіть самого життя.

⁵⁹ Пор. антитипію, або сприйману матеріальну густину, в *Локка* чи *Ляйбніца*. До речі, *Локк* у «Нарисі щодо людського розуміння», спеціально досліджуючи проблему тотожності-відмінності, пише: «...ніколи не визнаючи й не уявляючи собі можливим, щоб дві речі того ж таки роду могли існувати в одному й тому ж місці та в один і той же час, ми робимо слухний висновок, що певна річ, що існує де-небудь і коли-небудь, виключає будь-яку іншу того ж таки роду й лише сама знаходиться там» (*Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // *Локк. Сочинения: В 3 т. - М.: Мысль, 1985. - Т. 1. - С. 380*).

2) водночас є окремими у своїй відмінності від будь-яких інших фактів системи (= принципова позапокладеність⁶⁰ речі);

3) у своєму існуванні підкоряються не законам чистого смислу, а законам факту як законам періодичної повторюваності власного фактичного розташування й визначення у просторі й часі (= гола емпірична фактичність речі);

4) однозначно визначаються в межах системи з огляду на свої місце і функцію в ній (*Локк, Декарт, Ляйбніц, Кондильяк*), отже, засобами математики й експериментальної науки⁶¹ (= функціональна визначеність речі в класифікаціях у душі *Ліннея*);

5) у власній однозначній визначеності виражаються завдяки системі знаків, що пов'язані з ними одно-однозначними співвідношеннями, які, в свою чергу, мають підстави в природі (пор. геометричні фігури або числа) чи встановлюються на довільних, умовно-конвенційних засадах⁶² (= конвенційно-знакове вираження речі).

⁶⁰ Мова йде про те, що річ визначається зназовні, отже, у своїй фактичній частковості, а це, зі свого боку, й зумовлює необхідність індукції.

⁶¹ Позапокладеність речі в сенсі «чистого» *resp.* математичного простору й часу поза її матеріальним «наповненням» означає можливість її визначення не на підставі неї самої як такої (про це нічого не відомо), а на підставі сполученості з іншими речами лише в аспекті взаєморозташування й механічної послідовності їхньої появи в просторі-часі, тобто саме з точки зору *математичної* необхідності. З іншого боку, позапокладеність речі в сенсі емпіричного *resp.* фізичного простору й часу, тобто саме з урахуванням її матеріального «наповнення», означає можливість її визначення не на підставі неї самої як такої, тобто не з огляду на її власну суть (про це знову ж таки нічого не відомо), а на підставі її фізичної сполученості з іншими речами в аспекті фізично-матеріальної, або каузальної (= причинно-наслідкової), взаємодії, інакше - саме з точки зору *фізичної* необхідності. Характерно, що і в першому, і в другому випадку підстава для визначення речей і встановлення зв'язку між ними є суто зовнішньою, тобто цілком *механічною*, а математична і фізична необхідність є неусувними формами необхідності для формально-логічної думки. Така думка за відсутності внутрішньої підстави мислення у вигляді ейдетичної смислової «картинки» послугується ще й *мотиваційною* необхідністю («видимою зсередини причинністю») — з огляду на наявність часово-просторово визначеного суб'єкта, а також *логічною* необхідністю — у вигляді знаменитих логічних законів, що дають змогу зводити істинність суджень «на яку-небудь зовнішню (по відношенню до даного судження) підставу» [*Лосев А. Ф. Музыка как предмет логики // Лосев А. Ф. Бытие - имя - космос, 1995. - С. 433, 434*]. Віп-так в останньому випадку маємо або *формальну* істинність (у разі зведення одного судження на інше), або ж *матеріальну* істинність (у разі зведення судження на безпосередній - зовнішній чи внутрішній - досвід) [*там само. - С. 434*].

⁶² У зв'язку з двома останніми моментами *Ляйбніц* у начерку «Що таке ідея» зазначає: «...той, у кого є метод, користуючись яким він може наблизитися до речі, тим самим ще не має її ідеї... необхідно, щоб у мені було дещо таке, що не стільки приводило б до речі, скільки виражало б її». Й трохи далі: «Зрозуміло також, що одні вирази мають підставу в природі, інші ж, принаймні почасти, базуються на сваволі. До останніх належать вирази, які утворюються за допомогою слів або знаків» (див.: *Ляйбниц Г. В. Что такое идея // Лейбниц Г. В. Сочинения: В 4 т. - М.: Мысль, 1984. - Т. 3. - С. 103-104*).

У цілому ж цей новочасний розсудково-знаковий родимчик, який івиліпив сучасну людину з усіма її *відкриттями, формальною систематикою понять і речей*, а також *знаково-мояними іграми* та антитезою мислення (пор. континентальний раціоналізм) і *чуттєвого сприйняття* (пор. острівний емпіризм британців) уже всередині самого ж мислячого суб'єкта, тобто в його власній розумовій діяльності [Лосев. Діалектика мифа, 2001. - С. 484], призводить до остаточного зламу попереднього ідеалу природної особистості.

Звідси - палке бажання людини Нових часів віднайти себе в цьому «прекрасному новому світі» й надалі бути собою на нових засадах і з огляду на принципово нові правила гри. Тут і б'є час раціонального суб'єкта, якому в нас - через важливість цього сюжету для долі сучасної Європи - буде приділено спеціальний розділ.

§ 5. Криза ідеалу природної загальності релігійного почуття

Продовжуючи аналіз смислу руйнівних тенденцій у межах власне ренесансної системи ідеалів, варто ще раз наголосити: пізній Ренесанс справді відкриває можливість для подальшої знаково-системної інтерпретації світу природних речей наукою Нового часу. Але остаточно напрям такої інтерпретації окреслюється після осягання перетворень у межах четвертого з виставлених раніше (див. § 1) ідеалів - ідеалу релігійного.

Зрозуміло, що згадана розсудково-знакова лихоманка не могла не зачепити такої важливої сфери життя, як релігія. Адже саме релігія, кінець кінцем, є «відповідальною» за накладання справжньої, реально причетної до абсолютної, *мірки* на всі суспільні процеси, «прог्रेसи» чи «катастрофи». Окрема ж *resp.* приватна людина шукає тут не абстрактно-теоретичних, а справді життєвих відповідей на ключове питання про можливість та обставини для себе і світу в цілому щодо остаточного повернення до власної справжності. А це і є знайоме по сьогодні питання про так званий «кінець світу», яке в Європі найкраще вмiла формулювати середньовічна доба ⁶³.

⁶³ Стосовно такої постановки питання - див. у: *Сватко Ю. І.* Два світи християнського Середньовіччя і шляхи кінцевого синтезу: досвід Бл. Августина // *Магістеріум*. Вип. 9: Історико-філософські студії. - К.: Стілос, 2002. - С. 73-78; *він же*: ...Між іншим, і «цивілізація жесту» (кілька штрихів до розуміння латинського християнського Середньовіччя як окремого культурно-історичного типу) // *Ж.-К. Шмітт*. Сенс жесту на середньовічному Заході. - Х.: Око, 2002. - С. 5-116.

Відтак, повертаючись до релігійних декорацій, у яких відбувається тематизована мною як спеціальний предмет дослідження зміна епох, варто зазначити ось що.

Як ми пам'ятаємо, ренесансний ідеал, що діяв у цій царині, прямо вказував на природну загальність релігійного шляху людини до Бога. Поки синтетичний характер природної особистості ніяк не порушувався, мова йшла лише про перехід релігійних форм до нової, незвичної для них *світської* виразності, що особливо позначилася на церковному мистецтві. Тут замість середньовічного досвіду краси, що у власному смислі співвідноситься лише з однією - саме Абсолютною - Особистістю, Ренесанс якраз і видобував свій досвід краси природно-особистісних речей в її вже самостійному (тобто власне світському), а не утилітарно-культовому розумінні.

Аж ось, коли у своєму титанічному прагненні перейти власну природну межу людина пізнього Відродження забажала одночасно обійняти всі релігії взагалі та зробити себе їхнім остаточним виміром, відразу виявилось очевидне. Жоден окремий культ і жоден окремий догмат просто не в змозі втримати на собі настільки пістряву і внутрішньо суперечливу мішанину релігійних ідей і культових дій. Точніше, як слушно зауважує О. Ф. Лосев у своїй неодноразово згадуваній на цих сторінках «Естетиці Відродження», охопити всі ці релігії «в порядку іманентної суб'єктивності можна було лише розсудково, в понятті й у крайньому разі лише морально» (див.: *Лосев*. — Вказ. тв. - С. 553-554), тобто абстрактно-схематично або - спеціально в аспекті виразності, «для-іншого» - суто віртуально-знаково.

Але ж відмова від культової специфічності таїнств, від церковної ієрархії й церковної традиції, взагалі — від Святого Передання задля вільного спілкування з Христом поза такі вузькі для творчо-титанічної особистості культові рамки й одночасно поза такий неосяжний у своїй безмежній знеособленості всесвіт (див. вище) саме й означала остаточну *деструкцію* специфічно світської релігійності Відродження в абстрактній метафізиці *протестантства* на тлі ідеї релігійної *толерантності*⁶⁴. Тому протестантство, як про це ще доведеться сказати

⁶⁴ Вкрай характерним тут видається самий потяг протестантства до природничих наук. Ось що пише з цього приводу К. Ясперс у «Духовній ситуації часу»: «Творення стало предметом людського пізнання, яке спочатку ніби відтворювало у своєму мисленні думки Бога. Протестантське християнство поставилося до цього з усією серйозністю: природничі науки з їх раціоналізацією, математизацією і механізацією світу були близькими до цього різновиду християнства» (*Ясперс К. Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. - М.: Политиздат, 1991. - С. 299*).

в наступному розділі, зрештою, й перетворилося на ключову релігійну віху на шляху Європи до Нових часів.

§ 6. Криза життєвих засад ренесансної комунікації і ствердження комунікативної функції знака. Знаковий простір життя і новочасний тип спілкування

Нарешті, у зв'язку з комунікативним ідеалом ренесансної доби [Сватко Ю. І. Теофан Прокопович і європейське Відродження..., 2002. - С. 208] треба відразу зауважити, що він, звичайно, також зазнає певних змін.

З одного боку, тут виникає розуміння нової - знеособленої й лише умовної - іманентності природних речей-механізмів (див. § 4), чия субстанційність утверджується іззовні людським суб'єктом у тією чи іншою мірою довільних (див. там само) актах означування-йменування. Звичайно, таке утвердження-підтвердження взагалі виявляється можливим лише тоді, коли є певна відповідність (в ідеалі - гармонія) між ідеєю речі (бо ж річ, як ми побачимо далі, цілком схоластично розуміється епохою як певна ідеальна, точніше - логіко-поняттєва конструкція) та ідеєю розуму, який маніпулює з ідеєю речі за допомогою знака, або ширше — мови ⁶⁵.

З огляду на це *Ляйбніц*, розмірковуючи над принципами спілкування між субстанціями у трактаті «Нова система природи і спілкування між субстанціями, а також про зв'язок, що існує між душею і тілом», зауважує: «...оскільки організована маса (власне, тіло. - Ю. С.), у якій знаходиться точка зору душі (і яка виражається останньою більш близьким способом), у свою чергу, є готовою до дії сама по собі, відповідно до законів тілесної машини, в той момент, коли цього бажає душа, - причому одна *не порушує* (курсив мій. - Ю. С) законів іншої...- то це взаємне співвідношення, наперед установлене в кожній

⁶⁵ Маючи на увазі мову природи (згадаймо *Ляйбніца*), що діє в такій системі пізнавальних координат, єпископ *Берклі* слушно зауважує у своєму «Сейрисі...»: «Ця мова, або мовлення, вивчається з різною мірою уваги й тлумачиться з різною мірою вміння. Але саме тією мірою, якою люди вивчили та помітили її правила й можуть правильно її тлумачити, про них і можна сказати, що вони знають природу. Тварина подібна до людини, яка чує дивне мовлення, але нічого не розуміє» [*Берклі*. Сейрис, или Цепь философских размышлений и исследований, касающихся достоинств дегтярной настойки и разных других предметов, связанных друг с другом и возникающих один из другого // *Берклі*. Сочинения. — М.: Мысль, 1978. - С. 477].

субстанції універсуму, [same] й здійснює те, що ми називаємо їхнім спілкуванням; єдино в цьому й полягає зв'язок між тілом і душею» [Лейбниц Г. В. Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душой и телом // Лейбниц Г. В. Сочинения: В 4 т. — М.: Мысль, 1982. - Т. 1. - С. 278-279].

Така взаємовідповідність (або, як кажуть логіки, одно-однозначність) ідей, у свою чергу, вимагає взаємовідповідності ідеї і знака. Й така ж взаємовідповідність має бути саме одно-однозначною, оскільки ця вимога і є умовою збереження тотожності й самої ідеї, і знака ідеї. Вона - і про це вже йшлося в § 4 - підтримується цілком зовнішньо-механічним визначенням тотожності речі за її місцем у конкретній класифікаційній побудові⁶⁶. Саме стосовно цієї останньої *Аокк* у XXVII главі «Нарису щодо людського розуміння», ідентифікуючи її як «індивідуальне життя» (!) живої речі й хранительку її самототожності, а відтак і субстанційності, пише: «...ця організація, яку має в будь-який момент якась сукупність часток *матерії*, є в цій конкретній речі чимось особливим та відмінним від усіх інших речей і являє собою те індивідуальне життя, яке до й після даного моменту постійно існує в одній і тій самій безперервності частин, що непомітно змінюють одна одну...» [вказ. тв. — С. 383].

Та все це лише один бік справи.

З іншого ж боку, оцінюючи новочасні зміни в комунікативному ідеалі ренесансної доби (див. § 1), треба зважати на те, що вже у XVII столітті з'являється новий, позаприродно-довільний,

⁶⁶ Бо ж класифікації *Ламарка* або *Аіннея* — діти саме механістичного віку, один зі знаних пророків якого, *Аокк*, прямо зазначає, що «ідея місця є лише відносним положенням (курсив мій. — Ю. С) якоїсь речі» [Локк. - Вказ. тв. — С. 220]. Пор. більш близьку за часом інтерпретацію «класифікаційності» як спільного принципу письма у випадку *де Сада*, *Фур'є* або *Лойоли*, як її сформульовано *Р. Бартом*: «...одне й те саме сластолюбне класифікування, те ж палке розчленування (тіла Христового, тіла жертви, людської душі), та ж одержимість обчисленнями (підрахунок гріхів, катувань, пристрастей і самих помилок у обчисленнях), та ж образна система... В атмосфері цих текстів неможливо дихати: втіху, шастя, комунікацію вони ставлять у залежність від порядку, який не визнає компромісів» (цит. за: *Маркиз де Сад и XX век.* - М.: РИК «Культура», 1992. - С. 247). Цікаво, що у *Варта* епохи *S/Z* класифікація від абиякої абсолютно умовної точки є вихідною операцією з річчю *resp.* текстом (див. у: *Варт Р. S/Z.* — М.: РИК «Культура»; Изд-во «Ad Marginem». 1994. — С. 14), і це приводить дослідника до методологічно значущого висновку: «...будь-який текст отримує існування лише після того, як він зазнає класифікації відповідно до власної цінності» [там само. - С. 17].

вимір людської особистості, де принципово рівні за силами титани (тирани) - носії «ідейної» правди про світ і речі світу мають дотримуватися певних суспільних угод, аби просто-таки не повбивати один одного. Саме так - у системі відповідних комунікативних практик, пов'язаних із тотальними кодифікацією й унормуванням життя ⁶⁷, — починає складатися той визначений у розумі зовнішній кордон людської особистості, зрозумілої, у свою чергу, в аспекті раціонального суб'єкта, що його ми нині знаємо під назвою *прав людини*.

Й нарешті, оскільки вся змістовна цінність світу виявляється пов'язаною саме зі згаданим суб'єктом, який субстанційно об'єктивізує цей світ у власній означувальній діяльності (про що докладніше знову ж таки в наступному розділі), віднайдені ним на конвенційних засадах тією чи іншою мірою умовні імена-знаки речей світу відтепер мають вигляд передусім *повідомлень*.

Повідомлень, але для кого?

Та для того ж таки / такого ж таки суб'єкта, адже ніякого іншого розумного діяча в цьому конвенційно-«правильному» «світі без божества» не залишилося. Так у знака чи не вперше спеціально підкреслюється його *комунікативна* функція, яка за таких обставин набуває значення саме *конститутивної функції мови*.

Відповідно до всіх цих смислових «зсувів» у тогочасній Європі потроху складається до болю знайомий знаковий простір Нового Часу. Набуваючи виключного значення в оформленні життєвого світу новоєвропейців, він уже в ХІХ столітті завершально реалізується у таких варіантних, проте сутнісно тотожних «іпостасях»:

1) у філософії - через *позитивізм* (з його абсолютизацією емпіричного «факту» речі в аспекті соціально інтерпретованого *resp.* конвенційного знака ⁶⁸;

2) в соціології — через *марксизм* (з його абсолютизацією емпіричного «факту» «колективної» ⁶⁹ людини в аспекті соціально ж інтерпретованого знака, який реалізується в таких самих «емпірико-фактичних», або знакових, галузях власності, суспільного виробництва й класових відносин ⁷⁰);

⁶⁷ Славні віки інституалізації властей, гартування європейських судових систем і європейських граматики.

⁶⁸ Пор. епістемологію *Конта - Міля - Маха*.

⁶⁹ «Родової» - в термінах *Фейєрбаха*.

⁷⁰ Де конкретний спосіб виробництва і є емпіричним «фактом», що соціально інтерпретується як знак.

3) у лінгвістиці - через *структуралізм*⁷¹ (з його абсолютизацією емпіричного «факту» мови в аспекті соціально інтерпретованого - лінгвістичного - знака).

Усі згадані тут власне життєві, світоглядні й культурно-філософські інтуїції зрештою провокують оформлення принципово нового *типу* спілкування, що характерний саме для Нового Часу як суттєва фізіономічна подробиця епохи. Цей тип можна було б попередньо визначити у такій формулі: СПІЛКУВАННЯ НОВОГО ЧАСУ є 1) необхідно-2) умовною й 3) методично-4) раціоналістичною 5) діяльністю 6) людського 7) суб'єкта, пов'язаною з 8) відкриттям 9) природно-10) іманентних 11) «форм»-12) ідей 13) речей у 14) конвенційному просторі 15) чуттєво 16) визначеного 17) суб'єктивно-18) людського 19) знака, що 20) втілює 21) власну 22) конвенційність 23) для іншого в 24) системі 25) повідомлень на умовах 26) взаємно-однозначної 27) відповідності.

Або - простіше: спілкування відтепер постає перед європейцями саме 1) людським 2) простором 3) ідеальних 4) речей як принципово 5) конвенційних 6) знаків, що 7) субстанціалізуються 8) не тільки для самої людини, а й для усього 9) іншого їй як справжній 10) факт і справжня 11) реальність у специфічній 12) системі повідомлень, або в 13) знакової комунікації.

І остаточно: новочасне спілкування - це 1) буття 2) людського 3) суб'єкта у 4) світі-5) схемі, зрозуміле в аспекті 6) конвенційно-7) знакової 8) комунікації із 9) собою.

Розділ II. Перетворення природної особистості *resp.* людини Ренесансу на новочасного раціонального суб'єкта

... інтерес до всього, що межує з байдужістю, всерозуміння, що межує з нічогонерозумінням.

О. Мандельштам, Про природу слова.

У першому розділі мені вже доводилося згадувати про бажання новочасної людини віднайти себе у новому світі й надалі самоствердитися вже на принципово нових засадах. Звичайно, тут відразу постає величезна тема, яка називається «новочасний раціональний суб'єкт». Та, оскільки внутрішня логіка розгортання тексту вимагала попередньо розглянути проблему кризи

⁷¹ Започаткований у творчості *Ф. де Соссюра*, що її було запліднено семіотичними ідеями *Пірса* - *Морріса*.

ренесансного ідеалу життя в цілому, зважаючи на всі структурні моменти цього ідеалу, окреме дослідження феномену новочасного раціонального суб'єкта досі залишалося наче «за кадром», хоча його й було анонсовано (розділ 1, § 4). Тож тепер, завершивши розгляд ренесансно-новочасної «кризи перехідного віку», є можливість спеціально зупинитися на цьому питанні. Зрозуміло, що раніше отримані висновки, відтак, з необхідністю буде уточнено.

§ 1. Народження новоєвропейського суб'єкта

Отже, як ми вже з'ясували, природно-особистісний синтез гуманістів, де «зросла людська особистість мріяла поки бути ще тільки домірною дійсністю» [Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения, 1982. - С. 395], зрештою виявляється поламаним. Ця руйнація починається, і про це також уже йшлося, ще всередині самого Ренесансу, коли з певних причин⁷² живий середньовічний Абсолют обертається лише абстрактно-причинною, тобто саме формальною *конструкцією* Абсолюту. Така заміна живого знання Абсолютної Особи — християнського Бога логізуванням щодо Нього, коли вся повнота осягання принципово єдиного Божества поступається місцем редукованому трактуванню цього Божества в аспекті його окремих, на даний час актуальних для поцейбіччя моментів, нараз перетворює Божество на суцільну абстракцію⁷³.

Звичайно, Бог є, між іншим, і Абсолютною Сутністю - як своєрідна Розумна Причина тварного світу, справжня Причина причин. У цьому сенсі цілком закономірно розглядати Його як Творця, наголошуючи на творчо-вольовій, оформлювальній інтуїції Абсолюту⁷⁴. Проте Бог - то не тільки Сутність, не тільки Причина й не тільки Творець. Він ще - й навіть передусім - суцільне Над-, Яке вище від Буття, вище від Сутності, вище від Розуму, вище від Мудрості й вище від Імені. Відкриваючись світові у Своему позитивному «Так!», Він, як це добре розуміли святі отці Сходу й Заходу, ніколи не зводиться на будь-яке

⁷² Див. щодо цього хоча б у: Сватко Ю. І. Теофан Прокопович і європейське Відродження..., 2002.

⁷³ Адаже абстракцією й узагалі є будь-яка абсолютизація частки поза життєвою повнотою цілого.

⁷⁴ Адаже для причини діяти означає саме *створювати*, внаслідок чого і з'являються *смысловим чином* оформлені речі, що як образи наслідують Першообраз-Парадейгму, де вони є саме так, як *мають* бути.

Своє визначення, але є його справжнім Джерелом. І якщо доба має досвід бачення й розуміння Божества щонайперше *сутнісно*, як Причини причин, це означає, що вона осягає Його як певну *схему*, потаєний Смысл якої безмірно ширший за її збіднений ⁷⁵ Образ. Інакше кажучи, вона осягає Його саме абстрактно-схематично. А тому абстрактними тут виявляються й будь-які абсолютні трансцендентні регулятиви життя, всі найважливіші життєві правила й приписи.

Зрозуміло, така абстрактність має в поцейбіччі з усією його онтологічно обумовленою *різноцінністю* різні вияви й ступені. Скажімо, сама непосредність акту Творення за наявності живого релігійного почуття дає змогу сприймати Природу як пряме Об'явлення про Бога і тільки надає релігійності відчутно *світського* характеру. І це дійсно мало місце за часів Відродження, що в цілому залишається релігійною епохою.

Аж ось, зафіксований раніше титанічний вихід ренесансної особистості за власні природні межі з певного моменту активно провокує європейців на пошуки нових, уже принципово поцейбічних засад, які відтепер замінили б старі абстрактні схеми життя. Це і є справжня революція - символ смислового кордону між двома сусідніми культурно-історичними епохами, а саме між Ренесансом і Модерном.

Зрозуміле бажання європейської людини віднайти себе у новому світі й надалі бути самою собою обертається в цьому разі вимаганням для себе а) всіх природних прав і б) вивільнення власної особистості від усього, що не є вона сама.

Набуваючи зазначених прав, точніше, переймаючи їх на себе, людська особистість здобуває можливість надалі субстанціалізуватися на власних засадах, самій бути усією можливою особистісною субстанційністю, власне - субстанційністю взагалі. Саме так вона може відчутти себе іманентно-незалежною ані від особистісно-субстанціонального Абсолюту (аж до справжнього *атеїзму*), ані від світу (як *світу-майстерні А. Арно*), чия доля відтепер перебуває в людських руках.

У результаті людська особистість обіймає місце природної особистості, одночасно утверджуючи принципову знеособленість самої природи і світу взагалі. Це означає, що тепер усі можливі цінності, весь можливий смисл і вся можлива розумність такого світу переносяться вглиб людської особистості.

⁷⁵У даному разі саме *гуманістичний*.

Отож усе справді цікаве і значуще (аж до об'єктивності самих речей) має народжуватися й відбуватися саме тут, у глибинах людської суб'єктивності. Речі ж як такі відразу втрачають усю свою самостійну привабливість і навіть об'єктивність, свою субстанційну значущість і певність, яка може надаватися їм лише за трансцендентально-суб'єктивними забаганками людини.

Так народжується знаменитий новоевропейський суб'єкт. І вже у передмові до II-го видання своєї «Критики чистого розуму» (квітень 1787 р.) Кант прямо вказує на те, що «мати про що-небудь правильне апріорне знання він (дослідник. - Ю. С.) може лише в тому разі, якщо приписує речі тільки те, що з необхідністю випливає із вкладеного в неї ним самим відповідно до його поняття» [Кант І. Критика чистого розуму. - М.: Мысль, 1994. - С. 16]⁷⁶.

[Цей хід чудово відтворює О. Ф. Лосєв у невеличкому трактаті «Деякі елементарні роздуми щодо питання про логічні основи обчислення безкінечно-малих» [Лосєв А. Ф. Некоторые элементарные размышления к вопросу о логических основах исчисления бесконечно-малых // Лосєв Л. Ф. Хаос и структура. - М.: Мысль, 1997. — С. 737]. Він пише: «...якщо всі цінності перенесено в людину, на її особу й суб'єкт, то що ж залишається на долю об'єктивного світу, все одно потойбічного чи поцейбічного? Зрозуміло, що чим інтенсивніший суб'єктивізм, тим більш пустим і беззмстовним виявляється об'єктивний світ. Чим напруженіший і складніший суб'єкт, тим більше [він] відмовляє об'єктивному світу в його об'єктивності; чим більш нервовий суб'єкт, тим більше бачить він в об'єктивності самого себе, а не саму об'єктивність, тим більш палко вибудовує він світ за своїми власними образом і подобою. ».]

Цілком очевидно, що народження новоевропейського суб'єкта, наділеного⁷⁷ такими велетенськими амбіціями й повноваженнями,

⁷⁶ Те, що мова тут іде саме про певну філософську традицію, доводить такий пасаж із цитованого вже невеличкого трактату Ляйбніца «Нова система природи і спілкування між субстанціями...», який побачив світ за століття до кантівської «Критики», а саме 1695 р.: «...оскільки, таким чином, наші внутрішні стани свідомості, тобто стани самої душі, а не мозку або окремих частин тіла, то тільки явища, що є супутніми для зовнішніх речей, чи, мабуть, істинні явища і немовби сні, що розташовані у правильному порядку, то необхідно, щоб ці внутрішні уявлення, що існують у самій душі, виникали в ній унаслідок її власного первісного устрою (виділено мною. — Ю. С.), тобто внаслідок її репрезентативної природи (здатної виражати зовнішнє для неї через відношення до її органів), даної їй від її створення і такої, що становить її індивідуальний характер» (Ляйбниц. - Вказ. тв. - С. 278).

⁷⁷ Вельми актуальним для наших часів методом самозахоплення.

не могло не позначитися на всьому світовому ансамблі. Тож тут відразу виникає цілком закономірне питання про нові долі світу й речі у світі, який нараз опинився під п'ятою ще небаченого світового персонажа. Саме до них ми зараз і переходимо.

§ 2. Метафізичний раціоналізм

Таке вкрай специфічне світорозуміння, що було представлене в попередньому параграфі, у свою чергу призводить до того, що речі світу, фактично, втрачають власний об'єктивно-субстанційний вимір на користь людського суб'єкта.

Інакше кажучи, речі утверджуються вже не на собі, а на такому суб'єктові. Логіка цього онтогносеологічного «ходу» за даних обставин видається очевидною. Адже відтепер уся об'єктивна субстанційність прописана за людською особистістю як істинною підосною цього «найкращого зі світів». Що ж до онтологічної структури речі, що звичайно складається з ідеї, або форми, яка осмислює-оформлює матеріальний субстрат, і субстанції-субстрату⁷⁸, що втілює на собі цю ідею-форму, то на долю самої речі залишається лише втілювана нею ідея як її єдиний власне об'єктивний вимір⁷⁹.

Об'єктивно у світі речей існують лише ідеї.

Тому речі залишаються у так облаштованому світі вже не як *живі* речі, а як *об'єкти відчуттів, або джерела ідей*, що знаходять своє втілення на матеріальному субстраті. Що ж до іншого джерела ідей, то це, безперечно, діяльність розуму. Саме в цьому напрямі міркує так званий «матеріаліст»⁸⁰ Локк [вказ. тв. — С. 154, 155], коли, дещо нав'язливо аналізуючи свої знамениті модуси, субстанції й відношення⁸¹, всюди вважає їх саме

⁷⁸ «...не уявляючи собі, як... прості ідеї можуть існувати самостійно, ми звикаємо припускати певний субстрат, у якому вони існують і від якого походять, а відтак ми цей субстрат називаємо субстанцією» [Локк Дж. Опыт о человеческом разумении, 1985. - Т. 1. - С. 345-346].

⁷⁹ Пор. характерну заяву Кондильяка в «Нарисі щодо походження людських знань»: «Ми, власне кажучи, не створюємо ідей, а лише комбінємо шляхом сполучення й розчленування ті ідеї, які ми отримуємо через органи чуттів» [Кондильяк. Опыт о происхождении человеческих знаний // Кондильяк. Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1980. - Т. 1. - С. 131].

⁸⁰ Зрозуміло, що послідовним матеріалістом у точному значенні цього слова може бути лише навіжений, бо матерія врешті-решт виявляється знову ж таки певною *ідеєю*. Адже хто може похвалитися тим, що бачив, сприймав *etc.* матерію?

⁸¹ Пор.: «Скільки б не складали й не роз'єднували складні ідеї, яке б не було безкінечне їхнє число й безмежна та різноманітність, з якою вони заповнюють і займають людську думку, я все-таки вважаю за можливе звести їх до таких трьох розрядів: 1) модуси; 2) субстанції; 3) відношення» [там само. - С. 213-214].

розрядами ідей. Але, з іншого боку, саме так міркує і його непересічний опонент *Ляйбніц*, коли пов'язує свої знамениті субстанції-монади не з матеріальними, а саме з формальними (у старій традиції) атомами, що є невидимими і неподільними, тобто, власне, ідеальними.

Тут з необхідністю постає питання: «Як же позначається таке об'єктивне існування ідей на самих ідеях?».

Зрозуміло, що таке об'єктивне існування ідей замість об'єктивного існування живих речей є погибельним для самих ідей. Відриваючись від своєї реально-речовинної «підоснови» як необхідного моменту власного *виразного* обґрунтування, ідеї нараз обертаються *абстрактними* ідеями, розсудковими поняттями, а сам світ речей перетворюється на раціональну схему. Це якась суцільна *машинерія*⁸², за якою вже відчувається «сталевий скік» майбутнього віку техніки⁸³. І в рамках цієї смислово максимально спрощеної, але фактично гранично багатой і пістрявої машинерії⁸⁴ розігрується остання трагедія Ренесансу й середньовічної доби, що передує йому.

Тут стара релігія Абсолютної Особи - християнського Бога у живому діюванні молитви, таїнств і християнських чеснот має обернутися абстрактною раціональною мораллю⁸⁵, стара теологія⁸⁶ як християнська наука про Бога Живого перетворюється на абстрактну метафізику із беззмістовним богом філософів, а справжня онтологія поступається місцем раціоналістичним

⁸² Хай навіть ці «машини природи» у того ж таки *Ляйбніца*, який ще пам'ятає про їхнє божественне походження, на відміну від штучних механізмів Світу Людини «є так гарно озброєними (точніше, спорядженими. — Ю. С) і такими неприступними для будь-яких випадковостей, що зруйнувати їх неможливо» [каз. тв. - С. 276].

⁸³ Зрозумілої саме як техніки *к еру в анн я* речами, що осягнуті в їхньому ідеальному схематизмі.

⁸⁴ Стосовно умов, за яких явлений, речовинний світ видається максимально простим і зрозумілим «по суті» (й, навпаки, вельми пістрявим і багатовимірним «за фактом»), інакше кажучи, з огляду на силу присутності Абсолюту в поєйбччі звичного нам й інобуттєвого по відношенню до самого Абсолюту життя, колись чудово висловився *О. Ф. Лосев* у своїй «Філософії імені» [Лосев А. Ф. Філософія імені // Лосев А. Ф. Бытие — имя - космос, 1993. — С. 695]: «Чим менше проявлене те, що не являється, тим більш зрозумілим і простим є те, що явилось; чим більше проявлене те, що не являється, тим сильніше воно осягається й переживається, але тим загадковішим і таємничішим є те, що явилось». І трохи раніше: «Чим сильніше проявлено цю таємницю, тим символічніший образ, що народжується» [там само]. Отже, додаю, на «полюсах» процесу залежно від сили апофатизму ми маємо справу або з гранично живим і багатовимірним *символом* або ж із одновимірним *знаком* - як згорнутим символом.

⁸⁵ Чим, зрештою, й закінчилися релігійні «ігри» *Канта*.

⁸⁶ Спадок європейських Середніх віків.

гносеології, епістемології та етиці розумника-суб'єкта⁸⁷, на тлі якого вони тільки й можуть народитися. Божий світ живих речей відтепер постає як механізм - сума неодушевлених часток-«машин», які беруться поза їхнім живим зв'язком зі світовим цілим. Нарешті, живе спілкування сутнісно визначених на вісі «земне ↔ Небесне» речей⁸⁸ нараз підміняється раціоналістичним спілкуванням за допомогою умовних у своїй конвенційності знаків.

Бог виявляється в цьому «Новому світі» лише деїстичною обмовкою. Як правило, такі обмовки лунають нині лише в тих випадках, коли новочасні філософи раз по раз наштотвхуються на *реальний* світ речей, що фактично силоміць вилучений з їхніх схематичних побудов. І зрозуміло, що будь-яке спілкування з таким Абсолютом - з огляду на попередні міркування щодо комунікативного потенціалу доби - не є справжнім живим спілкуванням у культурі, а є спілкуванням теж-таки метафізичним [*там само*], тобто саме абстрактно-раціоналістичним. Тому для нього не потрібна церква, а потрібен самий лише суб'єкт-мораліст, якими відтоді переповнений простір європейської інтелектуалістики і соціального проектування.

І ось цей суб'єкт залишається наодинці з цілим світом. Що ж за світ чекає на нашого мораліста? Спробуймо придивитися до цього пильніше.

§ 3. Природний механіцизм знеособленого світу

Як уже довелося зазначати в попередньому параграфі, поцейбічний тут-світ, узятий в цілому і сам по собі, повністю втрачає власний особистісний вимір. Як позбавлене субстанційності абстрактне поняття, або явище, що дане в аспекті ідеї, він перетворюється на просту суму неодушевлених часток, або на справжній механізм⁸⁹. Принцип механізму передбачає, як відомо, що ані він сам, ані його частки а) не знають себе, б) не знають іншого собі, в) не знають самого факту цього не-знання.

⁸⁷ Пор. у: Лосев А. Ф. Некоторые элементарные размышления..., 1997. - С. 738.

⁸⁸ Власне, скінченно-безкінечних (за причетністю) й узагалі *живих* речей (бо що ж таке життя, як не та чи інша міра самопокладання розуму), взятих на тлі їхньої справжності, їхньої абсолютної Міри.

⁸⁹ У його живому субстанційному вимірі новочасний суб'єкт ніяк не зацікавлений, оскільки він нездатний охопити його самотужки. Власне, він і є тут найголовнішою субстанцією нового світу, символом субстанційності взагалі.

Найточнішим чином фіксує хід цього світового годинника *Локк* у своєму вченні про тотожність, як він формулює його у другій книзі «Нарису щодо людського розуміння».

Тотожність атома зводиться в *Локка* до часово-просторової визначеності неперервного тіла з незмінною поверхнею; тотожність об'єднання атомів - до незмінної маси складових, або тіла як такого; тотожність рослинного організму - до структурної організації його матеріальних часток, або власне тіла; тотожність тварини - до загальної системності будови як її даного в русі пристосування до загальної мети⁹⁰; тотожність людини - до загальної системності будови духовно-матеріального *resp.* розумно-тілесного «організму» як його пристосування до співучасті у сталому житті; тотожність особистості як раціональної істоти — до свідомості як супутнього мисленню й відмінного від усіх інших «Я»⁹¹ [вказ. тв. - С. 381-394]. Тож усюди ми бачимо тут механічне об'єднання часток цілого без розуміння ними себе, власного оточення й цілого загалом, тобто взятих у суцільній *нестямі*, коли ціле тримається лише якоюсь зовнішньою, інакше - *фактичною* необхідністю.

То є передусім необхідність *математична*, або кількісна, коли навіть не постає питання щодо конкретного якісного складу речі, а постає питання щодо механічної послідовності її існування в чистому просторі й часі. Надалі (у випадку людини) ми стикаємось і з необхідністю *фізичною*, коли важливими виявляються уже й умоглядні матеріальні ознаки складових єдиного організму з огляду на специфіку його тіла й зовнішнього вигляду. Та за будь-яких обставин найцікавішим у речі виявляється не те, чим вона є сама по собі, але ансамбль її розсудково-натуралістично визначених *функцій* (величина, маса *etc.*), тобто абстрактно-схематична *ідея* речі на тлі її структурно-системної взаємодії з усім світовим схематизмом як таким⁹². Щодо кінцевого знавця й визначника поцейбічних речей світу, то він виявляється позапокладаним щодо них, але й цілком обмеженим фізичними кордонами цього ж таки світу.

⁹⁰ Тут у *Локка* й виникає очікувана аналогія з годинниковим механізмом.

⁹¹ Природа якого насправді є невідомою [*Локк*. Вказ тв. - С. 401], що й не дивно в ситуації, коли справжня *Міра* особистісності (Бог як Абсолютна Особа) залишає обрії новочасного філософування.

⁹² Звідси - один крок до четвертого правила *Декарта* - «створювати всіюди переліки настільки повні й огляди настільки всеохоплюючі, аби бути впевненим, що нічого не пропущено» [*Декарт Р.* Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // *Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. - М.: Мысль, 1989. - Т. 1. - С. 259].

Отут і з'являється чи не найважливіше питання: «Хто ж знає цей світ?».

§ 4. Конвенціоналізм і абстрактний суб'єктивізм

Отож, як щойно було зазначено, сам по собі механізм постійно перебуває у стані нестями, або самозабуття. А це якраз і означає, що все його знання є зовнішнім йому. Саме тому тут не може бути й мови про живий зв'язок окремих смислових моментів механізму.

Але якщо такий живий зв'язок є незрозумілим, і не можна сказати, звідки він взагалі, цілком незрозумілими мають бути й принципи спілкування таких окремих моментів механізму. Адже самі по собі вони не мають ніякого сенсу, а набувають його лише в загальній системі механізму, яка визначається зназовні. Тому ці принципи спілкування й навіть розуміння щодо будь-якого механізму виглядають як цілком *довільні*, тож будь-які пізнавальні складнощі чи плутанина «трапляються скоріше від неправильного вживання найменувань, аніж від плутанини в самих речах» [там само. - С. 401].

Інакше кажучи, згадані принципи спілкування й розуміння з приводу речей світу можуть бути встановлені завдяки певній конвенційно прийнятій системі знаків. Для цього лише потрібен хтось, хто міг би визначити механізм, зрозуміти його як такий. Тому справжній природний механіцизм з необхідністю вимагає справжнього і абсолютного абстрактного суб'єктивізму.

У такому механістичному світі єдиним справжнім володарем, єдиною справжньою активною силою, єдиною справжньою субстанціальністю є саме людський суб'єкт, який «хоче все зрозуміти й визнає все лише в міру його зрозумілості» [Лосев, вказ. тв.]⁹³. Тому річ (як іманентна річ) безпосередньо відкривається для спілкування в ідеях суб'єкта щодо неї. Саме тут, тобто — ширше - в раціонально-пізнавальній діяльності, справжнім ідеалом якої скоро стане наука як одна з провідних абстрактних функцій такого суб'єкта, остаточно визначаються істинні умови її існування.

⁹³ Пор. у трактаті Берклі «Сейріс, або низка філософських міркувань і досліджень...»: «Ми знаємо річ, коли ми її розуміємо; і ми розуміємо її, коли можемо її пояснити або сказати, що вона означає» [Беркли, 1978. — С. 476 [253]].

Сама ж по собі річ є суцільною загадкою⁹⁴, точніше - суцільним чорним проваллям, адже загадка все ж таки якимось виявляє себе, та ще й натякає на принципову можливість відповіді по суті. Визнання речі як чогось певного і об'єктивного досягається через систему зовнішніх по відношенню до неї угод і домовленостей⁹⁵. Такі угоди є передусім конкретними суб'єктивними умовами експерименту, в якому досліджується-об'єктивізується ця річ. Ось тут-то потроху й починає промальовуватися справжнє підґрунтя для остаточного визначення специфічного новочасного типу спілкування, про яке вже йшлося у § 6 першої частини нашої розвідки.

Так суб'єкт опиняється перед лицем насправді безглузлого буття, щоб надалі стверджувати не більше й не менше, як картезіанський примат власної суб'єктивності перед таким безглуздо-механічним буттям об'єктивного світу. Саме ж це буття, втративши самовизначеність і самозасвідченість як справжню власну суб'єктивність і об'єктивність, нараз обертається темним проваллям принципово безкінечного ньютоніанського простору. Оскільки ж ця безкінечність є саме невизначеною, вона різко відрізняється від актуальної безкінечності античного космосу, середньовічного Божого світу або, принаймні, природно-особистісного світу ренесансного творця.

Так народжується ідея потенційної безкінечності світу як специфічна ознака того культурно-історичного типу життя, який ми знаємо сьогодні під іменем Модерну. Вся її тільки ще можлива визначеність відтепер прямо пов'язана з раціональною діяльністю суб'єкта. Тому цей новий світовий «абсолют», квазіабсолют безкінечного новочасного простору передусім виявляє себе як абсолютність позапокладеності, абсолютність суцільної окремішності, абсолютність «перебування будь-якого одного поза будь-яким іншим» [Лосев. - Вказ. тв. - С. 739].

У результаті колись єдиний особистісний Абсолют старого (прото)європейського світу розщеплюється на два свої однаково умовні замісники: світ раціоналістично налаштованого суб'єкта і світ механістичної природи⁹⁶, розумно-особистісним аналогом якої буде згодом виступати *господарство*.

⁹⁴ Відтак цілком загадковою (точніше, абстрактною) є й ідея речі як інструмент її класифікації. Вона відповідає на питання «ЯК» саме є річ, але не здатна в такій трансцендентально-суб'єктивістській гносеології відповісти на питання "ЩО" саме вона є. Пор. у Локка: «Цей носій ми позначаємо іменем «субстанція», хоча ми, мабуть, не маємо ясної й відмінної від інших ідеї того, що передбачаємо носієм» [вказ. тв. - С. 347].

⁹⁵ Аж до ідеї суспільного договору Руссо вже стосовно й самих суб'єктів.

⁹⁶ Щодо шляхів можливого синтезу цих двох квазіабсолютів — див. далі (розділ III, § 1).

§ 5. Функціональний процесуалізм та ідея прогресу

Очевидно, що перший момент такого розщепленого «абсолюту», раціоналістичний людський суб'єкт, внаслідок власної нової ролі носія усєї повноти смислу має абсолютно ж охопити цю потенційну безкінечність знеособленого всесвіту, або визначити її на собі. Оскільки ж ця безкінечність є саме потенційною, тобто принципово не визначеною у собі, ніяк не покладеною й не окресленою, а самий людський суб'єкт, у свою чергу, є принципово скінченним, цей останній у трагічному намаганні охопити все, що, за визначенням, не охоплюється, починає нескінченну гонитву за цією безкінечністю без кінця й без початку. Гонитву, у якій він приречений не знаходити аніякої справжньої межі, крім принципово безмежної Природи. Тому йому залишається лише далі розщеплюватися на безліч різноманітних функцій, перетворюючись з цілісної особистості старих часів на сучасну «людину-дріб» (*Шоппенгауер*), або на справжнього поліфункціонального суб'єкта.

У цій гонитві ніяк по-справжньому не цінується об'єктивний світ сам по собі. Він цінується лише в міру тих відчуттів, що здобуваються людиною через- власний досвід для власних же суб'єктивно-ідеальних смислових побудов⁹⁷. І головним тут є саме таке поступове видобування нових суб'єктивних цінностей та ідей з одночасними частковими запереченням і критикою кожного попереднього кроку як принципово неостаточного⁹⁸. Так складається модерна європейська ідея прогресу⁹⁹ - передусім як «прогресу науки й моралі» [*Гельвецій. О человеке // Гельвеций. Сочинения: В 2 т. - М.: Мысль, 1974. - Т. 2. - С. 535*].

⁹⁷ Пор. у *Локка* - при дослідженні двох джерел походження речей - творення й народження / виготовлення - у зв'язку з проблемою каузальності: «Отримавши таким чином поняття про причину й наслідок від того, що наші почуття здатні віднайти в обопільних діях тіл... розум без особливих зусиль розподіляє різні джерела походження речей на два види...» [*Локк. Вказ. тв. - С. 376*].

⁹⁸ Адже «з того, що я сумнівався в істині інших предметів, ясно й безумовно виходило, що я існую» [*Декарт. Вказ. тв. - С. 268*].

⁹⁹ Чудовий коментар до цієї ідеї, з якою так згідна ліберальна європейська особистість, дає *О. Ф. Лосев* у своїй новаторській «Історії естетичних учень». Він пише: «Історія не є обов'язково прогрес. Ліберально-просвітницьке походження цього вельми умовного вчення — цілком незаперечне. Коли особистість намагається абсолютизувати себе всупереч об'єктивному буттю, вона — через неспроможність вмістити в собі фактично всю безкінечність об'єктивності - уявляє, що зможе охопити її не відразу, а поступово. Ця безкінечність історії, що стає, такою особистістю її переживається як прогрес» [*Лосев А. Ф. История эстетических учений // Лосев А. Ф. Форма — Стиль — Выражение. — М.: Мысль, 1995. - С. 357*].

§ 6. Безвідповідальний релятивізм

Головна проблема такого критично-заперечливого прогресизму — скандальна невідповідність людини заявленій для себе позиції. Будь-яка абсолютизація людського суб'єкта в позиції абсолюту завжди виявляється трагічно невдалою через принципову неможливість для відносного заступити місце абсолютного. Варто зважити й на те, що цей суб'єкт реально не існує поза природою. Навпаки, вже у власному тілі він обмежений природою, яка долається / підкорюється ним завжди лише тією або іншою мірою.

Отже, розумний суб'єкт виявляється не абсолютним, а саме відносним, тобто людським суб'єктом, чия самототожність також є відсносною. Відтак незрозуміло, кому ж насправді належать усі видобуті ним цінності? Адже новочасне вбивство особистісного бога (аж до справжнього атеїзму), тобто втрата Його як абсолютно-особистісної міри усього відразу унеможлиблює будь-яку ідентифікаційну процедуру щодо світу в цілому, будь-якої речі світу й самого людського суб'єкта в його принциповій несамототожності.

Але ж несамототожність, або неідентифікованість, суб'єкта в наскрізь відносному світі без справжнього Абсолюту автоматично утверджує його *безвідповідальність*¹⁰⁰, а разом з тим безвідповідальність усього світу через цей невідпорний релятивізм і зроджену ним довільність норм і понять¹⁰¹. Відтак тут ми

¹⁰⁰ Бо якщо «я» кожного разу є іншим, воно не відповідає за вчинки того «я», яке ніяк не отожднюється з «я» *hic et nunc*. Ці міркування - характерна ознака того філософського релятивізму, що відомий від часів першої софістики і в європейській традиції традиційно пов'язується з антропологічним виміром філософування. Згадаймо сюжет, що його, як вважають, свого часу реалізував «батько» античної комедії, сиракузянин (косець?) *Епіхарм*. Коли позикодавець вимагає повернути борг, боржник заперече власну ідентичність на тій підставі, що в ньому одне додалось, а іншого поменшало. [Цікаво, що коли позикодавець побив боржника й був за це притягнутий до суду, він сам, у свою чергу, нараз почав стверджувати, буцімто бив один, а до суду потрапив інший.] На лоні *Епіхармових* міркувань вирізв знаменитий софістичний «аргумент щодо зростання», який у викладі *Плутарха* виглядає таким чином: «...той, хто позичив наборг давно, нині не винен, оскільки став іншим, а кого звали до обіду вчора, приходять незваним сьогодні, оскільки він, мовляв, є "іншим"» (див. у: *Фрагменти ранніх грецьких філософів*. Часть 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. — М.: Наука, 1989. - С. 260 [В, фр. 2-170 б К]).

¹⁰¹ З цього приводу один з найпоспідовніших авторів Нових часів, *маркіз де Сад*, зауважує: «Люди, які не відають інших бар'єрів, крім природних обмежень, можуть безкарно творити все, і якщо вони по-справжньому розумні, будуть об-

маємо справу з неможливістю для суб'єкта субстанціалізуватися на власних засадах. І це нараз перетворює його на природний механізм, який уже анічим принципово не відрізняється від навколишнього механістичного світу знеособлено-байдужої природи¹⁰².

«Я мислю, отже, я існую», - стверджує цей вельми своєрідний «механізм», цей переконаний картезіанець. Стверджує, не помічаючи, що в даному випадку доводиться зовсім не існування як таке, і тим більше не особистісне існування, й аж ніяк не абсолютне існування, а лише *існування, яке мислить*. А відтак, промовляється *Декарт*, «у повній нашій владі знаходяться лише наші думки», тож «після того, як ми зробили все можливе з навколишніми предметами, те, що нам не судилося, варто розглядати як щось абсолютно неможливе» [*Декарт*. Вказ. тв. - С. 263-264].

Це і є саме таке існування, що його ми звикли позначати терміном «суб'єкт». І такий суб'єкт береться тут у всій своїй онтологічній самоневизначеності, отже - в суцільному світовому метушінні, або невтримному й невпинному становленні, на поталу своїм поцейбічним забіганкам й умовним схемам життя¹⁰³.

межувати свої вчинки лише своїми забіганками й пристрастями. Для мене те, що називається доброчинністю, — чистісінька примара, минуше явище, яке змінюється залежно від клімату й не викликає в мене жодного конкретного уявлення... Ніяк не озивається до мене слово «розпуста», поняття не менш довільне. Для мене немає нічого розпутного у світі, бо немає вчинків, що мають назву злочинних, які в минулому в якихось землях не були б у шані. Але ж якщо жоден вчинок не може всюди вважатися розпутним, наявність розпусти з географічної точки зору стає безглуздом, а людина, що отримала від природи схильність до цього й відмовляється підкоритися йому, заслуговує називатися дурнем, який є глухим до перших спонук цієї самої природи, чії принципи йому невідомі» [*Маркус де Сад*. Вказ. тв. - С. 99].

¹⁰² Пор. характерний вердикт *Брессака* у тій-таки садівській «Жюстіні»: «Коли мене переконують у верховенстві нашого людського роду, коли доведуть, що він є виключно важливим для природи, що її закони опираються його видозміненням, ось тоді я зможу повірити в те, що вбивство є злочином; але якщо найретельніші дослідження продемонстрували, що все, що існує і зростає на землі, включно з найнедосконалішими витворами природи, має в моїх очах рівну цінність, я ніколи не погоджуся з тим, що перетворення одного з них у тисячу інших хоч у чомусь порушує її задуми» [*там само*. - С. 105].

¹⁰³ Пор. у того ж таки *Декарта*: «Моїм другим правилом було залишатися настільки твердим і рішучим у своїх діях, наскільки це було мені до снаги, і з не меншою наполегливістю дотримуватися навіть найсумнівніших гадок, якщо я визнаю їх за правильні» [*там само*. — С. 263].

§ 7. Естетика природного зла і соціальний перверсіонізм

Таким чином, увесь цей світ природних механізмів постає як світ суцільного натуралістичного *аморалізму*, в якому - з огляду на власну неабсолютність, отже, й несамотожність - мають гинути будь-які моральні імперативи. І таким самим переконаним аморалістом у цьому саморухливому матеріальному світі суцільних природних метаморфоз, де все змінюється й нічого не знищується, а всі форми є принципово рівними, виявляється зрештою й знаменита «природна» людина *Руссо*¹⁰⁴. У свою чергу, дія суспільно значущого механізму ототожнення-ідентифікації, що випрацювується нормативним розумом у межах класичної новочасної опозиції «Природа ↔ Суспільство» як реакція на онтологічну «байдужість» знеособленої природи, насправді призводить до ствердження вже істинного, «творчого» зла - саме через його очевидну протиприродність¹⁰⁵.

Та, з іншого боку, оскільки будь-яке ототожнення в цьому наскрізь умовному світі вже не є абсолютним, це нове зло виглядає як безперервне повторення неповторного, метаморфоза, *гра*, специфічний стиль якої - тотальна варіативність і проба¹⁰⁶. Тільки у цій сповненій умовностей-конвенцій грі утверджується вже не природне зло, що обертається справжнім природним благом, забезпечуючи природі перебування у постійному рівно-

¹⁰⁴ І знову - «Жюстіна», коментарем до *Локкової* теорії тотожності: «Але запам'ятай, люба Жюстіно, що знищення істот, подібних до нас, є уявним злочином, оскільки людині не дана влада руйнувати, у крайньому разі вона може змінити існуючі форми, але не здатна їх знищити. Всі форми є рівними для природи, й ніщо не зникає у величезному тиглі, де мають місце зміни: всі частки матерії, що опиняються у ньому, безперервно виходять звідти в іншому вигляді, і якими б засобами цей процес не здійснювався, жоден із них не в змозі образити природу. Вбивства, скоєні нами, живлять її сили, підтримують її енергію, і жодне з них для неї не є огидним. Яка різниця для цієї творительки, якщо та чи інша маса матерії, що має сьогодні вигляд двоногої істоти, відродиться завтра у формі тисячі різноманітних комах!» [*там само*].

¹⁰⁵ Не інакше як з огляду на природну людину *de Cad* пропонує нову опозицію «Людяність - Цивілізованість», зауважуючи: «Не можна плутати цивілізованість з людяністю, адже остання - дитя природи, спробуй прислухатися до неї без забобонів, і її голос ніколи не введе тебе в оману; перша є творінням людей, отже, плід усіх зібраних разом пристрастей та інтересів» [*там само*. - С. 175]. У зв'язку з цим - див. епіграф до розділу II.

¹⁰⁶ Щодо культурно-історичних моделей гри - див. у: *Сватко Ю. І. Великое Безразличное (введение в философию игры) // Философия языка: в границах и вне границ / Ю. С. Степанов, Ю. И. Сватко, М. Серр и др. - Х.: Око, 1999. - [Т. 3-4]. - С. 97.*

мірному русі¹⁰⁷. Тут ідеться про суспільне благо, яке обертається відсутністю руху, тобто спокоєм, отже - найсправжнішим зломом. Це саме *принцип* зла як такий¹⁰⁸. Адже через нього природа (отже, й природна людина) може втратити самодостатність власної нестями, інакше — власну специфічну іманентність, тобто загинути, до того ж загинути вже не у грі, а саме насправді.

Як же здолати або, принаймні, обійти цей справжній принцип зла?

Збороти цей принцип можна лише завдяки специфічній поведінці, яка відхиляється від спотвореної суспільною мораллю норми задля норми справжньої, або природної. Таким чином, неприродне зло соціальної норми відтепер має бути зборене саме природним «ненормативним» зломом, або тим позанормативним зломом, що визначається / визнається як зло в межах зазначеної норми, яка і є справжнім зломом.

Отже, новоевропейський прогрес у суб'єктивній гонитві за (само)визначенням на лоні суспільства (тобто поза межами природи) може набувати зловісних рис тотального протиприродного зла. Кінцева мета такого прогресу вже не природна людина, яка ніяк не ідентифікується, а саме *інтегральна* людина, що складається із безперервних, але не тотожних собі (отже, цілком

¹⁰⁷ Адже й узагалі «сутність світу - це рух» [Маркіз де Сад. Вказ. тв. - С. 404] як «найперша й найдивовижніша ознака природи» [там само. — С. 109]. Тоді «життя є сумою рухів у всьому тілі» [там само. — С. 179], а вся природа є саме нествореною й самоспричиною, тобто перебуває у вічному становленні, тож сутність її «полягає в тому, аби діяти й творити видимим чином» [там само. - С. 97], і вона «не потребує невидимого двигуна» [там само]. Це є справжнім апофеозом розуміння матерії як звідного на себе абсолюту, що у власній самоспричиненості рухає сам себе, є авторушієм. Зрозуміло, що головним принципом так зрозумілого абсолюту має бути саме *рух*. Коли ж природного руху виявляється замало, його - на догоду цьому новому абсолюту у світі без Божества та його земного намісника, короля - подовжують рухом неприродним, рухом соціальної машинерії приписів, законів, норм. Звичайно, всі ці механічні у своїй сліпій послідовності рухи обертаються суцільною світовою *нудотою* (пор. описи маркізових сексуальних утіх), нудотою вічного бігу крізь потенційну безкінечність темних холодних просторів ніяк насправді не визначеного весвіту, яку так точно вмів змальовувати *Гегель*. Проте у самого *маркіза* жевріє надія, що той безплідний забіг людини на безкінечну дистанцію визначення-охоплення геть усього суто людськими засобами має колись закінчитися встановленням справжнього царства людини (пор. пророцьку мрію дружини *д'Естервалля*, відтворену в § 4 першого розділу). Та надія врешті-решт приведе європейців до ідеї ніцшеанської надлюдини з її «надрухами» за межею добра і зла, та це вже інша історія.

¹⁰⁸ Таке ігрове прочитання світу без Абсолюту нагадає відоме бартівське визначення трансформації дискурсу як гри (ширше, тексту як світу і світу як гри), що є саме «впорядкованою діяльністю, яка базується на принципі повтору» [Варт. Вказ. тв. - С. 72].

безглузких) повторів-функцій, які відтворюються цілком конвеєрним способом. Ці повтори не є справжнім самовизначенням, бо являють собою лише відтворення самого *принципу* норми. Оскільки ж норма тут є нормою світу зла, то людина приречена існувати в цьому принципово алогічному, або непідвладному самому лише розуму, світі, де розум-законодавець постійно проковує своєрідну «злу» нормативність соціуму, тоді як природне зло виявляється у своїй всевладно-безцільній самодостатності справжнім *естетичним* феноменом¹⁰⁹.

Звільнитися від такого світу можна, як уже згадувалося, лише завдяки відхиленню від «злої» у своїй оманливій позаприродній добродійності соціальної норми, порушенню того, що вважається нормативним у цьому примарному світі суспільства, отже, завдяки тому, що є поза нормою (= зло як добро)¹¹⁰. І цей своєрідний відхилений акт є актом екстатичного переходу, або *трансгресії*¹¹¹, у якому переборюється зловісна у своїй фальшивій доброчесності соціальна норма.

Ось тут і виникає фантастичний у своїй гіперреальності (*П. Клоосовськи*) перверсійний світ маркіза *де Сада*, людини, якій не забракло мужності проказати до кінця знамениті новочасно-просвітницькі ідеї *атеїзму*, *суб'єктивізму*, *механіцизму* й *матеріалізму* в усій їй зловісній «красі». Проказати - й тим замкнути свою добу.

§ 8. Екзистенційна «полишеність». Романтизм, протестантизм і капіталізм як феномени абсолютизації суб'єктивно-особистісного становлення

Як ми вже бачили (див. розділ 1, § 6), у цій і справді «новій» добі реальне спілкування з речами поступається місцем спілкуванню із самим собою або з такими ж самими суб'єктами¹¹².

¹⁰⁹ Пор.: «Таким чином, наше любострастя, це аніякими словами не виразне доскопте почуття, що здійсмає нас на таку височінь фізичного захвату, куди може дістатися людина, буде електризувати нас лише у двох випадках: або коли ми спостерігаємо в дійсності чи ілюзорно у підвладному нам предметі той тип краси, що найбільше нас приваблює, або коли цей предмет переживає максимально можливе почуття» [*Маркіз де Сад*. Там само. - С. 266-267].

¹¹⁰ Пор.: «...усі рухи, всі вчинки людей змінюють порядок у якійсь частинці матерії й відхиляють від звичного ходу її вічний рух» [*там само*. - С. 107].

¹¹¹ Тобто радикального переборення нормативних заборон, як це розуміє, скажімо, *Ж. Батай*, чи порушення «субординації життєвих функцій», за визначенням *П. Клоосовськи*, або подолання антитези, за *Р. Бартом* (див. у: *Маркіз де Сад* і XX век, 1992).

¹¹² Пор.: «Але філософ... бачачи й визнаючи у всесвіті лише самого себе... тільки із самим собою співвідносить все, що його оточує» (*Маркіз де Сад*. Там само. - С. 268].

Отож людина тут виявляється покинутою на саму себе¹¹³. Вона приречена шукати смисл власного існування у невизначеності свого ж власного існування на засадах невимримного процесуалізму [Сватко Ю. І. Юліуш Словацький і доли європейського романтизму // Україна і Польща доби романтизму: образ сусіда. Матеріали міжнародної наукової конференції до 190-річчя Юліуша Словацького. — Кременець: Астон, 2000. - С. 62-71].

На цьому тлі накопичення смислової об'єктивності з одночасним запереченням дійсної субстанційності усього об'єктивного й розквітають такі відомі новочасні феномени, як а) *романтизм* у культурі, де головним виявляється не стільки завершене естетичне задоволення саме по собі, скільки вічне індивідуалістичне незадоволення, вічний порив у невідоме задля майбутніх суб'єктивно-особистісних утіх; б) *протестантизм* у релігії, де головним виявляється не соборне домобудівництво *resp.* спасіння в церкві як у тілі Христовім, а цінність індивідуальної абстрактно-релігійної схеми; в) *капіталізм* в економіці й узагалі в суспільстві, де головним виявляється не саме виробництво і споживання товарів і послуг (= цінностей як особистісно визначених смислів), а самі їхні безперервні виникнення й обіг на підтвердження власної індивідуальної цінності. Тому, звичайно, не протестантизм насправді створює те, що називають духом вільного підприємництва (як гадав *Вебер*), а навпаки, абсолютна цінність щойно віднайденого нами суб'єктивно-особистісного *становлення* саме й забезпечує виникнення й романтичної, й протестантської, й капіталістичної ідеології.

Ось так ренесансна природна особистість поступово згасає в обрях знаменитого новочасного суб'єкта, і зараз же на нас чекають завершальні формули доби.

Розділ III. Загальна світоглядна модель Нового часу

Європа цезарів! Відколи в Бонапарта
Шпичак свого пера націлив Меттерніх,-
Уперш за сто років і на очах моїх
Міняється твоя довіку дивна карта.

О. Мандельштам. В Європі холодно.
В Італія п'ятьма...

Виходячи на своєрідну «фінішну пряму», що безпосередньо обернена вже до сучасного типу філософування, є сенс ще раз

¹¹³ Пор.: «Людина самотня в цьому світі...» [там само. - С. 108].

наголосити на специфіці світоглядної моделі європейського Нового часу, взяти її як щось принципово цілісне, тобто цілком визначене у власних смислових кордонах (1) і обов'язково *фактично* втілене (3) перед лицем уже зовсім іншої культурно-історичної доби (3). Тільки так ми зможемо углядіти й конкретну фактичність, і перспективу історичного процесу. Тож спробуємо спочатку остаточно звести до купи шойно отримані результати.

§ 1. Актуальна проблематика Нового часу

О, скільки нам осяянь ревнох
 Готує ще просвіти дух,
 І досвід, син помилок кривних,
 І геній, парадоксів друг,
 І випадок, бог винахідник.

О. С. Пушкін. О, скільки нам осяянь ревнох...

Насамперед, підбиваючи деякі підсумки, наголосімо ще раз. Філософська думка Нового часу підхопила інтуїції розуму й знання, розроблені на свій лад античною традицією й Середньовіччям. Але вона замкнула їх між тих двох квазіабсолютів¹¹⁴, які на кілька століть наче закрили від Європи старий особистісний Абсолют християнства. Мова йде про знеособлено-речовинний

¹¹⁴ Ця протиприродна «двоабсолютна» схема, яка сама по собі, звичайно, є логічним нонсенсом, можлива лише за умов, що обидва квазіабсолюти отожднюють-ся не в аспекті й засобами того чи іншого з них, а в аспекті самого синтезу задля вже остаточного отожднення світу й бога, коли останній розглядається як абсолютна творча сила світу, цілком індиферентна його тільки ідеальним або тільки реальним засадам. Здається, це і є краса й узагалі сфера *почуття*, яка потребує творчої уяви романтичного (в дусі доброго старого XIX століття) генія і яка логічно - *після* будь-якої теорії й будь-якої практики, а є їхнім справжнім синтезом, що й засвідчує знамените пушкінське «Поезії пристала благуватість». Така виразна краса потребує для себе безумовного символізму, а з огляду на свій творчо-інтелігентний («свідомісний») вимір — справді міфологічного розуміння, бо міф і є «інтелігентно даним символом» [Лосев А. Ф. Дialeктика художественной формы // Лосев А. Ф. Форма - Стиль - Выражение. - М.: Мысль, 1995. - С. 33]. За таких обставин надсвітлове міфологічне *Все*, яке у своїй індиферентності є принципово байдужим до будь-якої буттєвої якості й до будь-якого знаттєвого виокремлення взагалі, через кілька послідовних діалектичних ступенів має, зрештою, розчинитися у світовому органічному *Всьому* (= Універсумі), власне — отожднитися з ним. Так розбудовується принципова пантеїстична система градаційної у своєму духовному вимірі світової творчості, де природа має розумітися вже не як мертвий механізм, а як творчий організм. А філософська теорія, яка захотіла б відтворити такий світоустрій у творчій роботі розуму, повинна була б з необхідністю вибудовуватися як *філософія тотожності* й *філософія творчості*. Отут і виникає по своєму унікальна (але ж і вкрай необхідна з огляду на загальну романтичну налаштованість доби) постать *Шеллінга*, проте окремо зупинятися на ній — після попереднього моделювання всіх діалектично необхідних «ходів» - було б недоцільним.

світ природи (1), даний автономно налаштованому людському суб'єкту (2) в його відчуттях, розсудкових схемах й особистій творчості як усвідомлене й матеріально втілене інобуття смислу, або *факт*.

Принаймні упродовж трьох останніх століть цей світ, в якій Біблію, або просто Книгу, замінила Книга природи, і став для філософуючих тим «полігоном», де віра й пізнання наново вивіряють свої стосунки. Тож відтепер головною правдою щодо світу виявився саме знаково виражений *факт* і обернена до його емпіричних подробиць ¹¹⁵ логіка такого факту, уособлена в так званих «законах природи» ¹¹⁶. Вже у ХХ столітті цей «хід» відізвався класичною формулою «фальсифікаційної епістемології» *Поппера*: «...твердження, судження, вираз, думка є істинними, якщо, й тільки якщо, вони відповідають фактам» [*Поппер К. Логіка и рост научного знания: Прогресс, 1983. - С. 379*] ¹¹⁷.

При цьому сама людина, яка остаточно зрікається досягнутої християнським Середньовіччям граничної дійсності Абсолютної Особи, в той самий час, і ми це бачили раніше, переключається на власну речовинність і плинність як на останню дійсність. Відтак вона нараз опиняється перед фактом власного *становлення* на тлі втрати об'єктивно-особистісного критерію власної цілісності. Тоді Бог Авраама, як зазначав колись *А. Шестов* у своїх «Афінах та Єрусалимі», поступається Богу філософів, і новоевропейці отримують замість внутрішньо цілісної особистості протиставлення суб'єкта й об'єкта, а замість Священної

¹¹⁵ Отожпринциповоіндуктивна.

¹¹⁶ Пор. відповідний «хід» *Ортеги* щодо «імперіалізму фізики» й «тероризму лабораторій» у трактаті «Що таке філософія?» (див. у: *Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? - М.: Наука, 1991. - С. 65-69*).

¹¹⁷ Генеза подібних тверджень очевидна. Вона повертає нас до заповітних ідей новочасного філософування. Пор.: «Але хто не хоче ошукувати себе, той повинен будувати власні гіпотези на фактах і доводити їх чуттєвим досвідом, а не передрішати факти на підставі власних гіпотез, тобто тому, що він передбачає, що це так» [*Локк, - Там само. - С. 159*]. Згадаймо більш ранню апологію досвіду в *Леонардо*, оздоблену, проте, певною неухвагою до незаперечної специфіки емпірично-досвідного пізнання, яке за своєю - явищною - природою орієнтоване не на знання (загальне), але на гадку (одиничне). Пор., нарешті, іронічний діагноз як завжди точного *Гегеля*: «...вони (науки) оголосили своїм науковим принципом те, що зазвичай називають досвідом, відмовилися тим самим від зазіхань бути справжньою наукою й удовольнилися тим, аби являти собою зібрання емпіричних знань і помалу користуватися розсудковими поняттями, намагаючись стверджувати за їхньої допомоги щось об'єктивне» [*Гегель. О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве // Гегель. Политические произведения. - М.: Наука, 1978. - С. 185*].

Історії - конкретну людську історію як історію власних безперервних пошуків та експериментів.

Які ж проблеми будуть актуальними за даної онтоепістемологічної ситуації?

Підсумовуючи попередній виклад, я наведу бодай деякі з головних проблем світоглядної парадигми Нового часу. Йдеться про початково стимульовані ще Ренесансом, але за нових умов модифіковані в аспекті суб'єкта¹¹⁸ 1) проблему *творчості*¹¹⁹, 2) проблему *творчого методу*¹²⁰, 3) проблему *авторства*¹²¹ та 4) проблему *відкриття*¹²². Саме в межах цієї проблематики по-справжньому розкривається культурно-історичний потенціал Нової доби, що визначає її вкрай специфічне обличчя.

§ 2. Наріжні інтуїції Нового часу

Десь поблизу *Спіноза* розплоджує в слоїку своїх павуків. Передчувається - *Руссо* і його природна людина. Все понікуди абстрактно, мудровано й схематично.

О. Манделштам. Хаос Іудейський.

З огляду на попередні міркування стають більш зрозумілими наріжні інтуїції цієї нової епохи. Тож перелічимо принаймні деякі з них як певні орієнтири для сучасної моделі філософування, адже саме вони все ще озиваються до нас вже у філософських і культурологічних побудовах ХХ століття¹²³.

1. Спеціальна розробка проблем людської раціональності і оформлення так званої *гносеології*¹²⁴ як окремого розділу філософського знання.

¹¹⁸ Аж до кантівського вчення про генія як талант (природний хист), який дає правила мистецтву.

¹¹⁹ Власне, дієвого розумно-знакового саморозкриття людини-суб'єкта як суттєво стверженої свідомості, або інакше — самодостатньо розумного факту буття.

¹²⁰ Справжньої основи вільного знаково оформленого творчого процесу.

¹²¹ Умови індивідуальності створеної-означеної речі.

¹²² Реалізації принципу свободи для знаково орієнтованої творчості.

¹²³ Поданий нижче аналітичний матеріал у більш широкому вигляді та з більшою проробкою деталей представлено в лекційних курсах автора «Філософія комунікації: європейські моделі спілкування [IX-XX ст.]» [К.: НАУКМА, 1998] та «Європейські моделі філософування (від античності до сьогодення)» [К., НАУКМА, 2007] відповідно до виставлених там дослідницьких і навчальних цілей і завдань.

¹²⁴ Поява гносеології як окремої, «попередньої» науки насамперед свідчить про те, що за Нових часів принципово єдина дійсність світу розколюється на дві з певних причин відокремлені сфери: Знання й Буття (див. про це хоча б у: *Лосев А. Ф. Філософія імени*, 1993. - С. 709).

Така ситуація безпосередньо пов'язана із втратою справжнього Абсолюту як безумовної міри сушого. Відтепер світ і всі речі світу мають бути *перевизначені* відповідно до нової точки відліку - людини як відносно *resp.* цілком умовно іманентні¹²⁵. Тобто річ є, існує як така саме в міру усвідомлення її існування людським розумом¹²⁶ через усвідомлення ним свого власного існування. [Саме це і має на увазі Кант, коли у відповідній теоремі з II-ї («розсудкової») частини своєї «Критики чистого розуму» формулює: «Просте, але емпірично визначене¹²⁷ усвідомлення мого власного існування доводить існування предметів у просторі поза мною» (Кант. Там само, 1994. - С. 175).]

2. Індивідуалістично-самокритична «заперечувальність» «нової раціональності» замість середньовічної «авторитетності» Божого Слова і слова Церкви.

Відтепер це є саме людське, або принципово відносне, знання, явлене в конкретному історичному моменті розвитку суспільства, а не дане на віки через Божественне Об'явлення. Відтак людина приречена на постійний критичний сумнів через часткову невідповідність сьогоднішнього досвіду вчорашнім науковим висновкам і завтрашнім відкриттям. [Пор. славнозвісні «сумнів» Декарта й «критики» Канта.]

3. Переживання такого критичного сумніву на тлі лише умовної іманентності речі як «прогресу».

Цей «прогрес», як виявиться вже наприпочатку доби, несе на собі принаймні дві головні ознаки: 1) він має за власні підвалини здобутки минулих епох, на яких і виростає в системі послідовно трансльованого знання¹²⁸; 2) весь живиться ідеєю

¹²⁵ А це, у свою чергу, відразу робить проблематичним їхній поняттєвий синтез.

¹²⁶ Нагадаємо, що іманентним у загальному значенні є те, що саме себе визначає зсередини, або є межею для самого себе. Від часів Парменіда в антиномії «межа <> безмежність» категорія межі впевнено пов'язується з розумом, для якого бути і мислити (= визначати себе як себе) - то щось принципово одне.

¹²⁷ Тобто визначене через сприйняття речей світу.

¹²⁸ Це є справжній апофеоз трансцендентального методу з його «іпотезним» моделюванням речі, як це розуміли в неокантіанському Марбурзі. Пор. його більш пізні феноменологічне «відлуння» у *Phénoménologie de la perception* М. Мерло-Понті, де автор, інтерпретуючи Гуссерля, зауважує: «...рефлексію, що стосується доктрини, буде завершено лише за умови, що вона здійснюється у взаємозв'язку з історією її виникнення, зовнішніми відносно змісту поясненнями й повертає причини і значення доктрини їх екзистенціальній структурі» (*Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception*. - P.: Gallimard, 1976. - P. XIV). І далі: «Феноменологічний світ не виявляє вражень попереднього буття, він його встановлює» (*op. cit.*).

потенційної безкінечності природи¹²⁹, людського суб'єкта або суспільства в цілому¹³⁰. Тож такий «прогресизм» - на відміну від середньовічного «традиціоналізму» — визнає лише одну традицію, а саме фактичну *повторюваність*. То є повторюваність а) досвіду й б) умов досвіду (на зразок конвеєрного виробництва)¹³¹.

4. Перетворення «внутрішньої людини» *Бл. Августина*¹³² на «зовнішню людину» як перехід від об'єктивно даної цілісної особистості до поліфункціонального суб'єкта - амбівалентного аналога годинникового механізму.

Такий суб'єкт має відкриватись у власній — позапокладеній^{III} усьому - іманентності не знеособленій природі, над якою він володарює в техніці (аспект *знання*)¹³⁴ й у господарстві (аспект *буття*), а найперше: 1) собі самому - у власному свідомому,

¹²⁹ Через втрату нею власної об'єктивної самозасвідченості, а також власну смислову невизначеність, що в обох випадках обертається відсутністю справжньої межі.

¹³⁰ Пор. показовий діагноз (*postfactum*) у «Духовній ситуації часу»: «...метою прояснення ситуації є можливість свідомо й найрішучішим чином досягнути власне становлення в особливій ситуації. Для індивіда, який у ній дійсно існує, буття не може набути у знанні своєї повноти ані як історія, ані як сучасність. По відношенню до дійсної ситуації поодинокі людини кожна сприйнята у своїй загальності ситуація є абстракцією, її опис — узагальнюючою типізацією; в порівнянні з нею у конкретній ситуації буде багато чого не вистачати й додаватися багато чого іншого, не досягаючи завершального знання» (*Ясперс*. Вказ. тв. - С. 304).

¹³¹ Коли ж європейці сповна досягнуть неможливості досягання будь-якого принципово тотожного повтору (у зв'язку із втраченою Абсолютом як справжньої міри іманентності взагалі), ця повторюваність обернеться *грою*, де замість справжньої речі «на світ з'являється персонаж» [*Барт Р. S/Z*, 1994. - С. 82]. Це відбувається, «коли тотожні семи, кілька разів поспіль пронизавши власне ім'я, нарешті закріплюються за ним» [там само]. Ігровий персонаж насправді має не отожднюватися, а саме *співвідноситися* з іншими персонажами або речами на суто функціональних засадах. «Між цими двома полюсами - інтегрованим психологічним і роздрібненим функціональним простором, — зауважує *Жан Бодрийяр* у своїй «Системі речей», - і розміщуються *серійні речі* (виділено мною. - Ю. С.)...» [*Бодрийяр Ж.* Система вещей. — М.: Рудомино, 1995. — С. 14]. Техніка ж виходу з такої гри може бути вкрай різноманітною — від перверсійної поведінки *Маркіза де Сада* або сучасних екзистенціалістів до здивування перед світом як він є по суті, здобутим в акті феноменологічної редукції.

¹³² Див. у: *Бл. Августин*. Об истинной религии. - К: УЦИММ-ПРЕСС, 1996. - С. 252 [26].

¹³³ Адже тут береться до уваги не суб'єкт узагалі, в цілому, а його даний *стан*, ані з чим у собі самому принципово не порівнюваний через принципіву ж несамототожність.

¹³⁴ Пор. щодо цього ще один відкладений в історії коментар: «Людина вдруге розірвала замкнуте коло природи, залишала її, щоб створити в ній те, що природа як така ніколи не створила б; тепер це творіння людини змагається з нею у силі свого впливу. Воно постає перед нами не стільки у явності своїх матеріалів й апаратів, скільки в дійсності власних функцій» [*Ясперс*. Вказ. тв. - С. 300].

отже, визначеному у своїй внутрішній неперервності існуванні¹³⁵, або в історії); 2) такому ж суб'єкту - цілком конвенційно-знаково. Ця відкритість аж ніяк не може бути повною та інтимно-близькою, оскільки окремі (у перспективі навіть усі!) функції ще не є вся людина в цілому¹³⁶. Відтак тут ніколи не може бути й мови про повне й розумно-діяльне взаємоототоження суб'єктів (у широкому сенсі - їхнє спілкування), як це, скажімо, має місце в церкві - Божественній інституції¹³⁷. Навпаки, тут абсолютизується саме їхня взаємовідмінність і окремішність¹³⁸. Можливе ж ототоження завжди є лише функціонально-частковим, отже, одно-однозначним, отже, умовним, як у будь-якій - суто скінченній! - самій людській інституції, скажімо, в буржуазній державі¹³⁹.

5. Перехід від символічної мудрості у Світлі Об'явлення про Абсолютну Особу до людського знання як конвенційно узгодженої знакової інформації про суб'єктивно усвідомлений у своїй умовній іманентності світ.

[Цей момент напрочуд точно формулює-віддзеркалює Локк, розмірковуючи стосовно йменування модусів у своєму неодноразово цитованому тут «Нарисі щодо людського розуміння»: «...недостатньо використовувати свої слова як знаки яких-

¹³⁵ Згадаймо вже наведене раніше *локківське* розуміння тотожності саме як неперервного існування, тобто передусім перебування, або визначеності, у просторі й часі.

¹³⁶ Адже сума часток і взагалі ніколи логічно (не фактично!) не дорівнює цілому, інакше *ціле* просто-таки зникало б, або розчинялося, у своїх частках саме як ціле, тобто смисловим чином «знімалося» би в іншій категорії.

¹³⁷ Де всі є за визначенням братами во Христі.

¹³⁸ І ще один «привіт» із сьогодення: пор. роздуми над проблемами сучасного спілкування в *Ортеги*.

Згадаймо показову кінцеву невдачу таких державних синтезів у *Канта*, *Фіхе* чи *Гегеля*. Тут взаємовідмінність провокує *конкуренцію* (акцентуючи у зв'язку з цим проблеми демократії й приватної власності), а функціональне (отже, завжди сутісно не визначене, але саме функціонально підсумоване - хоча б як вимога «влади всіх») взаємоототоження - згадувану вже ігрову *персональність*. Така персональність - за умови смислової нерозрізненності субстанції та її якостей у принципово невимірюваному світі без Абсолюту - може, у свою чергу, обернутися передусім реальним заміщенням функцій, що виступають тут як умовні знаки самої субстанції. Це призводить до функціональної метаморфози одних істот в інші, своєрідного ефекту заступання «чужого місця», що нагадує загальне проститування на зразок садівської содомії (*Клосовський*; див. у: *Маркиз де Сад у ХХ век*, 1992. - С. 239). Відтак будь-яке спілкування (взагалі - функціональна діяльність) у такій моделі життя є одночасно зміною співвідношень, отже, переміщенням - соціальними шаблями, та й просто переміщенням простором і часом. Це є головним принципом людської життєдіяльності за Нових часів.

небудь ідей. Пов'язані з ними ідеї, якщо вони є простими, мають бути ясні й відмінні одна від одної, якщо складними - визначені, тобто в розумі повинна бути встановлена точна сукупність простих ідей разом зі словом, пов'язаним з нею як знак даної, але не іншої, точно визначеної (зрозуміло - ким. - Ю. С.) сукупності» [вказ. тв. — С. 571]].

6. Оформлення - слідом за аристотелівсько-стоїко-схоластичною традицією — концепції іррелевантності (отже - довільності, соціальної конвенційності) знака в душі *Contrat Social Руссо* замість онтологічно обгрунтованої Книгою Буття Біблійної екзегези з її концепцією безумовного йменування за сутністю.

Відповідно до цієї апології іррелевантного, конвенційно обумовленого знака відбувається й переорієнтація з ідеї розуміння на ідею інтерпретації¹⁴⁰. [Тут є сенс згадати характерну примітку постійного секретаря Французької академії Піно Дюкло з його коментаря до «Граматики загальної і раціональної Пор-Рояля» Арно й Лансло: «Коли мова йде про речі цілком довільні, необхідно дотримуватися сталого звичаю, що еквівалентно в цьому випадку — йти за розумом. З цієї точки зору жодний звичай є владарем розмовної мови» [Арно А., Лансло К. Грамматика общая и рациональная Пор-Рояля. - М.: Прогресс, 1990. - С. 213].]

7. Перехід від ідеї світу як гармонійного Творіння Божого до ідеї світу як природно («необхідно») / штучно («від людського інтелекту») координованої системності.

Тут світ є передусім інтегративною множиною умовно визначених у просторі й часі речей. І щастя (що є умовним, як і все у такому світі) полягає в тому, щоб бути точно визначеним елементом класифікації, відмінним від будь-якого іншого її елементу, але функціонально співвідносним із ним. Це і є підставою для порівняння¹⁴¹ таких речей-елементів. [Згадаймо відомі

¹⁴⁰ Додам: цей процес досягає свого апофеозу вже за сучасної доби (пор. хоча б так звані «координативні визначення» Карнапа-Рейхенбаха в: Карнап Р. Предисловие к английскому изданию // Рейхенбах Г. Философия пространства и времени. - М.: Прогресс, 1985. - С. 8-9).

¹⁴¹ Пор. характерний пасаж у *маркіза де Сада* - як приклад кількісного, але не якісного підходу до пізнання: «Скажімо, в осередку з десяти осіб існує десять порцій щастя, усі вони рівні, тобто ніхто не може похвалитися, що йому потало більше, ніж іншим; а коли один із членів цієї громади заволодіє дев'ятьма іншими частками, щоб зробити їх своїми, він буде по-справжньому щасливим, оскільки тепер він може порівнювати, що раніше було неможливим. Щастя поля-

класифікаційні конструкції *Нових часів* від *Бюффона* до *Дарвіна* або логіко-граматичні побудови «панів чоловіків» із *Пор-Рояля*, що відтворюють ситуацію, коли речі «розглядаються в найрізноманітніших відношеннях одна до одної» [Арно, Лансло. Там само. - С. 105]¹⁴². Згадаймо і світ великих європейських граматик, енциклопедій та скрупульозного картографування всього й уся.]

8. Пов'язана з ідеєю суб'єкта принципово знеособлена інтерпретація природи як механізму або лише як речовинно-рослинного організму в її нескінченній, цілком неопосередкованій (тобто саме голій у своїй невизначеності) плинності¹⁴³, а з іншого боку, принципово абсолютистська інтерпретація самого мислячого суб'єкта¹⁴⁴.

[У зв'язку з таким підходом до світу пригадаймо показові міркування Ж. Батая стосовно своєрідної «онтології маркіза де Сада»: «Нам здається, що немає нічого міцнішого від «я», яке породжує думку. І якщо воно зачіпає об'єкти, то для того, щоб прилаштувати їх до себе: воно ніколи не рівноцінне тому, чим воно не є. Те, що вважається зовнішнім щодо наших скінчених істот, виявляється чи то непрозорою безкінечністю, що підкорює нас, чи то керованим нами об'єктом, нам-таки підпорядкованим» [Батай Ж. Сад // Батай Ж. Литература и Зло.- М.: Изд-во МГУ, 1994. - С. 89].]

гає не в тому або іншому стані душі: суть його тільки в порівнянні своєї статку з іншим, але про яке порівняння може йти мова, коли всі схожі на тебе? Якби всі мали рівне багатство, хто насмілився б назвати себе щасливим?» (Маркиз де Сад. Вказ. тв. - С. 402). Цей хід можна було б викласти таким чином: суть *щастя* як синтезу розуму й задоволення (= справжньої цінності, або особистісного смислу, тобто того, що визначає іманентну річ як таку) полягає в кількісній нерівності, адже якісно всі функції є принципово рівними — саме як «оці-ось» функції (1). Нерівність - це підстава для порівняння (2), отже - для класифікації речей (3), отже, для їхнього впорядкування (4), отже, для приведення їх до системи (5), отже, для утвердження їх у їхньому природному стані (6), тобто як механізмів (7) через усвідомлення ними свого справжнього місця (8) відносно інших елементів системи (9), що є умовою їхньої більшої / меншої іманентності *resp.* самодостатності (10).

¹⁴² Одна річ - середньовічна ієрархія речей, утворена стосовно Бога як абсолютної Мири усього, інша — новочасні класифікації стосовно того чи іншого — за визначенням лише у *мовного* — критерію.

¹⁴³ Пор. ідеї Віку Просвітництва щодо симулякрів типу «людина-машина» або «людина-рослина» (див. хоча б знамениті опуси *Ламетрі*).

¹⁴⁴ На віки відлита у класичній формулі *Декарта cogito ergo sum*.

9. Інтерпретація філософії як науки ¹⁴⁵, або, за Фіхте, як справжнього «науковчення» ¹⁴⁶.

Вельми показовим тут є приклад німецької класичної філософії. Він засвідчує, що за подібних обставин все, що хоче мати право на існування як щось достеменне, має пройти своєрідне тестування на науковість. *[Цей справжній науковий родимчик досягає свого апофеозу в того ж таки Фіхте. Виставляючи питання про призначення людини взагалі як найперше й одночасно найвище питання для філософії, він відразу коригує його саме питанням про призначення вченого, цієї «вищої, зонай-істиннішої людини» [Фіхте И. Г. Несколько лекций о назначении ученого // Фихте И. Г. Сочинения: В 2 т. - СПб.: Мифрил, 1993. — Т. 2. - С. 12], цього шляхетного «вихователя людства» [там само. - С. 50] на шляху до його кінцевої мети ¹⁴⁷, як останнім завданням для будь-якого філософського дослідження].*

10. Модифікація самого стилю спілкування відповідно принципу науковості.

Відтепер спілкування має стати саме спілкуванням за певними науково обґрунтованими правилами (умовами), на тлі

¹⁴⁵ Пор. чи не найголовніше питання, сформульоване в § 1 розділу 1 трактату Й. Г. Фіхте «Про поняття науковчення, або так званої філософії»: «...чи має все наше знання тверді підвалини, що *пізнаються* (виділено мною. - Ю. С), або, хоч як би тісно не були між собою пов'язані його окремі частини, все ж, кінець кінцем, воно є цілком безпідставним, чи, принаймні, безпідставним для нас» [Фіхте И. Г. О понятии науковчення, или так называемой философии // Фихте И. Г. Сочинения: В 2 т. - СПб.: Мифрил, 1993. - Т. 1. - С. 21]. Пор. також «хід» Шеллінга, який в значає філософію саме як науку розуму (див. докладніше в: Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы, 1995. - С. 218).

¹⁴⁶ Цікаво, що наприкінці того ж таки § 1 Фіхте, підбиваючи підсумки своїм мріям про науку, яка займалася б вивченням основоположення щодо всіх інших наук та знання в цілому і прямо ототожнюючи її з філософією, пише: «Чи розумілося дотепер під словом «філософія» саме це, чи ні, не має значення; й тоді ця наука, якби вона справді *перетворилася на науку* (виділено мною. - Ю. С)¹ безпідставно відкинула б ім'я, яке донині вона носила далеко не через надмірну скромність; ім'я, що личить знахарству (*Kenneri*), аматорству, дилетантизму... вона може називатися тоді просто наукою, або науковченням. Так звана досі філософія стала б, таким чином, Наукою про науку взагалі» [там само. - С. 21-22].

¹⁴⁷ Тут, як відомо, мається на увазі «моральне ушляхетнювання всієї людини» [там само. — С. 51]. Так остаточно визначається той ідеал, стосовно якого молодий Спіноза, особливо вирізняючи серед засобів його досягання саме науки (механіку й медицину) і «моральну філософію», у своєму ранньому «Трактаті щодо вдосконалення розуму» наголошував на бажанні «спрямувати всі науки до однієї мети, а саме до того, аби ми прийшли до вищої людської досконалості» [Бенедикт Спіноза. Трактат об усвершенствовании разума и о пути, которым лучше всего направляться к истинному познанию вещей // Бенедикт Спinoза. Избранные произведения: В 2 т. - М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1957. - Т. 1. - С. 323].

абстрактно-ідеального, або принципово нейтрального самого по собі, буття світу речей. Цей нейтральний *resp.* віртуальний в аспекті власне онтологічної проблематики простір, простір не «Є», а «ЗНАЧИТЬ» (*Гуссерль*) від часів стоїків відомий старій Європі як простір *знака*. Тож не дивно, що на філософському обрії європоцентричного світу вже у другій половині XIX століття виникає *Пірс* із його семіологічними ідеями¹⁴⁸.

Так остаточно виявляє себе та світоглядна модель, що, відтворюючись з різною мірою смислової повноти у далеких і близьких куточках європейського світу, донині багато в чому скріплює його смислову цілісність.

§ 3. Загальна модель новочасного філософування та ідеальний тип модерного філософа: життя-наука

...наука не народжується з міфу, але наука не існує без міфу, наука завжди є міфологічною.

О. Ф. Лосев. Діалектика міфу.

Завершуючи цей стислий начерк новочасної моделі філософування на тлі розумно-життєвих ідеалів європейського Модерну, варто підкреслити ось що.

Насамперед представлені тут модельні «лінії розвитку» не треба шукати саме в такому вигляді геть в усіх філософських текстах доби. Мова ж бо йде саме про *модель*, тобто про певну міру, якою можна було б виміряти неосяжний філософський «фактаж» Нових часів з огляду на певний методологічний принцип. Мається на увазі принцип «Подивись на Абсолют!», що його було виставлено мною на початку цього тексту, аби інтуїція смислової *наявності* цілого, як того потребує стара загальноплатонічна діалектика цілого й частки, передувала будь-якому фактичному становленню цього ж таки цілого в усіх його історичних подробицях. [*Зрозуміло, таким чином не досягається повнота опису самого історико-філософського матеріалу, проте істотно прояснюється наперед дана йому міфологічна установка - той специфічний «кут зору», під яким філософу відкривається досвід самої дійсності, що оточує, охоплює й часто ошукує його.*]

¹⁴⁸ Див. хоча б у: *Пірс Ч. С.* Избранные философские произведения. — М.: Логос, 2000. — С. 161-233.

Крім того, потрібно особливо наголосити, що досліджений тут культурно-історичний детектив, - то, звичайно, зовсім не єдині сюжетні ходи, в яких і через які визначалася нова доба. Були й інші¹⁴⁹ - і Світло Істини ніколи не згасало остаточно. Та не вони відтепер визначали ситуацію, у якій філософія зажадала бути вже не життєвою справою й навіть не просто служницею тієї ізольованої функції людського суб'єкта, яка з ХІХ століття впевнено визначається як наука, а взагалі справжнім «науковченням». Саме в крижаних обіймах цього науковчення й завмирає те живе, що становило «специфіку» ренесансної природної особистості: її безпосередня зацікавленість пістрявим розмаїттям поцейбічного життя.

І тоді настають уже зовсім нові часи.

У такій ситуації перед цим європейським суб'єктом, який, проте, наслідує передусім саме ренесансний титанізм, остаточно відкритється певна епістемологічна можливість. В імперативній формі вона зводиться до того, аби остаточно ствердити весь світ на самому суб'єкті та його власними силами, зрозумівши 1) внутрішню розсудковість як ідеального законодавця світу речей, а 2) зовнішню речовинність - як внутрішньо необхідний факт.

Тут ми безпосередньо й стикаємося із проблемою *Канта*. Саме *Кант* остаточно окреслив справжні кордони новочасного суб'єкта (див. частину I, § 3), з яким ще й по сьогодні маніпулює філософія європейського гатунку, змалювавши постать мало не ідеального для нової епістемологічної ситуації дослідника у своїй «Критиці чистого розуму». З того лона й вийшли чи не найбільочіші проблеми сучасної філософії. Свого часу автор присвятив цьому питанню спеціальне дослідження [*Сватко Ю. І. Європа «після Канта» // Наукові записки НаУКМА. - Т. 18. Філософія та право. - К.: КМ Academia, 1999. - С. 16-22*], тож зараз, наприкінці шляху, видається важливішим не стільки впритул присунутися до сучасності, скільки дати остаточно формулу філософії Модерну та її наріжного ідеалу.

Отже, філософія Нового часу постає спробою зрозуміти саме *знання*¹⁵⁰ як справжнє життя¹⁵¹ й надалі мудро жити¹⁵² у світлі цього «усвідомлюваного розуміння»¹⁵³ як у світлі справжнього

¹⁴⁹ Згадаймо хоча б німця *Баадера*, згадаймо філософський досвід російських слов'янофілів.

¹⁵⁰ Яке можна визначити як смисл у його стверженості *resp.* усвідомлено™ для розуму.

¹⁵¹ Згадаймо цитоване питання з § 1 розділу I *Фіхтевого* «Науковчення».

¹⁵² «Правильно» розуміти життя, або, власне, знати.

¹⁵³ Власне, жити-в-розумі, або жити «за наукою», за певною «схемою», в розсудковому просторі думки.

історизму ¹⁵⁴. А відтак вона 1) опосередковує розум самою діяльністю розуму ¹⁵⁵, через закони якої відкривається, або інакше - набуває значення, світ, а відтак і природно для самого розуму ¹⁵⁶ даними йому фактами життя, тому 2) виявляє себе як наука ¹⁵⁷, і 3) вся тримається самим принципом науковості як таким ¹⁵⁸, 4) знаходячи в цьому своє останнє виправдання.

Головний критерій такої філософії - відповідність філософської істини фактам *resp.* законам розуму або розумним ¹⁵⁹ фактам життя. За таких обставин справжній її ідеал ¹⁶⁰ - то філософ ¹⁶¹, який у любовному спогляданні істини як законодавчого факту розуму або «правильної» ¹⁶² природи ¹⁶³ стає *вченим* ¹⁶⁴. Тож мудрість, якою з давніх-давен опікуються європейські любомудри, за Нових часів виступає вже як підкреслена *науковість* ¹⁶⁵. Звідси - апологія поцейбічного розуму в усій його життєвій активності, коли на тлі й у результаті цього діяльного життя ¹⁶⁶ світ постає інтегративною множиною лише умовно визначених у просторі й часі *resp.* корисних речей ¹⁶⁷.

¹⁵⁴ Логіко-поняттєвої схеми самої історії як становлення самоусвідомлюваного буття.

¹⁵⁵ Тобто бере розум у його ж *становленні* - як рефлексію щодо самого мислення в його інобуттєвому (хоч би й власне людському) ознаменуванні. Інакше кажучи, тут ідеться про логічне оформлення інобуття засобами смислу, а відтак — про формальну логіку розсудку.

¹⁵⁶ Тобто саме розумним *resp.* закономірним чином.

¹⁵⁷ Яка займається специфічним *логічним конструюванням* речі, тобто є «системою чистого розуму» [Кант. — Вказ. тв., 1994. — С. 49] чи системою осягання досвіду в поняттях (див. у: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Афоризмы и максимы. Новые афоризмы. - Мн.: Литература, 1998. - С. 157).

¹⁵⁸ Згадаймо знову знамените фіхтеанське «науковчення».

¹⁵⁹ Власне, закономірним.

¹⁶⁰ Тут варто пригадати знамените вчення Гегеля про ідеал як таку «дійсність, що вилучено з широкого поля одиничностей і випадковостей, оскільки внутрішнє в цій знятій перед спільністю зовнішності саме виступає як жива індивідуальність» [Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы, 1995. - С. 209].

¹⁶¹ Власне, сйдос, або визначеність ідеалу як така.

¹⁶² Власне, відповідної розуму.

¹⁶³ Власне, «дія» зсередини ідеалу.

¹⁶⁴ Власне, субстанцією, або зовнішньою визначеністю ідеалу.

¹⁶⁵ Що розуміється як специфічне «перебування у сфері чистого розуму».

¹⁶⁶ Щодо цього новочасного й zarazом сучасного ідеалу діяльного життя - пор. відому репліку Ніцше у «Веселій науці» (без визнання вагомої власне європейської складової в тому світорозумінні, яке філософ приписує виключно американцям): «Якась червоношкіра, притаманна індіанській крові дикість виявляє себе у способі, яким американці домагаються золота; тож їхній гарячковий темп роботи — справжній порок Нового Світу починає вже заражати дикістю стару Європу й поширювати нею дивовижну бездуховність... скоро могло б дійти навіть до того, що схильності до *vita contemplativa*... піддавалися б не інакше, як зневажаючи себе і з нечистою совістю» [Ніцше Ф. Веселая наука. - М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. - С. 282-283 [329]].

¹⁶⁷ Нам уже доводилося на цих сторінках говорити про гарячкове переміщення як головну ознаку людської життєдіяльності за Нових часів (див. частина III, § 2).

Цим грандіозним *міфом* науки, за яким стоїть спроба раціонально розібрати світ на «гвинтики й коліщатка» відповідно до власних уявлень про «гідність і достоїнство людини», завершуються Нові часи.

Слідом за епохою Модерну починається те теоретизування в лоні відчайдушного соціального експериментаторства, що мало обернутися (й дійсно обернулося) різноманітними рецептами стосовно не лише гносеологічного, але вже й прямо субстанційного утвердження європейського суб'єкта¹⁶⁸ у вічності. Власне, потрібна була мало не нова релігія, що дала б змогу остаточно «прописати» Абсолют у земному поцейбіччі, зробити саме це поцейбіччя абсолютизованим Світом Людини. В такому світі не Істина мала слугувати критерієм практики¹⁶⁹, а навпаки, практиці судилося стати «критерієм» його принципово множинних «істин» та «істинок»¹⁷⁰.

Відповідь практики¹⁷¹, якою грізне ХХ століття відгукнулося на філософський «*Sturm und Drang*» попередньої доби, була адекватною.

Юрій Сватко

МОДЕЛЬ ФІЛОСОФСТВОВАННЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ В СИСТЕМЕ УМНО-ЖИЗНЕННЫХ ІДЕАЛОВ ЕВРОПЕЙСКОГО МОДЕРНА

В статтю представлена выдвинутая Новым временем модель философствования, которая соотносена с системой умно-жизненных идеалов европейского Модерна. основополагающие принципы философствования Нового времени проанализированы в аспекте их становления на фоне затяжного кризиса мировоз-

Тут варто лише ще раз наголосити, що то є саме «корисне» переміщення в межах жорсткої класифікаційної сітки, де навіть щастя полягає в тому, аби бути точно визначеним у порівнянні елементом класифікації (вік класифікацій, вік картографії, вік великих європейських енциклопедій!), відмінним від будь-якого іншого її елемента *resp.* не рівним йому, але функціонально співвідносним із ним у розсудковому просторі думки.

¹⁶⁸ Насправді, звичайно, не суб'єкта, а - з огляду на досвід німецької філософської класики — *розумної особистості* як суб'єкт-об'єктного синтезу в аспекті суб'єкта.

Що за умови наявності справжнього Абсолюту не підлягає сумніву.

¹⁷⁰ Замість того, аби, як і належить, бути історичною *мірою* й водночас реальною *межею* можливої реалізації теорії в конкретних умовах життя.

¹⁷¹ І практиків.

зренческих идеалов европейского Возрождения. Исследована проблема превращения природной личности resp. человека Ренессанса в новоевропейского рационального субъекта. Мир абсолютизованного субъекта и рационализированной природы рассмотрен как мир двух квазиабсолютов, которые обуславливают философствование в аспекте конвенционально-функционалистски понятого знака. Определен идеальный тип новоевропейского философа, который соотносен с присущим эпохе общим идеалом ученого. Культурно-исторический тип эпохи и соответствующая ему модель философствования реконструированы с привлечением натуралистического, феноменологического, трансцендентального и диалектического методов, а также метода символизации с учетом характерной для периода Модерна относительной мифологии и современных герменевтических практик.

Yuriy Svatko

A MODEL OF MODERN PHILOSOPHIZING IN THE SYSTEM OF RATIONAL AND VITAL IDEALS OF THE EUROPEAN MODERN ERA

In the article, a model of philosophizing set forth by the Modern Times is presented and put into correlation with the system of rational and vital ideals of the European Modern Era. The fundamental principles of the modern philosophizing are analyzed from the viewpoint of their making against the backdrop of a lingering crisis of worldview ideals of the European Renaissance. The problem of transformation of the natural personality resp. the man of Renaissance into the Modern-European rational subject is explored. The world of absolutized subject and rationalized nature is considered as the world of the two quasi-absolutes, which both condition philosophizing under the aspect of conventionally and functionally understood sign. An ideal type of the Modern-European philosopher is defined and put into correlation with the ideal of scholar typical for the era. Cultural and historical type of the era and a model of philosophizing pertaining to it are reconstructed involving the naturalistic, phénoménologie al, transcendental and dialectical methods, as well as the method of symbolization with typical for the Modern Era relative mythology and contemporary hermeneutical practices taken into account.