

ТЕОРЕТИЧНА КУЛЬТУРОЛОГІЯ

УДК 122/129: 130.3

А. Ю. Морозов, д-р філос. наук, доц.
Київський національний торговельно-економічний університет,
вул. Києво, 19, Київ, 02156, Україна
anddriy.morozow@gmail.com

СУТНІСТЬ ЛЮДИНИ І "НЕ-СВІТОВЕ": ЕТИЧНІ І МЕТАФІЗИЧНІ РАКУРСИ

У статті показано, що усунення метафізичних понять "сутність", "природа", "трансцендентне" унеможливило розведення в моральному бутті людини полюсів "суцього" і "належного", а відтак унеможливило й саму етику. Позитивістський (антиметафізичний) підхід в "науках про дух" руйнує традицію природного права, підриває теоретичні основи демократії та європейського універсалізму. Обґрунтувати останній здатний лише метафізичний апіорізм. Зазначається, що основою розкриття сутності людського є причетність до "не-світowego" (Г. Гегель). У досвіді не-світowego відбувається трансцендування повсякденного модусу буття, піднесення природного існування на рівень надприродного. Не-світowe постає в двох варіантах: "сильний" варіант не-світowego є священна таємниця божественного, а "слабкий" – романтизований простір чарівної казки. Чарівне виступає субституттом священного в постпросвітницьку еру і виконує терапевтичну і профілактичну функції в лікуванні "моральних хвороб" нашого часу: цинічного розуму, індивідуалізму, релятивізму, культу споживання тощо. Відзначається, що відсутність не-світowego як метацинності в культурному горизонті сучасної секулярної людини неминує призводити до розлюднення, себто падіння природного (посутнісно людського) модусу екзистенції на рівень протиприродного.

Ключові слова: метафізика, універсальні цінності, сутність, не-світowe, повсякденність, священне, чарівне, цинічний розум, автентичність, розлюднення.

Постановка проблеми. У сучасному суспільстві споживання культивуються лише перші сходинки знаменитої "піраміди Маслоу", які, звісно, не можуть задовольнити потребу людини в самореалізації. Тих, хто прагне вибратись "вище" і подивитись на світ не-утилітарно, посутнісно, а не з точки зору товарної вартості, суспільство вибраковує, залишаючи "за бортом". У цьому полягає його репресивність. Необмежена свобода споживання, як виявляється, – надзвичайно тоталітарна річ, адже немає нічого більш конформістського і залежного, аніж поведінка споживача. Більшість таких споживачів залишаються жити в метафізично і ціннісно обрізаному світі "людського, занадто людського", яке швидко деградує в існування на межі людського і тваринного. Ми не будемо зараз порушувати складну проблему, що є первинним, а що вторинним: дегуманізована і відчужена капіталістична система, що формує і культивує в індивідах установку на споживання і володіння, чи навпаки – екзистенційне налаштування людини на духовний мінімум, яке є визначальним у формуванні "духу капіталізму" (М. Вебер), а значить, і його матеріальних форм прояву. Скоріше за все, йдеться про своєрідне коло взаємообумовлень суспільного та індивідуального. Але ясно одне: "економ-варіант" людини далекий від повноти реалізації того, до чого людина покликана у своїй сутності. Можна сказати й більш радикально: цинічний розум, позбавлений вертикального трансцендентного виміру, уводить від норми людського в його патологію, в режим неавтентичного модусу екзистенції. "Людське" в людині ніколи не гарантоване: це завжди перебування на важелях між олюдненням і розлюдненням, надприродним (божественним) і протиприродним (звірячим).

Аналіз досліджень і публікацій. Проблема звуження повноти істинного "напоумленого розуму" (вираз В. С. Возняка) до його інструментальної іпостасі та хибна екзистенційна установка на володіння (добре описана Е. Фроммом, Г. Марселем, М. Бердяєвим, В. Франком, Б. Вишеславцевим та ін. [3, 4, 17, 18]) посилюється тим, що більшість філософів сьогодення усувають зі свого дискурсу традиційні метафізичні концепти, такі як: "істина", "сутність", "природа", "норма", "трансцендентне" та ін., тавруючи їх як реліктові залишки модерну або навіть домодерну. Це призводить до того, що "моральні хвороби нашого часу" (див. роботу Ч. Тейлора "Етика автентичності" [13]) стає дедалі більш складно ідентифікувати саме як хвороби. Відповідно, якщо хвороба (духу або тіла) не розпізнається і не тематизується як

хвороба, ніхто не переймається її лікуванням чи профілактикою. Якщо сутність не розглядається як сутність чи взагалі усувається з філософського дискурсу як нібито "порожнє поняття" (як це роблять логічні позитивісти, а за ними атеїсти-екзистенціалісти на чолі із Ж. П. Сартром), тоді неможливо встановити і належним чином оцінити, чи має місце віддалення чи наближення конкретного людського існування ("ось-буття") до власної сутності, до "істини буття" (М. Гайдеггер). Якщо границі між нормальним і патологічним (природним і протиприродним) не просто розмиті, але взагалі відсутні на рівні теоретичної постановки проблеми, то моральна хвороба як порушення норми дедалі більше прогресує.

У цій ситуації, з нашої точки зору, вкрай необхідно повернути філософський дискурс до вищезазначених понять, що не можна зробити без хоча б часткової реабілітації метафізики. (Чи можна сьогодні повністю реабілітувати метафізику у ситуації, коли панує загальний антиметафізичний "дух часу", – окрема розмова). Началом цього метафізичного повороту повинна стати експлікація поняття "не-світowe", про яке писав Г. Гегель [5, 6]. З нашої точки зору, "не-світowe" є трансцендентальним фоном (тлом) ціннісно-смыслового існування людини, тим абсолютним горизонтом належного, в напрямку якого може повноцінно і автентично розгортатися людська сутність. У даному випадку ми беремо за основу нашого твердження міркування Л. Вітгенштайна, який в "Логіко-філософському трактаті" справедливо зазначає: "Смисл світу повинен лежати поза ним. У світі все є, як воно є, і все відбувається так, як відбувається. В ньому немає жодної цінності, а якби вона там була, то вона не мала б жодної цінності. Якщо є цінність, що має цінність, то вона повинна лежати поза всім тим, що відбувається і поза Суцим. Тому, що все, що відбувається і Суцє – випадкове. Те, що їх робить не-випадковим, не може знаходитись в світі, бо в протилежному випадку воно знову було б випадковим. Воно повинно знаходитись по той бік світу [курсив наш – А. М.] (фрагмент 6. 41) [3]. Отже, самі по собі фізичний світ і біологічне життя людини є ціннісно нейтральними, і лише містичне "невимовне" (Вітгенштайн) по той бік світу надає їм смислу і моральної цінності. Саме через цей зв'язок із невимовним людина стає тією, ким вона є – духовною істотою. "Ясно, що етика не може бути висловлена. Етика трансцендентальна. Етика і естетика єдині" (фрагмент 6.42.1) [3], – закономірно підсумовує Вітгенштайн.

Модерн раціоналізував і "розчаклував" усе, що стосується не-світового, трансцендентного, божественного, священного, і разом з тим раціоналізував цінності, що (як було сказано вище) належать саме царині не-світового, контрфактичного, невимовного, яка була усунута. Так поступово цінності були знецінені, людство спіткала "ціннісна сліпота" (М. Шелер) та "аномія" (Е. Дюркгейм). (Пор. з євангельським: "Якщо сіль втратить силу, то як зробити її солоною? Нінащо вона вже не буде більше придатна, хіба щоб викинути геть, аби топтали її люди" (Мт. 5:13)). Але апіорний запит-інтенція на вихід за тісні межі "внутрішньо-світового" у особи все одно залишається. За умов дискредитації релігії "просвітницьким екстремізмом" (Г. Гадамер) модерна культура пропонує своєрідні компенсації не-світового в художній літературі романтичного і неоромантичного напрямків (Гофман, Дж. Толкієн), замінюючи священне "чарівним" [7, 14, 15]. Чарівну казку можна трактувати як субститут метафізики для секулярної людини з цинічним розумом. Тема сутності людини на сьогоднішній день не користується великим попитом на "інтелектуальному ринку" і тим не менш потребує філософської рефлексії.

Метою статті є осмислення етичних і метафізичних вимірів сутності людини у їхньому зв'язку із досвідом "не-світового".

Виклад основного матеріалу дослідження. Інструментальний, "цинічний" (як називає його П. Слотердайк [12]) розум сучасної людини, налаштований виключно на прагматику, є завідомо програвшим у тих сферах, де мова йде про автентичність людської екзистенції, основні духовного існування людини саме як особистості, а не "речі" і "товару" серед інших речей і товарів. У конкурентній боротьбі повсякденних смислів і поточних завдань, у стурбованості дрібязковим, ковзаючи на горизонтальній "поверхні" суцього, такий цинічний розум випускає з уваги вертикальний вимір буття, Смысл і Над-завдання, телос життя як цілого. Зацікненість на технологіях успішності та рецептах управління чи маніпулювання, постійна гонка за статусами і "лайками" в соцмережах призводять до того, що сучасний цинік втрачає відчуття щастя як такого, задовольняючись його сурогатами, т. зв. "знаками щастя" (Ж. Бодріяр) [2]. Не дивно, що такому інструментальному розуму, що занурений у повсякденність як єдину можливу реальність, бракує внутрішньої екзистенційної наповненості, буттєвої повноти і смислової насиченості. Чим більш цинічним і матеріалістичним стає розум, тим більше на цьому заробляють психоаналітики, психіатри і пов'язані із ними фармакологічні компанії, що випускають допінги та антидепресанти. Останніми людиною заповнює смислову порожнечу, компенсує "діру розміром з Бога" (метафора Ж. П. Сартра).

Утім, вся ця психоаналітична робота ведеться, так би мовити, з наслідками, а не причинами. Адже коріння проблеми – саме оцей технічний інструментальний розум, "цілораціональність", що все намагається "розчаклувати" (М. Вебер), деміфологізувати, зняти зі світу покров таємниці. (У дужках зазначимо, що такий потяг до раціоналізації, у свою чергу, пояснюється глибоко ірраціональним страхом чи, вірніше, тривогою маленької людини перед безмежною таємницею буття, яка перевищує людські можливості її пізнати та опанувати. Людині легше, щоб світ виглядав "простим", "об'єктивним", доступним для прорахування, управління, класифікації, розподілу, передбачення, тому вона його "розчакловує", хоча зрозуміло, що від цієї процедури світ простішим та яснішим не стає).

Інструментальна раціональність унеможливує "пікові переживання" (А. Маслоу), трансперсональний досвід вищих духовних цінностей, здивованість сущим. І найголов-

ніше – від особи залишається закритою ("затуленою", "загромадженою" під сміттям необов'язкового) "істина буття". На цій проблемі забвіння буття свого часу акцентував увагу Мартин Гайдеггер [19]. На наш погляд, пафос його праць у тому, що мова йде не про якусь, здавалося б, далеку від реального життя філософську абстракцію, а у першу чергу про закритість ("затемненість") для людини її власної сутності, а відтак – неавтентичність її буття. Таким чином, основною функцією гуманістично орієнтованої філософії і художньої літератури повинно стати прояснення для людини її власної природи, відкриття істини як "алетеї" (прозорості, не-утаємнення). Стурбованість проблематикою буття взагалі є серцевиною людського буття, вкрай насуцною й актуальною справою для людського саморозуміння. І, звичайно, жодна тематизація сутності і природи людського не може відбутися, якщо ми не повернемося до повноти розуміння "субстантивної єдності розуму" (М. Вебер), що охоплює метафізичні, етичні та естетичні виміри, чуттєво-міфологічні, раціональні та інтуїтивного-містичні способи осягнення буття людини.

Метафізичні основи демократії

Гегель би сказав, що "істинна людина" – це та людина, яка відповідає своєму "поняттю", тобто своїй природі, сутності. У свою чергу, природа/сутність людини є тим, чим їй належить стати. Сутність людини окреслює горизонт бажаного і належного, ідеального "смиислового майбутнього" (М. Бахтін), до якого прямує чи від якого віддаляється наявне суще. Без "сутності" (тобто "належного") неможливо говорити про етику. Усуваючи концепти "сутність" і "природа" (або вужче – "моральна сутність" і "моральна природа"), ми ставимо під загрозу існування етики як науки, фундаментом якої і є розведення двох "полюсів" буття: суцього і належного. З нашої точки зору, "природа людини" – це метафізичне поняття, яке відображає об'єктивно наявну реальність людського існування.

До чого призводить усунення метафізичних понять? Насправді, до катастрофічних наслідків. Якщо ми заперечуємо об'єктивну "природу людини", відтак ми піддаємо сумніву об'єктивність і недоторканність прав людини, які ми називаємо "природними правами". Відтоді зникає сама людина як така, "людина взагалі" – замість неї залишаються окремі індивіди, між якими немає (і не може бути) нічого спільного. Немає сутності людського та її природи – значить, немає й "природних прав" людини як атрибутів цієї сутності. Руйнується уся традиція "природного права". Цікаво, як постмодерніст чи позитивіст подивились би на знаменитий рядок із "Декларації незалежності": "Ми вважаємо очевидними істинами наступні: всі люди створені рівними, і всі вони обдаровані своїм Творцем деякими не відчуженими правами, до числа яких належать: життя, свобода і стремління до щастя" [8, с. 3]? Якщо Бог – це порожнє метафізичне поняття, таке саме, як і поняття "природа", тоді під питанням залишаються й верховні цінності життя, свободи і щастя як мети життя. По суті, сьогоднішні апологети демократії, апелюючи до прав людини і водночас стоячи на аниметафізичних світоглядних основах, суперечать самі собі.

Заперечення концепту "сутність людини" веде до заперечення таких атрибутивних і конститутивних її рис, як, наприклад, людяність чи сумління. Останнє оголошується історично зумовленим продуктом суспільних домовленостей, а значить, чимось релятивним і суб'єктивним. Аналогічно розпадається і зникає нічим тепер не підкріплена "людськість" як планетарна єдність. Тим самим імпліцитно заперечується й поняття "злочин проти людяності" ("crimes against humanity"), яке широко розповсюджене в міжнародному праві. В ситуації, коли немає *людини взагалі*, відсутнє уявлення

й про універсальні моральні норми, бо відтепер кожен суб'єкт як міра усіх речей встановлює їх сам. Відтак стає неможливим піднімати і вирішувати будь-які загальнолюдські проблеми. Фактично в антиметафізичній картині світу не існує нічого загального. Є лише торжество одиничного. Якщо згадати тезу С. К'єркегора ("телос моралі є щось всезагальне"), стає зрозумілим, чому сьогодні з мораллю у західному світі, що порвав із метафізикою, все проблематично.

Не краще ситуація із тими, хто стоїть на позиціях трансгуманізму і пророкує настання постлюдини, людини-біоробота, у якій буде штучно створена "природа", нова сутність, що не матиме нічого спільного із традиційною людською природою. Тут вже інша, стара як світ, мейфистофельська спокуса – обіцяти людині вічне життя. Проте нова вдосконалена природа означатиме зникнення старого людського виду. Штучність – виклик природі, а відтак виклик її Творцю. Однак парадокс полягає в тому, що навіть найрадикальніші з апологетів трансгуманізму, при всьому своєму релятивізмі, наголосі на історичності людської природи взагалі та моральних цінностей зокрема, чомусь не наважуються відмовитись від концепції "прав людини" чи оскаржити злочини проти людяності, такі як Голокост, ГУЛАГ, Голодомор тощо.

А між тим одне впливає з іншого: відмова від метафізики (зокрема від метафізичного концепту "природа людини") веде, якщо бути послідовним і логічним, до підризу основ демократії. Якщо ці основи є виключно емпіричними і дискурсивними, відтак вони не можуть претендувати на метаісторичність, універсальність, об'єктивність і необхідність. Значить, можна припустити, що злочини ГУЛАГу і Голокосту не є злочинами проти людяності без строку давності, а в принципі колись можуть бути переглянуті. А це пряма дорога до ревізійзму і стирання історичної пам'яті. Це означає також те, що ті, кого ми звикли називати безсовісними і безпринципними (аморальними) людьми, насправді є безсовісними і безпринципними лише для нашої культури, нашого часу, нашого виховання, а не взагалі – в універсальному сутнісному значенні. Тобто в антиметафізичній етичній стратегії передбачається наступне: те, що для нас сьогодні видається абсолютним злом (наприклад, вбивство людей за національною чи расовою ознакою, тортури безвинних, досліди над дітьми), насправді ніякою абсолютністю не володіє. Значить, і ті, кого ми сьогодні називаємо моральним еталоном (наприклад, "праведники світу", що рятували євреїв під час Великої Вітчизняної війни), також не є ніяким еталоном в метаісторичному смислі цього слова, а відтак ніхто не може дати гарантії, що через яких-небудь 100–200 років праведників будуть продовжувати називати праведниками, героїв – героями, а зрадників – зрадниками.

Ось які антиутопічні наслідки позитивістської (анти-метафізичної) стратегії в етиці нас очікують, коли ми скасовуємо апіорні метафізичні конструкти на кшталт "моральна природа людини", "добро", "сумління" і т.д., ґрунтуючи мораль виключно на дискурсивних практиках. На нашу думку, тільки апіорізм дозволяє вести мову про існування певних моральних інваріантів, універсальних констант добра, зла, справедливості, на яких, до речі, стоїть західна цивілізація, що претендує на свою вселюдськість (універсальність), месіанський та есхатологічний статус. Де-факто такий апіорізм завжди існує, де-юре про нього не прийнято говорити. Якщо повернутися до проблеми універсалізму моральних цінностей західної цивілізації, то тут яскраво проявляється типова стратегія подвійних стандартів: з одного боку, суто декларативні множинність і плюралізм смислів, цінностей, образів життя, необмежена свобода слова, мультикультурність,

моральний релятивізм, торжество влади дискурсивних практик, відмова від європоцентризму etc., а з іншого боку – бомбові удари по тих, хто із усім цим не згодний, тобто апіорна культурна і цивілізаційна вищість західної культури по відношенню до інших. Мовляв, є прогресивне "європейське людство" (Е. Гуссерль), людство *par excellence*, а є "всі інші", що так чи інакше приречені на відставання від морального еталону. І справа не в тому, що цинічні політики не дослухаються мудрих порад кабінетних вчених і звідси походить цей розрив між теорією і практикою. Ні, все відбувається з точністю до навпаки. Дії політиків є прямим продовженням теоретичних конструкцій кабінетних вчених.

Прислухаємося до слів видатного американського мислителя Н. Хомського (Chomsky), який писав: "The smart way to keep people passive and obedient is to strictly limit the *spectrum of acceptable opinion*, but allow very lively debate within that *spectrum* – even encourage the more critical and dissident views" [21, с. 23]. Проф. Хомський хоче сказати, що все, що виходить за межі дозволеного ліберально-демократичного спектра, апіорі оголошується злом, і це не підлягає дискусії. Переформулюємо дещо по-іншому: можна дискутувати абсолютно про все, але не можна дискутувати з приводу самого принципу дискусійності. Все оголошується відносним та історичним, окрім самих принципів відносності та історичності, які оголошуються абсолютними і позаісторичними. У цьому, можливо, найбільший парадокс західної демократії, яка на словах заперечує метафізичний апіорізм, а на ділі не може вивратись з його тенет і дбайливо це приховує. Адже це і є "the smart way to keep people passive and obedient": прикриваючись гаслами про "багатополарність", по суті встановлювати безальтернативний монополарний світ. Отже, сьогодні ми часто-густо бачимо негативні прояви універсалізму та месіанізму на прикладі політики Заходу стосовно тих цивілізацій, що не приймають західну систему моральних цінностей, зокрема цінності ліберальної демократії і прав людини. Але це свідчить скоріше про викривлення і спотворення справжнього метафізичного (релігійного) універсалізму, переведення його у суто світську площину, аніж про хибність принципу універсалізму як такого. Для нас методологічно вказівкою і дороговказом у пошуках морального універсалізму є відома сентенція Тертуліана "всяка душа – християнка". Це означає, що саме християнські імперативи споріднюють різні часи і цивілізації, які б вони не були – дохристиянські, християнські чи постхристиянські. У даному випадку християнство виступає не конфесією серед безлічі інших конфесій, а трансцендентальною єдністю, спільним знаменником людства, історичною відповіддю на трансцендентальні запити людини про смисл буття, свободу волі і духовне безсмертя. Якщо душа – християнка, значить, і сутнісні сили людини, світова культура людства у своїх вищих кульмінаційних проявах – теж християнська за духом.

Сутність людини і не-світове

Г. Гегель пише у "Лекціях з філософії релігії": "Предмет релігії, як і філософії, є вічна істина в самій її об'єктивності. Філософія є пізнання не-світowego, не пізнання емпіричного буття і життя, але знання того, що вічно, що є Бог... Роз'яснюючи релігію, філософія роз'яснює саму себе, і навпаки – роз'яснюючи себе, вона допомагає глибше зрозуміти релігію... Таким чином філософія і релігія співпадають воедино" [5, с. 219]. Отже, після цитати класика всі розмови про жорстку демаркацію філософського і релігійного світоглядів/способів мислення є абсолютно дилетантськими. Це два суміжні дискурси. На наш погляд, "не-світове" як об'єкт

філософії і релігії конститує той полюс "належного" і "сутнісного", без якого неможливо говорити про етику, аксіологію, філософську антропологію.

Гуманістичний психолог В. Франкл побічно піднімає тему не-світового, обговорюючи сутність смислу людського існування. Людина живе в певному світі, але цілком можливо припустити, що за межами цього світу ймовірно існує метасвіт. Відношення наявного людського світу до надсвіту аналогічно відношенню оточуючого середовища тварини до світу людини, що її приручила. Тварини не знають, з якою метою їх тримає хазяїн; так само і людина не знає Господніх шляхів, бо вони "несповідимі", але здогадується про наявність замислу, Провидіння, Промислу Божого стосовно свого індивідуального життя. Франкл відзначає, що віра у надсвіт, замисел світу і кінцеву мету людського життя має величезне психотерапевтичне і психологічне значення. Для такої віри немає нічого беззмислового, на-прасного, абсурдного, жодна дія не залишається непоясненою. "Існування не лише інтенціональне [спрямоване на "сильну ідею" чи ідеал. – Прим. наш!], але також і трансцендентне. Самотрансценденція – сутність існування. Бути людиною – означає бути спрямованим не на себе, а на дещо інше... Бути людиною – означає бути протипоставленим світу" [17, с. 284–285]. Франкл говорить про "напруження, яке існує між суб'єктом і об'єктом, між "я є" і "я повинен", між реальністю та ідеалом, між буттям і смислом. І щоб зберегти це напруження, потрібно відгородити смисл від співпадіння з буттям. Я би сказав, що смисл смислу в тому, що він направляє хід буття" [Там само]. Франкл порівнює трансцендентність смислу із Божою Славою, яка супроводжувала давніх ізраїльтян під час виходу з Єгипту у вигляді хмари попереду їхнього табору. Для мислителя очевидно, що факт і цінності є різними полюсами буття. Цінності є контрфактичними: на їхній інакшості, трансцендентності будувється уся величезна будівля людської моралі. Продовжуючи Франкла, можна сказати, що "верховні цінності" сягають корінням у таке "інше", яке є "не від світу цього", тобто у не-світове.

"Не-світове" має різні іпостасі – філософська свідомість традиційно називає його трансцендентним, а релігійна свідомість – священним. Різниця між двома поняттями наступна. Філософське "трансцендентне" за визначенням – це деяке абстрактне "за межам", яке принципово недоступне досвідному пізнанню (якщо під досвідом розуміти лише чуттєвий досвід). Релігійне "священне" – це те, що відкриває, являє себе людині у певних символічних формах (Мірча Еліаде називає їх "ієрофаніями", Богоявленням). Тобто ми можемо переживати священне в особливому містичному, трансперсональному, релігійному досвіді (В. Джеймс, К. Уїлбер). У контексті християнського універсалізму способом причетності до священного є таїнства, символічні дії, в яких безконечна божественна реальність проявляється через конкретні матеріальні носії (хліб і вино, елей і миро і т. д.).

Секуляризація культури, про яку пише Ч. Тейлор [13], – це насправді ніщо інше, як відсутність в сучасної людини досвіду священного. На наш погляд, тотальне відчуження від сакрального виміру несе негативні наслідки. По-перше, позбавляючи культуру і історію вертикального трансцендентного виміру, ми занурюємося у вульгарність, заляженість і міщанство, низькопробний утилітаризм і орієнтацію на привласнення, приземне життя без піднесеного та дивовижного, у "людське, занадто людське" (Ф. Ніцше). Саме через цей розрив починається регрес людини, її моральне падіння, втрата власної сутності та розлюднення. По-друге, без орієнтації на священне культура особистості втрачає свою національну самотність, свій народний

дух, адже ще Гегель справедливо зазначав, що "ідея Бога є підвалиною, на яку спирається національність" [5]. По-третє, свідомо чи несвідомо відмова від не-світового як священного підриває основи й філософії як вершини духовної діяльності людини, предметом якої є Абсолют, а значить, унеможливорює ґрунтовне осмислення людиною свого власного буття, його підвалин і майбутніх перспектив.

Відрив екзистенції від божественного не-світового – це не лише відрив від чогось такого, що знаходиться по той бік світу, від абстрактної інстанції "causa sui", що не втручається в природу і життя людини (позиція Лапласа). Такий вульгарний деїзм потрібно одразу відкинути як такий, що не відповідає істині речей. Для нас у цьому контексті набагато важливішою є думка Гегеля про те, що Дух (з великої літери) і духовне не є чимось таким, що існує ззовні по відношенню до людини. Проблема значно глибша: Дух як "не-світове" – це передусім внутрішня іманентна основа існування всього сущого. Ще молодим Гегель у так званих "Фрагментах системи" висловив правильну думку: "Іудеї об'єктивували Бога як буття, що знаходиться над кінцевим і поза ним. Це хибна ідея нескінченного, "дурна" нескінченність. Христос же відкрив безконечне Життя всередині себе як джерело своєї думки і дії. І це – правильна ідея нескінченного, а саме як внутрішньо притаманного кінцевому і як такого, що містить кінцеве в собі" [5, с. 196]. Таким чином, людина як конечна істота, що належить світові, містить у своїх надрах вже, так би мовити, насіння не-світового, трансцендентного начала, вірніше, "безначального". Забвіння не-світового означає не просто відрив людини від священного і екзистенційне падіння "вниз", в "низи буття" (М. Бердяєв), а відчуження людини від самої себе, від власної духовної основи. Провина за нездатність бачити і розпізнавати дію не-світового лежить на самій людській особі, її "викривленій волі" (бл. Августин), що свідомо і добровільно відмовляється від всього не-світового, зосереджуючись лише на горизонтальних (внутрішньосвітових) проявах буття. Яскравим виявом цієї горизонтальності є "повсякденність" – неавтентичний, несправжній, відчужений і по суті протиприродний спосіб існування. За Гайдеґґером, повсякденність характеризується безособовістю (Das Man), марнослів'ям, невіглаством, симуляцією, видимістю, страхом. У повсякденності відсутня метафізика. Коли повсякденність життя позбавлена метафізичних роздумів, вона лишається на поверхні і ніколи не зазирає в глибину. Так і зароджується пресловута "бездуховність" – із поступовим забвінням таємничо-священного, із ковзанням по поверхні буття, в якому щезає символічна і семантична подвійність і все стає однозначним. Згадуються слова поета Срібного віку Михайла Кузміна: "Наш ангел превращенный отлетел. Ещё немного – я совсем ослепну, И станет роза розой, небо небом, И больше ничего!" [10, с. 148].

Особистість як надіндивідуальне

Не-світове – це надіндивідуальна (трансперсональна) інстанція. Особистість народжується у співпричетності до неї. Екзистенційна відмова від не-світового, "ціннісна сліпота" щодо нього обертається стагнацією особистості як принципу. Тріумф індивідуального обертається торжеством безособового. Тільки коли священне приодичняється нам через певні символи ("вікна в трансцендентне", як їх називав о. Павло Флоренський), в темряву тварного світу потрапляє світло божественного сонця. Справжня особистість (та, яка відповідає своєму "поняттю") покликана поєднувати у собі абсолютне трансцендентне "не-світове" і "внутрішньосвітове" у такий спосіб, що саме належить двом світам: земному і небесному, мирському і священному.

На наш погляд, переривання живоносного ланцюгу між світовим і не-світовим, процес десакралізації світу і водночас його герметизації, "отвердіння" (термін Р. Генона) є вельми небезпечним. Поки жевріє віра в духовні символи, екзистенція як *при-сутність* (буття при суті) відкрита абсолютній сутності світу, а через неї – і власній внутрішній сутності. Нещастя атеїста чи агностика не в тому, що він не може або не хоче повірити у щось вище за нього (тобто метафізичне, недоступне чуттєвому досвіду), а в тому, що він закритий для власної сутності, у нього *від-сутнє* внутрішнє сутнісне існування, йому недоступна глибина власного буття. Його серце як духовний центр особистості стало мертвим. А винуватий в своєму нещасті він сам. Борис Вишеславцев справедливо зазначає: "Атеизм есть мирозерцание постояннодвигающееся на периферии, на поверхности, постоянно верящее во внешность, видимость, атеизм есть отрицание таинственного центра личности и, в силу этого, отрицание таинственного центра вселенной. Для него нет никакого "сердца земли", "сердца моря", "сердца небес", для него нет и сердца человека, ибо он никогда не спускается в глубину, постоянно скользит по поверхности и, конечно, нет ничего легче, как скользить по поверхности. Поверхностное есть самое легкое, самое общедоступное. Атеизм есть банальнейшее мирозерцание, мирозерцание бездарности. Аристотель говорит, что начало философии есть удивление; мы можем сказать, что начало религии есть *чувство тайны*, трепет таинственного, благоговение перед таинственным. В этом смысле атеизм и позитивизм есть столько же безрелигиозное, как и не философское мировоззрение: он ничему не удивляется и ни перед чем не благоговее" [4, с. 34].

Розкриваючи проблему не-світового як надіндивідуального, потрібно зазначити, що людська особистість як автентична екзистенція є "ексцентричним існуванням" (Е. Левінас), трансценденцією, що передбачає постійний смисловий рух і перетворення від індивідуального до надіндивідуального способу буття. Трансформації екзистенції завжди відбуваються в безкінечному горизонті священної таємниці буття як "не-світового". Все, що відбувається у внутрішньому світі людини, не лише осяяне світлом надіндивідуального надприродного буття Бога і не лише їм уможливується, але й рухається у його горизонті. Буття як не-світове є водночас і джерелом, і метою преображення індивідуального в особистісне. Тільки так конкретне життя людини набуває автентичного, а значить, і онтологічного статусу.

У цьому контексті доцільно згадати вчення видатного релігійного філософа і богослова о. Володимира Лоського, що відроджував традиції патристики в ХХ ст. Як зазначає в своїй докторській дисертації духовний глава Англіканської церкви архієпископ Кентерберійський Роуен Уільямс, центральна думка богословської системи Лоського – нетотожність особистості та індивіда [див. 16]. Проблема, на думку Уільямса, полягає в тому, що на Заході (завдяки традиції католицизму) ці поняття стали майже синонімічними. Сьогодні особистість звели до набору індивідуальних прав і свобод, підмінили внутрішню свободу волі суто зовнішніми (і по суті декларативними) свободами слова, вибору, зібрання тощо. Натомість православна традиція завжди стверджувала, що особистість перевищує індивідуальну природу людини. Особистість – це дещо надіндивідуальне. Природа людини ("родова сутність") у всіх людей однакова. Це універсальний ґрунт, пластичний матеріал, який набуває конкретної форми у часі і просторі особистого життя. Особистість служить вищим цілям – возз'єднанню з Богом, спасінню, блаженству. Це духовний рух від природного у надприродне. Дороговказом цього руху є теза, висловлена св.

Ірінеєм Ліонським: "Бог став людиною для того, щоб людина могла стати богом" [Там само]. Догмат про воскресіння з мертвих, з нашої точки зору, також стосується не індивідуальності, а саме особистості як такого образу Бога, який розкрився у своїй екзистенційній повноті і став богоподібним. Воскресне не емпіричне індивідуальне Я, а глибинне ноуменальне сутнісне Я, людська Самість, духовний центр людини. Саме тому особистість – це не лише "буття-до-смерті" (М. Гайдеґґер), але й "буття-в-очікуванні-воскресіння" (термін наш).

Щоб стати особистістю, потрібно не просто обслуговувати потреби власної біологічної природи (плоті), а *служити чомусь вищому*, що перевищує індивідуальне і природне. Загальна орієнтація на не-світове як священне означає на практиці служіння і підпорядкування власного життя священним цінностям (ідеям, смислам), які можуть бути доволі різноманітними. Служіння ідеям не означає "одержимості" чи "зацикленості". Це, скоріше, моральна рішучість жертвувати собою, шляхетність альтруїзму, що передбачає екзистенційне налаштування у сенсі відкритості і прозорості об'єктивному ціннісному буттю. Ось як описує таку моральну чесноту служіння й альтруїзму Ф. М. Достоевський в романі "Біси" у передсмертному монолозі Степана Трофимовича Верховенського, вказуючи на неї як на необхідну умову досягнення щастя: "Одна уже всегдашняя мысль о том, что существует нечто безмерно справедливее и счастливее, чем я, уже наполняет и меня всего безмерным умилением и – славой <...> Весь закон бытия человеческого лишь в том, чтобы человек всегда мог преклониться пред безмерно великим. Если лишит людей безмерно великого, то не станут они жить и умрут в отчаянии. Безмерное и бесконечное так же необходимо человеку, как и та малая планета, на которой он обитает<...> Всякому человеку, кто бы он ни был, необходимо преклониться пред тем, что есть Великая Мысль. Даже самому глупому человеку необходимо хотя бы нечто великое <...> Они не знают, не знают, что и в них заключена всё та же вечная Великая Мысль".

З нашої точки зору, моральна криза нинішнього часу полягає в тому, що людина відмовилася від ідеї служіння вищим надіндивідуальним благам. Вона раціоналізувала, "розчаклувала", релятивізувала світ. Звівши все до рівня товарної вартості, тим самим людина втратила онтологічну цінність речей. Відтоді, позбавлений вищих ідеальних орієнтирів, феномен "людського" сам став річчю й опинився під загрозою зникнення.

Жан Бодріяр зазначає, що в сучасному секулярному світі, де панує ідеологія споживання і фетишизується тіло і тілесні задоволення, відсутнє трансцендентне як таке. "У розповсюдженню процесі споживання немає більше душі, тіні, двійника, образу в дзеркальному сенсі. Немає більше ані суперечності буття, ані проблематики справжності і видимості [характерної для античної і християнської філософсько-релігійних традицій. – Прим. наш]. Є тільки випромінювання та отримання знаків, і індивідуальне буття знищується в цій комбінаториці і підрахунку знаків... Немає більше трансцендентності, фінальності, цілі: це суспільство характеризує відсутність "рефлексії", перспективи щодо себе самого. Немає, відтак, більше злісної інстанції на зразок Диявола, з яким укладають фаустівську угоду, щоб досягти багатства і слави, оскільки все дано сприятливим і материнським оточенням самого суспільства достатку. Або тоді треба припустити, що ціле суспільство, "анонімне суспільство", товариство з обмеженою відповідальністю уклало контракт з Дияволом, продало йому все трансцендентне, всю фінальність за достаток і тепер страждає від відсутності цілей" [2, с. 77].

Ситою, але духовно вихолощеною є "постісторія" західного людства, і щоб відстрочити її остаточну смислову і ціннісну смерть, "трансцендентність", як пише Бодріяр, постійно доводиться знаходити чи вигадувати. Саме тому, з одного боку, з'являються футурологічні проекти постлюдини, кіборга-біоробота, що трансцендує межі людської біологічної природи, а з іншого боку, "вороги відкритого суспільства" (К. Поппер): ультраправі, ультраліві, фундаменталісти, терористи, хакери, ІГЛ, російські спецслужби і т. д. по той бік політкоректної "добропорядності". Їхня наявність в медіа-дискурсі необхідна для підтримання мінімальної життєздатності суспільної системи, певного ступеня її організованості.

Духові нашого часу вдалося майже все священне і таємниче розчаклувати і вульгаризувати, втягнути фаворське "не-світлове" у темну воронку "внутрішньосвітowego". Те, що кінець людської ери досі не настав, тримається на цьому "майже". Парадоксально, але таємницею для людини залишається сама її установка на розчаклування світу, позбавлення його таємниць. Чому ми все прагнемо раціоналізувати – це питання випадає з нашої уваги. Раціоналізація – не лише модний тренд, але і найбільша загадка. Раціоналізація є найбільш ірраціональною річчю на світі.

Виникнення суб'єкта як причина суб'єктивізації цінностей

Зухвалий модерний дух відкидає не-світове (божественне) і водночас культивує ідею суб'єкта. Це взаємопов'язані процеси. Від повноти розуміння особистості як образа божественного, "ікони Логосу" (вислів П. Флоренського) залишається метафізично кастований "гносеологічний суб'єкт". У домодерні світ постає в своїй повноті як дещо транссуб'єктне і незалежне від індивідуальної волі і свідомості. Ідея суб'єкта у греків відсутня, як переконливо показує це О. Лосев. Не знає автономного суб'єкта і християнська свідомість, бо тут діє принцип синергії (спів-дії двох волі). У Новий час, із появою суб'єкта, вся сфера людської діяльності зводиться до суб'єкт-об'єктної дихотомії, а світ стає повністю залежним від суб'єкта, від суб'єктивних можливостей пізнання: розсудку, волі, психіки, апріорних структур тощо. В кінцевому рахунку світ, як розуміє його модерна філософія, стає суб'єктивним уявленням. Його існування залежить від суб'єктивної самоочевидності, він покладається суб'єктивною свідомістю і самосвідомістю. Звідси, із суб'єктності, логічно йде наступний крок – суб'єктивізація і релятивізація світу цінностей. Зникає можливість говорити про об'єктивну ієрархію цінностей, смислів. Торжествує повний волюнтаризм індивіда, який претендує на роль останньої інстанції, міри всіх речей. Сутність суцього оголошується воля до влади.

Не-світове поступово замінюється внутрішньосвітвим: "священне" підміняється туманним і розпливчастим "піднесеним", "шляхетним", переходить з площини духовної в моральну, а згодом в естетичну сферу. Надалі зникає й піднесене, і відбувається тотальне "повстання мас" (Х. Ортега-і-Гассет), триумф вульгарності і кітчу. Вульгарність – це відмова людства від священного і піднесеного, підпорядкування життя індивідуальним, суто утилітарним цілям, і як наслідок – всепоглинаюча байдужість і нудьга від самої думки про необхідність творення "надзавдань": служіння народу та історії, побудови утопії, спасіння душі тощо. Вульгарність починається з автономного мислячого суб'єкта, вірніше, із суб'єкта, який думає, ніби він автономний, самодостатній та унікальний, але насправді діє та мислить у заданій йому певними пропагандистськими чи маніпулятивними схемами і штампами потрібній поведінці та потрібній інтерпретації подій. Розтиражований мільйонами таких самих,

як він, суб'єкт, що відірвався від традиції та авторитету, прагне більшої свободи і незалежності, проте насправді лише сильніше підвладний конформізму. Особи складають живу єдність народу, конформісти – статистичну суму натовпу анонімів в соціальних мережах.

"Поетична душа" та втеча від повсякденності

Компенсацією вищезазначених модерних тенденцій є романтизм. Повсякденність життя (з його міщанством, банальністю, поганим смаком, приземленістю, відсутністю священних цінностей) описується романтиками як неавтентичне безособове існування, як таке, що не відповідає внутрішній сутності людського. (У цьому сенсі К. Маркс, екзистенціалісти і М. Гайдеґґер – прямі нащадки філософії романтизму). Повсякденність для романтиків – це середовище, що сприяє не олюдненню, а, навпаки, розлюдненню індивіда, сповзанню у протиприродне. Це соціальне тло для появи зла. Відповідно, романтиками пропагується ескапізм – втеча, вихід за межі звичайного існування, за межі повсякденності з її диктатом волі, експлуатацією, несправедливістю. Ескапізм може носити релігійний чи атеїстичний характер. (Щоправда, молодого Маркса С. Булгаков називає "релігійним типом", а Ж. Дерріда взагалі говорить про "чисту релігійність" у позаконфесіональному сенсі цього слова. Втім, мова зараз не про це). В останньому випадку ескапізм не обов'язково передбачає відсторонення від життя, пасивне споглядання. Це може бути невдоволення і бунт. Так, наприклад, проф. Оксфордського університету Д. Прістланд у своїй роботі "Історія комунізму" [11] пише про "романтичний марксизм" з його ідеєю активного перетворення соціальної дійсності, побудови комуністичної утопії "царства Божого" на землі на засадах рівності, свободи і братерства.

Для реалізації ескапістської стратегії потрібна "наївна поетична душа", а ще краще поет-революціонер, що здатний повірити в дивовижність світу (або в реальність дива). Романтичний (чистий дитячий) душі властиві внутрішні високі духовні пориви, незадоволення теперішнім, туга за прийдешнім, високим, нетутешнім; бажання потрапити в чарівний казковий край або створити його власноруч. Саме така поетична душа здатна посправжньому любити, а значить, доторкнутися до вічності. Романтичний образ поета повинен, бодай частково, відповідати двом характеристикам – володіти дитячою наївністю і чистотою (в сенсі незаангажованістю і неутилітарністю, тобто безкорисливим ставленням до світу). Поет – романтичний ідеал людини. Він не задовольняється повсякденністю і прагне до піднесеного у стані натхнення. Так він долає власну окремішність, відчуження людини від світу і досягає єдності. Й. Гете писав: "поки людина у віршах виказує свої особисті відчуття, її ще не можна назвати поетом, але щойно вона зуміє відчуті і виразити біль цілого світу, тоді вона дійсно є поетом" [цит. за 16].

Для багатьох романтиків не-світним виступає чарівне, казкове, вигадане, "неземне", а поезія (ширше – міфотворчість) є одним із способів пізнання вічності неземного. Тут доречно було б згадати видатного представника німецького романтизму Ернста Гофмана. У казці "Золотий горнець" Гофман описує, як один юнак, наділений особливою поетичною душею, переживає духовний поворот-просвітлення, в якому відкривається нікчемність і несправжність його повсякденного існування: "Коли всі твої звичайні справи і заняття порушували в тобі болісне невдоволення, коли все те, що в інший час уявлялося важливим і значним твоєму почуттю і думці, раптом починало здаватися вульгарним і нікчемним" [7, с. 21]. Цей поворот не можна висловити словами, раціонально осмислити, перевести в практич-

ну ("технічну") площину дій, адже він переживається глибоко в серці: "Ти не знаєш тоді сам, що робити і куди звернутися: твої груди хвилює темне почуття, що десь і колись має бути виконане якесь високе, поза межею всякої насолоди бажання, яке дух ... не наважується висловити, і в цій тузі і млості до чогось невідомого ... ти стаєш німий і глухий до всього, що тебе тут оточує, ... як ніби ти вже не належиш цьому світові [курсив наш]" [Там само, с. 22]. Гофман змальовує екзистенційний стан головного героя Ансельма, який пережив зустріч з дивовижною таємницею буття по той бік повсякденності, що відкрилася завдяки любові: "Студент Ансельм впав ... в мрійливу апатію, яка робила його нечутливим до всяких зовнішніх дотиків звичайного життя. Він відчував, як у глибині його істоти ворухлося щось невідоме і завдавало йому ту блаженну і млосну і томливу скорботу, яка обіцяє людині інше, вище буття" [Там само, с. 23].

Геракліт писав, що "природа любить ховатися", тому триумф повсякденності як максимально десакралізованого існування, зануреного цілком в горизонтальну площину, є закономірний. Але в момент поетичного натхнення, коли людина піднімає очі догори, її картина світу раптом змінюється і природа відкривається у повноті істини як "алетеї" (неприхованості, прозорості, насиченості світлом), показуючи себе в священній повноті буття. У Гофмана простежуємо ту ж саму ідею, що пізніше з'явиться у Гайдеггера: порятунок приходить несподівано, на самому піку духовної темряви, немов блискавка. "У цей бідний, жалюгідний час внутрішнього огрубіння і сліпоті ..., в той нещасний час, коли мова природи не буде більш зрозумілою поколінню людей, що виродилося, коли стихійні духи, замкнуті в своїх царинах, будуть лише здалеку в глухих співзвуччях говорити з людиною, коли йому [головному герою Ансельму]. – **Прим. наш!**, що відірвався від гармонійного кола, тільки нескінченна туга буде давати темну звістку про чарівне царство, в якому він колись жив, поки віра і любов мешкали в його душі – в цей нещасний час знову займеться вогонь ... він знову захоче в священній гармонії з усією природою, буде розуміти її чудеса, і могутність родинних духів буде в його розпорядженні" [Там само, с. 50]. Пройшовши цілу низку випробувань, подолавши невір'я і внутрішнє роздвоєння, перемігши зло, герой завдяки своїй поетичній натурі досягає блаженства і священної гармонії: "... блаженство Ансельма є ніщо інше, як життя в поезії, якому священна гармонія усього сущого відкривається як найглибша з таємниць природи" [Там само, с. 72]. По суті, "поетичне життя" означає повернення людини до самої себе, до своєї власної природи через досвід не-світового як чарівного царства гармонії і щастя.

"Ельфійськість" як квінтесенція чарівного

Інший приклад романтичної трактовки втечі від світу у не-світове дає англійський письменник Дж. Р. Р. Толкієн в своєму романі "Володар перснів". Те, що Толкієн відчував у фольклорі, мовах Півночі та давньоанглійській поезії, він сам визначає як "ельфійськість", або "ельфійський дух". "Ельфи втілюють, так би мовити, художній, естетичний і чисто науковий аспекти людської натури, возведені на рівень більш високий, ніж звичайно це бачиш в людях", – пише письменник в одному зі своїх листів [14, с. 130]. Ельфи виражають ідеальний зв'язок зі світом природи, тобто природність як таку. Ельфи – художники і поети, але й також вчені та містики. Вони мають глибоку і сакральну любов до дерев і квітів, рік та пагорбів, вітру і звуків землі. Вони турбуються про неї, прославляють її, намагаються зберегти красу землі чарівною силою. Водночас ельфійське начало переплітається з людським

набором, робить його більш шляхетним, піднесеним. Через домішок ельфійського людина стає духовно кращою. Зважаючи на те, що Толкієн був католиком, можна припустити, що поєднання ельфійської і людської природи – це художній парафраз християнської ідеї поєднання людської і божественної природи, що знаходить відображення в образах шлюбу і Євхаристії.

Слід зауважити, що Толкієн цікавився темою смерті як атрибутом людської сутності, різними способами її сприйняття та втечею від неї. Завдяки цьому текст Толкієна стає чимось більшим, ніж простим фентезі. Автор розв'язує загальнолюдську проблему, і в кінцевому рахунку його "казка" стає глибинним філософським дослідженням таємниці людського буття. Персонажі роману (люди, гноми, гобіти) замислюються над безсмертям, деякі прагнуть його. Їхнє бажання безсмертя пов'язане із відчуттям ентропії природи, її старінням, розпадом і деградацією, втратою колишньої величі та краси, падінням у "протиприродне". Це відомий архетиповий мотив туги за Золотим віком, земним раєм, що був втрачений. Бажаючи безсмертя, вони не хочуть просто продовжити час. Це означало би просто розтягування процесу деградації та ентропії. Саме таке продовження ("розмазування масла по хлібу" – метафора гобіта Більбо) обіцяє кільце влади темного володаря Саурона. Але справжнє безсмертя не зупиняє час, а прагне вийти за його межі – у вічність. Смерть у світі Толкієна є конститутивним чинником людської природи, адже вона знаменує перехід і поєднання двох світів: фізичного та надфізичного, видимого і невидимого. Якщо узагальнити, мова йде про зв'язок внутрішньосвітowego і не-світового. Для героїв роману "Володар перснів" країна Середзем'я виступає внутрішньосвітovým, цариною, де живуть смертні. Не-світovým є країна безсмертних Валіно́р, де живуть могутні духи ("валари") – еквівалент архангелів авраамічних релігій. Ельфи виступають символом країни безсмертних, зв'язком між Середзем'ям та Валіно́ром. Якщо знову проводити паралелі з авраамічною традицією, ельфи – це нагадування людям про те, ким би вони могли стати, якби не гріхопадіння і "втрата екзистенційної висоти" (Хр. Яннарас). Це могутні, добрі, нетлінні надприродні істоти. Толкієн змальовує картину світу, яка тримається на вісі смертні-безсмертні, люди й ельфи. У термінах Гайдеггера ельфійської "четверці світу" це вісь "смертних" і "богів", "неба" і "землі", в яких виражається/проявляється буття.

У передісторії "Володаря перснів", яка називається "Сильмариліон", Толкієн зазначає, що ельфи заздять людям, їхній смертності, адже самі вони не можуть померти. У свою чергу, люди бажають ельфійського безсмертя, не розуміючи, що смерть – це особливий дар Бога-Творця (Ілуватора). Виклики і спокуси ельфів пов'язані із меланхолією і ностальгією. Ельфи чутко відчувають і цінують природу, мудро нею керують за допомогою своїх кілець. (З філософської точки зору три ельфійських кілця символізують стихійно-першоелементи: воду, повітря, вогонь, якими людина повинна навчитися управляти). У той же час ельфи наділені незгасаючою пам'яттю і болісно відчувають швидкоплинність світу і втрати. Із роками гніт пам'яті все тяжче, тому значущість теперішнього і майбутнього згасає. Ельфи живуть ніби в минулому і минулим. Їхня любов до оточуючого завжди поєднана з тугою.

Люди ж переважно дивляться в майбутнє. За сюжетом роману, Бог-Творець Ілуватор встановив, що доля людей лежить за межами світу. "І захотів він, щоби пошуки людей полинули за межу світу, в світі же не буде людям спокою" [15, с. 12]. Паралель із бл. Августином тут очевидна: "Ти створив нас для Себе, і не знає спокою серце наше, поки не заспокоїться в Тобі" ("Спо-

видь") [1]. Толкієн наголошує, що смерть – невід'ємна складова людської природи. Пізніше в одному зі своїх листів він пише, що навіть якщо це і божественна кара, то вона може бути водночас і божественним благословенням і даром, адже вона виправляє недолік людства і веде до більшого блага. На відміну від ельфів, проживши недовге життя в світі, люди можуть в цей світ не повертатися. І попереду їх чекає якась таємниця – "більше, ніж пам'ять". Останній з королів Нуменора (поетична інтерпретація Толкієном міфу про Атлантиду) заперечує цю долю і дар, намагаючись отримати безсмертя. Він сходить з корабля на берег Землі Блажених, у безсмертний край Валінор. Ця зухвалість завершується грандіозною катастрофою і перебудовою усього світоустрою: царство безсмертних Валінор ще більш віддаляється від земного життя і стає недосяжним для людських кораблів.

І тим не менш одвічний потяг людини до чарівного лишається. У своєму "Есе про чарівні казки" Толкієн відзначає, що, прагнучи побачити, наприклад, драконів та ельфів, ми не хочемо просто побачити щось екзотичне й екстраординарне. Ми хочемо саме чогось чарівного "не від світу цього", особливої реальності, яка є вигаданою. Ми прагнемо до неї саме через те, що ми в ній знаходимо, через саму сутність цього чарівного. І це не є простим ескапізмом, втечею від реальності. "Faïry (гра слів в англ. мові – чарівне і водночас таке, що пов'язане з феями та ельфами. – Прим. наші) містить в собі чимало іншого окрім ельфів і фей, окрім гномів, відьом, тролей, велетнів чи драконів. В ній є моря, сонце, місяць, небо, і ще земля, і все, що на ній: дерева та квіти, вода і камінь, вино і хліб, і ми самі, смертні люди, коли ми знаходимося під владою чар" [14]. Гайдеггер би сказав, що чарівне дає ключ до розуміння істини речей, а не предметів. Формально уявний (вторинний) світ чарівного створений із світу дійсного (первинного), так само як і тканина сновидіння містить елементи повсякденного. Але якісно світ фантазії виявляє і висвічує все те суттєве, з чого складається світ первинний. У досвіді чарівного як не-світового людина вчиться бачити речі такими, якими вони є, прояснювати для самої себе свою власну природу. У чарівних казках Толкієн "вперше розпізнав могутність слів і відкрив для себе дивовижну сутність таких речей, як камінь, дерево і залізо; дерево і трава, дім і вогонь, хліб і вино" [Там само]. Бачення світу дивовижним дозволяє підтримувати в собі філософський погляд на світ, який починається з подиву. Сам акт подиву не зможе статися, якщо світ не буде побачений як дивовижний.

Дивовижність, таким чином, з одного боку, означає вигаданість, а з іншого боку – реальність. Ми прагнемо творити цей другий уявний чарівний світ, шукаючи світло, красу і безсмертя, яких ми не знаходимо в повсякденному світі, але про які ми якимось чином знаємо у досвіді до досвіду ("трансцендентальному досвіді"). Фантазія – творчий акт. Через образне мислення ми гостріше розуміємо сутність творення – речі-самі-по-собі. Таке світовідчуття можна проілюструвати враженнями Фродо, який побачив ельфійську країну Лорієн:

"Коли Фродо у свою чергу звільнився від пов'язки, він озирнувся і завер... Йому здавалось ніби він дивиться крізь прозоре вікно на світ, що давно зник, осяяний світлом, якому нема наймення у звичній мові. Все навкруги було справжнє, живе, виразне, але сама ця виразність немов натякала, що хтось замислив і сотворив небо та землю, траву та дерева, квіти та вітер за мить до того, як з очей Фродо зняли пов'язку; але одночасно все це було таке стародавнє, ніби існувало від створення світу. І кольори цього світу, цілком знайомі: золотий та білий, зелений та синій, здавались такими свіжими, яскравими, немов Фродо перший в світі поба-

чив їх і дав нові, прекрасні назви. Тут взимку душа не тужила за весною та літом. Ні вади, ні хвороби, ні каліцтва не знали тут рослини. Земля Лорієну зберегла бездоганну чистоту. Фродо обернувся й побачив, що Сем стоїть поряд, спантеличено озируючись, і протирає очі, ніби перевіряючи, чи не сниться:

– Дивіться, тут сонце, ясний день. Я ж бо думав, ельфам тільки місяць та зірки до вподоби! А все ж таки це місце ельфійське над усе. Я відчуваю... нібито ми попали у пісню, розумієте, про що я?

...Вони [ельфи] здавалися молодими; тільки очі свідчили, як довго вже вони живуть на світі – очі, що сяяли гостро, мов сталь у зорянім світлі, глибокі, мов бездонні колодязі пам'яті... Той, хто туди [до ельфів] потрапляв, моментально видужував від втоми, турбот, страхів і всіх хвороб" [15, с. 193].

В "Есе про чарівні казки" Толкієн зазначає: "Ті, хто вступає в королівство faïry (чар), повинен мати дитяче серце" [14, с. 50]. Ця ремінісценція з Євангелія ("Якщо не будете як діти, не потрапите в Царство Небесне" (Мт. 18:3)) означає, що невинність і смиренність, чистота і довірливість, незлобивість і відкритість роблять нас достатньо дитячими, щоб бути відкритими чарівному. Розум, висушений цинізмом і прагматикою, не в силах милуватися природою, бачити її новизну. Нездатний він по-справжньому і творити. В "Етиці ельфів" Г. Честертон пише: "Не суха необхідність створила всі маргаритки однаковими. Можливо, Бог створив кожну окремо і ні разу не втомився. Бог ненаситний, як немовля, бо ми гришили і зостарились. А Отець наш молодше за нас" [20, с. 79].

Висновок. Індивідуальне життя дістає ціннісно-сміслову насиченість і літературної завершеності по-справжньому лише тоді, коли людина, по-перше, усвідомлює конечність власного буття, обмеженість і недосконалість повсякденного існування (саме тому екзистенціалісти часто називають екзистенцію "буттям-до-смерті"), по-друге, коли вона пізнає сама себе, власну приховану сутність, а по-третє, коли в картині світу є місце для віри у трансцендентне "не-світове" по той бік повсякденного, індивідуального, природного. Можна сказати, що буття людини є не просто "буттям-до-смерті", але й також "буттям-в-очікуванні-воскресіння". Так само й історія всього людства здобуває свій смисл, тільки якщо історія часу має кінець і упирається у вічність позачасового, де всі протиріччя історії будуть "зняті" у вищому синтезі. Історія, що йде по колу, позбавлена смислу і перетворюється в "дурну безкінечність".

Все це наштовхує на думку про те, що сутністю людини є вроджене (трансцендентальне) прагнення вийти за межі внутрішньосвітового, долучившись до не-світового. Не-світове є визначальним у процесі формування полюсу "належного", що уможливує моральний вимір людського існування. Історично першим і найбільш адекватним вираженням ідеї не-світового в добу панування міфу і релігії є священне. Проявом священного є божественне. Способом пізнання божественного є співпричетність через таїнства. В добу модерну із наростанням раціоналізації не-світове приймає форму чарівної казки. Чарівне "перезавантажує" людське існування, повертає йому здатність до подиву (що є началом філософії) і здатність до преклоніння перед священною таємницею буття (що є началом релігії). Воно оновлює життєві і духовні сили, завдяки чому людина починає "дивитися на світ немов крізь чисто вимите вікно" (Толкієн), віднаходить власну втрачену сутність.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин Аврелій. Словідь / Аврелій Августин. – К.: Основи, 1997. – 310 с.
2. Бодрийяр Ж. Общество потребления / Ж. Бодрийяр. – М.: Республика, 2000. – 269 с.

3. Вітгенштайн Л. *Tractatus Logico-Philosophicus* / Вітгенштайн Л. [пер. Євгена Поповича]. – К.: Основи, 1995. – 210 с.
4. Вышеславцев Б. Сердце в христианской и индийской мистике / Б. Вышеславцев // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 25-41
5. Гегель Г. Лекции по философии религии // Гегель Г. Философия религии в 2-х т. – Т. 1. / Отв. ред. А. В. Гулыга, пер. с нем. М. И. Левиной. – Ч. 1. – М.: Мысль, 1975. – 532 с.
6. Гегель Г. Энциклопедия философских наук / Г. Гегель. – Т. 1. Наука логики. – М.: Мысль, 1974. – 458 с.
7. Гофман Э. Т. А. Сказки / Э. Т. Гофман– М.: Худ. лит., 1991. – 380 с.
8. Декларация независимости. Конгресс, 4 июля 1776 г. // Соединенные Штаты Америки: Конституция и законодательство / Под. ред. О. А. Жидкова, сост. В. И. Лафитский. – М.: Прогресс, 1993. – С. 25-28
9. Достоевский Ф. Бесы / Ф. М. Достоевский. Собрание сочинений в 15-ти томах. – Том 7. – Л.: Наука, 1990. – 516 с.
10. Кузмин М. Форель разбивает лед. Восьмой удар // М. Кузмин. Стихи и проза. – М.: Современник, 1989. – 431 с.
11. Пристланд Д. Красный флаг: история коммунизма / Д. Пристланд [пер. с англ.]. – М.: Эксмо. – 2010. – 976 с.
12. Слотердаjk П. Критика циничного розуму / П. Слотердаjk – К.: Тандем, 2000. – 350 с.
13. Тейлор Ч. Етика автентичності / Ч. Тейлор. – К.: Дух і Літера, 2002. – 128 с.
14. Толкиен Дж. О волшебных сказках // Дж. Р. Толкиен. Волшебные сказки. – Хабаровск: Изд-во "Амур", 1992. – 213 с.
15. Толкин Дж. Р. Володар перснів. [Електронний ресурс] / Дж. Р. Толкиен. – Режим доступу: <https://www.ukrlib.com.ua/world/printit.php?tid=4102>
16. Уильямс Роуэн, архиеп. Кентерберийский. Владимир Лосский: жизнь и учение / У. Роуэн – К.: Дух і Літера. – 2015. – 320 с.
17. Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
18. Фромм Э. Иметь или быть? / Э. Фромм – М.: Республика, 1991. – 410 с.
19. Хайдеггер М. Вещь // М. Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 316–326.
20. Честертон Г. Ортодоксия. [Електронний ресурс] / Г. Честертон. – Режим доступу: <https://www.e-reading.club/book.php?book=63745>
21. Chomsky Noam. The common good / N. Chomsky – N.Y., Odonian Press. 2001. – 184 p.

REFERENCES

1. Saint Augustine (1997). *The Confessions of Saint Augustine*. Kyiv, Osnovi (in Ukrainian).

А. Ю. Морозов, д-р филос. наук, доц.

Киевский национальный торгово-экономический университет,
ул. Киото, 19, Киев, 02156, Украина

СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА И "НЕ-МИРОВОЕ": ЭТИЧЕСКИЕ И МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ РАКУРСЫ

В статье показано, что устранение метафизических понятий "сущность", "природа", "трансцендентное" делает невозможным разведение в моральном бытии человека полюсов "сущего" и "должного", а значит, и саму этику. Позитивистский (антиметафизический) подход в "науках о духе" уничтожает традицию естественного права, подрывает теоретический фундамент демократии и европейского универсализма. Обосновать последние может только метафизический априоризм. Отмечается, что основой раскрытия сущности человеческого является причастность к не-мировому (Г. Гегель). В опыте не-мирового происходит трансцендирование повседневного модуса бытия, возвышение естественного существования на уровень "сверхъестественного". Не-мировое предстает в двух вариантах: сильный вариант не-мирового есть священная тайна божественного, а слабый – романтизированное пространство волшебной сказки. Волшебное выступает субститутом священного в постпросвещенческую эру и выполняет терапевтическую и профилактическую функции в лечении моральных болезней нашего времени: циничного разума, индивидуализма, релятивизма, культа потребления. Отмечается, что отсутствие не-мирового как метаяценности в культурном пространстве современного секулярного человека приводит к расчеловечиванию, падению естественного (сущностно человеческого) модуса экзистенции на уровень противоестественный.

Ключевые слова: метафизика, универсальные ценности, сущность, не-мировое, повседневность, священное, волшебное, циничный разум, автентичность, расчеловечивание.

A. Y. Morozov, Doctor of Philosophical Science, Associate professor,
Kyiv national university of trade and economics,
19, Kyoto Street, Kyiv, 02156, Ukraine

THE ESSENCE OF A HUMAN BEING AND "OTHERWORLDLY": ETHICAL AND METAPHYSICAL VIEWS

The article shows that the elimination of the metaphysical concepts of "essence", "nature", "transcendental" makes it impossible for a person to set apart the poles of "being" and "due". And therefore it makes impossible the ethics itself. The metaphysical apriorism can justify the latter. The approaches of positivism and historicism in the moral sciences both destroy the tradition of natural law, undermines the theoretical foundation of democracy and European universalism. It is noted that the basis for the disclosure of the essence of human is participation in the otherworldly realm (G. Hegel). In the experience of the latter, the transcendence of the daily mode of being, the rise of natural existence to the level of "supernatural" occurs. The otherworldly comes in two versions: the strong version of the non-world is the sacred mystery of the divine, and the weak one is the romanticized space of a fairy tale. The fairy serves as a substitute for the sacred in the post-enlightenment era and performs therapeutic and preventive functions in the treatment of the moral diseases of our time – cynical mind, individualism, relativism, cult of consumption. It is noted that the absence of the otherworldly as a meta-value in the cultural space of a modern secular person leads to the fall of the natural (essentially human) mode of existence to an unnatural level, in a state of dehumanization.

Key words: metaphysics, universal values, essence, otherworldly, everyday life, sacred, fairy, cynical mind, authenticity, dehumanization.

2. Baudrillard, J. (2000) *The consumer society*. Moscow, Respublika (in Russian).
3. Wittgenstein, L. (1995). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Kyiv, Osnovi (in Ukrainian).
4. Vysheslavcev, B. (1990). *Serdce v hristianskoj i indijskoj mistike* [A heart in the Christian and Hindu mysticism]. *Voprosy filosofii*, № 4, pp. 25-41.
5. Hegel, G. W. F. (1975). Lectures on the philosophy of religion. In *Volume II: Determinate Religion*. Moscow, Mysl' (in Russian).
6. Hegel, G. W. F. (1974). *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*. In *Science of Logic*. Moscow, Mysl' (in Russian).
7. Hoffmann, E. T. A. (1991). *The fairy tales of Hoffman*. Moscow, Hudozhestvennaja literatura (in Russian).
8. Deklaracija nezavisimosti. Kongress, 4 julya 1776 g. The declaration of independence. Congress, July 4, 1776] (1993). *Soedinennye Shtaty Ameriki: Konstitucija i zakonodatel'stvo*. Moscow, Progress, pp. 25-28.
9. Dostoevskij, F. (1990). Besy [The devils]. In *Sobranie sochinenij v 15-ti tomah*, T. 7. Leningrad, Nauka.
10. Kuzmin, M. (1989). *Forel' razbivaet led. Vos'moj udar. Stihi i proza* [Trout Breaks Ice. The Ninth Blow]. Moscow, Sovremennik.
11. Priestland, D. (2010). *The red flag: a history of communism*. Moscow, Jeksmo.
12. Sloterdijk, P. (2000). *Critique of Cynical Reason*. Kyiv, Tandem (in Ukrainian).
13. Taylor, C. (2002). *The Ethics of Authenticity*. Kyiv, Duh i Litera (in Ukrainian).
14. Tolkien, J. (1992). *On fairy tales*. Habarovsk, Izd-vo "Amur".
15. Tolkien, J. (2004). The lord of rings. Retrieved from <https://www.ukrlib.com.ua/world/printit.php?tid=4102>
16. Williams, R. (2015). *The Theology of Vladimir Nikolaevich Lossky: An Exposition and Critique*. Kyiv, Duh i Litera (in Ukrainian).
17. Frankle, V. (1990). *Man in search of true meaning*. Moscow, Progress (in Russian).
18. Fromm, E. (1991). *To have or to be?* Moscow, Respublika (in Russian).
19. Heidegger, M. (1993). The thing. In *On time and being*. Moscow, Respublika (in Russian).
20. Chesterton, G. K. Orthodoxy. Retrieved from <https://www.e-reading.club/book.php?book=63745>
21. Chomsky, N. (2001). *The common good*. NewYork, Odonian Press.

Надійшла до редколегії 26.04.19