

**Міністерство освіти і науки України
Київський національний торговельно-економічний
університет**

М.О. ШКЕПУ

**СХІДНОЄВРОПЕЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ
XX СТОЛІТТЯ**

Монографія

Київ 2008

**Розповсюдження і тиражування без офіційного дозволу КНТЕУ
заборонено**

УДК 141.4
ББК Ю3

Рецензенти: М.М. Кисельов, д-р філос. наук, проф.,
Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.
С.А. Рижкова, д-р філос. наук, проф.,
Державна академія керівних кадрів культури і мистецтв.
В.І. Полуріз, д-р іст. наук, проф.,
Київський національний торговельно-економічний університет

Науковий редактор – Л.О. Боровська, канд. філос. наук., доц.,
Київський національний торговельно-економічний університет

Шкепу М.О.

Ш66 **Східноєвропейська філософія ХХ століття: Монографія.** –
К.: Київ. нац. торг.-екон. ун-т, 2008. – 163 с.

У монографії на основі аналізу концепцій румунських філософів К. Нойки та Е. Чорана досліджено деякі проблеми східноєвропейської філософії ХХ ст. Проаналізовано феноменологічні, психологічні, логіко-культурні, естетичні та інші проблеми румунської філософії.

Розраховано на науковців, аспірантів, студентів і всіх, хто цікавиться проблемами філософії історії, філософії культури та філософської антропології.

УДК 141.4
ББК Ю3

*Рекомендовано до друку вченою радою Київського національного
торговельно-економічного університету
(протокол № 6 від 27 березня 2008 р.)*

ISBN 966-629-344-7

© Шкепу М.О., 2008
© Київський національний торговельно-
економічний університет, 2008

ЗМІСТ

Передмова.....	4
Розділ 1. Румунська філософія в персоналіях та творах	13
Розділ 2. К. Нойка та Е. Чоран у контроверзах румунської історії та філософії.....	26
Розділ 3. "Листи про логіку Гермеса". Війна форм і уніфікація форми	34
Розділ 4. "Історія та утопія". У втечі від історії.....	59
Розділ 5. Симулякри діалогу культур	74
Розділ 6. Трансценденції "ніщо" у румунській рефлексії	88
Розділ 7. Варіації "становлення" у філософії Е. Чорана та К. Нойки.	100
Розділ 8. "Присмерки розуму". Особливості скептицизму Е. Чорана	110
Розділ 9. Mathesis або прості радощі	126
Розділ 10. Спокуса існувати. Покарання ілюзій.	137
Післямова.....	154
Використана література.....	157

ПЕРЕДМОВА

Процес поєднання в одному часі, просторі й на одній основі історії цивілізацій та культур різних часів, просторів та основ породжує нову логіко-проблемну ситуацію у самосвідомості людства. Така ситуація потребує виявлення не тільки принципів, які б позбавили суперечностей такого неприродного поєднання, але й реальних процесів та змін, які відбуваються як в окремих культурах, так і у явищі всесвітньої культури як такої.

Синтез аморфності та деформації основи сучасної історії поширюється на аморфно-деформований синтез культури як атрибутивної форми самоідентифікації світової цивілізації. У такому синтезі різноманітно трансформуються простір і час історії у значенні простору й часу культури. Цей феномен пов'язаний з тим, що така ідентифікація не є адекватною сутнісним вимірам культури через відсутність теоретичної й практичної ідентифікації об'єктивної основи історичного розвитку. Внаслідок суцільних невідповідностей "онтології" й суб'єктивного світу речей утворилася ситуація антинормичності сутності та існування у вигляді негативної діалектичності як розриву "речей-у-собі" та явищ як простору втілення суб'єктивності. Отже, часопросторові трансформації етнічних форм культури віддзеркалюють певні регресивні ("зменшені") утворення суб'єктивності, яка не досягає рівня доцільності й дійсності у своєму бутті. Останнє, як у ситуації філософії Канта, "сховалося у виносках, примітках і трансформувалося у "гностичну мерзенність", або "випарувалося" (Ф. Гіренок). Єдине, що може викликати деякий проблиск інтересу – це іронія стосовно будь-якої можливої іронії. Але, ідучи в нескінченність, вона зрештою, викликає нудьгу" [1, с. 107]. Проблемність антропологічної ситуації полягає в тому, що культурний регрес відбувається на тлі маси як "мовчазної більшості", яка, за Ж. Бодріаром, "складається з людей, які можуть ніколи не зустрітися. Це вже не зібрання "одномірних людей" (Г. Маркузе) і не людей "без якостей", а "більшість без якостей".

Така онтологічна і логічна ситуація культури загострена ефектом постмодерна, котрий поглиблює кризу історії і культури разом із методологічними підходами до їхньої сутності. Але мозаїчна багатовимірність сучасного світу (культури) може адекватно "схоплюватися" теорією за умов утримання в єдиній методологічній основі усього спектру опосередкувань, які, у свою чергу, потребують певної типізації за рівнями суттєвості їхнього змісту.

Разом із тим, саме ця "логічна операція" менш за все піддається теоретичному осмисленню, особливо у регресивні часи. Як зазначає Ю. Хабермас, "...дивна однобічність, що складає характерну ознаку модерну, не має потреби в обґрунтуванні і виправданні, але породжує проблеми опосередкування. Як може розум, який розпався на окремі моменти, зберегти свою єдність у нескінченних культурних сферах, і яким чином культура експертів, що прийняла недосяжні езотеричні форми, може підтримувати взаємозв'язок із повсякденною комунікативною практикою? Філософська думка, яка ще не відвернулася від проблем раціональності, не відсторонилася від аналізу умов безумовності, виявляє себе віч-на-віч із цією двоякою потребою в опосередкуванні" [2, с. 30].

Проте було б передчасно видавати потребу в опосередкуванні за її реалізацію – інформаційна ера потребує принципово нового підходу до виявлення фундаментальної траєкторії історії й культури як явищ *єдиної сутності*, але такий підхід поки що не здійснюється. Виникнення культурології як самостійної галузі пізнання обумовлювалося розумінням появи певних історичних детермінант, які стали необхідними для наукового вирішення історичних суперечностей, що унаочнилися після Другої світової війни. Такими детермінантами є імперативи культури. Але уся сукупність "точок зору" щодо методології дослідження культури залишається диференційованою "безліччю правд". Отже, необхідний *інтегральний* метод виведення субстанціальних вимірів культури, в якому були б зняті усі досягнення попередніх методів і який міг би стати методом практичного втілення принципів культури у логіку суспільно-історичних форм життя людини. Цей інтегральний метод є іманентним закону розвитку основи історії, а тому збігається з діалектичним методом у сучасному змісті і безкінечних формах.

Разом із тим, логіко-структурні або хронологічні концепції класифікації історії за такими параметрами потребують прозорого розрізнення через принципові зміни основи історії. Така прозорість необхідна не тільки тому, що в історії та логіці її (основи) теоретичного становлення неможливо встановити абсолютні межі, але й тому, що здійснення теоретичних рефлексій загального й всезагального характеру сучасної епохи утруднюється безліччю зв'язків і віртуальних взаємоопосередкувань різних типів мислення та культур.

В історії філософії та теорії культури співвідношення різних типів культур розглядалося в кращому випадку на рівні їх взаємовпливу чи, як висловлюється В. Біблер [3], на рівні діалогу. Однак свою глибину і складність зберігає проблема такої взаємодії культур,

за якої можливе подолання логіко-гносеологічної й культурно-семантичної антиномічності світової культури у сенсі подолання антиномічності її логічно уніфікованих і естетично-ідіоматичних форм. Під час такого подолання й можливий діалог культур як взаємоперевтілення ідеально-категоріальних і чуттєво-естетичних форм розвитку світової культури як такої.

Таке змістовне значення проблеми є актуальним для людства у цілому як фундаментальний вимір виходу історії з простору дуалізму сутності людини. В означеній ситуації необхідно переосмислити деякі культурні аспекти співвідношення "Схід – Захід", оскільки у вчорашньому звучанні воно, на наш погляд, постає недостатнім відображенням фундаментальної проекції теоретичної самосвідомості людства стосовно змісту і суттєвих опосередкувань його культурного розвитку.

Якщо розглянути феномен східноєвропейської філософії, то можна дійти висновку, що її теоретичні проекції залишаються недостатньо осмисленими. Зазвичай вони узагальнюються в ключі особистісних пошуків, національної "самобутності" або особливостей засвоєння теоретичних досягнень західноєвропейських філософських надбань. При цьому такі проекції не рефлексуються в контексті особливостей співвідношення ідеально-теоретичних і матеріально-практичних перевтілень логіки становлення *всесвітньої історії та історії східноєвропейських етносів*. Але саме цей вузол залишається найболючішим для історичної самоідентифікації країн Східної Європи у цілому і Румунії зокрема. В цьому аспекті румунська культура являє собою особливу суперечливу форму логіко-естетичних перевтілень західноєвропейської та власної культури, внаслідок чого відбувся неординарний розвиток філософії як теоретичного стрижня матеріального "тіла" румунської культури.

Чи сталося перевтілення культур в основі і "тканині" реального розвитку Румунії? Наскільки прагнення східноєвропейських етносів до теоретичної самоідентифікації може вважатися породженням такого комплексу, коли перевтілення західноєвропейських сенсів окреслює дисонанси, аритмію і невідбуття таких культур як загальнозначущих? Чи не відображає потреба у такій історичній самоідентифікації (коли вона поєднується із специфічним самозреченням) з пошуком себе не у власній системі координат, із хиткістю усвідомлення в собі не чистого особливого, не культурно-знеособленого загального і не загальної форми особливого, а особливої форми загального? Чи не з цим пов'язаний факт дисидентства відносно власної культури багатьох представників інтелігенції, які не могли поєднати ці два – загальний і особливий – виміри культурного

розвитку історії? У класичному просторі становлення всесвітньої історії, названому А. Дж. Тойнбі простором "Розколу-і-Палінгенезу", коли від "загального" відходить більшість і ніякі "творчі особистості" не "повертаються, аби переконати нетворчу більшість йти за собою дорогою, яка їм відкрилась" [4, с. 40], все ж не зникає необхідність рефлексії фундаментальних засад буття, навіть якщо останні являють собою фатальну випадковість.

Рефлексія ж основ саморозвитку завжди передбачає і вимагає логічного повернення з "тепер" та "тут" у мінливу субстанцію минулого становлення логічного поля культури в її (культури) ідеальних універсаліях. Це необхідно для розуміння логіки внутрішніх трансформацій її реально уособлених форм, що поставали в класичній історії через етногенез. Тобто, "діалогічний" характер культури, можливо, слід розуміти передусім в аспекті подвоєння її "матеріальної" та "ідеальної" форм, інакше етнокультурні міри сходження чуттєвого до Ідеї (Поняття) (абсолютного підсумку західноєвропейської класичної філософії), логіка "визначення сутності світу у поняттях" [5, с. 61] як гносеологічна вісь власного становлення, залишаються нерозшифрованими. Причому, ця "нерозшифрованість" спостерігається як на рівні особливостей власної теоретичної генези (генези самосвідомості етносу), так і на рівні особливостей перетрансформацій етнокультури у зміст логосу світової культури.

Дещо спрощене розуміння цього "діалогу" конституювалося колись у протиставленні "Заходу" та "Сходу", де за першим закріплювався "раціоналізм", за другим – "замкнена чуттєвість". А в якому просторі розташовувати Східну Європу? І за якими принципами можна виявити категорійні виміри східноєвропейських культур в основі світової культури? Очевидно, що йдеться не про конструктивістське чи структуралістське "розташування", а про необхідність розуміння суб'єктивних засад (причому – не суто онтологічних, адже тут відбулася дуже специфічна форма взаємопереходу різних мір "онтології" та "гносеології") *втілення західноєвропейської семантики теоретичної культури у східноєвропейську семантику культури мислення окремих персоналій за відсутності втілення семантики східноєвропейської культури у принципи історичного розвитку західноєвропейської цивілізації.*

Збереження політико-економічних засад історичного і культурного відчуження унеможлиблює такий зворотній вплив. Саме така невідворотність однобічного "діалогу культур", коли один із співрозмовників не вважає за потрібне підтримувати розмову, а інший

ні як не може від неї відмовитися, аби не зникнути взагалі з культурної історії людства, і є основною причиною невиліковного "східноєвропейського комплексу". Його похідні – зневага до себе, відчуття меншовартості, принизлива втеча від себе туди, де вже нікого не чекають. Як демонструє сучасність, парадоксів поєднання великих можливостей і дрібних історичних потреб східноєвропейських етносів безліч.

Одним із парадоксів румунської культури є те, що, незважаючи на відсутність її визначальної ролі у розвитку світової історії (що є спільним для східноєвропейського "пригальмованого розвитку"), румунська філософська думка являє собою надзвичайно високий рівень категорійності постановки фундаментальних проблем. Це стало можливим як результат рафінованого гносеологічного та феноменологічного розпредметнення підсумків західноєвропейської філософії. Причому розпредметненість останньої відбулася не механістично – сталося перевтілення її логічних імперативів в ідіоматику румунської культури, відбувся повний цикл (хоча й тільки на рівні руху свідомості) від етнічного до загального і від загального до етнічного на більш високому рівні самоусвідомлення. (Становлення етнічної самосвідомості східноєвропейських країн відбувалося вже в принципово інших теоретичних реаліях, аніж становлення самосвідомості західноєвропейської культури).

Таким чином, відбулося гармонійне перевтілення всезагального в персоніфіковане особливе, хоча й не в одиничне в сенсі етнічної практики, яка рухалася поза універсальним типом матеріального виробництва. Йдеться про те, що таке перевтілення на рівні матеріально-практичних засад буття румунської культури нічим не обумовлювалося – безпосереднього зв'язку між суспільним буттям та філософською суспільною свідомістю на рівні способу виробництва тут немає. Оскільки ж будь-яке явище є опосередкованим процесом реального розвитку нації (інакше воно не "утримувалося" б основою цієї культури), то йдеться про певний феномен "опосередкування в опосередкуванні" (К. Нойка) – про те, що простір "економічного базису" в Європі (Західній та Східній) принципово змінюється, як і простір "ідеологічної надбудови", виходячи за рамки окремої країни і стаючи "всесвітньо-історичним".

У румунській культурі такий феномен спостерігається постійно. Проте він спостерігається не тільки в ній, і це відображає неправомірність подальшого вживання антиномії "Схід – Захід" як коду сучасного світу, оскільки таке культурне розчленування постає його неадекватним відображенням і консервує його в обмеженій

системі культурних координат. Водночас, феномен Східної Європи залишається категорійно нерозпредметненим, оскільки саме вона, не пройшовши через всі так звані західноєвропейські "лінійні" способи утворення загальних типів культури, не проігнорувала їх, подібно Сходу, а своєрідно розпредметила в собі те, що Захід породив, але не привласнив (якось К. Нойка з подивом констатував, що Захід нині вже не хоче знати власної культури, лякається усього, що з ним відбувається).

Наявність такого дисонансу між простором та часом історичного самовизначення етносу породжує вже механістичне прагнення жити в мірі простору та часу інших країн¹.

Вище сформульована антиномія характеризується декількома параметрами:

– на соціокультурному та політичному рівні вона може бути охарактеризована актуальною дотепер констатацією М. Емінеску: "Неістинна, неусвідомлююча принцип життя незріла зрілість пронизує нашу країну від краю до краю, штучна та імпортована з чотирьох частин світу культура протиставляється румунській свідомості та певною мірою навіть корумпує її" [5, с. 73];

– в аспекті соціальних засад – невідповідність суб'єкта-носія теоретичної культури (інтелігенції) інтересам власного етносу;

– етичний аспект може бути поясненим особливостями румунської теоретичної самосвідомості до вольових засад саморозвитку.

Значний інтерес М. Емінеску виявив до філософії І. Канта та А. Шопенгауера. На перший погляд такий інтерес до феномену волі (який є одним із ключових у їхній філософії) і справді видається суто суб'єктивним, адже проблема волі займає особливе місце в просторі

¹ Звичайно, йдеться про індустріально розвинені країни Заходу, передусім США. Як зазначає дослідник соціальних подій у Румунії з 1989 р. і перспектив її укорінення у сучасну історію С. Тенасе, «"американський міф" постійно присутній у румунському соціумі, починаючи з 40-х років ХХ ст. Причому, відповідно до його "цінності", цей міф набув після 1989 р. споживацько-рудиментарної форми у вигляді "бажання володіти речами *made in USA*, мрії жити відповідно до *American way of life* і це під пресом та впливом телевізійних серіалів (фільмів, що розповсюджуються не стільки кінематографом, скільки відео)» [6, с. 104].) Очевидно, що саме у державно-політичній сфері втрачається гармонія ідеальних та художніх перевтілень культури і саме нею така втрата поширюється на суспільство в цілому. Місце такої гармонії посідає базований на суб'єктивних мріях і прагматично-утилітарних побажаннях стиль поведінки, який, через свою утопічність, не тільки сформував певний історичний комплекс нації, але завжди супроводжується серйозними поразками країни. Для об'єктивності, слід додати, що цей феномен є властивим історичному розвитку багатьох країн.

особистостей-епігонів, а в румунській культурі М. Емінеску був саме такою особистістю. Але "на перший погляд" тут нічого не побачити. Дійсно, Румунія та Західна Європа перебувають в одному й тому самому історичному часі лише астрономічно. Ця "часова тотожність буття" не є синхронною, адже ритміка соціокультурного часу народжується та живе у "ритміці" способу виробництва, тобто в ритміці процесу логіки виробничої життєдіяльності етносу. Цю відмінність М. Емінеску розумів на обох – промисловому і сільськогосподарському – рівнях руху культури: "*Багато* рухів в маленькій сфері, *мало* рухів у великій сфері. Це те саме; всі криві, перетворюючись на пряму лінію, зливаються. Тому селянин є таким характерним. Він пересувається на 4-х десятинах, із шістьма волами, по селу з малочисленим населенням. Його досвід такий же великий, як і досвід Гумбольдта, але простір цього досвіду є малим. Лінії ці повторюються, часто вони більш глибоко поєднуються, селянин *бідніше* [та вразливіше] за будь-яку абстрактну людину, яка "описує" своїми діями довгі лінії в більш великій сфері" [7, с. 81].

У цих спостереженнях "логіки загального" та "логіки особливого" розвитку різних етносів розставлені наголоси їх тотожності та відмінності, але зміст останньої не увійшов у логічне поле саморефлексії румунської культури (на рівні фундаментальної саморефлексії західної культури він так само не увійшов, але для цієї культури, що не розпредметила у власному житті "Поняття", жила за утилітарно-прагматичними принципами, а пізніше "зійшла з розуму" у постмодерні та "дійшла до зубожіння духу" – це було не актуально і, в позитивному значенні, не є актуальним до цього часу. Таке усвідомлення було необхідним саме для східноєвропейського ареалу.

Отже, незважаючи на відмінність культурного часу буття цих країн, збіг інтересів щодо природи свободи і волі пов'язаний із абстрактною тотожністю: в усвідомленні необхідності прориву в світовій історії країни, що не мала власного становлення через класичні способи виробництва духу, які були властиві західноєвропейському простору. Усвідомлення втрати, що зумовлювалася відсутністю такого становлення, часто зустрічається в румунській філософії і не тільки в логічному усвідомленні того, що "ми знаходимося біля воріт Європи" [7, с. 235]. Як вважає сучасний румунський філософ І. Янош, особливості становлення румунського етносу постають як відсутність античності, чистого Середньовіччя, епохи Відродження, Просвітництва та власне періоду, аналогічного німецькій класичній філософії [8, с. V-XXIII].

Повертаючи ці проблеми в аспект історичної самосвідомості румунського етносу, необхідно враховувати при цьому рівні, за якими класифікував її генезу М. Емінеску: "Спочатку народи вчать мислити; другий крок полягає в тому, що народ рефлексує самого себе; третій полягає в тому, що він рефлексує світ у цілому. Перший крок є рецептивним; через другий відбувається емансипація індивідуальності нації, оскільки саморефлексія примушує націю розуміти власні засади; а третій крок – це золота квітка, яка радує світ у цілому" [9, с. 82]. Другий рівень для румунської культури виявився драматичним, оскільки потрапив у залежність від пересування змісту суспільного часу західноєвропейської культури у свій суспільний простір, перетворюючи останній на залежний від такого хибного перетворення. Будь-які країни, які потрапляють у цю логічну пастку, вже легко прогножуються на рівні стереотипності політичної поведінки. Легко також прогнозувати, що їм зовсім в інших логічних параметрах доведеться повернутися до другого кроку самоусвідомлення, але цьому поверненню будуть передувати більш ніж драматичні події.

Отже, палітра теоретичної проблематики і методологічний рівень її розроблення в румунській філософії відповідає вищим теоретичним критеріям і заслуговує на серйозні дослідження. Метою цієї монографії є ознайомлення у першому наближенні читачів із деякими визначальними суперечностями східноєвропейської філософії на прикладі ідеї двох румунських філософів – Костянтина Нойки та Еміля Чорана. Критерій, за яким автор обрав саме цих двох філософів, спровокований характером "уподобань" сучасної філософії – крокуючи за логікою кризи свідомості, вона актуалізує ідеї, які народилися у напруженій домінанті суперечностей ХХ ст. і були або відхилені логікою їх розгортання (чоранівська філософія актуалізувалася тільки на початку 90-х років), або залишилися незрозумілими (це стосується багатьох філософських знахідок К. Нойки).

Водночас у зіставленні творчого доробку цих двох мислителів знаходимо суперечності модифікованого (згідно з особливостями систем у некласичній історії) системного підходу до виведення і обґрунтування природи явищ, які були суттєвими для цього часу (К. Нойка), і негативного відношення до системного мислення, чистої екзистенції філософування, яка представлена Е. Чораном². У першому

² Через неправильне відтворення румунської транскрипції прізвище Е. Чорана зустрічається у варіанті "Сіоран". У румунській мові літера "ч" відсутня. Румунська літера "с" читається як "к". За необхідності передання звуку "ч" після літери "с" ставиться голосна "і", або "е". Отже, румунське "Сіоран" звучить не як "Сіоран", а як "Чоран".

випадку філософія представлена у її конструктивному неklasичному вимірі – К. Нойка залишив нам яскравий взірець методології дослідження фундаментальних проблем сучасності фактично у всіх сферах філософського пізнання. Адже саме конструктивності була позбавлена неklasична філософія. У другому випадку маємо можливість спостерігати всі психологічні, етичні й естетичні лабіринти "присмерків розуму" (Е. Чоран), які безпосереднього конструктиву не містять, але виконують функцію породженого людиною кривого дзеркала, вдивляючись в яке вона мусить жахнутися і задати собі питання про підстави, що спровокували задзеркалля її власного історичного буття.

Хочу висловити подяку Посольству Румунії в Україні, яке збагатило Національну бібліотеку ім. В. Вернадського всіма творами Е. Чорана, що були перевидані у Румунії з початку 90-х років ХХ ст., і завдяки чому це далеко не повне дослідження стало можливим.

Розділ 1. РУМУНСЬКА ФІЛОСОФІЯ В ПЕРСОНАЛІЯХ ТА ТВОРАХ

Парадоксом історії і теорії румунської філософії є те, що за своїм проблемним масштабом і, починаючи з XVIII ст., інтенсивним розвитком вона розгортає та поглиблює свою проблематику всупереч місцю і ролі, яке Румунія посідає у всесвітній і європейській історії зокрема. Глибина і масштабність досліджуваних проблем не може не дивувати саме тому, що вони, як зазначалося вище, не мають під собою безпосередніх матеріально-практичних підстав. Це своєрідне поєднання національного теоретичного духу, що активно засвоює здобутки західноєвропейської думки, з соціальною і виробничою "безпідставністю" охоплених філософською рефлексією сфер суспільного й культурного життя, дійсно є феноменальним. У цьому розумінні румунська філософська думка постає унікальним історичним і культурним феноменом.

Можна говорити про самостійний розвиток філософської думки в Румунії вже з XVI ст. Витоки її історичних джерел у цьому і наступному столітті персоніфікували Георге Дожа, Нягоє Бесараб, Ніколає Олахус, Іоан Хонтерус, Іоан Соммерус, Апакзай Жере Іоанос, Григоре Уреке, Мирон Костин, Іон Некулче, Костянтин Кантакузіно, Ніколає Мілеску, Думітру Кантемір.

Період переходу від феодалізму до капіталізму (в їх румунській варіації) тривав із другої половини XVIII до першої половини XIX ст. і його теоретично представляли Самуїл Міку, Георге Шинкай, Петру Майор, Іон Будай-Делеану, Іоан Пуяру-Молнар, Паул Іоргович, Кйотель Самуїл, Бйольоні Фаркас, Наум Реминчану, Тудор Владіміреску, Петраке Поенару, Іон-Еліаде Редулеску, Тудор Стаматі та багато інших.

Особливістю ранньої філософської думки є те, що вона розвивається в просторі становлення літератури. У єдності художньої та критичної, література на той час стала тотожністю естетичного та рефлексивного самовизначення етносу. Разом з тим, така самоідентифікація відбувається у межах усталення християнства в румунській культурі, яке не уникає філософських рефлексій. "Християнство! Ти є релігією бідних і нещасних, релігією жінок, що втратили себе (адже багаті мали чим вас спокушати), ти квітка, що виросла з підґрунтя бідності Романської Імперії, з душ рабів, що існували для знуцання своїх власників, з безправних людей, із тих, що були змушені найняти свої руки будь-якою ціною, аби не вмерти з голоду" [11, с. 546].

Проте літературно-критичними та релігійними рефлексіями рання румунська філософія не обмежується. Вона спрямована на визначення місця і ролі таких рефлексій у прогресі румунської нації, який постає визначальною ідеєю розвитку країни. І коли надії на те, що французька революція 1848 р. вплине на інтенсифікацію розвитку Румунії, згасли, у 1869 р. 22-річний А.-Д. Ксенопол у листі до Я. Негруці напише: "...мені здається, що існує загроза, що цей стан відчаю може привести до зникнення (...); адже якщо народ з самого початку не є істинним, якщо основа, з якої він народжується, є лише дурною імітацією, як же тоді неістинність може стати корисною, як може на гнилій основі народитися щось міцне? (...) наш прогрес з самого початку є фальшивим. Йдеться зараз про те, якщо ця передумова є істинною, якщо наш прогрес міг би бути іншим і якщо наш сучасний стан, який, звичайно, не є хорошим, є наслідком поганої основи або спричинюється чимось іншим, то він є необхідним етапом, через який ми повинні пройти до кращого" [11, с. 588].

А визначення взаємовпливу об'єктивних та суб'єктивних засад розвитку етносу примушує окреслити нову проблему – якості суб'єкта історії та умов його виховання: "Народ може цивілізуватися двома способами: або цивілізування буде результатом становлення його власної волі і культурних спрямувань, які розвиватимуться поступово; або такий народ поставлений безпосередньо перед необхідністю засвоєння культури, яка вже сформувалася, і під її впливом він відчуває потребу вийти зі стану, в якому перебуває і відповідати потребам, які розвиваються в їх необхідності (...) Ці дві моделі є лише двома змішаними способами, в яких періодично домінує один з них (...) Чи не є для нас контакт з Європою тим, чим був для самої Європи контакт з класичною античністю? Зрозуміло, що це є особливістю, коли середні віки прийшли в контакт з іншими цивілізаціями, а ми перебуваємо у стані духу і тіла живої цивілізації" [11, с. 589]. При цьому, Ксенопол констатує і логічну характеристику цієї ситуації: "Стан нашої свідомості такий, що він не проникає у справжню сутність речей" [11, с. 590]. В основному філософська думка країни буде постійно розвивати саме ці вузлові для розвитку румунського етносу і румунської держави проблеми.

Широта розроблених проблем і палітра сфер пізнання представлена фактично всіма галузями філософської епістемології: філософією історії, філософією культури, соціальною філософією, філософією права, космологією, філософією науки, логікою, естетикою, історією філософії, феноменологією, онтологією, гносеологією, психологією, філософською методологією тощо.

Філософію історії репрезентують Нягое Басараб, Димітру Кантемір, Самуїл Міку Клайн, Георгій Шинкай, Міхай Когелнічану, Ніколає Белческу, Василе Пирван, Димітру Ончул, Олександр-Думітру Ксенопол, Ніколає Йорга та ін. На неординарних концепціях цього напрямку виховувалася і розвивала своє теоретичне мислення ціла плеяда відомих мислителів ХХ ст.

Серед тих, хто досліджував вищеназвані проблеми і залишив багату спадщину у галузі філософії культури, можна назвати не тільки попередніх філософів (адже філософія історії та філософія культури є нероздільними), але й Іона Редулеску, Міхай Емінеску, Богдана-Петрічейку Хашдеу, Василя Конта, Костянтина Бринкуша, Лучіана Благу, Жорже Енеску, Тудора Віану, Михая Раля, Михайла Садовяну, Жога Келінеску.

Уявлення про різноманіття філософської проблематики можна отримати з того багатства аспектів метатеоретичної рефлексії, яка постійно присутня у дослідженнях румунських теоретиків. Як і належить високому філософуванню, воно починається з осмислення суперечностей філософського методу взагалі й власної філософської методології зокрема. Так, у 1825–1826 рр. Єуфросін Потя написав "Елементи Метафізики", тема була продовжена у праці Іліє Редулеску "Метафізика: Час та місце" і конкретизована через гносеологічну і соціокультурну проблематику Жоржем Баріцу у працях "Істина" (1838), "Культура" (1848), "Про виховання жінок в румунській нації" (1869), а також у непересічній праці "Філософія народу" (1876). Не менш значущими є доробки Сімеона Бернуціу: "Метафізика" (1859), "Цивільне право румун" (1867), рукопис "Емпірична та логічна психологія" (1871), "Етика. Естетика" (1868). Різноманітною є філософська проблематика творчості Ніколає Белческу (1819–1852): "Переднє слово про джерела історії румун" (1845), "Про соціальне положення робітників–плугар в Румунських Принчипатах у різні часи" (1846), "Шлях революції в історії румун" (1850), "Минуле та сучасне" (1851).

Особливе місце посідає великий поет і мислитель ХІХ ст. М. Емінеску (1850–1889). Окрім політичної й культурологічної публіцистики, філософський "Fragmentarium" румунського генія містить неординарні й актуальні дотепер філософські тексти та ідеї. Вони стосуються фактично всіх галузей філософської епістемології: науки, культури, цивілізації, прогресу, власне філософії, соціальних проблем, філології та фольклору, математики, фізики, природознавства, мистецтва та літератури, історії, географії тощо. Особливо цікавими і неординарним є осмислення М. Емінеску філософії І. Канта та

А. Шопенгауера. Фундаментальний внесок румунського поета і мислителя у розвиток світової культури оцінено на міжнародному рівні – 2000 р. був проголошений ЮНЕСКО роком М. Емінеску.

Суттєвий поштовх у розвитку філософських рефлексій у румунській культурі був наданий Тітом Майореску (1840–1917). Серед його фундаментальних праць варто назвати "Філософські роздуми в інтересах всіх" (1860), "Логіка" та "Елементарна логіка" (1876), "Вибрані нариси з філософії" (1910), у яких філософія розглядається як наука про чисті відносини, а психологія – як наука співвідносин.

Серед досліджень К. Редулеску-Мотру (1868–1957) знаходимо пошуки у напрямі "системи енергетичного персоналізму": "Наука та енергія" (1907), "Консервативна концепція і прогрес" (1922), "Енергетичний персоналізм" (1927), "Виголошення" (1932), "Румунізм" (1936), "Час і доля" (1940), "Етнічне у румун" (1942).

Поєднанням методологічних і загальнотеоретичних проблем категоріальності прогресу характеризується філософський доробок П. Негулеску (1872–1951). Серед його праць: "Критика апіоризму та емпіризму" (1892), "Філософія Відродження (у трьох томах)" (1920–1940), "Генезис форм культури" (1934), "Призначення людства" (в чотирьох томах) (1938–1946), "Історія сучасної філософії" (у п'яти томах) (1941–1945), "Історія сучасної філософії" (видана у 1972), "Проблеми пізнання" (видана у 1969), "Проблеми космології" (видана у 1977), "Онтологічна проблема" (видана у 1972).

Костянтин Антоніаде (1880–1954) спрямовував свої теоретичні узагальнення на новий зріз осмислення реальності. У працях "Реалістична ілюзія" (1907), "Філософія Бергсона" (1910), "Імперіалізм німецької культури" (1915) учений пропонує новий спосіб осмислення ідеальних і матеріальних форм генезису світової культури та способу її відображення у теоретичній свідомості.

У творчості Дімітрія Дрегіческу (1870–1945) важливими є праці: "Проблеми соціального детермінізму. Біологічний та соціальний детермінізм" (1903), "Рабство індивіда у соціальному детермінізмі" (1904), "Психологія румунського народу" (1907), "Творчий ідеал" (1914), "Духовна реальність" (1922).

Іон Петрович (1882–1972) залишився у румунській філософії з дослідженнями "Одна філософська проблема" (1904), "Теорія понять. Дослідження з логіки" (1910), "Введення у метафізику" (1924), "Метафізика у сучасній філософії" (1925), "Життя та твори Канта" (1936), "Детермінізм та індетермінізм в аспекті сучасної критики" (1938).

Творчий доробок Мірчи Флоріана (1888–1960) нараховує такі праці: "Введення у філософію" (1922), "Наука та раціоналізм" (1926), "Метафізика та її проблематика" (1932), "Пізнання та існування" (1939), "Реформа логіки" (1942), "Реформа філософії" (1945), "Містицизм і віра" (1946), "Діалектика – система та методи (від Платона до Леніна)" (1947), "Життєспроможні елементи у філософії Канта" (1968).

Особливою напруженістю взаємозв'язків теоретичних і естетичних вимірів людського буття характеризуються твори Думітра Рошки (1895–1982). Серед них: "Трагічне існування. Спроба філософського синтезу" (1934), "Точки спірання" (1943), "Лінії та фігури" (1943), "Замітки про Гегеля" (1967), "Дослідження і есе з філософії" (1970), "Люди та клімати" (1971).

Логічне й наукове спрямування філософії Антона Думітру (нар. у 1905)² відобразилося у працях "Метафізична цінність раціонального" (1939), "Філософські основи науки" (1938), "Нова логіка" (1940), "Поліваріантна логіка" (1940), "Логічні парадокси" (1944), "Розв'язання логіко-математичних парадоксів" (1966), "Логічний механізм математичних наук" (1968), "Історія логіки" (1969), "Теорія логіки" (1973), "Дивна філософія" (1974).

У цьому ж напрямі здійснював свої філософські пошуки Штефан Лупашку (нар. у 1909). Його наукові пошуки спрямовані на виявлення міждисциплінарних зв'язків і мікроструктурних характеристик світу у філософських рефлексіях. До його праць, зокрема, належать: "Визначальні ідеї одної філософії науки" (1936), "Мікрофізичний досвід і людська думка" (1940), "Логіка і суперечність" (1947), "Три матерії" (1960), "Енергія і жива матерія" (1962), "Мрія, математика і смерть" (1971), "Енергія і психічна матерія" (1974).

Праці Октава Оніческу (1892–1983) розвивають філософські дослідження за такою проблематикою: "Проблеми детермінізму" (у співавторстві, 1940), "Принципи наукового пізнання" (1943–1944), "Принципи логіки та філософії математики" (1971), "Інваріантна та космологічна механіка" (1974).

Можливо, є закономірним, що особливе місце у румунській філософії посідають питання детермінізму та його проявів. Окрім дослідження О. Оніческу, цій проблемі приділяли увагу Дан Барбіліан (1895–1964) "Проблема детермінізму" (1940)), Панаїта Мушею (1967–1944) "Соціальний детермінізм" (1892), а також Василе Конта (1845–1882).

² Дані на 1986 р.

Серед праць останнього "Теорія фаталізму" (1873–1876), "Теорія універсального коливання" (1876–1877), "Спроби метафізики" (1879).

Ідеї Іоана Недежде (1854–1928) нанизувалися на проблематику співвідносин людини і світу. Параметри історичного буття таких ідей відображені у дослідженнях "Що ми знаємо про світ?" (1881), "Чи існує відмінність між духом та матерією?" (1884), "Діалектико-матеріалістична концепція історії або економічного матеріалізму" (1892).

Матеріалістичне спрямування філософських пошуків отримало розвиток у працях Костянтина Доброжану-Герей (1855–1920), який у дослідженнях "Матеріалістична концепція історії" (1892), "Анархія мислення" (1892), "Економічний матеріалізм і література" (1895), "З фундаментальних ідей наукового соціалізму" (1906) розвивав ідеї К. Маркса в контексті конкретно-історичного бачення сучасного буття і колізій його осмислення та проявів в історії Румунії.

Віддзеркалення в історії Румунії загальноісторичних спрямувань розвитку знаходимо в Лукреція Петрешкану (1908–1956). У дослідженнях "Базові проблеми Румунії" (1944), "Під трьома диктатурами" (1944), "Течії і тенденції в румунській філософії" (1945–1946) окреслюється коло проблем теоретичної самосвідомості румунського соціуму в контексті історичних суперечностей її становлення та самовизначення.

Через свою фундаментальність і неординарність зберігає актуальність доробок А.-Д. Ксенопола (1847–1920). У праці "Фундаментальні принципи історії" (вийшла французькою мовою у 1899) ставляться проблеми співвідношення історичного простору і часу в контексті співвідношення окремого й всезагального. Не менш цікавими є дослідження "Дія цінності в історії" (1905), "Поступовість каузальності" (1906), "Соціологія та історія" (1906) та ін.

Соціальні аспекти історичного процесу знайшли своє відображення і у пошуках Вісля Пирвана (1882–1927) "Фундаментальні ідеї сучасної соціальної культури" (1919), "Історичні ідеї та форми" (1920).

Широким розгалуженням дослідженої проблематики характеризується філософія Костянтина Леонардеску (1844–1907). Його праці "Філософія у порівнянні з позитивним науковим прогресом" (1876), "Індуктивна мораль або наука людської поведінки" (1885), "Принципи психології" (1892), "Проблема і метод сучасної естетики" (1893), "Соціалізм і романтизм" (1895), "Принципи філософії літератури та мистецтва" (1898) спрямовані на пошук внутрішньої логіки взаємообумовленості різних аспектів соціального буття людини та їх рефлексій. І на сьогодні його позиції є особливо актуальними. Ідея

автора про те, що: "В естетиці необхідно розуміти наш емоційний стан, який детермінується *естетичними факторами*, які *несвідомо* асоціюються між собою так, що примушують нас забувати про самих себе і про існуючий світ. У цій науці йдеться про дослідження нашого життя, яке схоплюється у моментах захоплення перед природою, мистецькими й літературними творами і у своїх намаганнях виразити *цей стан емоційності* через різноманітні форми творчості" [11, с. 15], є в сучасній естетиці однією з провідних, і особливо різноманітні інтерпретації в контексті безпосереднього вона отримує в естетичних трансформаціях сучасного мистецтва. Не менш евристичними є інтерпретації категорій естетики, зокрема категорії прекрасного: "Поряд з художнім та літературним генієм, а також силою наших емоцій, *прекрасне* є простим втіленням людського розуму" [11, с. 17].

Одним із видатних філософів був Михайл Драгоміреску (1868–1942), який досліджував проблеми естетики та філософії культури. Серед його праць: "Наукова критика та Емінеску" (1895), "Поєднання естетики з дослідженням сучасної румунської літератури" (1901), "Елементи літератури" (1902), "Румунська література. Теорія літературних видів" (1915), "Введення у літературну методологію" (1928), "Літературна естетика" (1914), "Енциклопедія літературного твору" (1925), "Наука літератури" (1926), "Інтегралізм" (1927), "Подібність, народність, критичність" (1928).

Із погляду М. Драгоміреску, "гордість певної нації і сила її інтелектуального панування у формоутворенні і розвитку тих результатів, які народжуються в глибині її власної сутності. Ці результати, тільки тому, що вони не є поверховими саме тому, що пов'язанні саме з основою власного буття, представляють подвійну якість: одна – національна неповторність, інша – їх безумовна універсальність" [11, с. 31]. Особливо цікавими є ідеї філософа щодо визначення міри співвідношення "малих" і "великих" культур: "Чи можеш ти, молодий народ, знайти свою міру у співвідношенні зі старими народами в історії цивілізації? Можеш, тільки ти повинен знати, яким чином ти повинен себе вимірювати. Ти повинен вимірювати себе у тому, у чому можеш істинно здійснитися, а не в тому, що ти тільки думаєш, що можеш здійснити. У своїх дойнах і баладах наш народ проявляє свою міру і є вони більш передовими порівняно з багатьма ліричними творами багатьох іноземних митців, які, будучи занадто рафінованими, бажають компенсувати досконалістю форми відсутність почуття і, безперечно, в цьому обходять і тих, які, бажаючи виділити невизначеність занадто рафінованого відчуття, навмисно й афективно ігнорують форму. Наш народ є більш

передовим у цьому, оскільки у своїй відвертості висловив те, про що боліло його серце і зачарувало душу, і не захопився марнославством створювати гомеричні епопеї або шекспірівські трагедії, коли його почуття могли бути висловлені тільки простими і без претензії формами народного вірша" [11, с. 51–52].

У площині утворення систем цінностей від соціології до аксіології працював Петре Андрей (1891–1940). Означені ідеї розроблені у творах: "Соціологія революції" (1921), "Проблема щастя, його етико-соціологічна підстава" (1921), "Філософія цінності" (1945).

Великою постаттю румунської філософії став Лучіан Блага (1895–1961). Його праці "Трилогія пізнання" (1931–1934), "Трилогія культури" (1935–1937), "Трилогія цінностей" (1939–1942) характеризуються неординарними підходами і висновками щодо фундаментальних підстав взаєморозвитку історії та культури. Разом із тим, вчений висуває проблеми, які лише на сьогодні актуалізувалися у теоретичних рефлексіях філософії. Однією з таких є проблема змісту, форм прояву і можливості пізнання абсолютної основи світу. "Великий анонім", як Л. Блага називає цю основу, дотепер залишається анонімом для філософської свідомості, що і є однією з визначальних причин продовження стихійного розвитку історії у просторі відчуженої системи сутнісних координат.

Міхай Раля (1896–1964) спрямував свої інтереси на соціальні проблеми відбуття людини в культурі та історії. Серед його праць: "Цінності" (1935), "Ідея революції в соціалістичній доктрині" (1940), "Пояснення людини" (1946). З погляду М. Раля, "Ніколи Франція та Італія, які дали людству стільки творів мистецтва, не філософували. /.../ Характерним, можливо, є і той факт, що у Франції дотепер не існує підручника з естетики. Навпаки, у Німеччині твори і трактати з теорії прекрасного виходять один за одним, саме тому, що прекрасне не існує у реальному житті, воно тікає у простір спекуляцій /.../ існує тісний зв'язок між якістю мистецтва і мірою національної особливості, яку мистецтво представляє" [11, с. 111].

Теорія естетичного енциклопедично розвинена Тудором Віану (1897–1964) у цілій низці фундаментальних і скрупульозно аналітичних праць, які базувалися на величезному культурному матеріалі з історії світової та румунської культури. У працях "Дуалізм мистецтва" (1925), "Мистецтво і прекрасне" (1931), "Класичний ідеал людини" (1934), "Естетика" (1934–1935), "Вступ до теорії цінностей" (1941), "Філософія культури" (1944), "Проблеми стилю і літературне мистецтво" (1955), "Соціологія культури" (1958) та ін. розкриваються не тільки означені автором проблеми, але, опосередковано, і якісно

новий рівень розвитку методології дослідження естетичного, неординарні підходи до синтезу емпіричних і теоретичних підходів до його складної природи. Це дозволило Т. Віану збагатити естетичну думку новими конфігураціями співвідношення естетичного з усіма сферами прояву людської сутності.

Проблеми теорії естетики знайшли розвиток у творах Лівіу Русу (1901–1984). Серед них: "Нариси з художньої творчості. Створення динамічної естетики" (французькою, 1935), "Зворотне існування в румунській народній поезії" (французькою, 1935), "Естетика поезії" (1937) і особливо дослідження "Логіка прекрасного" (1946).

Космологічні аспекти сутності людини у різних формах її розвитку і відображення в культурі досліджував Мірча Еліаде (1907–1986). Він вважав, що сучасна людина має унітарну космічну "сутність", її інтуїція охоплює Все, але не абстрактне Все, яке було здобуте діалектично, але живе, драматичне, ритмічне Все. На цій центральній інтуїції базується магія, яка виникає ще у палеолітичному періоді. На такі ідеї нанизане різноманіття еліадевської філософії. Незважаючи на її ідеалістичні підстави, енциклопедична обізнаність автора у конкретному матеріалі світової історії релігії та культури дає можливість виводити більш детальні зв'язки і нюанси передусім у тих закономірностях становлення етнічних форм культури, які відображають саме *спеціальне* в них – те, що зазвичай лишається поза предметністю гіпертрофованої абстрактності філософських рефлексій і виходить за межі суто емпіричної культурології.

Проблеми логіки та епістемології у румунській філософії ХХ ст. розвивалися Даном Бедереу (1893–1968), зокрема у таких працях: "Нариси про мислення" (французькою, 1925); "Індивідуальне у Аристотеля" (французькою, 1936); "Судження як визначальний акт" (1944). За філософом, "між знаком та означеним предметом ми відкриваємо для себе гетерогенність з відношення, яке виокремлює ефект причинності. Можна додати навіть, що співвідношення визначень досить наближене до каузальних співвідносин у тому, що знак репрезентує *для того, що він встановлює*, і саме тому є найбільш чітким і необхідним переходом від одного до іншого" [11, с. 229].

Проблеми логіки та епістемології Петре Ботезату (1911–1981) розглядаються у працях "Ескіз натуральної логіки. Логіка операторів" (1960), "Цінність дедукції" (1969), "Семіотика та заперечення" (1973), "Примітки щодо мінливого" (1979), "Конституювання логічного" (1983). Структура логічної системи філософа побудована на підставах всезагальних зв'язків різних сфер логічного – вона складається з блоків:

базисна логіка (традиційна логіка, сучасна ортодоксальна логіка, сучасна неортодоксальна логіка);

металогіка (логічний синтаксис, логічна семантика, логічна прагматика, лінгвістична логіка);

математичні прогресії логіки (арифметичні, алгебраїчні, теоретично-функціональні, теорія доказу, вірогіднісна логіка, теорія множин, основи математики);

наукові прогресії логіки: використання у фізиці (квантова логіка, теорія фізичних модальностей); у біології (розвиток у стилі Woodges, кібернетична логіка); у суспільних науках (логіка норм, логіка обчислювання, логіка законів); у лінгвістиці (теорія структури, теорія розуміння, теорія дійсності);

філософське використання (етичні, деонтичні, імперативні та вибіркові).

До метафізичних втілень логічного належить логіка існування, хронологія, логіка частки-цілого, онтологія Леснієвського, конструктивістська логіка, онтологічна логіка. Втіленнями останньої є епістемологічні (логіка питань, логіка епістем, логіка підпорядкування, індуктивна логіка) і власне індуктивна логіка (логіка явища та здійснення, логіка можливостей).

У філософії ХХ ст. проблеми співвідношення філософії, етики та науки розробляли: Думітру Гіше (нар. 1930): "Французький екзистенціалізм і проблеми етики" (1965); "Контрапункт" (1973); "Людські виміри" (1979); Людвіг Грейнберг (нар. 1934): "Аксіологія і умова існування людства" (1970), "Проблема щастя" (1978), "Сучасний філософський вибір" (1981), Габріель Лучеану (нар. 1942): "Спроба пояснення політропії людини і культури" (1981), "Журнал із Пелтініша" (1985), Висиле Тона (нар. у 1941): "Гедонізм – філософія розкриття" (1972), "Діалектика та релятивізм" (1979); Мірча Флінта (нар. у 1932): "Необхідні істини" (1975), "Філософська перспектива і наукова раціональність" (1985).

Онтологічна проблематика представлена працями Георге Вледуцеску (нар. у 1937): "Французький персоналізм" (1971), "Філософія румунських космологічних легенд" (1982); "Філософія в Давній Греції" (1984); Міхая Дрегенеску (нар. у 1929): "Глибини матеріального світу" (1979); "Наука та цивілізація" (1984), "Ортофізика. Спроба погляду на світ та людину з перспективи сучасної науки" (1985), "Інформатика та суспільство" (1987); Олександр Тенасе (нар. у 1923): "Вступ до філософії культури" (1968), "Гуманізм і умови людства в сучасній цивілізації" (1985), "Філософія як поезія або діалог мистецтв" (1985); Костянтина Максиміліана (нар. у 1928): "Введення

в антропологію" (1978), "Пригоди генетики" (1978), "Надії на майбутнє" (1983), "Генетика людства" (1982), "Генетик споглядає людство" (1984), "Енциклопедичний словник про генетику" (у співавторстві, 1984).

Проблеми логіки та праксеології досліджувалися у працях Мірчи Маліци (нар. у 1927): "Хроніка 2000 року" (1969), "Сіре золото" (в 3 т., 1971–1973), "Теорія і практика" (1972), "Крокуючі ідеї" (1975); Георге Енеску (нар. у 1934): "Введення у математичну логіку" (1965), "Логіка та істина" (1967), "Символічна логіка" (1971), "Філософія і логіка" (1973), "Теорія систем логіки" (1976), "Логічні основи мислення" (1980), "Словник з логіки" (1985); Корнела Попи (нар. у 1933): "Теорія дії і деонтична логіка" (1968), "Теорія пізнання" (1976), "Праксеологічні модальності" (1976), "Теорія дії і формальна логіка" (1984); Соріна Вієра (нар. у 1934): "Аксиоматизми і моделі силогістичних систем" (1975), "Історична подія в логічній перспективі" (1981); Емануеля Васіліу (нар. у 1929): "Логічні передмови до семантики фрази" (1978), "Сенс, аналітична істина пізнання" (1984); Адріана Рестіана (нар. у 1932): "Інформаційна патологія" (1979), "Homo ciberneticus" (1981).

Філософія мистецтва та культури отримала нові дослідницькі ракурси у творах Іона Яноша (нар. у 1928): "Нариси з можливої естетики" (1975), "Гегель і мистецтво" (1980), "Не мистецтво-мистецтво" (у 2-х томах, 1982, 1985), "Високе в естетиці" (1983), "Високе у мистецтві" (1984) та ін.

Поруч із різноманіттям, глибиною і по-новаторськи поставленими проблемами румунська філософія характеризується декількома особливими феноменологічними ознаками. Передусім, це явище раннього особистісного входження в простір філософії. Особливо це стосується Нойки і Чорана. Друга ознака виявляється у поширеності явища, коли філософи пишуть свої твори іноземними мовами. Зазвичай французькою, нерідко – німецькою. Звичайно, критерієм входження у світову культуру залишається якість і новизна текстів, але дотепер у світі зберігається небезпечна ситуація для "малих" культур – замикання у власну мову зумовлює їх невідомість і навіть етнічну анонімізацію.

У зв'язку з цим, слід визначити особливості філософської румунської мови. Вона є естетично рафінованою, при цьому однією з найбільш синонімічно й інтонаційно багатих мов світу. В аспекті категоріального апарату (порівняно з німецькою та російською мовами) для румунської характерна спільна з французькою, італійською, іспанською, португальською мовами риса – для передання сутнісної семантики мислення, синтаксис і семіотика мови вимагає більш складних речень.

З одного боку, це закономірно, оскільки філософія *виводить* сенси, а тому вона є несумісною зі стилем простих речень. Останні надавали б думці характеру необумовлених і необґрунтованих категоричних імперативів. А з іншого – ідіоматика східноєвропейських типів культури, румунської зокрема, накладає відбиток на стиль філософської мови. Якщо, наприклад, гегелівські тексти є складними для читача через те, що вони передбачають наявність у нього (читача) концентрованого категоріального мислення, то естетично-синонімічний текст румунською мовою передбачає як перший тип мислення, так і "мислення ідіомами", нюансами, "мислення першого, другого і, можливо, третього плану" як іманентний процес. Саме тому доречніше відразу писати іншою мовою, аніж перекладати з румунської. Саме тому, можливо, не становить значних труднощів перекласти на інші мови твори Г.В.Ф. Гегеля, аніж філософію східноєвропейського ареалу перекласти на мову Гегеля.

Таким чином, логіка історичного утворення категоріального змісту мови "малих" культур, румунської зокрема, є однією з найцікавіших проблем сучасної філософії. І не лише тому, що: "Тільки в словах рідної мови можна згадати про речі, які ти ніколи не вивчав. Адже кожне слово постає чимось призабутим і майже кожне містить зміст, який тобі вже не є доступним" [13, с. 7]. Але й тому, що таке дослідження вимагає становлення етно-естетичного простору національної мови від синонімічного різноманіття, семантичної неоднозначності і герменевтичної варіативності до омонімічності (навіть тавтологічності) абстракцій загальних понять за умов доведення цього становлення до другого заперечення – до законів суспільної практики і підстав окультуреної естетики суспільства.

Філософія К. Нойки утримує в собі ці дві суттєві сторони філософування. Більше того, постійна робота над виведенням особливостей естетичного й логічного змісту румунської мови, відмінностей мовлення і поліваріантності її семантики супроводжувала *філософа* протягом усього його життя. Винятковим є його фундаментальне дослідження "Передне слово про румунське мовлення", питання філософської мови розглядаються ним також у творі "De caelo", в якому можна спостерігати вживання і одночасне утворення багатьох семантичних нюансів звучання тих чи інших філософських понять.

Інша річ – тексти Е. Чорана. Окрім того, що "кожен написаний ним ряд являє собою спосіб украй суб'єктивного вираження" [14, с. 3], на філософську мову Чорана вплинуло його принципове несприйняття системного мислення і, відповідно, фрагментарність текстів, яка

"поглиблюється" до фрагментаризації логічних підстав мислення і трансформується на психологічні підстави його скептицизму. Якщо породжені його скептицизмом логічні інверсії не можуть не порушувати синтаксис і зв'язок часткових суджень у цілісності умовисновків, то й характер *виведеного знання філософії* тут руйнується. Можливо тому І. Некуле визнавав безпорадність перед текстами Чорана і спровоковану ними невпевненість у їх розумінні. У сучасному звучанні ця мовна ситуація у філософії провокує алогічне поле для зловживання герменевтикою і відповідного панування інтерпретацій над сенсами, що закладені автором у власний текст.

Остання проблема потребує аналізу не тільки у феноменологічному ракурсі. Вона потребує осмислення в контексті некласичного оберненого перетворення основи історії – простір "чистої суб'єктивності", що зумовлюється її неопосередкованим покладанням в основу історичного руху, породжує логічні підстави семантичної неадекватності такого покладання. У такому разі філософія суб'єктивності невимушено трансформується на суб'єктивістську філософію. У такій каденції остання перестає виконувати функцію культурної причини особистості і перетворюється на підставу і обґрунтування "дезертирства людини з історії" (Ортега-і-Гассет).

З одного боку, суб'єкт (в усіх його вимірах – як суб'єкт історії, культури, класових інтересів тощо) виходить за межі детерміністської обумовленості його свободи і волі, коли мотивація його діяльності й свобода волі не перебувають у безпосередньому зв'язку з "онтологією", але намагаються моделювати її. З іншого боку, гіпертрофія цього феномену екстрагує з логіки і спрямованості інтерпретацій об'єктивний зміст, екстраполюючи його в простір "свавілля бажання" (Кант) або симулякрів відсутніх бажань. Саме ця ситуація породжує феномен невідповідності "інтересів" філософії інтересам суспільного розвитку. У цьому ж, вважаємо, полягає трагедія чоранівської філософії.

Розділ 2. К. НОЙКА ТА Е. ЧОРАН У КОНТРОВЕРЗАХ РУМУНСЬКОЇ ІСТОРІЇ ТА ФІЛОСОФІЇ

Чому для визначення історичних та філософських колізій Румунії ХХ ст. обрані саме ці два мислителя, з яких Е. Чоран є зразком культурного дисидента (політичним дисидентом він ніколи не був), який не жив у Румунії з початку 30-х років? Принцип випадковості спрацював на початку особистого ознайомлення автора з румунською філософією, яку на філософському факультеті Київського державного університету ім. Т. Шевченка не вивчали, як не вивчали і східноєвропейську філософію, мабуть, на більшості філософських факультетів світу. Скоріше за все, її вивчали лише у відповідних країнах і, цілком можливо, у такому ж темпі і з такою ж поверховістю, як колись курси з історії української та російської філософії¹.

Цілеспрямовано засвоїти незнане змусило викладання у 1992–1993 рр. факультативного курсу з румунської філософії на філологічному факультеті Чернівецького державного університету ім. Ю. Федьковича. Пощастило тоді і ще в одному – крім фонду університетської та обласної бібліотек м. Чернівці, у розпорядженні автора була багата румунська бібліотека буковинського поета Ілії Зегря.

Подив від прочитаного дорівнювався культурному шоку – виявилось, що багато теоретичних проблем, які або не ставилися, або не доводилися до логічного завершення в європейській та радянській

¹ Справа, можливо, полягала не тільки в тому, що на фоні західноєвропейської філософії, пошуки і досягнення філософії української та російської здавалися не такими масштабними. Вони здавалися такими, можливо, і через нашу неосвіченість, несформованість теоретичної спроможності виводити особливі узагальнення, які абсолютно необхідні при вивченні цих двох феноменів. А також через сумну традицію знати наперед, у чому той чи інший філософ помилявся, до того, як пізнати, у чому він був новатором. Але, на наш погляд, мало хто міг зацікавитися на глибинному рівні цими двома типами філософської будови картини світу – перерахування "основних питань" творчості їх представників відбувалося поза виведенням цивілізаційних особливостей становлення теоретичної української та російської філософської думки. На жаль, ця проблема дотепер не вирішується в аудиторіях і не досліджується на належному рівні в сучасній філософії – репродукування "точок зору" і подальше перерахування "ідей" належить до того самого старого й неефективного методу.

філософії, неординарно розроблялися у румунській філософії протягом усього її становлення, у ХХ ст. зокрема. Постало питання – чому і як це було можливо?

Адже, як зазначалося вище, історичне і безпосереднє "суспільне буття" Румунії, по-перше, ніяк не зумовлювало такий рівень теоретичної концентрації "суспільної свідомості".

По-друге, був глибокий подив, пов'язаний зі старою проблемою "тотожності мислення та буття" в особі самого філософа. Так само, як прочитавши біографію Гегеля, важко зрозуміти, як автор "Науки логіки" міг щовечора ретельно записувати у спеціальному блокноті кожен пфеніг, який був витрачений за день, так само важко було зрозуміти, як румунські філософи поєднували в собі високий рівень теоретичного мислення з несумісним йому історичним самовизначенням на рівні способу життєдіяльності. Саме ця культурно-феноменологічна двоїстість вивела на проблему відтворення дуалістичної ситуації розірваності кульмінант культури та принципів політики східноєвропейських соціумів у теоретичній і практичній автобіографії їх інтелігенції.

У контексті цього "феноменологічного супроводження" румунської філософії принцип "тотожності мислення та буття" поставав не стільки у кантівській парадоксально антиномічній формі (адже саме Кант вважається засновником німецької класичної філософії і саме у нього тотожність мислення та буття представлено поглибленим декартівським дуалізмом), скільки загострювався таким дуалізмом між способом мислення інтелігенції та способом її аксіологічної поведінки в історії. Час показав, що ця антиномічність є не тільки драматичною, але й нерідко ганебною для інтелігенції східноєвропейських країн.

По-третє, подив супроводжувався глибоким розпачем, який не тільки спровокував пошуки у напрямі своєрідно трансцендентальних особливостей взаємотрансформації світових форм культури, але й простимулював пізнання рівною мірою протилежних можливостей проєкцій східноєвропейських етносів у практиці всесвітньої історії ХХІ ст.

А головний висновок був невтішним – неординарність румунської філософії нерідко співіснувала з історичною одіозністю її носіїв і, на жаль, це правда – "одіозність" імен пересувала на другий план конструктивні ідеї їх концепцій.

Саме ці суперечності спонукали передусім обрати для цього дослідження творчість К. Нойки та Е. Чорана як таких, що представляють суттєвий теоретичний і аксіологічний "концентрат" румунського

стилю мислення, який безпосередньо уособлюється в його історичних сподіваннях, утопічних мріях, самозреченнях і, врешті-решт, знову таки в історичній поведінці. Доводиться констатувати, що і те, і інше поки що не дають бажаного результату – виходу країни за межі невизначеності власної історії у її всесвітньому значенні дотепер немає.

Ще одна причина обрання цих персоналій. Вона стосується укоріненої проблеми "вибірковості" сучасних "філософських уподобань" – у кризові часи завжди загострюється інтерес до упадницьких концепцій або до теорій, які описують події чи явища з погляду сумнівного врівноваження, на яке претендує екзистенціалізм у його персоналістських вимірах. У чоранівській філософії це на поверхні. Стосовно філософії Нойки стверджувати таке неможливо. Тим не менш... Маємо іншу форму екзистенціальності – екзистенціальність людини, яка поєднувала в собі минулі драми власної біографії, системне розуміння фундаментальних проблем сучасної історії, але... відсторонювалася від їх практики так само, як із різних причин була відсторонена ними.

Отже, зважаючи на інтелектуальну атмосферу і коло проблем, які викристалізовувалися у теоретичному самоусвідомленні Румунії у першій третині ХХ ст., можна відзначити єдині культурні, політичні і історичні джерела формування двох теоретиків, однокашників по філософському факультету Бухарестського університету на початку 30-х років.

Безперечно, коло цих проблем являло собою своєрідну суміш фундаментального й емпіричного. У суб'єктивному стані інтелігенції того часу можна відмітити прагнення поєднати фундаментальні гносеологічні виміри дослідницьких пошуків із частковістю ролі своєї країни у загальноісторичному розвитку. Прагнення, марне у практичному вимірі, виявилось у тому, що співіснування високої теоретичної освіченості та обмеженості ролі своєї країни у світовій історії породило феномен готовності східноєвропейської інтелігенції любити свій народ і країну "на відстані", за будь-якої можливості виїзду до "культурного Заходу". "Культурне дисидентство" К. Нойки й Е. Чорана проявлялося в тому, що різними шляхами, але, можливо, з однієї мотивації, вони прагнули до Заходу.

Костянтин Нойка (1909–1987) дебютував як теоретик уже в 18 років, будучи учнем бухарестського ліцею. У 1928–1931 рр. він завершує вищу освіту на філософському і філологічному факультеті Бухарестського університету з дипломною роботою "Проблема "речі в собі" у Канта". Працював бібліотекарем Семінару з історії філософії

і був членом асоціації "Критеріон" у 1932–1939 рр. У 1940 р. у Бухаресті захистив дисертацію доктора філософії на тему "Історичний нарис про те, як можливо що-небудь нове", яка була видана того ж року. У 1941–1944 рр. був референтом філософії при Румунсько-німецькому інституті в Берліні. У цей же час (1942–1943) К. Нойка (разом із двома своїми однокашниками по університету) видає чотири університетських курси Нае Іонеску – улюбленого викладача, визнаного авторитета в румунській філософії. З 1949 по 1958 рр. Нойка за життєвий відрізок 1941–1944 рр. був покараний "по-хайдеггерівськи" – висланий у невелике румунське село Плоешть, а з 1958 по 1964 рр. знаходився у в'язниці. Після звільнення – з 1965 по 1975 рр. працює науковим дослідником у Логічному центрі румунської Академії наук. Останні 12 років життя прожив у містечку Пелтініш, де і похований.

Вважаємо, що повернення К. Нойки до Румунії безпосередньо вплинуло на зміст його творчості. Нині не прийнято про це говорити, але, незважаючи на особливості румунської історії післявоєнного періоду, країна належала до тих, що будувала новий тип суспільства. Теоретик, який живе у такому суспільстві, не може не мислити по висхідній траєкторії суспільного розвитку. Навіть у дослідженні негативних похідних розвитку історії у цілому, румунської зокрема (до яких можна зарахувати його працю "Шість хвороб сучасного духу"), він співвідносить їх саме з розвитком, а не з регресом. У цьому відношенні Нойка зумів зберегти об'єктивність і неупередженість до нової реальності.

Дослідження К. Нойки відомі в Європі, але поки що не стали предметом нашої філософської рефлексії. У цій нерівномірності історико-філософських дослідницьких уподобань вбачається закономірність, оскільки у кризові часи суспільна свідомість тяжіє до "заборонених плодів" розгубленого мислення, якою є філософія Е. Чорана. Філософські здобутки К. Нойки мають прогресивний характер – вони ведуть людину до її теоретичних і історичних меж із метою вироблення розуміння шляхів їхнього подолання.

Творчість К. Нойки є багатоплановою, неординарною, а деякі його праці можна вважати фундаментальними в масштабах світової філософії. Основні його праці (наводимо у порядку їх видання): "Mathesis або прості радощі" (1934), "Відкриті концепції в історії філософії у Декарта, Лейбніца і Канта" (1936), "De caelo. Спроба розуміння пізнання й індивіда" (1937), "Життя і філософія Рене Декарта" (1937), "Два введення й один перехід до ідеалізму (з перекладом першої передмови Канта до "Критики спроможності судження)" (1943), "Філософський журнал" (1944), "Сторінки про

румунську душу" (1944), "Феноменологія духу" Гегеля у викладі К. Нойки" (1962) (перевидана під назвою "Розповіді про людину" (за книгою Гегеля "Феноменологія духу") у 1980 р.), "Двадцять сім ступенів реальності" (1969), "Платон. Lysis" (1969); "Румунська філософська вимова" (1978); "Творчість і краса в румунській вимові" (1973); "Емінеску або Думки про досконалу людину в румунській культурі" (1975); "Розставання з Гете" (1976); "Румунське почуття буття" (1978); "Румунське мислення на перехресті часів. Шість хвороб сучасного духу" (1978); "Становлення людиною. Том 1. Рефлексії традиційної філософії. Том 2. Трактат по онтології" (1981); "Три введення до становлення людини" (1984); "Листи про логіку Гермеса" (1986); "De dignitate Europae" (німецькою мовою) (1988); "Молитесь за брата Олександра" (1990); "Журнал ідей" (1990).

Біографія Е. Чорана (1911–1995) на перший погляд подібна до біографії К. Нойки. Його прощання з країною видається раптовим, проте, як засвідчила подальша позиція, було запрограмованим. Як пише І. Вартік, колись Чоран сів на велосипед, дістався Італії, де вчився декілька років, потім опинився у Франції, в якій прожив життя і написав усі книги [15]. Так, на відміну від К. Нойки, він добровільно став "вічним дисидентом" і відвідав Батьківщину лише наприкінці життя. Як згадувала М. Ловінеску, Е. Чоран жив у стані постійної невпевненості, у Парижі "був постійно наляканим", перебував у "стані невизначеності і непевності". А коли, через війну в Кореї, Шарль де Голль порушив питання про те, щоб усі дисиденти залишили Францію, "Чоран був абсолютно щасливим від того, що його побоювання справджувалися – він оббігав усіх, повідомляючи: "Апокаліпсис. Нам залишається утекти тільки від самих себе"" [16, с. 4–5]. Це перетворилося на манію переслідування, а розпач самотнього Чорана розкриває феноменологічні причини і обмеженість сконцентрованої на власних переживаннях і рефлексіях філософії.

Ця суб'єктивна сторона чоранівської філософії варта нині особливої уваги, адже вона різними – більш або менш вишукано-прихованими аспектами – відтворюється в соціальній, політичній і ідеологічній поведінці сучасних філософів. Незважаючи на те, що через свою феноменологічну таємничість, природа суб'єктивності робить усіх людей "персонами нон грата", у випадку філософії Чорана неправомірно висувається на перший план обставини його дитинства.

Один із біографів філософа – І. Некуле вважає, що визначальну роль у формуванні світосприйняття та особливостей його характеру зіграло передусім географічне середовище, яке перетворилося

на "духовну географію": "У Решінерах (селі, у якому народився Е. Чоран – М.Ш.), більше ніж у інших місцях, небо спирається на голови людей. Не було б цих каріатид у русі, небо розчинилося б у субстанції краю, сконцентрувалося б у субстанції дібров і влаштувалося б у першопочатку, який був до того, як він увійшов у темпоральність, край, в якому людина проживала невинно, у затишній та анонімній юності". Якщо "духовна географія" закріплюється у сценарії дитинства, то "Чоран завжди носив у собі ностальгію краю Решінерян" [17, с. 7].

Можливо, ми маємо справу з феноменом, коли середовище закріпилося у психології способу мислення і сприйняття світу Чораном. Дійсно, він неодноразово називав свій край райським, що уподібнювався Едему, в якому жили люди перед своїм падінням. "Будучи дитиною, я проводив весь час на повітрі, у горах, із ранку до вечора, подібно дикій тварині" [18, с. 59]. Перше своє "провалля" філософ пов'язував із жахливою подією, коли його у десятирічному віці "насильно відірвали" від природного середовища і відправили в Сібіу в ліцей. У 1986 р. Чоран зізнавався, що для нього, можливо, було б краще, якби він залишився помічником пастуха у своєму селі. Особистісна драма в ліцеї сталася через збіг впливу західноєвропейського філософа-психолога Вейнінгера, який "вилікував його від ідеї чистого кохання і чесної жінки", та особистим розчаруванням у можливості такого кохання.

Інша причина, що суттєво вплинула на формування характеру філософа, пов'язується з драматичними сімейними обставинами – Чоран був переконаний у тому, що найглибше нещастя людини пов'язане з вимушеністю випереджати свій вік. Драма такого випередження сталася внаслідок переживань із приводу несправедливого звинувачення його батька у крадіжці грошей. "Дивність", сприйняття його людьми у Сібіу як "людини з невірноваженим розумом", "щоденні приступи меланхолії, які починаються з 17 років" [18, с. 133] тлумачаться Некуле як визначні фактори у формуванні чоранівського скептицизму. Першу книгу, написану ним у 1934 р., коли йому тільки виповнилося 23 роки, він називав "божевільною книгою", і вийшла вона під назвою "Вершини відчаю". У ній уже відображалася особливість чоранівського світовідчуття, яке протягом життя філософа не зникатиме, а тільки рафінуватиметься і загострюватиметься.

Керуючись тим, що всі люди родом із дитинства, можна погодитися з такими тлумаченнями феноменології філософа. Звичайно, обставини накладають відбиток на зміст і той невловимий

тембр думки, які утримують у собі напружену нестерпність колишніх переживань і спровокованих ними наслідків відмови від можливості їх появи у подальшому житті. Такі причини спроможні спровокувати "чорний скепсис" у ставленні до життя людини, яка, наскільки змогла, екстрагувала себе з життєвих колізій. Разом із тим, абсолютизація означених причин здається невиправданою, адже за таких умов втрачаються об'єктивно-історичні та соціально-практичні підстави філософії, в яких особистісне не може бути визначальним. Або стає визначальним як прояв марного заперечення реальності. Особистісне стає визначальним через збіг із певною тенденцією самовизначення етнічної антропології у культурі та історії.

Чоранівський скептицизм віддзеркалює логічні реалії втечі цілого етносу з власної системи координат. У такому разі не тільки окреме життя тлумачиться як "історія одного провалля" – таким чином тлумачиться життя нації. Ідеї Чорана щодо провалля румунського народу та румунської культури безпосередньо чи опосередковано присутні фактично в усіх його текстах. Але такий феномен теж вимагає осмислення, і у цьому сенсі неординарне відображення світу в способі чоранівських суджень, спекуляцій і рефлексій не може не становити інтерес хоча б в аспекті феноменологічних колізій представників інтелігенції, що ввели себе (особливо у першій половині ХХ ст.) у стан не тільки культурно-логічного, але й політичного дисидентства, тікаючи вже не з власної країни, а з історії. Вони виявлялися "ніде", йшли в "ніщо" і тим прирекли себе на опис негативності власної феноменології, видаючи її за феноменологію історії.

Творчість Е. Чорана на початку 90-х років ХХ ст. актуалізувалася для суспільної свідомості в Румунії, стала предметом діалогів дослідників [19–28]. Нашому читачеві вона мало відома. Науковий спадок Чорана – це: "Вершини відчаю" (1934), "Книга спокус" (1936), "Сльози і святі" (1939), "Сутінки думок" (1946), "Жагучий довідник" (1948), "Силогізми суму" (1952), "Спокуса існувати" (1956), "Історія й утопія" (1962), "Випадіння з часу" (1964), "Злий творець" (1969), "Про нещастя народитися" (1973), "Розлам" (1979), "Вправи з захоплення" (1986), а також "Сповіді й прокльони", "Філософська антропологія", "Кінець, що починається", "Відкриття болю", "Самотність і доля", "Трактат про розпад", "Моя країна", перевидані і видані в бухарестському видавництві "Humanitas" на початку 90-х років. Більшість із цих книг (румунською мовою) знаходяться у фондах Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського. Уже за назвою творів можна зробити певні висновки щодо жаху перебування думки у просторі негативних особистісних і історичних величин.

Таким чином, змістовні відмінності творчості двох філософів різні і вкрай протилежні – Чоран підкоряє людину існуючим (і навіть штучним) межам та імітує ілюзію їхнього суб'єктивного ігнорування ("Кожен написаний ним ряд являє собою спосіб у край суб'єктивного вираження" – відзначає не тільки І. Некуле, але і багато інших дослідників). Відповідно, відсутність творчого потенціалу у Е. Чорана компенсується його потужною присутністю у К. Нойки. Перший визнавав "ніде не працюю, нічого не вмію робити, харчуюся у студентській їдальні, живу в мансарді", другий радісно вітав вихід на пенсію як можливість "працювати і не ходити на роботу".

Не варто шукати "спільне" і "відмінне" між різними людьми, оскільки світ окремої людини і спосіб її мислення – феномен, який не піддається порівнянню. Коли ж йдеться про рух загальнозначущих сенсів у думці окремого мислителя, особливого значення набуває не стільки тип мислення, скільки обернення "Логоса" (логічного) в цьому типі. Особливо у кризові часи історії, коли на предмети, явища, типи філософування, що привертають до себе значну увагу, вже падає тінь їх подвійності й умовності.

Однак, це діагноз, який повинен бути аргументованим. Вважаємо, що один із філософів (К. Нойка) написав фундаментальні дослідження, інший (Е. Чоран) писав для самого себе і його скептицизм, можливо, був наслідком, якщо не егоїстичної самотності, то якоїсь із варіацій невдалого життя. Перший колись повернувся на батьківщину, іронічно ставився до багатьох явищ, але був включений у логіку становлення суспільства, що розвивалося. Інший не повернувся, жив собою у паризькій мансарді, боявся всього і, відповідно, писав у дусі розгубленого духу. В обох – сумнівні роки в біографії, про які згадується тут лише у зв'язку з тими компромісами, на які була готова піти східноєвропейська інтелігенція у часи великих випробувань народів. Хоча... дивне повторення таких компромісів в історичній поведінці інтелігенції вказує на те, що філософія має власні "невивчені уроки", перший із яких полягає в тому, що власне ця сфера пізнання і культури вимагають від її носіїв особливої мужності і спроможності самозречення.

Розділ 3. "ЛИСТИ ПРО ЛОГІКУ ГЕРМЕСА". ВІЙНА ФОРМ І УНІФІКАЦІЯ ФОРМИ

*"...все, до чого ми дійшли у розумінні закономірностей,
приводить нас лише до того, що потрібно визначити
горизонт, на межі якого ми повинні знайти мету"
(К. Нойка)*

Окреслені К. Нойкою у "Листах про логіку Гермеса" проблеми є методологічним ключем для розуміння базисних суперечностей не тільки форми та змісту малодослідженого феномену класичного становлення, але й критичного розуміння сучасних варіацій герменевтики.

Передусім необхідно зауважити, що бог інтерпретацій Гермес висував останні не як підміну істини, а як її варіації. Сучасне ж зловживання герменевтикою спирається саме на підміну істини інтерпретаціями, на їх зведення до статусу самостійної значущості. Це звільняє філософів від тягара відповідальності за об'єктивну істину, яку вони повинні втілювати в життя і відстоювати, навіть такою ціною, якою відстояв її Сократ. "Право на інтерпретації" за умов пристосування під будь-яку історичну реальність полегшує сумління "носіїв філософії". Але минають кризові часи і ретроспективна рефлексія суспільної свідомості по-новому осмислює тексти, які колись здавалися сміливими лише завдяки своїй руйнівній спрямованості. Саме тоді починається справжня "епоха каяття", але... *всі рукописи не горять*. Не горять і ті, в яких за інтерпретаціями приховувалося банальне пристосування під деформовані обставини. І знову постає питання: хто ж кого (що) спотворював? І маска "світової скорботи" не зможе й далі приховувати позбавлене субстанційності "ніщо", в яке занурилася "філософська думка". Отже... обережно з інтерпретаціями!

Феномен поєднання об'єктивних і суб'єктивних вичерпностей минулого розвитку у явищах аморфної основи перетворює "посткласичну" історію на феноменологічну хворобу, на тотальну кризу суспільства та життєдіяльності людини. Основа історії як основа культури волонтаристськи позбавляється будь-якого натяку на закономірність і категорійність, підміняється постмодерністською грою "моделювання суб'єктивістських основ", "грою" деконструктивних конструкцій, "оргією руйнації" (П. Капріоло). Саме тому посткласична історія віддає себе герменевтиці в ототожненні з постмодернізмом, який характеризується таким історико-феноменологічним розладом, що заперечує будь-які категорійні виміри мислення і постає розладом

свідомості у вигляді її фрагментаризації та делогізації. А категорійний розпад мислення стає умовою *нездорового суспільства з його "патологією нормальності"* (Е. Фромм) і розпадом конструктивного взаємозв'язку розсудку й розуму: "Розум – це здатність людини осягати світ у думках, на противагу розсудкові, що являє собою здатність *маніпулювати* світом речей за допомогою мислення. Розум – інструмент людини для досягнення істини, розсудок – інструмент для забезпечення більш стійких відносин зі світом. Перший – людський по своїй суті; другий належить до тваринного в людині" [29, с. 77].

На відміну від неklasичної історії, яка утворювала своїми суб'єктивістськими симулякрами волюнтаристської свободи кантівську ситуацію розподілення простору й часу, посткласична історія намагається відредукувати повністю ці об'єктивні модуси. Але це вже ситуація підміни буття небуттям, в якому час не тільки "вислизнув" із часів, встав перед ними та звелів не відставати" (К. Нойка). Цим самим він отримав свою *іншо-бутійну* феноменологічну форму, яка страждає від його відсутності. Як констатує Ф. Бегбадер, виникає "ломка за часом", яка є "всього-на-всього передозуванням порожнечі". Цей феноменологічний розлад небуття відтворюється постійно в описуванні герменевтичних станів "постмодерністського" існування і, за М. Бельбеком, пов'язаний зі спустошенням свободи:

"Свобода – миф, я полагаю,
А может, пустоты синоним:
Свобода злит меня – я знаю,
Как быстро в серой скуке тонем.
Имел сказать я то и это
Еще чуть свет, часу в шестом;
Я был на грани бреда где-то,
Я пылесос включил потом.
Вокруг парит небытие
И липнет к нашей влажной коже
То секс, то лень берут свое
Мы пусты... Небо пусто тоже"

(Переклад Н. Шаховської).

У зв'язку не тільки з логічною, але й з моральнісною значущістю проблем герменевтичної *де-конструкції* єдності змісту та форми речей, ключові ідеї "Листів про логіку Гермеса" посідають визначальне місце не тільки у творчості їх автора, і не тільки у системі світової філософії, а є значущими передусім для утримання логічних підстав культури у свідомості сучасного філософа. Такі підстави можуть уберегти від гносеологічних коренів хиби і відвертої нещирості.

Зміст цієї праці не обмежується постановкою проблем, які виводять формальну логіку на рівень протиріч, які вона не може усунути. Вони позначають не тільки її (формальної логіки) предметні межі й сучасне їх звучання, а висувають трансформації загальних і часткових фігур логіки у просторі неklasичної історії, що повинна отримати статус історії *дійсної*. Йдеться не про перетворення *абстрактної логіки форм у реальність форм логіки*, а про проблеми трансформацій загальнозначущих фігур логіки на підставу істинності людських відносин. Щоправда, вирішення цього завдання залишилося поза увагою Нойки.

У першу чергу маємо на увазі особливість історико-практичних передумов, у зміст яких включено генезис логіки взагалі як ідеального "схематизму" логіки історичного розвитку. Однак йдеться не тільки про такі передумови, але і про способи перетворення Логіки у культурну реальність. Таким чином, принципові проблеми логічних нарисів цього твору можуть бути сформульовані як *діалектичне протиріччя культури логіки і логіки культури в сучасному світі у перспективі засад їх практичного усунення*.

Як підкреслює К. Нойка, цей процес супроводжується двома суттєвими аспектами. Перший стосується форм культури, які недорозвинулись до логічного самовизначення в загальнотеоретичному змісті, але мусять реалізувати в собі таке піднесення.¹ Прагнучи до своєї онтологічної особливості, такі культури мають досягти логічного самовираження: кожна культура як одиничне вираження загального повинна ставити питання – чи володіє вона таким статусом.

¹ Такий процес не можна розуміти спрощено, оскільки у сучасному світі ситуація сходження до ідеальних вимірів логіки суттєво трансформована: з одного боку, як зазначав К. Нойка, сучасна європейська культура тікає від самої себе, а з іншого – досить непрямолінійним є процес сходження окремих культур до західноєвропейських універсалій Логіки. Так, А. Мрозек зазначає: "Африка у другій половині ХХ століття перетворилася на нову історичну силу, що суттєво змінює сучасний світ. Західна Європа перестала бути центром цивілізації, а біла людина – її синонімом. Поетичні маніфести "негритянства" (negritude) і Леопольда Седаро Сенгера, майбутнього президента Сенегалу, являють собою симптоми створення нового сплаву культури – Європи, Азії, Америки і Африки" [30, с. 310]. А Дж. Болдуїн констатував: "Я повинен був засвоїти всі білі століття (історії), зробити їх своїми... Це віддаляло від Африки... А Сенгер вразив мене своїм сприйняттям цивілізації і одночасним примітивізмом" [30, с. 312]. Разом із тим, реальна складність світового процесу перевтілення Логіки і Культури (у її варіативній світовій багатоманітності не тільки за формами, але й за рівнем теоретичного самодефініціювання) не змінює суті справи: протиріччя Логіки та Культури – це протиріччя Розуму та Чуттєвості людини у її суспільно-історичних можливостях відбутися як її реальний саморозвиток.

Другий аспект окреслюється як необхідність подолання прогресивною (у цьому випадку – західноєвропейською) культурою суто логічного статусу, оскільки логічні форми, як вони утворювалися в цій культурі, і які уніфікують світ, щоб його оформити, є необхідними, але й обмеженими такою уніфікацією. Цей аспект підкреслюється у зв'язку з тим, що сходження прогресивних культур до всезагальних змістів є необхідним, але стає самообмеженням у випадку, коли воно перетворюється на ототожнення та самоідентифікацію такої культури з досягненнями універсальної логіки як "чистої логіки".

У першому випадку те, що у своєму розвитку не всі культури підносяться до рівня всезагального, приводить до їхнього декадансу під "статистику загального". У другому випадку відбувається збайдужіння культури, її перетворення на голий прагматизм – на порожню загальність. Нойка аргументує це тим, що "логіка не повинна зводитися до перевтілення байдужості світу у байдужість логічних форм (...) Якщо мова йде про реальні форми, то вони повинні бути формами, які рухаються, формами взаємозалежних, суперечливих, достовірних, але не інертних сутностей" [31, с. 28]. Таким чином, виділяються протиріччя, неусунення яких перетворилося на пандемію теоретичної хвороби сучасної свідомості.

Із одного боку, прагнення сучасника до розкоші чуттєвої безпосередності "тут" і "тепер" гіпертрофоване і може здійснюватися виключно на підставі ірраціоналізму. Людині властиво "відмовлятися від досконалих форм, які сходять до реальності і намагаються впіймати її у свої тенета. Люди радше прагнуть упіймати себе у *власних* формах, як у випадку обмеженості речей: обмеженість може прийти ззовні, і тоді межа нав'язується; або речі самі визначають її, і тоді межа народжується з їх середини" [31, с. 7].

Але поза опосередкуваннями всезагальним (культурою у її ідеальних формах), така безпосередність втягнулася в жорстоку війну з чистою логікою. Результатом цього протистояння є абсурд, "який обтяжується детермінаціями і, починаючи з комунікації між людьми та завершуючись людськими зв'язками взагалі, дерегулює причинно-наслідкові зв'язки" [31, с. 7]. У філософській свідомості такий феномен відбивається через втрату універсальних проєкцій у майбутнє – трансформуючи логіку на реальність "враження" суб'єктивності, вона (філософія) зрікається любові до мудрості, що в античному світі народжувалася в діалозі, і переходить до монологу у вигляді чистої еманції тексту.

Названі протиріччя перетворюються на крайнощі, що сходяться, у випадку сходження культури в чисту і абсолютну форму логіки, "коли ціле тотожне з кожною зі своїх частин" (К. Нойка), а привнесений у реальний світ порядок уявляється уніфікацією речей, зведенням різноманіття до абстрактної єдності. У цьому випадку екстраполюється відчуження становлення культури, разом із його сучасним звучанням. Герменевтична логіка як логіка комунікацій і інтерпретацій є, з погляду Нойки, способом усунення цього протиріччя. Водночас, крайність абсурду породжує феномен зникнення потреби сказати що-небудь взагалі. Проте й у цьому випадку результатом стає монологічний характер руху свідомості, який містить у собі свою протилежність.

Парадоксальність цієї ситуації О. Палер описує як такий феноменологічний стан, коли навіть вимовляючи внутрішній монолог за відсутності співрозмовника людина потребує, щоб її слухали. Єдине, що їй заважає, це те, що занадто часто їй необхідно комусь це сказати. Ірреальність не може їй допомогти, пропонуючи когось, хто б її слухав, це може дати тільки реальність. Саме тому нереальність змушує людину часто слухати уявлювані голоси. "Чистий" монолог анігілюється, виявляючи власну ілюзію в тому, що він не має потреби у співрозмовнику.

У першому протиріччі відновлюється "війна форм", коли "різним чином і перетвореннями, формалізми приходять аби підспудно й організовано розбудити в людях один із самих грубих інстинктів, можливо, найгрубіших із інстинктів поневолення інших людей – прагнення їх уніфікувати. На заклик і завдяки авторитету точних наук нав'язуються формальні конструкції, що додають стрілі часу таку швидкість, яка прискорює світ людини до остаточної ентропії" [31, с. 43]. Подолання другого протиріччя розуміється через необхідність подолання обмеженості відзначеного Аристотелем положення про те, що існують тільки часткові предмети, але людина мислить тільки загальне. Таким чином, одиничному предметові повертається його загальна природа, яка включається в універсальну культуру світу.

Спираючись на означені вище протиріччя, визначимо фундаментальну суперечність розвитку світової культури в кожному із її індивідуальних самовизначень, як вони розглядається в "Листах про логіку Гермеса". Проблема співіснування індивідуальних форм виявилася складнішою і більш глибокою, ніж розумілося наприкінці ХХ ст. Такі форми повинні містити у своїй одиничності "статус єдності спільностей, бути їх перетинанням у кожному конкретному

випадку" (К. Нойка). Автор підкреслює, що світова культура реалізовувалася саме через конфлікт індивідуальних форм, які згасли в межах логіки через її байдужість до реального одиничного.

Однак реальне одиничне не згасло ще в історичній реальності, свідками "початків" і "кінців" якої ми сьогодні є. З цього моменту виникає проблема такого розвитку окремих культур, які переборюють логіку не в сенсі її марного заперечення, а в сенсі виходу за її вичерпані межі, утворені внаслідок можливості їх встановлення в певній фігурі логіки. Мається на увазі здатність певної культури знайти *в собі і для себе* те, що в принципі не може перетворюватися на іншу форму загального – її індивідуальну ідіоматику. Йдеться про таке феноменологічне становлення всезагальної культури, яка реалізувала *свободну необхідність* і спроможність перевтілюватися в ідіоматику окремих типів культури.

У цьому сенсі може бути зрозуміла проблема перевтілення Логіки в безпосередньо людські форми культури як реальне перевтілення Універсального Логосу в умову формування естетичної міри історичного саморозвитку людини. Нойка виводить шлях такого розвитку культур через розвиток основи світової історії, в якій долається їх уособленість і антагонізм. Це позначається як здатність людства переживати безпосередні форми культури як багатство цивілізованої цілісності.

Такий шлях є єдиним можливим шляхом розвитку істини з нейтрально-логічної форми загальнозначущого змісту до почуттєвої форми індивідуальної естетичної реальності, оскільки, за автором, культура в цілому є не що інше, як осмислення і переживання індивідуального. Ось чому проблема культурного розвитку полягає не тільки в логічній самовизначеності становлення, а й у подоланні його абстракцій. Звідси виводиться розбіжність між мінливим та "логічною миттю", які стають різними сутностями. А, починаючи з філософії екзистенціалізму, вони перетворюються на дві антагоністичні протилежності: в екзистенціалізмі формується один принцип – "принцип заперечення будь-яких принципів" (Ж.-П. Сартр) в індивідуальному способі існування, або ж у вираженому С. Далі "принципі" добровільного божевілля як умови повноцінного відчуття життя. Але і такий антагонізм знаходить свою негативну міру – сучасна людина упорядковує хаос, або є такою, що спроможна одночасно на канібалізм і написання серйозного наукового трактату. Та її втеча з власного сутнісного універсуму постає не тільки алогізмом, але і кроком до культурно-історичного самогубства.

Саме тому неочікуваною з позицій логіки здається постановка Нойкою проблеми сутності людини в контексті дуалізму основи історії. Неочікуваною є і логічна проблематика цього твору для фахівців, які жорстко розділяють логіку на її "складові" формальні частини. Зусилля, прикладені Нойкою для зняття розподільних ліній між різними сферами логіки, ефективні внаслідок двох принципів, покладених ним в основу виведення феномену логічного:

- 1) принципу сутності людини, історичний дуалізм якої породив виокремлення логіки в абстрактну сферу пізнання;
- 2) позначення "логічного поля", змістом якого і є внутрішня взаємозумовленість і взаємоперетворення всезагального й одиничного.

Таким чином, йдеться про один і той самий принцип, представлений єдністю теоретичного та естетичного в першому вираженні, і цією ж єдністю, що знімає себе у просторі логічного. Отже, подолання обмеженості та сучасного прагнення до абсолютного панування формальної логіки (у вигляді логіки математичної) здійснюється К. Нойкою на основі логіки діалектичної.

Для пояснення першого принципу автор апелює до Д. Дідро: "Хочете знати, – говорив Дідро, – коротку історію майже всієї нашої злиденності? Ось вона: існувала природна людина, в яку укорінилася людина штучна. Між ними виникла громадянська війна, яка триває до їхньої смерті". Але протиставлення Дідро природного й штучного в людині є аморфним і вже переборено – природна людина зникла, поступившись місцем людині, що втілює всі форми. Те, що хвилює таку людину у формах і формалізмах, які вона сама звільнила від змісту, це їхня односторонність, іноді агресивність і завжди поспішність" [цит. за: 31, с. 41]. Можливо, передбачення незрозумілості і подальшого неприйняття постановки проблеми Логіки в контексті суперечливості Сутності, Змісту і Форми взагалі (включаючи і логічні форми) в їхній атрибутивній іманентності з предметністю людського світу змусило автора включити в передмову до цих теоретичних листів вузол проблем, які повинні допомогти читачеві звільнитися від поширених штамів у розумінні логічного.

Констатація екстраполяції формальної логіки в простір логіки математичної і панування останньої в сучасному світі (при втраті загального змісту логічних форм, як і експансія формалізмів у простір мистецтва і людських стосунків) змусили автора зробити висновок про те, що сучасний логічний порядок є "порядком порожніх форм. Володіючи власною свободою, замість того, щоб моделювати, ці форми частіше за все "деформують" світ людини не тільки в

теоретичному, але й в історичному плані: вони приводять її до втрати сенсів, мов, звучання, приходячи до неї з іншим звучанням – звучанням "чужого" /.../ Те, що трапилося з божественним логосом, починає відбуватися з математичним логосом у сучасному світі. Чи не є математики теологами сучасності?" – задається питанням Нойка. "Адже всьому, що існує, властиве право на форму, природність якої ігнорується математиками, формалістами і логіками, що пропонують форми, утворені ними самими. Присутнє щось нещадне в русі таких форм: вони уніфікують світ для того, щоб вмістити його у форму. Вони приходять, щоб показати всьому, що існує, що поки вони не стануть *одним*, вони не матимуть форми. Таким чином, світ спочатку розпилений, а потім відновлений і порахований таким самим таємничим нескінченним рахунком. У такому випадку можна було б сказати, що реальність у цілому фіксує форми, які "підносяться", "деформуючи", відновлюючи криві лінії і знищуючи гетерогенне. Можливо, в останній інстанції, речі прагнуть стати *Одним*, а не *однією*" [31, с. 42, 43].

Таким чином, умовою розуміння *ідеального змісту* (конкретного, оформленого у формах і фігурах логіки змісту ідеального) і місця логічних форм в абстрактно-ідеальному становленні Логосу є розуміння такого закономірного завершення становлення всезагального у формах логіки, що фіксується в *Одну форму* як *форму Єдиного*. Такою формою в історії філософії було гегелівське Абсолютне Поняття.

Як продемонстрували глухі кути некласичного та посткласичного типів філософування, найскладнішою виявилася проблема подолання саме цієї достовірної, але відчуженої абстрактності гегелівського Абсолютного Поняття, яке не привело до встановлення гармонії форм, проте з неминучістю реактуалізувало і загострило їх історичну війну. Закономірно, що це загострення сталося у просторі некласичної філософії й естетики, і зумовлювалося відмовою від класичної раціональності й автоматичним "відпусканням" антагонізму в просторі несумісності форм еґоїстичної чуттєвості.

Така війна реактуалізувалася навіть тоді, коли здавалася неможливою – у випадку спустошених форм. Адже порожнеча теж існує, а тому володіє власним матеріальним часопростором, отже – володіючи наявним буттям, вона володіє і реальним змістом. Чому так відбулося? Одне з пояснень Нойки зводиться до такого: "У світі, в якому філософія здійснюється через історію філософії (а таке відбувається з філософією, що уникає можливості стати практикою культури – М.Ш.), тобто через самозапліднення, рухаючись у цьому

напрямі аж до самознищення (Хайдеггер), або через підпорядкування філософської думки європейському диву, яке, порівняно з грецьким, представлено науками, породжується свіжістю і всюдисущістю одного принципу, який не вивели ні з історії філософії, ні з науки, але який застосовують стосовно обох" [31, с. 46]. Під кодовим принципом, що унаочнює і конкретизує характер трансфузій загального й одиничного в просторі логіки, автор висуває принцип "логічного поля".

Що означає "логічне поле"? "Здається, що кожний знає, що означає метафізичне хвилювання, але майже ніхто не зможе сказати, що є метафізика. Прикметники філософії прозоріші, ніж її іменники. Те ж саме відбувається в логіці. Ми постійно користуємося прикметником "логічно" – "нелогічно" так говорити, було б логічним сказати так: ситуація далека від того, щоб бути логічною, тут присутня логічна помилка – але дійсна логіка ігнорує наші приклади і ми, у свою чергу, ігноруємо дійсну логіку. У разі такого використання цього прикметника виникають ситуації, що пояснюють, які з них ми повинні називати логічними. Речі, думки, наші формулювання або символи, можуть зв'язуватися і входити у "форму"; у такому випадку вони зв'язуються, перетинаються, отримують завершеність, підносяться до ансамблю загального й одиничного змісту в контексті цього загального, породжуючи міцні основи" [31, с. 19]. Як доводить автор, істинним логічним полем є таке, в якому не тільки частка входить у всезагальне, але і всезагальне входить у частку [31, с. 20].

Класичний зміст "логічного поля" визначається як таке співвідношення всезагального і одиничного, в якому одиничне включене у всезагальне, але всезагальне не присутнє в одиничному. Такий зміст є логічним вираженням результату становлення всезагальних констант (законів, категорій, понять) Логіки, тому що дуалізм сутності в об'єктивно-ідеалістичній системі філософії (або в Абсолютному Понятті) "знятий" на користь абстрактного всезагального і на шкоду реального одиничного. В історичній представленості ця ситуація виражається протиріччям матеріального й ідеального у "вузлі" суперечливості гегелівського-файєрбахівського розуміння сутності людини й у реальному способі здійснення його відчуженої сутності. Іншими словами, йдеться про осмислення не тільки всезагальної основи історії як основи можливості всезагальності способу мислення і чуттєвості людини, але й про логіку втілення *всезагальних опосередкувань становлення логічного розуміння такої суперечності.*

Єдність таких протилежностей вибудовується внаслідок розвитку абстрактного логічного каркасу, який не підлягає герменевтичним інтерпретаціям, оскільки сам не є і не може бути відносним через свою абсолютність. Саме ці константи нині старанно приховуються і губляться у різноманітті "жанрів" і "стилів" "філософських дискурсів". Але "різноманітність" і "плюралізм" філософських "точок зору" (забуваємо, що "точка зору" є результатом першого – чуттєвого – рівня пізнання, а тому аж ніяк не може претендувати на філософську теоретичну значущість) інтерпретацій сутності людини не звільняє людину від її сучасної історичної та екзистенційної проблематичності. Ні екзистенціалізм, ні персоналізм із його специфічним ірраціоналізмом, ні гуссерлівська феноменологія, ні решта напрямів філософії ХХ ст. не справилися з проблемою реального усунення протиріч сутності й існування людини.

Що необхідно знати і хотіти, щоб така проблема була вирішена у ХХІ ст.? Чи людина відмовиться від себе, від власної атрибутивності і животітиме у трясовині буденності? Питання не довільне – набагато легше (здається, і простіше) відмовлятися від сутності, аніж жити в ній і нею. Бо між піднесеним і його реальністю – історичний відрізок його втілення, а він має трагічний характер. "Зменшена" ж людина живе у драмі буденності, і хоча не знаходить сил звільнитися від затхлості такого існування, їй доведеться або знайти їх, або загинути.

Отже, який фундаментальний зміст присутній у логіці утворення Логіки як "уніфікованої форми" і чому дуалізм сутності є ключовою суперечністю зняття такої форми в діалектиці реальних форм життя? І чому у своєму повному обсязі становлення було можливим лише у просторі західноєвропейської цивілізації? Невирішеність основного завдання німецької класичної філософії – обґрунтування нею власних теоретичних основ – підказує, що шукати таку основу на засадах об'єктивного ідеалізму є марною справою. Тим більш нерозумно шукати її на засадах суб'єктивного ідеалізму чи механістичного матеріалізму. Подолати дуалізм сутності можливо на засадах розуміння єдності основи людини і основи історії, а така засада розшифровується через матеріалістичне розуміння останньої. Саме тому для розуміння природи і місця "уніфікованої форми" у становленні сутності сил людини, необхідно виявити "логічний схематизм" суперечності ідеального й матеріального цього становлення.

Загальний розвиток людської історії здійснюється через втілення конкретних протиріч, до рівня і способу вирішення яких

суспільство піднімається. Але форми, в яких вони висуваються, минуші. Неминущим є лише те, що пов'язує в одну нерозривну ланку минуле і сьогоднішнє – неминущим є лише сам розвиток. Суспільна практика, збагачена змістом минулих форм існування, підносить зміст об'єктивного світу як свій власний зміст, як "справу своїх рук", до нового рівня розвитку.

У цьому процесі людство буде сходинки, якими одночасно *рухається до себе*, "виробляючи" і виводячи в цьому русі логіку ідей становлення ідеалу власного саморозвитку. Ідеал, що під час такого руху народжується, відшліфовується й усвідомлюється як всезагальний ідеал. У цьому аспекті можна відзначити, що єдина історія, яка на сьогодні не написана – це історія людини як особистості, або історія як автобіографія кожного. У кращому випадку в людському вимірі історія постає як генезис життя видатних людей, існування яких підкреслює ординарність "інших". Життя перших відбулося як дивне життя винятково через докладені зусилля у подоланні відчужених меж історії та основ буденності "сліпо страдницьких жителів" історії. Тому історія як життя "чудових людей" – суть період її становлення, її руху до тієї конкретної загальності, в якій кожна людина може бути особистістю. Лише у такому випадку "ціле" входить у "частку". У решті випадків – лише частка входить у ціле.

Тому абсолютно уніфікована форма в логіці – це абсолютизований прообраз – мета-образ – довершеної людини, яка підноситься Гегелем до статусу Абсолютного духу. А кожен спосіб матеріального виробництва в логіці становлення західноєвропейської цивілізації є історією логіки, яка утримує в собі ідеальні форми відтворення й розвитку власної сутності, а виробництво умов життя необхідно довести до способу виробництва і розвитку сутнісних сил людини від стану "сутності-в-собі" (яка формується частковістю через опанування здібностей до різних видів діяльності) до стану "сутності-для-себе", що закріплюється класиком в Абсолютній істинності теоретичної самосвідомості. Отже, з факту суспільного поділу праці в історії як поділу матеріального й ідеального виробництва на дві позірні самостійні сутності, стає очевидним, чому моністичний принцип сутності людини як діалектична тотожність її почуттів і розуму так довго був непідвласним філософській свідомості. Звідси ж випливала метафізика дуалістичного розуміння людини, що була особливо чітко виражена Р. Декартом та І. Кантом.

Саме тому у фундаментальному значенні протиріччя будь-якого способу виробництва (яке з'являється в найпростішій формі як

протиріччя продуктивних сил і виробничих відносин), є протиріччями *сутнісних сил-здібностей людини, упередметнених не тільки в матеріальних, а й в ідеальних – логічних – продуктивних силах*. І якщо жодна суспільна формація не гине раніш, ніж розів'ються всі продуктивні сили, для яких вона дає досить простору, і нові, більш високі виробничі відносини ніколи не з'являються раніш, аніж в надрах старого суспільства дозріють матеріальні умови їхнього існування, то і відношення людини до власних здібностей не може змінитися доти, доки ці здібності не почнуть суперечити тій формі та рівню практики, у межах яких вони формувалися.

Незважаючи на все більш високий розвиток продуктивних сил – цього дзеркала ступеня панування людини не тільки над навколишньою, але й над власною природою, процес виявлення фундаментальних законів розвитку світу не стає фактом свідомості ані виробників, ані всіх представників так званого "духовного виробництва" (не випадково учень Гегеля Байерхоффер вважав свого вчителя єдиним представником Абсолютного Розуму).

Суспільна практика у класичній історії не перестає бути стихійною. Вона є продуктом однієї сили, що діє як одне ціле "несвідомо і безвольно" (К. Маркс). Оскільки те, що лежить за видимістю матеріального виробництва – сутність людини та її самопізнання – залишається її "таємницею", незбагненністю. Вислизає з поля зору наступне: все, що відбувається у становленні культури, зазвичай відбувається незалежно від її учасників. Ведені логікою незвіданого, вони, "учасники" (кожному – частку), країни, герої діють не тільки відповідно до власних вмінь і бажань. Вони ведені, тому що їх веде за собою логіка історії і вони *добро-вільно* віддаються цьому рухові. Але основа історії як її абсолютна форма прихована від самої історії, що у власній основі *не пам'ятає себе*, хоча і має властивість запам'ятовувати і записувати окремі фрагменти свого руху.

За всіх передумов, що стихійно складаються у класичних суспільно-економічних формаціях, для появи реальної, тотальної особистості (індивідуалізованості "логічного поля", коли всезагальне входить у частку) та її розвитку не існує жодних умов. Цей період дає нам лише штрихи людей майбутнього в особі своїх Прометеїв. Тією мірою, якою дії людей, що стали через характер таких дій великими, збігалися з внутрішньою логікою історичного розвитку, тою мірою вони були вільними від рамок замкненого в собі сьогодення. Але річ у тому, що їх свобода була спалахом сліпої необхідності, яка ціною самоусвідомлення в трагічні миті історичного осяяння, коли

розкриваються підвалини історії, рухається далі. В особистісній можливості їх свобода була тотожністю необхідності і випадковості, і лише на рівні мотивації сенсу життя – феноменологічною – феноменальною – свободою.

У просторі історії взагалі персонально вони були випадковими особистостями, які розуміли необхідність історичного розвитку в окремому випадку (передусім через спеціалізований рід діяльності). І те, що у Гегеля герої – зняряддя всесвітнього духу, і в цьому сенсі самі *несвободні* (а під становленням всесвітнього духу слід розуміти сліпу необхідність), відображає реальний стан речей. Щоправда, "існування таких персонажів майже завжди стає більш тривалим, більш безсумнівним, ніж існування поколінь, серед яких вони породжені; однак живуть вони тільки у тому випадку, якщо є повним відображенням свого часу. Вони зачаті в утробі визначеного століття, але під їхньою оболонкою б'ється вселюдське серце..." [32, с. 41]. Цю ситуацію відтворення "сліпої необхідності" у феноменології високої свободи поетизував Дж. Бруно в одному із своїх сонетів:

"Кто дух зажег, кто дал мне легкость крылий?
Кто устранил страх смерти или рока?
Кто цепь разбил, кто распахнул широко
Врата, что лишь немногие открыли?"

Века ль, года, дни ль, часы ли
(Твое оружие, время!) – их потока
Алмаз, ни сталь не сдержит, но жестокой
Отныне их я не подвластен силе.

Отсюда ввысь стремлюсь я, полный веры
Кристалл небес мне не преграда боле,
Но, вскрывши их, подьемлюсь в бесконечность.

И между тем, как все, в другие сферы
Я проникаю сквозь эфира поле,
Внизу – другим, я оставляю Млечность"

Але така поляризація особистісно-всезагального й одинично-безособистісного була поляризацією збігу історичного розуму і почуттів в окремій особі і незбігу таких у більшості. Якщо її екстраполювати на всесвітню історію, вона уособлювала конфлікт форм дуалізму основи історії та людини у вигляді конфлікту

прагматичного розсудку, в який впав європейський розум, та "нерухомої чуттєвості" давньої азіатської культури, яка, починаючи з воєн Македонського, споживалася західною цивілізацією. У різних варіаціях така ситуація поширювалася постійно, а після завершення "холодної війни" поширюється знов на всю планету.

Причина розриву історичної *справи* знання і *знання* історичної справи полягає у специфіці *передісторичних способів виробництва*, основною характеристикою яких, як зазначалося вище, є суспільний поділ праці у формі поділу на самостійні сфери матеріального й ідеального становлення сутнісних сил людини. З цього часу внутрішнє джерело розвитку – протиріччя між *природним та соціальним* – переноситься в саме суспільство й отримує антагоністичну відносно власного змісту форму. Зведений до наукоподібної форми розум перетворився в абсолютизований раціоналізм (Гегель), а законсервована у своїй тотожності із самою собою чуттєвість деградувала до вульгарної тотожності людини зі своєю безпосередністю (Фейєрбах).

Але вихід людства з простору класики не вирішив і не вирішить цієї проблеми доти, доки зберігається суспільний поділ праці. У цих параметрах зберігається і дуалізм людини. Причому у більш драматичній формі. Е. Ільєнков представив це протиріччя у такий спосіб: "Зрозуміло, що таке протиріччя сприймається нами як розлад, роздвоєність, що аж ніяк не сприяє ні гарному самопочуттю, ні спокійному заняттю улюбленою справою. Ця боротьба мотивів – конфлікт "розуму холодних спостережень і серця сумних нотаток", – звичайно, не вигадана підступними прихильниками філософського дуалізму. Це (на жаль або на щастя) реальність, усередині якої ми всі живемо і мислимо /.../ Чи існує в такому випадку який-небудь загальний принцип, загальна формула, що автоматично забезпечує безпомилкове рішення? Можна, звичайно, прийняти рішення раз і назавжди неухильно слідувати "голосові совісті", "велінням серця", прагненню до добра, принципам абсолютної і безкомпромісної чесності, відвертості та прямоти всупереч усьому і вся, усупереч застереженням розуму, який враховує всі обставини. Можна, навпаки, цілком покластися на розсудок, на тверезий розрахунок і врахування всіх обставин, на суворий-математично-строгий розсудок, довіряючи йому завжди – і там, де його аргументи узгодяться з безпосередньою моральною інтуїцією, і там, де вони йдуть з нею врозріз. Який із цих принципів переважніше, який із них більш правильний?" [33, с. 186–187].

Таким чином, місце означеної К. Нойкою історичної "війни форм" в утворенні "уніфікованої форми" пов'язане і визначається місцем і значенням антагонізмів суспільного поділу праці в логічному утворенні *пізнання всезагальних – єдиних – законів розвитку світу*, яке було можливим винятково при абстрагуванні розуму від реальності. Саме тому уніфікація світу відбувалася в розумі, а потім пропонувалася ним світові (адже "чистий" розум не здатний запропонувати світові життєві форми). І саме тому фундаментальна необхідність періоду суспільного поділу праці полягала в закономірності того, що людина повинна була побачити теоретичним поглядом свою власну сутність у вигляді знаменитого "Логосу" (Геракліт) як закон, як сутність і як принцип.

Проте в межах суспільного поділу праці універсальні здібності людини фіксуються за "чистою" розумовою діяльністю, оскільки вона може піднятися до абстрактних універсалій, тоді як матеріальна практика має справу тільки з одиничними, розрізненими, лише за волею випадку або виробничою потребою включатися у визначений зв'язок. Відтепер лише думка здатна осягнути неосяжне. І лише думка самого Гегеля.

Діалектика ідеально-теоретичної і предметно-практичної універсальності індивіда набуває тут зовнішньо-байдужої форми. Суспільна свідомість як ідеологічна форма ідеального розривається у форми і відбиває універсальне у своїй найбільш абстрактній формі – у філософії. І тільки філософське самотуття людини забезпечило їй можливість виразити перший історичний імператив самосвідомості: "Пізнай самого себе!" і наступні: "Людина суть мікрокосмос макрокосмосу" і "Людина є мірою всіх речей". Таке самопізнання і завершилося гегелівською системою діалектики, в якій закони розвитку стали ідеальною всезагальністю, що виразила себе у "Вченні про поняття" як *всезагальність єдиного як одне Поняття, як єдине поняття єдності світу у сфері "чистої" самосвідомості*. Розумне набуває нерозумної форми – зі зброї свідомого панування суспільства над природою воно перетворюється у зброю ідеологічного та матеріального панування.

У результаті класична історія постає як відображення в чистому вигляді розриву сутнісних характеристик людини. Відчужена форма праці як класична основа становлення сутнісних сил людини породжує в першому випадку абстрактного у всій своїй розумовій загальності суб'єкта, особистість, яка "зведена в абстрактну сутність" (Гегель); у другому випадку – не менш абстрактного в емпіричній природності індивіда (Фейєрбах). Тут діяльне відчуження є

перетворенням людської сутності в умову для підтримки свого існування, що відтворює себе лише в одній потребі – бути робочою силою, або стосовно інших форм діяльності – функціональною особою. В цій функціональності людина втрачає власну істинність і ототожнюється з егоїстичним екзистенційним інтересом. Але праця створила людину не тільки в розумінні створення умов її існування, і не лише як підстави становлення її як розумної істоти. Праця створила людину у більш глибокому значенні – у процесі праці формуються її здібності. Тому, якщо з різних причин людина або суспільство в цілому втрачають можливість працювати, вони неминуче деградують.

Для того щоб загальні закони розвитку перестали бути уніфікованою формою і стали способом мислення і життєдіяльності реальних індивідів, саме практичне становлення логічних форм таких законів повинно стати джерелом саморуху суспільної життєдіяльності. У цьому процесі породжена формалізацією історії логічна й естетична війна форм може стати діалектикою форм сутнісного змісту життя, тому "четверта форма діалектики" (Ф. Енгельс) не є черговою *формою теорії*, а є "формою саморуху змісту" (Гегель) історичного життя людства і конкретної людини. У зв'язку з цим, подолання уніфікації Форми потребує перетворення абстрактної всезагальності уніфікованої форми логіки на конкретну всезагальність "єдності багатоманітного" реальних форм і способу життя. Таким чином, логічно уніфікована істина як "розвиток самосвідомості" (Гегель) стає найбільш значущою проблемою історії. Одиначний суб'єкт пропускає через себе її розвиток, перетворюючи у такий спосіб на справу власного розуму і серця.

Що ж відбувається за умов підміни релятивністю герменевтичних інтерпретацій абсолютних імперативів розвитку? Якими є його закони? Сучасна історія позбавлена "видатних особистостей" і персональних злетів, тому що періоди кризових деструкцій ("деонтологізацій") спрямовані, передусім, на деструкцію не тільки історичного простору, але також і логіки історичного часу. У цьому аспекті специфічно обертається проблема "входження" у простір світової культури культур, які не піднеслися до логічних самовизначень. Більше того, входження у логічне поле світової культури (передусім – західноєвропейської) і є умовою такого піднесення. Його ж можливість при герменевтичній гіперболізації теоретичної культури людства унеможлиблює вирішення першої проблеми, яку Нойка висуває як умову подолання боротьби форм і зняття її в уніфікованій формі. Адже, звертаючись до творчості тих або інших

персоналій, герменевтична людина не стільки піднімається до логічних, етичних і естетичних імперативів їх творчих знахідок, скільки "підминає" їх під свої власні виміри, намагаючись освітити задимлений простір повсякденного життя.

Це стосується і наукової сфери діяльності – усе більше стає несамотійних дослідників, що тікають від "називання речей своїми іменами" (внаслідок чого зникають їхні власні імена), "рефлексують" з приводу минулих теорій і "інтерпретують" тексти. Приховане намагання облаштуватися в негативних опосередкуваннях цих деструкцій приводить до того, що "нейтральний простір" особистого "світогляду" стає усе ширше, тоді як простір принципів звужується подібно шагреновій шкірі. В поліфонії семантичних деструкцій важко побачити логіку, а методологічний "поліцентризм" породив особливу форму косоокості. В просторі цього розмежування мислення і чуттєвості і виникають теоретичні хвороби духу, які були виведені К. Нойкою у праці "Шість хвороб сучасного духу" [34].

Але яке має значення для суб'єкта-шанувальника емпіричної стійкості буття безпосередність форми єдності світу, яка як *форма* не дана індивідові безпосередньо, а стає формою його розвитку лише через подолання хибності емпіричних форм? Людство утримується в застиглому, спустошуючому погляд, мертвому просторі мертвими формами минулого часу, коли дійсний час не має значення живого простору людської цілісності. І не можна справитися з минулим часом, не справляючись із сьогоднішнім. Але подолання спустошливих форм минулого, що люто вриваються у простір майбутнього і дійсного часу, вимагає формування логічного, здатного до рефлексії власних практичних підстав, теоретичного мислення. Тільки таке мислення здатне зрозуміти природу "єдиної форми" як "форми єдиного". Це є тотожністю розуміння абсолютної підстави світу як абсолютної форми, яка трансцендентально *перед-*ставлена у конкретній формі. Таким чином, необхідно виводити з цієї підстави (разом з її нескінченними конструюваннями у способі життєдіяльності) гармонійне різноманіття форм ("*ана-логій*", К. Нойка) як симетрій єдиної логіки (логіки єдиного) у нескінченності різноманіття форм суперечностей реальності).

Але, за Нойкою, "існує два подиви, що здатні породити логічну рефлексію, хоча, у підсумку, вони виявляться одним. Перший подив належить до самого подиву, через який народжуються науки і форми пізнання, оскільки кожна з них має у своїй основі подив. У чому полягає їхній подив? – запитує себе логічна рефлексія. У тому, що різноманітне може бути уніфіковано? Чи в тому, що розрізнені

феномени перебувають під загальними законами? У такому випадку сама логічна рефлексія, як подив із приводу подиву, уніфікує різноманітне: подив. В усьому буде присутній цей сюрприз порядку. Але, по-друге, логічна рефлексія пробуджується простим подивом, що обволікає перше: вона споглядає не тільки реальний порядок інших форм пізнання, але і можливий порядок, ситуацію порядку взагалі" [35, с. 11–12].

Передумови уніфікації форми як умови порядку утримуються в повторюваності явищ (а також у їхніх подоби і пропорції), в якій *аналогія* є симетрією змістовної суперечливості форм. Співвіднесеність форм переходить у їхню підпорядкованість, що у становленні самозаперечується переходами в інше (одна на одну). У такий спосіб завершується суперечливість кожної форми – переходом у протиріччя більш розвинене, яке неможливе поза попереднім, менш розвиненим. Тут визначальне протиріччя і полягає в тому, що більш розвинені форми підпорядковуються менш розвиненим, у сенсі їхнього розвитку, їх першопочатковості. Так переборюється двобічність і встановлюється однобічність відносин. "Отже, багато чого може відбуватися в логічному просторі протиріччя, а мислителі, яких називають діалектиками, стверджують, що усе відбувається в межах логіки" [35, с. 16].

Через діалектичне заперечення еволюційних протиріч здійснюється перехід "зі світу речей у світ людини", але в цьому переході "логічні ситуації виходять *на поверхню*. Не можна переходити – безкарно для логіки – через такі ситуації, аргументуючи це тим, що вони не одержують, як у випадку символів або неживих предметів, останню строгість (вираження). Злочин, навіть якщо він не зовсім усвідомлений, залишається злочином. Усі науки, у їхній спробі відкривати закони, прагнуть досягти визначеної логічної ситуації. (...). Названі логічні ситуації, що належать тільки до світу інертних речей, з'являються знову оркестрованими у житті і мисленні. Таким чином, повторюваність знову знаходить себе у проблемі ідентичності. Знаходить себе таким чином, що ми повинні відчути незрозумілість факту, що $A=A$ представляє простий логічний принцип, а не логічну проблему, яка є очевидною в $Я=Я$, або в тому, що одна держава є та ж сама держава, день одного мудреця є днем того ж мудреця, усі вони реалізовані в $A=A$. Подібність і судження аналогії, у свою чергу, знаходять собі притулок у *науках* про людину. Пропорція утримує в собі цілісні зони з інших галузей, на відміну від зон чистого або фізичного числа. Їх координація не обмежується вправою двох дієвідмін, як і підпорядкованість не зводиться до простого

включення; а заперечення і протиріччя вже негідано виникли набагато багатшими в логічному відношенні, аніж їх можна було висловити, багатше за механічні вправи" [35, с. 16–17].

Проблематику "Листів" К. Нойка розкриває у такій спрямованості: у першому розділі, що починається вступною статтею "Листи про логіку" розглядаються проблеми: "Що означає логічне поле або: між логікою Ареса і Гермеса"; "Життя і байдужність у логіці"; "Скороминуча мить і логіка"; "Фундаментальна дислокація"; "Усе перебуває під одним судженням"; "Що являє собою індивідуальне"; "Логічний трикутник"; "Коли зовнішнє середовище перетворюється у внутрішнє"; "Шість фундаментальних типів вимови"; "Одне пояснення силогістики через шість фундаментальних типів вимови"; "Особливе значення третьої фігури силогізму"; "У пошуках закону, або нескінченність проти кінцевого"; "У пошуках індивідуального випадку"; "У пошуках детермінацій, або логіка винаходу"; "Мистецтво інтегрування"; "Мистецтво символізації"; "Система і закритість".

Другий розділ охоплює проблеми: "Теорія другорядних множин"; "Усе завершується розумінням другорядних множин"; "Дві класики і логіка Гермеса"; "Створена достовірність або сіналетизм"; "Сіналетизм детермінацій"; "Сіналетизм індивідуального"; "Структура будь-якого сіналетизму"; "Ядро будь-якого логічного утворення: несформоване"; "Післямова про логіку Гермеса".

Життя і байдужість у логіці визначається вмінням вийти за межі вправ, у яких байдужість світу перевтілюється у байдужість логічних форм. "У вправах з логіки повинно бути більше вогню, аніж води" [35, с. 28]. "Логічні форми не є статистичними, такими, що лише реєструють, а формалізація, що мислить себе лише логічною, не є за будь-яких умов єдиною, зі своїми непотрібними реченнями та аргументами; можливо, й не найкращою. Все, що належить до науки і пізнання, прагне до інших форм та до іншого переходу в логіку, ніж через зовнішній та уніфікуючий спосіб, який присутній у речах. Поруч із формами, що нав'язуються ззовні (класом, до яких належать речі), існують форми, народжені певною природною довершеністю речей, які потребують встановлення у форму. І вони рухатимуться до формальної логічної вправи, але тільки вони нададуть виразу логічним полям, у цьому процесі й будуть створені логічні класи" [35, с. 29].

Вважаємо за доцільне визначити аргументи К. Нойки щодо вирішення саме проблеми входження загального у часткове як умови історичної істинності справжнього "логічного поля" культури. З одного боку, філософ розглядає означену проблему лише в межах логіки, що, на наш погляд, є недостатнім для визначення шляхів її

вирішення у просторі суспільних відносин та історичного буття людини. З іншого боку, логічне бачення перехідних моментів логіки в житті відіграє принципову роль у практичному вирішенні цієї проблеми. Суперечності останньої філософ окреслив у нарисі "В пошуках індивідуального". Яким чином побудована логіка його міркувань?

"Кожна наука починається з індукції і завершується дедукцією, – стверджував один із логіків першої половини ХХ ст. Але якщо це так, тоді це – катастрофа. Щось подібне до катастрофи переживає сучасне людство. Природничі науки як науки про мертву природу стали такими "дедуктивними", що спромоглися дедукувати зі своїх законів та знань таку природну техніку, яка лякає світ, якщо не знищує його повністю, – говорять одні. Науки про живу природу наздогнали перші. В наш час щонайменше вони наздогнали перші в дедукції, адже тепер йдеться про генетичну інженерію і маніпулювання природою, відповідно, до управління нею і такої її "дедукції" (у сучасній термінології – кібернетичної маніпуляції – М.Ш.) до підміни її (природи) справжнього стану. А гуманітарні науки, на відміну від колишнього індуктивного характеру їх становлення, починають також претендувати на дедуктивність, із відповідними ризиками для людини і суспільства, які витікають із цього.

Однак, про це в термінах індукції і дедукції заговорили не в нашому столітті, а ще в столітті минулому. Саме Шопенгауер порушив це питання: він стверджував, що всі зусилля пізнання спрямовані на "трансформацію міжпорядкованості у підпорядкованість". Але й у такій формі половина істини, що претендує на її повноту, призводить до катастрофи. Світ, у якому підпорядкованість була б довершеною, розташував би всіх нас по відповідним місцям, у певній ієрархії, й одного дня люди прокинулись би в ситуації янголів (...) з єдиною можливістю підніматися певними щаблями на одну-дві сходинки. Для природи і людини (...) така ієрархічна підпорядкованість була б, згідно логіки Ареса, ідеалом зі своїм досконалим порядком і дедукцією підлеглого і нижчого.

На щастя, в усьому існує *безкінечність*, хоча нею не керувалася жодна логіка, але з цим повинна рахуватися нова логіка. Справді, все у пізнанні повинно починатися з дескриптивного, рухатися до індуктивного зі спрямуванням до дедуктивного й аксіоматичного (...) Але в реальності такий шлях є лише *одним* зі шляхів пізнання. Інший шлях (...) є шляхом детермінованого піднесення індивідуального до загального – до того, що власне і є детермінантою. Чи є індукцією такий процес?

Заважає вживати термін індукції те, що, замість простого і майже механічного піднесення індивідуального до загального, в процес включається протистояння двох безкінечностей – індивідуальних та загальних детермінант. У такому разі проблема постає проблемою "відповідності" двох різних множин, а не простих індукцій. Усуваючи відповідність через "втілення" однієї множини в іншу, як це робиться в математиці, ці дві безкінечні множини перейдуть у стан "анастрофії" – відповідно, перетворення одних детермінацій на інші (...) завершиться *формальним* процесом перетворення зовнішнього на внутрішнє. Ми називаємо його формальним, оскільки він виражає процес будь-якого логічного поля, залишаючи відкритим питання, чи може він бути і чи є необхідність у цій формалізованості (хоча б для визначення функціональності).

Те, що отримано передусім через описування такої логічної процесуальності (...), де індивідуальне через детермінації шукає відповідну собі загальність, є можливістю формулювати й інтегрувати в логіці безкінечність у тому подвійному значенні, яке спостерігається біологами в генетичному коді... У будь-якому випадку, так само як у реальності, що рухається, математика породила рахунок, який Ньютон назвав "флюксійним", логіка також повинна спробувати флюксійне відтворення форм. Можливо, саме через ідею функції.

Але у другому випадку ми отримуємо логічне *збереження* індивідуального у його поєднанні із загальним, на відміну від його втрати, яка відбувається в індукції. Справді, затримавшись ненадовго на процесі індукції і разом із ним – на першій формі, можна легко переконатися, що разом із наукою, яка претендує стати "дедуктивною", індукція приречена на дуалізм, який пізніше виявиться як тиранічна дедуктивність, що означає: його більше не можна вже знайти як індивідуальне. Індуктивний або ні, процес відбувається під виглядом такого силогізму, в якому висновок, що отриманий із передумов, є далеким від того, аби бути в них включеним подібно до класичного силогізму. Висновок просто руйнує передумови. Наприклад, під виглядом імплікації силогізм розчинення передумов буде таким:

Якщо природа існує у необхідному порядку, вона має закони, які можна пізнати;

Але якщо закони є пізнаними, вони мають символічно-математичне формулювання;

Висновок: ця природа може братися у дужки технічно-науковою революцією, будучи підміненою іншою наукою".

[35, с. 104–106]

Саме така підміна істинного співвідношення індивідуального й загального сталася після негації законів розвитку історії, до пізнання яких людство рухалося протягом тисячоліть. Катастрофа, про яку говорив філософ, настала у вигляді підмини реальної історії історією віртуальною, штучно маніпульованою. Функціональне саморозуміння зіграло поганий жарт із сучасним людством – воно ввело себе у простір штучно створеної стихійності, де у стані війни перебувають дві негативні субстанції – нездійснена людина і нездійснена історія. Перша перетворилася на "масову людину", друга – на "анти-історію" (усі варіації "кінця історії" у такому разі є більш загрозливими, аніж здається).

У такому разі індивідуальне і загальне навіть не протистоять одне одному – загальне знищене логічним абсурдом постмодерну. Воно "деонтологізоване", "деконструйоване", розчинене. Причому, розчинене не в індивідуальному, а просто знищене. Як констатував Нойка у праці "Шість хвороб сучасного духу", сучасна людина хворіє усіма ними – вона одночасно позбавлена загального, відмовляється від загального, боїться детермінацій і, згідно із законом єдності і взаємопереходу протилежностей, потрапляє під тиранію прихованого загального, відрікається від своєї одиничності, стає жертвою маніпуляції ворожими їй детермінаціями.

Шукати "логічне поле" в такому випадку можна лише у знов відчуженій основі історії. Для цього необхідно відшукати субстанційність того "початку історії", який зробив її колись людиною. Для цього доведеться розібратися з алогізмами, які були привнесені нею у власну ноосферу і позбавитися історичних ілюзій. Для цього людині доведеться перестати бути "масовим анонімом" у системі суспільних відносин. Адже "вірячи в те, що цивілізація так само стихійна і первозданна, як сама Природа, масова людина уподібнюється дикунові. Вона бачить у ній своє лісове лігвище. /.../ Основи, на яких тримається цивілізований світ, і без яких він звалиться, для масової людини просто не існують. /.../ Розрив між рівнем сучасних проблем і рівнем мислення буде рости, якщо не відшукається вихід, і в цьому головна трагедія цивілізації. Завдяки вірності і плідотворності своїх основ вона плодоносить зі швидкістю і легкістю, які вже не є доступними людському сприйняттю. Не думаю, що коли-небудь відбувалося подібне. Усі цивілізації гинули від недосконалості своїх основ. Європейській погрожує зворотне. У Римі і Греції потерпіли крах підвалини, але не сама людина. /.../ Але сьогодні крах терпить саме людина, яка вже нездатна встигати за власною цивілізацією. Страх бере, коли цілком культурні люди трактують злободенну тему.

Немов зашкарублі селянські пальці виловлюють зі столу голку. До політичних і соціальних питань вони підходять із таким допотопним набором понять, який був годен двісті років тому для подолання труднощів у двісті разів легших" – констатував Ортега-і-Гассет [36, с. 93–94].

Війна форм згасла в уніфікованій формі (основи) лише умовно. Абстрагована у форму логіки реальна форма закам'яніла і зацементувала в собі живий зміст. У реальності це супроводжувалося ще більшим загостренням конфлікту форм, який від зовнішніх баталій історичних інтересів поглиблювався у свою дійсну основу – у конфлікт розуму і почуттів. Адже логічна вичерпаність необхідності уніфікації Форми як абсолютної умови пізнання субстанційної суперечності абсолютної основи світу не супроводжується дотепер подоланням історії багатьох уніфікованих форм.

Яскравим прикладом цієї розірваності логічних і історичних підстав уніфікації і різноманіття форм у їх феноменологічному відображенні є проект народного художника України В. Сидоренка "Аутентифікація". Як зазначає у передмові до художнього видання цього проекту його автор: "Упродовж свого життя людина змушена неодноразово підтверджувати власну ІДЕНТИЧНІСТЬ. Уперше я зіткнувся з цим в армії, коли починався мій досвід новобранця. Пам'ятаю, як з потягу нас привезли до табору, що знаходився десь у лісі. Там ми залишили речі, роздягнулися догола і пройшли до ангару, де всіх стригли наголо, після чого був душ. Увесь цей час лунали якісь команди, ми штовхали один одного в якомусь заціпенінні, просуваючись до приміщення, де нас вдягали у солдатську форму. Виходячи з іншого боку ангару, ми, якось самі собою, опинялися вже у строю. І зі страхом починали усвідомлювати, що позаду залишали своє минуле, батьків, друзів і світ, який тепер здавався таким чудовим. (...) Важливим ставало лише те, чи насправді ти є тим, за кого себе видаєш, чи не зламаєшся у стосунках з оточуючими тебе тілами – починалася перевірка "аутентичності". І так щоразу, потрапляючи до нового середовища, ми проходимо процес АУТЕНТИФІКАЦІЇ". "Суспільство, з одного боку, завжди прагне ідентичності, з іншого – уніфікації", – продовжує автор [37, с. 5].

Справді, сучасне суспільство не тільки не може існувати, але й захистити себе не може поза уніфікацією багатьох сфер життя. Що б являли собою армії світу без такої уніфікації? Чи були б вони здатними бути передусім дисциплінованими і боєздатними? Проблема полягає у спроможності людини зберегти своє "Я" і розвивати це "Я" в системі суспільних відносин і суспільних потреб. А отже, у просторі уніфікованих форм також.

Для сучасної людини ця феноменологічна напруженість обертається суттєвими дисонансами її історичної поведінки і власне її "дезертирством з історії" (Ортега-і-Гассет). Але одна крайність провокує іншу, і чим щільніше підходила внутрішня форма (особистісно змістовна форма людської сутності) до своєї зовнішньої межі (яка збігається з метафізичними межами історичного розвитку), тим інтенсивнішим ставав і фанатизм, невідомий раннім формам людського суспільства. І чим більшу масу людей включало становлення в логіку внутрішньої форми конфлікту логічного поля основи, тим більш поширеним і агресивним він ставав, адже фанатизм утверджує логічні форми за допомогою сили почуттів і не здатний при цьому обґрунтувати себе логічно – ці колізії можна простежити за проявами ексцентризмів моральної волі в історії усіх революцій.

Довівши неспроможність розуміти соціальні конфлікти як вияв конфлікту власної сутності, людина здійснила ряд самоанігіляцій – вона відсікла від дерева власного самопізнання і саморозвитку гілку теоретичної самосвідомості, а разом із цим – обросла корою байдужості до себе. І не питання в тому, що розсудок це витримав – внаслідок своєї частковості, цей осколок свідомості не спроможний зрозуміти, *що* він втрачає, тому спокійно втрачає все. І лише по тому, чим вдовольняється цей дух "нешасної свідомості", можна судити про його втрату (Гегель).

Можливо, не варто засуджувати і розум за те, що він також витримав самозречення, адже ціна цього виявилася жорстокою – розум "зійшов із розуму". Іноді, під виглядом самозречення в ім'я "філософії життя" (під різними більш-менш вдалимими симуляціями волі та безпосередності), він влаштовував собі бенкет під час чуми, але чим далі, тим більше таке життя перетворювалося з персоніфікованого сюжету на незавершений фрагментарний ескіз нездійсненого. І коли "філософія життя" вирішила подолати гносеологічну ситуацію, що породила ефект аскетизму людських почуттів, виражений великим Гете у словах: "Суха теорія мій друже, лише дерево життя вічно зеленіє", коли цей тип філософування вирішив "зійти на землю", виявилось, що "сходинки" з колишніх, жорстоко відрізаних гілок "дерева пізнання", які заважали розростатися його кроні і здавалися давно мертвими, кровоточать.

Але таке "повернення на землю" – "у земну основу" (Маркс) людських почуттів за рахунок відмови від розуму у вигляді "абстрактної раціональності" виявилось черговою ілюзією. За законом поєднання крайнощів, на перший план була висунена чуттєвість у її неопосередкованій розумом безпосередності – уніфікована форма не

була знята в діалектиці почуттів, а укорінена у клонах одномірності власних множин. Уже чуттєвість постала "голою" і позбавленою "духовності". Її знов ототожнювали з жінкою-"ню", часто навіть без персоналізації обличчя. І тоді самозречення розуму постало у вигляді молодості як духовність, яка ще не народилася, у вигляді зрілості як духовність, яка так і не народилася, у вигляді наближення старості як виражена ознака деградації. "Звільнена від тягара розуму", від його нестерпності, нерозумна чуттєвість постала несамовитістю без пристрасті, піднесенням без захвату, виснаженням почуттів до того, як вони так і не народилися, "квітами зла" (Ш. Бодлер).

Погано, що в цьому самозреченні людини від власної сутності витримало серце. Адже перемога інстинкту самозбереження відбулася за рахунок пристосування до форм смерті – смерть стала життям, життя стало смертю. Сама ж ця перешкода є останньою причиною рефлексії логіки над собою як переклад простору, який стався в реаліях минулого часу, відкіля і виникає рефлексивна часова логіка. Але тільки у ХХ ст., коли перед спекулятивним духом постало завдання здійснити свою останню ретроспективу, останній "regressum in infinitum" для самопізнання власної основи і класичної логіки становлення цієї основи як закону всесвітньої історії, стався розпад теоретичного розуму.

Оскільки це самопізнання не базувалося на діалектиці Однієї Абсолютної Форми і Єдності багатьох форм життя, яка вимагала створення підстав для їх реального перевтілення, людина виявилася неспроможною творити історію і себе як історичну особу. Підміна виникла автоматично – вона спотворює історію і власне буття. Суцільна деструкція світу у постмодерні як часі, в якому "людина повинна з гідністю померти" (П. Козловські), і є результатом інвазії гіпертрофованої герменевтичної логіки в семантику життя і руйнація останнього. Адже життя, культура, цивілізація поступаються власній "антиматерії" тоді, коли виявляються неспроможними або, за К. Нойкою, у випадку такої теоретичної хвороби духу як ахоретія, відмовляються від розуміння субстанціальних підстав власного розвитку. Як далеко це від прекрасних рядків В. Хлебнікова:

"Когда умирают кони – дышат,
Когда умирают травы – сохнут,
Когда умирают солнца – они гаснут,
Когда умирают люди – поют песни"!

Розділ 4. "ІСТОРІЯ ТА УТОПІЯ". У ВТЕЧІ ВІД ІСТОРІЇ

*"Кожен народ, який входить в історію тоді,
коли решта народів досягла зрілості,
зазнає певної нерівноваги, що проковується
історичною нерівністю"*

(Е. Чоран)

Особливістю філософських "дискурсів" Е. Чорана є уникання системного підходу до предмета рефлексій. На відміну від К. Нойки, він категорично і принципово заперечує необхідність системного дослідження тієї чи іншої проблеми. Цей факт можна віднести і до особливості його "інсайтного" ставлення до світу, але цього було б недостатньо – залишається питання: чому? Чи справа лише в наданні переваги безпосередній рефлексії речей як екзистенційної, часто іронічно відстороненої їх персоналізації? Чи в тому, що особистісна свобода філософа Чорана аж ніяк не налаштовувала його на виміри належного і всезагального? Адже у такому разі тип філософування базується на виведенні основних траєкторій та закономірностей осмислених явищ. Чоран нічого не виводить – він констатує і дає власну оцінку, не турбуючись при цьому про її відповідність реальній історичній аксіології.

Не є виключенням і характер нарисів, виданих ним під назвою "Утопія та історія" [38] (книга вийшла в Парижі в 1960, у румунському варіанті видана в 1992 і перевидана в 1997). До неї включені нариси: "У школі тиранів", "Одіссея злопам'ятства", "Механізм утопії", "Золотий вік" та ін. Вважати проблематику цих мініатюр обумовленою об'єктивними історичними феноменами, характерними для періоду, що настав після Другої світової війни, або ж суб'єктивно притаманними чоранівському сприйняттю історії?

Кожен із нарисів є тематично самостійним і, відповідно, внутрішнього зв'язку між ними немає. Ми не знайдемо тут вишуканої логіки підходу К. Петреску до вибудовування онтогенезу і структури історії [39], не матимемо можливість насолоджуватися масштабом винаходів, виведених Л. Блага у його космологічній трилогії [40], не знайдемо і глибоких висновків щодо теорії історії А.-Д. Ксенопола [41].

Разом із тим, зв'язок між нарисами все ж таки є – вони пронизані ставленням до історії як до "безоб'єктної" (К. Нойка), або, як зазначала у своїх спогадах М. Ловінеску, це "випадання з

історичного часу". Ми б назвали це відчуттям неукоріненості в історії і її сприйняттям як факту, в який не можна внести жодних виправлень.

Хоча біограф І. Некуле констатував надії філософа на революцію 1989 р., але, незважаючи на функціональні зміни положення сучасної Румунії у світі (передусім входження в НАТО з усіма його похідними), оцінка результатів революції (вважаємо вживання цього терміна стосовно "постмодерністських" політичних катаклізмів неадекватним) представниками румунської інтелігенції різних політичних уподобань є далеко не високою.

Так, лідер сучасних румунських лібералів О. Палер констатував: "Ми вийшли з однієї диктатури, щоб увійти в безліч диктатур. Куди не повернешся, натикаєшся на дрібні нервові нетерпимості, що б'ються головами. Іноземець, який не знає нас і судив би про нас без упередження, сказав би, що в кожній жертві (соціалізму – М.Ш.) спав диктатор, який очікував на свободу для того, щоб виявити себе" [42, с. 76].

Невтішними є і констатації щодо справжніх цінностей Заходу: "Декілька місяців американського досвіду змусили мене розгублено констатувати, що і європейські демократії не є для мене суспільством, у яке можна вірити від усього серця. (...) До того ж, слід визнати, що капіталізм у своїх примітивних, диких формах, неминуче стає таким же одіозним, як і його супротивник – комунізм" [42, с. 89]. А також щодо факту уникання Румунії сучасними європейськими новоутвореннями: "По сусідству до нас Європа міняється не на нашу користь. Відновлення центральної Європи фактично відбулося. Угорщина, Чехословаччина і Польща вже створили основи деякого взаєморозуміння, що прив'язує нас сильніше до Балкан.... Між нами і Заходом з'явилася зона, яка була соціалістичною та стає здебільшого західною, таким чином колишня Східна Європа поділяється на дві: одна – намагається швидше наблизитися до Заходу, інша – змушена нести свою східну долю, перетворюючись на зону третього сорту на континенті" [42, с. 121]. Захід при цьому "продемонстрував, що йому байдуже, який вигляд має "демократія" у Румунії. Згідно із своєю егоїстичною і цинічною логікою, він поставив вище за будь-які критерії свої стратегічні інтереси і заявив про своє задоволення нашою "стабільністю" (...) За ці роки мені вдалося не перетворитися на "антизахідника". Але це моя заслуга, а не Заходу" [42, с. 179].

Безперечно, "одіссея злопам'ятства" румунської історії і "жадоба помсти" пов'язується з "анулюванням *де факто* результатів Другої світової війни" [42, с. 176]. Драматична (а в особистісному

переживанні етносу – трагічна) потреба влаштуватися в системі західноєвропейських цінностей наводить на свою користь лише один аргумент, сформульований К. Нойкою таким чином: "Ми погано визначалися в історичному часі – на відміну від деяких сусідніх народів, що досягли більш могутніх і тривалих основ самоствердження, у ньому ми одержували лише "іноді" щось, але ми в гарних відносинах із простором, на цій аркаді Карпат" [43, с. 236].

Ці два аргументи – необхідність перегляду результатів Другої світової війни і оперування географічним положенням (яке нині погрозливо використовується у грі на "світовій шаховій дошці") – визначають два взаємозалежні і водночас взаємовиключні полюси, стосовно яких продовжує самовизначатися в історії Румунія – це Західна Європа та Росія.

Хроніка самопроєкції в аспекті Західної Європи набула гострої форми після завершення "холодної війни" і різною мірою є спільною фактично для всіх східноєвропейських країн. Оскільки "каменем" історичного спотикання у цьому невірноваженому тандемі з "західноєвропейською цивілізацією" вважається дотепер Росія, то нарис "Росія та вірус свободи" потребує особливої уваги як теоретичне свідчення місця етнофеноменологічної самовизначеності у світовій історії. У ньому Е. Чоран розкриває нетрадиційне бачення особливості російського типу етнокультури і цивілізації. Якось у ранньому листі до К. Нойки він зізнавався, що його ненависть до угорців та росіян супроводжувалася постійною заздрістю до їхньої сили, що йому здавалися прекрасними навіть найгірші риси цих народів.

Отже, заздрість і неприхована ненависть супроводжується намаганням осмислити феномен характеру російського етносу та очевидним жалем щодо неможливості такого самовідтворення етносу румунського. Скоріше не пояснене з погляду політичної доцільності і перспектив позиціонування Румунії у світовій історії ХХ ст. вимагає пояснення і з погляду суб'єктивного як "надлишку нерівноваженості" (Е. Чоран), тобто з погляду суб'єктивних передумов, що все наполегливіше визначають "фізіономію" історичних подій у ХХ і ХХІ ст. Визначають у нових формах – чи то волюнтаристичного детермінізму, чи то детермінованого волюнтаризму, чи то незрозуміло мотивованих відмов від "об'єктивних закономірностей, які наскучили" (Е. Чоран).

Наголосом на суб'єктивованих передумовах самовизначення та ставленні до історії в ХХ ст. є лист Е. Чорана до К. Нойки, в якому автор розкриває бачення "двох типів суспільства". Перше нестерпне суб'єктивне протиріччя полягає в тому, що автор листа і його адресат

"не на своєму місці" у країнах, в яких перебувають: Нойка вважає Чорана вільним, оскільки той живе у Франції і пише французькою. Чоран відповідає йому: "З цієї країни, яка була нашою і яка вже нічия, після стількох років мовчання, намагаюся докладно розповісти про свої захоплення і про "прекрасне" суспільство, в якому, як ти стверджуєш, я маю щастя жити і вільно пересуватися. Можу тобі сказати, що я нічого не роблю і що це суспільство аж ніяк не прекрасне" [44, с. 5]. Отже, східна і західна історія мають для Чорана спільне – свою нездійсненність. Тоді що у його баченні являє собою Росія? Надамо можливість читачеві зробити власні узагальнення щодо позиції Чорана в цьому питанні на основі декількох фрагментів його тексту.

Перш за все, він зараховує її до країн-тиранів, але констатує при цьому, що саме "тирани роблять історію". "Я іноді вважаю, що всі країни повинні бути схожими на Швейцарію, подібно їй, розвивати в собі чистоту, банальність, поклоніння перед законами і культом людини; з іншого боку, мене приваблюють тільки народи, які не залежать від моральності думок і вчинків, пролазливі і ненаситні, готові кожної хвилини проковтнути інших або розтерзати самих себе, розтоптати цінності, що заважають їхньому процвітанню й успіху, адже фокусування на мудрості – це хвороба старих, стомлених від самих себе і всього народів, які неначе прагнуть до запаху тліну" [45, с. 25]. Таким чином, на перший план оцінювання сили певної цивілізації висувається її позбавлена культурних кульмінант сила.

Саме тому, визнає Чоран, "як би я не зневажав тиранів, не можу не визнати, що саме вони роблять історію, що без них ідея і функціонування певної імперії є немислимі. Їх монструозність, темна дикість продукують крайні форми прояву людини, вираження пароксизмів її пороків і гідностей. Іван Грозний /.../ проводить нас через усі лабіринти психології. Однаковою мірою складний у своєму божевіллі і політиці, перетворивши своє царювання і, до певного моменту, свою країну, на модель жаху, прототип шаленого і невичерпного божевілля, суміш Монголії і Візантії, поєднуючи риси та пороки хана і василіска, монстр, що переживає інфернальний гнів і мерзенні меланхолії, що розривається між смаком крові і покаяння, веселощами, посиленими й увінчаним оскалом – ця людина була домінована пристрастю до злочину; але ми всі, без винятку, налаштовані проти оточуючих або проти самих себе. Тільки в нас ця пристрасть залишається нереалізованою, оскільки наші вчинки, якими б вони не були, походять із нездатності убити інших або себе. У

цьому ми не завжди зізнаємося, воліючи ігнорувати внутрішній механізм наших слабкостей. Якщо романські царі або королі є для мене нав'язливою ідеєю, це тому, що ці, приховані в нас слабкості, стають у їх випадку очевидними. Вони розкривають нас для нас, втілюють у плоть і кров нашу таємницю і роблять її прозорою. Думаю про тих із них, які, будучи призначеними для апофеозної деградації, знедолювали своїх ближніх і, боячись відповідної ненависті, послали їх на смерть. Вони були сильними, але все ж таки нещасливими, оскільки ніколи не насичувалися страхом інших. Чи не здаються вони втіленням генію зла, який перебуває в нас, який шепотить, що ідеальним було б перетворення всього навколо нас у пустелю? З такими думками й інстинктами створюються імперії..." [45, с. 26].

"Та чи інша цивілізація виявляється плідною тією мірою, якою вона змушує інші цивілізації імітувати її; якщо вона перестане їх зачаровувати, то перетвориться на масу осколків і руїн" [45, с. 27].

"(...) Імперська ідея знайшла відповідний клімат у Росії, якій ця ідея була знайома завжди, особливо у духовному плані. Після падіння Візантії Москва стала третім Римом для ортодоксальної свідомості, спадкоємицею "справжнього" християнства, справжньої віри. Це було перше месіанське пробудження. Для другого такого пробудження їй необхідно було дочекатися сьогоденного дня (нагадую, що робота була написана у 1960 р. – М.Ш.), але цьому пробудженню вона зобов'язана капітуляції Заходу. Так само як у XV ст. вона скористалася релігією, сьогодні вона користується політикою. Дві максимальні можливості для формування самосвідомості своєї історичної місії.

Коли Магомет II почав облогу як завжди роз'єданого Константинополя, щасливий можливістю стерти з власної пам'яті спогади хрестових воєн християнський світ утримався від допомоги. Обложені відреагували спочатку гнівом, який, перед упевненістю в поразці, перетворився в заціпеніння. Балансуючи між панікою і прихованим задоволенням, Папа обіцяв допомогу, але відправив її занадто пізно: навіщо поспішати заради якихось "схимників"? Але "схима" давала паростки й в інших місцях. Чи надавав Рим перевагу Москві перед Візантією? Між ближніми і далекими ворогами завжди надають перевагу другим. Так і в наші дні, англосаксонці віддали перевагу пануванню в Європі Росії, а не Німеччині. Німеччина *була занадто близько*.

Прагнення Росії перейти зі стану невизначеної першості у стан прозорої гегемонії не позбавлені підстав. Що сталося б із західним світом, якби Росія не зупинила і не проковтнула монгольську навалу?

Протягом більш ніж двох століть, принижена і поставлена на коліна, вона була виключена з історії, у той час як західні нації дозволяли собі розкіш винищувати одна одну. Якби вона могла розвиватися без перешкод, Росія досягла би могутності вже до початку Нового часу; сучасний статус вона б мала вже у XVI або XVII ст. А Захід? Можливо, він був би сьогодні ортодоксальним, а в Римі, замість Священного Трону, розташувався би Святий Синод. Але росіяни здатні створювати переваги над іншими. Якщо їм призначено – як видно з усього – успішно реалізувати свої завдання, не виключено, що Росія завдасть витонченого удару Незалежному Понтифікату. В ім'я марксизму або ортодоксії росіяни призначені знищити престиж Католицької Церкви, до цілей якої вони не можуть ставитися толерантно, щоб не зректися найважливішого пункту своєї місії і програми. Багато країн, вважаючи Росію зряддям Антихриста, молилися *проти* неї; тепер, проголосивши її диявольським зряддям Реакції, нападають на неї лайкою, деякою мірою більш ефективною у порівнянні зі старими анафемами" [45, с. 28].

"Щоб дискредитувати Бога, марксизм обожив історію: він процвітав тільки заради того, щоб перетворити Бога в більш дивне і стомлююче явище. В людині можна придушити все, але тільки не жагу до абсолюту... Будучи релігійним по своїй природі, російський народ приречений на перемогу. Росіяни зроблять свій внесок в історичний розум. Обираючи ортодоксальність, Росія демонструє бажання розлучитися з Заходом; це був споконвічний спосіб її самовизначення. За винятком аристократичних кіл, Росія ніколи не потрапляла під вплив католицьких, отже, єзуїтських місіонерів. Схимництво являє собою не стільки доктринальні відмінності, скільки спосіб вираження етнічної волі: у неї проникає не стільки абстрактна контроверза, скільки національний рефлекс. Візантія жадала тотальної автономії; Москва – ще більше. Схими й еретизми являють собою лише приховані форми націоналізму. Але в той час, як Реформа прийняла характер сімейної свари, скандалу *усередині* Заходу, ортодоксальний партикуляризм, здобуваючи більш глибокий зміст, відзначав розставання із самим західним світом. Відмовою від католицизму Росія гальмувала свою еволюцію, втрачала можливість швидко цивілізуватися, але замість цього здобувала єдність і субстанціальність; стагнація виособлювала її, перетворювала її на іншу; саме до цього вона прагнула, в очевидному передчутті, що прийде день, коли Захід шкодуватиме з приводу свого прогресу" [45, с. 29].

"Чим сильнішою вона стане, тим глибше вона осягне свої корені, від яких, певною мірою, марксизм її віддалив; після форсованого універсалізмом лікування, Росія знову буде русифікуватися на основі ортодоксії. Втім, вона залишила такі свої відбитки в марксизмі, що зробила його слов'янським. Будь-який народ, що володіє власним розмахом, включаючи у свої традиції чужу ідеологію, асимілює її і спотворює, модифікуючи відповідно до своєї національної долі, фальсифікує її на свою користь до інтегрування у власний геній. Він має власне, обов'язково деформуюче бачення, яке /.../ ставить його у вигідне положення і стимулює. Істини, якими він пишається, навіть якщо не мають об'єктивної цінності, від цього не менш могутні і продукують ті особливі помилки, які вносять розмаїтість в історичний пейзаж...".

... "У той час як західні народи виснажували себе в боротьбі за свободу і, більше того, у досягнутій свободі (немає нічого більш виснажливого, ніж володіння свободою або її надмірність), російський народ страждав, не розтрачуючи свою субстанцію; тому що її можна розтратити тільки в історії, а йому, її вигнанцеві, залишалося лише терпіти деспотичні режими, що його підкорили: принижене, рослинне існування, що дозволило йому зміцніти, збільшити свої сили, нагромадити запаси і витягти зі свого рабства максимальну біологічну вигоду. Зробити це допомогла йому ортодоксальність, але народна ортодоксальність, яка прекрасно артикульована для того, щоб тримати його осторонь реальних подій" [45, с. 30].

"(...) Подвійний образ Ортодоксальної Церкви: з одного боку, вона докладала всіх зусиль для розслаблення і приспання мас, з іншого – будучи зброєю царів, збуджувала їхню амбіціозність і домагалася за можливості величезних завоювань в ім'я пасивного населення. Щаслива пасивність, яка уможливила сучасне панування росіян, плід їхнього історичного запізнення. Ворожі або сприятливі дії Європи обертаються навколо росіян; а розташувавши їх у центрі своїх турбот і страхів, Європа визнає, що росіяни віртуально панують над нею. От, майже реалізована, одна із найбільш давніх мрій. Те, що вони дійшли до цього під прапором чужої ідеології додає їх перемозі парадоксальності і пікантності. Але система – російська, у руслі традиції країни – от що має значення в остаточному підсумку. Хіба не є красномовним те, що Революція, породжена західними теоріями, усе більше і більше орієнтувалася на ідеї слов'янофілів? Проте це пов'язують не стільки з якоюсь сумою ідей і теорій, скільки з нав'язливістю цих ідей – ідеї росіян, до якої віри б вони не належали, завжди, якщо не ідентичні, то щонайменш родинні. Чаадаєв, який

ігнорував свій народ, або Гоголь, що перетворив його в об'єкт немилосердної іронії, були так само міцно пов'язані з ним, як і Достоевський. Російський народ був нав'язливою ідеєю Нечаєва, самого лютого нігіліста, а також і Побєдоносцева, прокурора Святого Синоду, реакційного до мозку кісток. Має значення лише ця нав'язливість. Інше є відносним.

(...) Аби пристосуватися до ліберального режиму, Росія повинна була б досягти грандіозного падіння, втратити свою силу; більш того: утратити свою особливість і денаціоналізуватися в самій основі. Але як би вона могла дійти до такого, з її внутрішніми недоторканими ресурсами і з тривалими та нескінченними автократичними періодами?

Якби вона домоглася цього одним стрибком, вона б розсипалася одразу. Для того щоб змінюватися і розвиватися, багато націй мають потребу в деякій дозі терору. Навіть Франція змогла встановитися в межах демократії тільки тоді, коли її рушійні імпульси почали слабшати і коли, розпрощавшись із мрією про гегемонію, вона готувалася стати респектабельною і мудрою. Перша Імперія була її останнім божевіллям. Після цього, відкривши свободу, вона освоювала її через хворобливі зусилля, з незліченними конвульсіями; випадок Франції контрастує з випадком Англії (приклад, який збиває з пантелику), що привласнила свободу набагато раніше без шоків і ризиків завдяки конформізму й освіченій дурості свого населення (Англія, наскільки мені відомо, не породила жодного анархіста).

Зрештою, час працює на користь поневолених народів, які запаслись силою й ілюзіями та живуть у майбутньому, у надії; тоді як у свободі або в системі спокою і сонливості, що її реалізує, немає на що сподіватися. Марний міраж, демократія є рівною мірою раєм і могилою окремого народу. Сєнс життя тільки в самому житті; але вона позбавлена життя... Безпосереднє щастя, постійна катастрофа стає крихкістю режиму, до якого ти не можеш прилучитися без того, щоб не потрапити в болісну дилему.

Більш щедро обдарована, більш таланна Росія не має таких проблем. Як відзначав Карамзін, абсолютна влада є для неї "самою сутністю її існування". Бажати увесь час свободи, не досягаючи її коли-небудь, – хіба не в цьому полягає її велика перевага над західним світом, який так довго володіє свободою? До того ж, вона не відчуває ніякого сорому за свою імперію; навпаки, думає тільки про те, як би її розширити. Хто більше ніж вона поспішив скористатися досягненнями інших народів? Витвір Петра Великого, і навіть Революції, належить до *геніального паразитування*. Навіть жахи татаро-монгольського ярма Росія навчилася терпіти з великою винахідливістю.

Відійшовши в розважливу ізоляцію, Росія вмiла імітувати Захід, але ще краще знала, як викликати у нього захват і засліпити його душу. Енциклопедисти були вражені діяннями Петра і Катерини, так само як спадкоємці просвітителів, тобто ліві, були у захваті від справ Леніна і Сталіна. Цей феномен свiдчить на користь Росії, а не представників Заходу, які є надмірно складними і збуджені в пошуках "прогресу" в іншому місці, за межами їхнього існування і результатів творчості, парадоксальним чином знаходяться сьогодні ближче до персонажів Достоевського, аніж самі росіяни. Відзначимо також, що вони відтворюють тільки слабкі сторони цих персонажів, не володіючи ні їхніми дикими капризами, ні їхньою чоловічо-жіночою сварливістю: "демони", що стали анемічними від тривалого розсікання волосинки вчетверо, червоні від щирих і одночасно ускладнених каяттів совісті, дезорієнтовані тисячами питань, трупи сумнівів, осліплені і знищені власним збентеженням, розгубленістю.

Кожна цивілізація вірить, що тільки спосiб її життя справжній і припустимий, що увесь світ повинен його застосовувати або ж він повинен бути нав'язаний. (...) Імперія не може бути створена тільки на основі капризу. Ми підкоряємо собі інших для того, щоб вони нас імітували, щоб вони моделювали себе за нашим образом, вірою і звичаями; існує також і зворотна потреба поневолювати їх для того, щоб дивитися в них як у дзеркало – наш приємний або карикатурний образ. Визнаю – існує певна якісна ієрархія імперій: монголи і римляни не підкоряли собі народи з одних і тих самих мотивів, а їх завоювання не мали однакові результати. Але не менш правильно і те, що і ті й інші були умільцями убити супротивника, *пiдносячи його до власного образу*.

Провокувала вона їх чи терпіла, Росія ніколи не задовольнялася дрібними нещастями. Так буде й у майбутньому. Вона пошириться на Європу з фізичною фатальністю, через автоматизм своєї маси, з надмірною повнотою своєї хворобливої життєздатності, такою сприятливою для цієї імперії (в якій завжди опредметнюється мегаломанія визначеної нації), із властивого їй, повного непередбаченості здоров'я, страхів і загадок, що присвятила себе месіанській ідеї, які були породжені і сформовані завоюваннями. Коли стверджували, що Росія повинна *покінчити* зі світом, слов'янофіли використовували евфемізм: її не можна скорити, не підкоривши собі. Що стосується її самої, ця нація знаходить свій принцип життя в самій собі або ніде – як могли б довести її до довершеності інші? Росія продовжує вірити – секуляризуючи мову і розуміння слов'янофілів – що звільнення світу і насамперед Заходу є її обов'язком, до якого вона ніколи не відчувала

прозорі почуття, а тільки тяжіння і відразу, заздрість (суміш таємного культу й пихатої ворожості), викликану спектаклем розпаду, однаковою мірою бажаного і небезпечного, до якого вона мріє наблизитися, але ще більше – обходити.

Відрікшись від меж, навіть від таких, які стосуються визначень, культивує двозначність у політиці, моралі, і, що важливіше, у географії, далекий від наївності "цивілізованих" (ексцеси раціоналістичної традиції яких відірвали їх від реальності) росіянин підспудно, через інтуїцію, але і через віковий досвід, можливо, є дитиною з історичної точки зору, але в жодному разі з погляду психології; звідси його складність як людини з юними інстинктами, але з древніми таємницями і звідси ж протиріччя його прагнень, доведених до гротеску. Коли він хоче бути глибоким (і без особливих зусиль домагається цього), він розкручує найнезначніший предмет, найбанальнішу ідею. Можна сказати, що у нього манія монументальної гримаси. Все є дивним, страшним і незрозумілим в історії його революційних або інших ідей. До того ж, росіянин є постійним прихильником утопій, тому що утопія – це *рожевий* гротеск, неспроможність асоціювати щастя – тобто неуявленне – зі становленням і просуванням оптимістичного, неусвідомленого бачення світу до того моменту, де він знаходить свою точку відліку. (...) Коротше кажучи, монструозна феєрія.

Чи буде Росія спроможна реалізувати свою мрію про універсальну імперію? Це можливо, але не істинно. (...) Росія може перемогти й анексувати всю Європу і навіть зробить це – зробить це тільки для того, щоб заспокоїти інший світ... Їй потрібно так мало! Хочете більш переконливий доказ її скромності? Шматок континенту (...) так само як монголи дивилися на Китай, а турки на Візантію, з тією відмінністю, що Росія вже асимілювала величезну сферу досягнень Заходу, у той час як татари мали над майбутніми жертвами одну перевагу – матеріальну. Звичайно, гідно жалю те, що Росія не пройшла через Відродження: звідси виникають усі її втрати. Але, з її умінням спалювати періоди, протягом століття (а може, і меншого часу) вона буде такою ж рафінованою і такою ж вразливою як Захід, який досяг такого цивілізаційного рівня, що може переборюватися тільки через *деградацію*. Вища амбіція історії: реєструвати флуктуації цього рівня" [45, с. 31-35].

Яким чином можна було б розташувати ці оцінки євразійської цивілізації у філософії історії східноєвропейського і західноєвропейського теоретика, якщо він сам не зайняв певного місця в історії?

Адже саме у цьому триєдиному "вузлі", що став основною ареною і простором всесвітньо-історичних суперечностей, пересікаються три способи етнокультурного розвитку, які, на наш погляд, дотепер недостатньо досліджені у їх прогресивних і регресивних тотожностях і розбіжностях. Феномен "перескакування через століття" був властивим не лише Росії – він є характерною особливістю і східно-європейських країн. Інша справа, з чим і якою вийшла людина з цих вимушених "трансферів" історії. І, головне, як відобразилися у етнічній філософській самосвідомості як ці "перескакування", так і власна суб'єктивність, воля, цілісність, мужність, спроможність до подолання історичних меж. Як довело ХХ ст. у всіх, навіть у край протилежних процесах, ці реальності суб'єктивності виявилися найсуттєвішими у визначенні суттєвих колізій і способах їх вирішення.

Якщо розглядати концептуально особливу "філософію історії" Е. Чорана, то вона відображає ситуацію суб'єктивності у втечі від історії – послідовність його міркувань постійно окреслює те, *від чого* не відштовхуються у пошуку стійкої опори, а раз і назавжди відрікаються. Так, людина Чорана "коливається між двома едемами, один із яких є несприятливим, а інший нереалізовуваним" [45, с. 139]. За будь-яких умов вона не може звільнитися від драми бути епізодичною істотою, яку роздирають бажання і неможливість їх реалізувати, надії і поразки. Істинність її існування зводиться до екзистенційного стану "нешасної свідомості" (згадуючи особливості італійського екзистенціалізму у філософії Л. Стефаніні, відзначимо, що чоранівський скептицизм розстався з французьким екзистенціалізмом). Ця свідомість починається з адамова гріха, який не уберіг від катастроф пізнання і несе відповідальність за ерозію історії: "Історію зрушила з місця перша сльоза Адама. Та солоня, прозора і безкінечно достовірна краплина є першим історичним пам'ятником, а її образ, що виник у серці наших давніх пращурів – першим ідеалом. Втративши здатність плакати, люди потихеньку підмінили сльози ідеями. Культура є нічим більше, аніж нездатністю плакати" [45, с. 203–204]. Висловлюючись метафорично, біль людини має і позитивні сенси. Вміщені в ідеях, втілені у крихтах культури сльози можуть закам'яніти, перетворитися на колони, які спроможні утримати небо історії і її становлення.

Водночас, не можна класифікувати чоранівську філософію історії як релігійну. Вже у 1931 р. він писав: "Історія не може осмислюватися з перспектив трансцендентності. Лише перспектива іманентної антропології може наблизити нас до її структури" [46, с. 44]. За Чораном, історія не є іманентним продовженням

теогонічного світу, "восьмим днем, коли сталося гріховне падіння", а є реальністю в собі із завершенням у собі, яке не є вичищене трансцендентально. Апелювання до чуда носить лише методичний і профілактичний характер, оскільки лише через вміщення в абсолют людських атрибутів і соціальних норм ці атрибути можуть досягти гідності та врятуватися з фактажу іманентності. Якщо в абсолюті, в певній "вправі захоплення" ніщо не вичерпує себе, все ризикує вичерпуватися саме у відносному, безпосередньому.

Чим, за Чораном, відрізняється історія у її західному і східному варіантах? Окрім того, що за будь-яких умов свідомість людини перетворює теорію історії на сукупність утопій і сценарії, які видаються за майбутнє, "для західної людини історія являє собою завершеність у самій собі, тотальність людських цінностей і драм, які втілюються у становленні" [47, с. 21]. Стосовно румунської ситуації, як зазначає І. Некуле, за межами такого становлення історія відбувається за логікою особливої внутрішньої необхідності. Націям і народам лишається лише можливість часткової, наперед заданої модальності реалізації загальної форми історичного становлення. "Парадигма, що висувається Чораном, включає в це становлення звільнення від апатичної вади трансісторичної фатальності звільнення історичної свідомості від ідеї "розташуватися в часі", уникання залежності перед сакральним і практикування героїчних форм еволюції. Певний народ може дозволити собі пасивність і фаталізм, але "країна, котра обмежуватиметься лише розвитком етнічної особливості, не може ефективно відбутися в загальній історії" [47, с. 191] і задовольнятися позаісторичними підставами. Як приклад такої поведінки Чоран наводить Угорщину, яка, з його точки зору, "вперто захищала свої початкові риси".

Але це стосується і Румунії, яка частіше за все позначає себе песимістичними забобонами та міоритичними¹ чеснотами. Звівши

¹ "Miorița" – народна поема, присвячена румунському краю "plai". Плай – специфічно етнографічна та естетична назва румунського географічного простору. Л. Блага називає його "міоритичним простором" (від "miorița" – "вівця", "ягнятко" і назва давньої поеми). У цьому випадку назва "spațiu mioritic" пояснюється тим, що вівці були основними для румунського побуту домашніми тваринами. Таким чином, географічне середовище іманентно пов'язувалося в історії румунської культури із отарою та її пастухом; чуттєво-підсвідоме сприйняття "плаю" у фольклорі зумовлено особливостями румунського ландшафту. Отже, "spațiul mioritic" ("міоритичний простір") як певний чуттєвий наголос долі румуна, за Л. Блага, "народжується з внутрішньої лінії дойни, з її резонансів та проєкцій у зовнішній світ, а також із атмосфери та духу румунських балад /.../ Доля не відчувається тут ані як важкий та такий, що

свій погляд до небес, румуни знайшли собі виправдання перед Богом за невикористання історичних шансів і пояснення своїх незначних досягнень. Але релігія, продовжує він, є "життєвою силою" певної нації лише на початку її становлення, коли вона може "піднятися на рівень історії". Після виконання цієї ролі релігійна історична свідомість зумовлює лише консерватизм і навіть реакційність. "Народ, який на початку своєї історії, не пізнав напруженості і хвилювання контакту з релігією, зовсім не розуміється на сенсі пробудження зі сну матерії, на перерві поступовості як першого стрибка" [47, с. 81]. Мається на увазі стрибок як момент включення у час і вічність історії. Румунія ж, вважає Чоран, може народитися з попелу власного горіння".

Критикуючи особливості східноєвропейської варіації самовизначення в історії, Чоран звинувачує Нойку у прихильності до західних народів, "дефекти яких ти нечітко розумієш" [48, с. 15]. Нойка відповів, що той не зовсім розуміє соціалістичний період історії як "досвід", в якому людина відчуває себе "в собі і далекою від себе". Нойка називав лист Чорана "безоб'єктним памфлетом". Витримати історію є набагато складніше, аніж рефлексувати, перебуваючи за її межами. З набережної Сени Чоран, за І. Некуле, забув дещо з характеру тиранів, про яких писав колись: "Ми ввели їх в культ, оскільки, наділені інстинктом підкорення, вони не ведуть діалогів і нічого не аргументують, але наказують, декретують і не вважають за потрібне виправдовувати свої вчинки..." [49, с. 62]. З точки зору Некуле, історія, яку терпів Нойка, була неочікуваною, апокаліптичною і "ми не впевнені, що його товариш міг хоча б уявити її собі" [50, с.70]. І з цим певною мірою можна погодитись. Але залишається питання – чи минув період утопій в румунській та східноєвропейській історії у цілому? Визначення "відправної точки" фундаментальної осі взаємоперетину "загального" й "особливого" у світовій історії і може бути відправною підставою звільнення її з тенет утопій і вже добровільних апокаліпсисів.

пригнічує до розпачу, небокрай, ані як коло, з якого не має виходу, але й не супроводжується безкінечною впевненістю у своїх власних силах та можливостях зростання та розповсюдження, що так легко приводять до трагічного. Почуття долі, глибоко приховане в душі румуна, здається структурованим так само, як і просторовий горизонт, високий та безкінечно "ondulat" ..." [51, с. 197–198]. Звідси, за Благою, походить відчуття румуном власного етнічного простору як "вгору-вниз", яке збереглося в принципах розташування будинків селян тощо.

Дивною й одночасно трагікомічною є система аргументації (наскільки про таку можна говорити як про послідовну і логічно витриману), що використовується в ідеологічному просторі колишніх соціалістичних країн для обґрунтування стратегічних векторів своєї внутрішньої й зовнішньої політики. Підпорядкована ірраціональному прагненню нового самоствердження на світовій арені, вона передусім шукає свої доводи у перегляді історії [52; 53; 54]. Спільною рисою таких досліджень є категорична й обернено пропорційна зміна аксіологічних наголосів – в історії, в якій колишні герої видаються за зрадників, а одіозні фігури за героїв, не лишається місця для визначення дійсно перспективних, життєздатних у майбутньому стратегій.

У цьому аспекті ретроспективна рефлексія тих чи інших політичних програм після 1989 р. (перші з них були викладені з претензією на системний аналіз І. Ілієску) є дзеркалом знищення фундаментальних засад дійсного історичного розвитку. Висловлюючись словами К. Нойки, сучасна людина продовжує "жити в пісках" і втеча від історії, яка вводить себе в оману ілюзією "входження в історію", залишається проблемним полем можливості подальшого розвитку.

Разом із тим, було б неправомірним приписати лише Чоранові песимістичне бачення історії, оскільки, за окремими виключеннями, воно властиве всій румунській філософії історії й етнічному самовідчуттю. Відчуття постійної "агонії Румунії" (В. Бачіу) сусідує з песимістичним баченням "долі людства" (П. Негулеску) [55], відтворюється знов у осмисленні подій початку 90-х років ХХ ст. [56].

Можливо, пошук причин, які закріплюють за етносами історичну роль "страждальців", необхідно шукати не лише у схематизмі "онтологічних" закономірностей. Авторіві пасіонарної концепції історії Л. Гумільову остання дала чимало підстав для узагальнень стосовно суб'єктивних рис розвитку народів. Рис, які часто визначають історію не лише за рахунок "технологічної" сили, а й унаслідок безкінечності волі етносу. Вигравати історію за рахунок іншого неможливо. "Ми взяли Берлін, а не супротивник – Москву. Наша пасіонарність виявилася вище німецької (...) Я воював у тих місцях, де виживали лише росіяни і татари. Війни виграють ті народи, які можуть спати на голій землі. Росіяни і татари – можуть, а німці – ні" [57, с. 74]. Але суть пасіонарності визначається не лише здатністю "спати на землі". Війни виграють ті сили, які утримують основу історичного прогресу, а це вже має не лише етнічний характер.

Протиріччя такого характеру усуваються на рівні внутрішніх соціальних проблем і належать до поляризації класових інтересів.

Попри всі маніпулятивні технології, які в інформаційну еру успішно втілювалися в політичне і соціальне життя у просторі "постмодерністських революцій" (С. Кара-Мурза), що саме класові інтереси є визначальними у відкритих та прихованих баталіях довели події, які відбулися після румунської "революції". У збірнику, який був виданий Групою підтримки соціального діалогу, Асоціацією захисту прав та Хельсінським комітетом "Людина в Румунії" під назвою "Звіт щодо подій 13–15 червня 1990 р. у Бухаресті", представлена складна, неоднозначна, нерідко ірраціональна, але максимально наближена до реальності панорама переплетіння класових інтересів румунського суспільства, яка постала у гранично напруженій поліфонічності.

Незважаючи на удавану аморфність соціальних суб'єктів (з погляду класичної прозорості соціальних антагонізмів) румунських подій, що виявились не лише симулякрами студентства як суб'єкта історії (адже студентство таким суб'єктом не може бути за своїм місцем у системі виробничих відносин), а також поліфонічною сумішшю буденних інтересів, що унаочнювалася у хаотичній мотивації "бажань революціонерів", традиційного використання шахтарів як "свавільного елемента революції", "соціальний діалог" не відбувся. Він і не міг відбутися, оскільки саме суттєві підстави соціальних відносин були старанно замасковані інтересами "нового" буржуазного класу. У нових формах, але у старому змісті поновилася ситуація, яку Ф. Гельдерлін описував у поемі "Гімн свободі":

"И ничтожен, слеп в своей боязни
Трудится и умирает смерд".

Від історії втекти неможливо. Історія вимагає не втечі, а творчості.

Розділ 5. СИМУЛЯКРИ ДІАЛОГУ КУЛЬТУР

*"Пристрасть є соком, який живить мислення.
Тільки необхідно
аби предмет цієї пристрасті був благородним,
а саме істина є найвищим благородством"
(М. Емінеску)*

*"Бути сьогодні іманентним певній культурі означає
розпредметнювати у своїх сумнівах, розумінні і прагненнях
межу, яка означена м і р о ю цієї культури"
(Е. Чоран)*

Окреслення особливостей "діалогу культур" у румунській варіації потребує введення в розуміння цього феномену. Як зазначалося у передмові, діалог східноєвропейської й західноєвропейської культур був однобічним процесом, а точніше однобічним монологом, в якому співрозмовник присутній у пасивному вигляді, причому так, що інтерпретації його реальних ідей не виводять інтерпретатора за межі їх семантичного змісту.

Іншими словами, активний співрозмовник не зловживає герменевтикою, що є суттєвою умовою первісного асимілювання ідей західноєвропейської філософії у феноменологічне становлення філософії румунської. Адже зловживання герменевтикою є засобом штучних мутацій іншої культури в анархію теоретичного суб'єктивізму "малої" культури. Можливо, це зумовлюється усвідомленням того, що "обмеженості малих культур є настільки великими, що, за умов невтручання у їхнє природне становлення, такі культури деградують до стану карикатур" [58, с. 10]. З точки зору Е. Чорана, "малі культури володіють певною цінністю лише тією мірою, якою вони намагаються подолати власний закон, звільнитися від певної заданості, яка фіксує їх у гамівну сорочку невідомого. Закони життя у великих та малих культурах є різними" [58, с. 10].

Одночасно, суттєвою відмінністю і вадою цього типу асиміляції законів великих культур є і те, що вони усвідомлюються суто теоретично, поза розпредметненням їх реальної універсальності, тобто поза їх екстраполяції на основу культурно-історичного розвитку культури історії взагалі. У такому разі "розшифровка текстів" не виходить за межі самих текстів, що, на наш погляд, є суттєвою перешкодою у встановленні "ана-логічного" ряду логіки історії в її особливих культурних формах.

Ключовою фігурою у розумінні способу і пов'язаної з ним мотивації трансляції кульмінант західноєвропейської культури в логічні засади румунської філософії залишається М. Емінеску. Його інтерес до філософії Канта не обмежився лише перекладом "Критики чистого розуму", але й дав цікаві роздуми з приводу ідей німецького класика. У контексті проблеми цього нарису питання полягає не лише у значенні феномену волі для саморозвитку румунського етносу, який постав у Емінеску об'єднувальною ланкою цих далеких за засадами стилю філософування і принципами будови філософської картини світу. На наш погляд, феномен волі був визначальним у цьому виборі, оскільки воля є тією суб'єктивною підставою, через яку теоретично і практично можуть здійснитися імперативи Розуму у "малій" культурі. Філософія Канта з її дуалістичним виокремленням світу речей та "речей у собі" відображала не тільки логічну ситуацію антиномічності суспільного буття й суспільної свідомості, яка сталася в філософії Просвітництва, але й своєрідність дуалістичного поєднання західноєвропейських кульмінант теоретичної культури і східноєвропейського характеру "суспільного базису". Ця напружена суперечність Розуму і Волі "малої" культури є першим ключем до розуміння особливості "діалогу" культур у його румунському варіанті.

Але кантівський дуалізм відображав дуалізм сутності та існування передусім у межах суспільного буття і суспільної свідомості західноєвропейської цивілізації у цілому. Звісно, поглиблення поділу праці, її гранична "спеціалізація" обумовила зростання продуктивності у промисловому виробництві. Разом із тим, це поглиблення зумовлювало й провалля сутнісних сил людини, адже "...зміна праці прокладає собі шлях як неподоланий, природний закон і зі сліпою силою природного закону", однак у межах відчуженості така зміна консервує розщеплену людину-робітника, яка тільки в системі з іншими такими робітниками виявляється "сукупним *комбінованим* робітником /.../ і певною мірою є всюдисущою" [59, с. 498]. І хоча "...велика промисловість своїми катастрофами робить питанням життя і смерті визнання зміни праці, а тому і більшої багатосторонності робітників" [59, с. 498–499], це не забезпечує їхнього всебічного розвитку, а ще більше поглиблює розщеплення людини і відтворення у її діяльності найнижчої форми матеріального руху – механічної¹.

¹ Динаміка суперечливого механізованого спрощення людської діяльності у міру її технологічного розвитку, як і особливості поглиблення відчуження сутнісних сил людини в технологічному розвитку промисловості ХХ ст. усебічно досліджені в праці Ф. Юнгера "Досконалість техніки" [60].

Суть полягає в тому, що це провалля сутнісних сил людини на рівні його культурного визначення поширюється з простору "процесу відчуження" матеріальних виробників на "стан відчуження" пануючого класу і конституювалося в абстрактній формі як дуалізм чуттєвої безпосередності та безпосередності теоретичної самосвідомості суспільства у цілому. (Розуміння цього феномену необхідне тому, що такий дуалізм поляризувався пізніше у семантиці співвідношення західноєвропейського та східноєвропейського типів виробництва і культури).

Ці суперечності пояснюють парадоксальність філософії Канта – з одного боку, він вважається *основоположником* – тим, хто єдність матеріального й ідеального заклав у логічну основу не тільки власного типу філософії, але й усієї німецької класичної філософії. Але основа є "єдністю тотожності та відмінності" (Гегель), тобто безпосередньою тотожністю протилежностей матеріального й ідеального. Парадокс полягає в тому, що саме у кантівській філософії матеріальне й ідеальне представлені відірваними одне від одного, антиномічно, дуалістично. Отже, їх єдність подано трансцендентально, з позицій своєрідного кантівського об'єктивного ідеалізму, який часто переходить в ідеалізм суб'єктивний².

Таким чином, інтерес М. Емінеску обумовлювався тим, що кантівська філософія відображала також дуалізм реальної історії у її всесвітньому значенні та Розуму історії у його всезагальному значенні. Такий дуалізм мав реальне втілення у співвідношенні "чуттєвої" історії східноєвропейських (та інших) цивілізації і теоретичної історії цивілізації західноєвропейської. Через свою байдужість до реального процесу історії, який німецька класична філософія в особі Гегеля замикала в межі Абсолютної Ідеї, це була найболючіша проблема для самовизначення як у всесвітній історії, так і "в універсальних поняттях" східноєвропейської цивілізації, Румунії зокрема. Цим, на наш погляд, інтерес Емінеску до творів Канта був запрограмованим не тільки гносеологічно, але й етнокультурно.

Інтерес до філософії Шопенгауера обумовлюється безпосередньою значущістю феномену волі, який посідає визначне місце опосередковувального моменту у втіленні в культуру і логічні

² Ці небажані для об'єктивного ідеалізму трансформації відбувалися з ним протягом усієї його історії – проблема, до якої необхідно звернутися дослідникам, оскільки вона є однією з найсуттєвіших для виходу з теоретичної і історичної кризи сучасної суспільної свідомості.

підстави східноєвропейського етносу західноєвропейських універсальї Розуму як умови бути європейською не тільки за географічним розташуванням, а й за критеріями культурного розвитку. На перший погляд, гострий інтерес до феномену волі суто суб'єктивний, оскільки відсутність безпосередніх етнокультурних підстав для втілення імперативів універсальних понять створює ситуацію, коли проблема волі починає посідати особливе місце у феноменології епігонів як їхніх особистісних імперативів у вигляді "поєднання раціональності та фантазії" (М. Емінеску).

Трагедія Емінеску полягає в тому, що при такому характері взаємотрансформації (діалогу) культур, він і сам був приречений на епігонство. Цим він уособлює не стільки власну поразку, скільки феноменологічну поразку румунського етносу – попри критичне ставлення до епігонства, воно є трагічним через віддзеркалення того, що *не відбувається* в житті і культурі. Це другий – феноменологічний – ключ до розуміння особливості "діалогу" культур в румунській філософії.

Незважаючи на високі здобутки генія, за умов їх концентрації у недієздатність практики етносу, це яскравий приклад персоналізації ідеї Чорана про життя як "автобіографії одного провалля". Відмінність полягає у тому, чи це провалля зумовлюється суб'єктивно (як у персональному випадку Чорана), чи об'єктивно. Одночасність діалектики і метафізики об'єктивних і суб'єктивних причин цієї напруженої тотожності важко пережити. Етнос, який не міг піднятися до змістовних прагнень своїх епігонів, але постійно "випробовує" цю феноменологічну ситуацію на своїй історичній біографії, перетворив епігонство з його трагічною приреченістю на свою гідність. У випадку особистісної поразки Емінеску, представленої в поемі "Luceafarul", висновки трагічні:

"Ну что ж, влачите свой удел –
Земное ваше счастье.
А у меня – иной предел:
Бессмертье – и бесстрастье"

(Переклад О. Бродського)

Отже, трансформація основ – західноєвропейської картини все-світньо-історичного процесу на східноєвропейську основу самовизначення в історії та культурі – не має безпосередньо об'єктивних підстав, а є можливою виключно через опосередкування суб'єктивністю

суспільної волі. Саме культурна невідповідність "широкого загалу" до таких трансформацій актуалізує трагізм епігонів. Тому М. Емінеску не тільки доводилося апелювати до волі, але і спиратися винятково на неї. Цей логічно-етичний трикутник є замкненим для персоніфікованого процесу визначення основ румунської культури у міру всезагального, адже тільки на рівні персоналій такого масштабу "мала" культура і досягає рівня універсалій. Тут, в аспекті поставленої проблеми логіки взаємотрансформації культур, уже виникає антиномія.

Висловлюючись про поверхове засвоєння румунською молоддю західноєвропейської культури, Емінеску зазначав, що вона "схожа на черешні, яким садівник "закручує хвости", бажаючи, щоб вони швидше дозріли. Черешні дійсно дозрівають раніше, але тільки для того, щоб їх з'їли. Вони в жодному разі не виправдують великої таємниці природи, яка закладена в їхніх кісточках і складається упродовж життя. Тобто, вони повинні давати поштовх до подальшого розвитку. Недозріла і несправжня зрілість, що неспроможна охопити основоположний принцип нашого життя, є постійним і звичайним явищем для всієї країни" [61, с. 73]. Це положення поширюється на стан суспільної свідомості у цілому.

З іншого боку, як доводить подальший розвиток румунської культури і передусім – філософії, матиме місце глибинний і інтенсивний процес позитивної, творчої переробки західноєвропейської філософії, часто з неочікуваними й особливими проблемними ракурсами.

Позначений вище феномен вимагає дослідження і вивчення, але, повертаючись до логіко-етичного трикутника "Кант–Шопенгауер–Емінеску", слід зазначити таке: на перший погляд, цілком правомірним було б питання про те, чому Емінеску не зацікавився усіма німецькими класиками, включаючи і самого Гегеля? Чому саме система трансцендентального ідеалізму Канта і "система" Шопенгауера стають для нього (для того часу – і румунської культури в цілому) "феноменологічною істиною", адже Емінеску цілком переконливо стверджував: "У будь-якому випадку, однією з потреб людського розуму є безкінечність мислення, тобто системність, але ця апріорна вимога перетворює істину на хибу, а хибу на істину. І тільки Спіноза був настільки мужньою людиною, аби насмілитися сказати це" [61, с. 87].

Спроба пояснювати наявність цього "етнофеноменологічного трикутника" песимістичним збігом поглядів і настроїв Емінеску і Шопенгауера здається обмеженою. Адже масштаб таких особистостей

визначає і об'єктивний характер їхнього песимізму, що, у свою чергу, обумовлюється трагізмом випередження особистістю власного історичного часу за відсутності розвитку етносу як суб'єкта історії. А останній не зводиться до творчого генія окремого таланта, до його пасіонарності, адже історичні суперечності усуваються не в теоретичній, а в практичній сфері.

У цьому розумінні песимізм Шопенгауера й Емінеску має тотожну природу і перетворюється в трагізм їх обох через жахливий розпач переживання невідповідності амплітуди часу і міри власного життя часові та мірі життя власної країни. Відмінність полягала лише в тому, що Німеччина періоду Шопенгауера являла собою "переживання кінця" власної класики, який був ототожнений О. Шпенглером із "Занепадом Європи", а Румунія перебуває на початку своєї "класики" (яка досягатиме "спресованого" розвитку лише в теоретичному самовизначенні).

Звернення до трансцендентальності антиномічної кантівської системи філософії внутрішньо пов'язане з вище означеною колізією феноменології "малої" культури, персоніфікованої в окремій особистості, яка представляє цю культуру в її універсаліях, але не є універсальною мірою онтології етносу.

Цей феномен, можливо, повинен розумітися не за принципом випадковості, а за принципом закономірності. Адже в просторі етнічних культур, які намагаються опредметити універсалії західно-європейського становлення у власному соціумі, ці універсалії представлені "а ргіогі", трансцендентально. Вони сприймаються антиномічними стосовно власного способу буття і у такому статусі породжують уже етнокультурний песимізм у вигляді специфічних логічних і політичних напружень історичної самосвідомості етносу.

Специфіка останньої обумовлюється її онтологічною безпідставністю з перспективи розвитку національної культури при одночасній абсолютизації її "національного характеру". Насправді ця колізія спирається на своєрідне поєднання характеру національної самосвідомості з перебільшенням можливостей власної гносеологічної відсталості. Це і зумовлює аритмію і дисонанси історичної поведінки східноєвропейських етносів на переламі другого і третього тисячоліть.

То чи існують принципові відмінності між Емінеску та Чораном у баченні практичних прогресій перевтілення культур? Хіба Чоран, який з іронічним скепсисом говорив: "Це ж треба, щоб ми мали пишатися лише тим, що Емінеску зберіг красу румунської мови!", а також з печальною тугою: "Це ж треба, робити з Емінеску генія через

ту нещасну поему "Роздуми бідного Діоніса"³, не мріяв також про історичну волю румунського народу?! І хіба в цьому він не наслідував Шопенгауера? Він був приречений бути шопенгауреанцем через об'єктивні засади розвитку румунського етносу. Це від нього не залежало. Відмінність між Емінеску та Чораном полягала лише в тому, що для першого це було трагічне розчарування, а для другого – нігілістичний скепсис, який фактично позбавляв свій народ можливості стати суб'єктом історії.

Як же у такому разі відбувається "діалог культур" на безпосередньому рівні? Спільними у К. Нойки і Е. Чорана (пізніше цей стиль спілкування зустрічається і в інших румунських мислителів) є монологічні звернення-дискусії до різних західноєвропейських мислителів.

Для розуміння відмінності наголосів, які розставляють філософи у цих діалогах, наведемо фрагмент з "уявного листа" О. Палера до А. Камю: "Чую цієї ночі, як Сізіф піднімає камінь до гори. Не можу, як Ви, уявити його щасливим, але відчуваю, що у нього вже немає мотивів страждати. Він уже знає, що ця гора є все, що у нього є. Окрім неї більше нічого немає. (...) Камінь впаде знов, це правда, але важливим є те, що відчуває Сізіф, поки він, разом із каменем, піднімається на гору. Наскільки він є багатим чи бідним, коли досягає її вершини. Оскільки ця гора і є його життям. А Сізіфові необхідно довести не те, що він може утримати камінь наверху, а те, що він може його підняти. Розуміння саме цього ми повинні досягти. (...) У світі, в якому ми повинні йти до кінця у своїх надіях, тільки так можна розуміти дійсне значення речей. Тут, на цій горі і відбувається все. Настане ніч, засяють зорі, і тут ми знайдемо зранку Сізіфа, що піднімає камінь. Боги думали, що прирекли його на безглуздість, а він відкрив для себе, що сходження саме собою є прекрасним. Що слід любити сонце, яке зігріває приклеєні до каміння руки, як і траву, по якій він ходить, як і птахів, що літають над ним і іноді, опівдні, коли ароматні трави п'януть їх своїми запахами, вони співають. Потім гору вкриває осінь, трава жовтіє, квіти розсипають свої пелюстки, і ввечері Сізіф відчуватиме, що старіє і стає меланхолічним. Він згадує про те, скільки літ пройшло відтоді, як він уперше підняв на цю гору камінь. Тоді він був дуже молодим і навіть не відчував його тягаря. Доводила до нестями лише думка про марність зусиль. Пізніше він відкрив для себе красу гори і згодом зрозумів, що все його багатство полягає у

³ Поему М. Емінеску "Роздуми бідного Діоніса" можна прочитати у кінці цього розділу.

цих сходженнях до її вершин, знаходячи таким чином у своїх зусиллях компенсацію, про яку боги не подумали, оскільки вони ніколи не розуміли, чому теплого полудня, коли небо пахне як опалена сонцем трава, іноді вистачає для того, щоб хтось був щасливим, як не розуміли боги і того, чому, іноді без явного мотиву, люди відчувають необхідність поспішати" [62, с. 24–25].

Отже, якщо скористатися цим фрагментом, то можна зазначити, що у безкінечності становлення культури К. Нойка захоплюється саме здатністю людини (навіть якщо цією людиною є Сізіф) безупинно піднімати камінь на вершину гори. Для Е. Чорана, навпаки, знаменним є те, що цей камінь безупинно котиться з гори. Перший помітить і захоплюватиметься кожним відрізком руху людини вверх. Другий описуватиме кожен відрізок котіння каменя вниз. Нойка зазначить красу життя у його творчому русі, який окреслюватиметься ним в описуванні "блага нашого часу" за творами класиків румунської культури – Бринкуш, Лупаско, Оніческу, Благі, Еліаде, Рошки, Петреску, Богзи та ін. Чоран слідуватиме за кожним кроком смерті у нищенні такого руху.

У випадку Нойки, культура – це здійснення вищого акту волі людини. У випадку Чорана – це встановлена межа її волі, котра постійно деградує у безволля до життя. Можливо тому скептицизмові недоступна істина, як і істинність людського життя взагалі. Стверджуючи, що за історичним релятивізмом приховується відчуття минулості, він втрачає в останній абсолютні орієнтири, які залишаються підставою не тільки для людської волі, але передусім для людської моральності (адже воля може бути й аморальною). Нерідко воля зла отримує перевагу над волею добра. Загроза перемоги першого варіанта укорінюється у підході до "діалогу культур" з позицій об'єктивізму, коли думки тих чи інших її представників розглядаються самі по собі, поза їх реального історичного контексту і, відповідно, поза їх місця у мотивації власної поведінки в історії (як у Хайдеггера), у сумнівному розвитку наукового пізнання (як у випадку позитивізму Фейєрабенда) тощо.

Які суттєві проблеми висувуються для цього діалогу і на якій гносеоаксіологічній підставі вони "нанизуються" в обох мислителів? Нойка видає свої " вступи" під назвою "Прості вступи до блага нашого часу" і намагається знайти загальну лінію світової та етнічної культури. Дослідники його творчості висувують ідею про те, що "Прості вступи..." не являють собою рядопокладеність написаних Нойкою протягом останніх 15 років життя "передмов" і "вступів". "Вони були зібрані автором до купи з метою спровокувати читача

випадком однієї книги, виставки, симпозіуму або курсу англійської для кухарів піднести до рівня різних аспектів споглядання "добра нашого часу". "Наш час" – це століття, в якому ми живемо або, у більш широкому сенсі, це все, що зробило його можливим; "час", який був особливо позначений і якому, на противагу тих, що обмежувалися проєкціями в ньому власного страху, Нойка намагається надати значення "добра" [63, с. 7–8].

Читачем, до якого Нойка звертається, є передусім молодь. Занепокоєння станом свідомості і рівнем культури мислення молоді для стрімкого ХХ ст. виправдане, оскільки саме ця стрімкість породила ситуацію невстигання за культурою та її – у кращому випадку технократичне – споживання. Звідси спостереження Нойки про те, що сучасна молодь погано відчуває обіцянки новизни світу, в якому вона живе. "Її світ здається таким природним, що вже не дозволяє молоді бачити, що вона перебуває під загрозою можливої ізотропії. Погано розуміючи наскільки вона близька до іншої версії людини, може статися, що молодь втратить здатність сприймати новизну майбутнього. У такому разі обов'язком представників старшого покоління, яких історія (спочатку проти їх волі) примусила розповісти (якщо вони змогли зрозуміти, що з ними сталося) щось з краси майбутнього часу, є започаткування хроніки завтрашніх ідей. І яким глибоким є це завтра!". Звернення до *homines planetaris*, до визначних персоналій історії виправдане через їх "вміння розмовляти з чотирма мільярдами людей". Але "планетарна людина" як носій культури тлумачиться як така, що має значення в контексті історії, яка "перебуває у новому поворотному стані, аніж у випадку грецьких, замкнених у собі палаців. Там заслання означає страждання, ілюзорність та неефективність" [64, с. 20].

Співбесідниками діалогу культур є люди, які залишаються "засланими на землі", але, з точки зору Нойки, вони уособлюють саме цей новий поворот історичного часу. Отже, сутнісний і вольовий акорд передмов Нойки до краси часу є спробою довести, що все, в остаточному підсумку, може стати прекрасним.

Представляють інтерес проблеми, що відбивають вузлові моменти протиріччя загального й одиничного в різних – логічних, естетичних, історичних формах співвіднесеності генезису самосвідомості Румунії. І знову наштовхуємося на феномен випередження суб'єктивністю реальних колізій історії за рахунок утримання рівноваги між моральнісними якостями особистості та об'єктивністю. У характеристиці румунського митця Бринкуша це виявилось як стан, коли "Зло його не деморалізувало, добро не ввело в оману"; він

піднявся від румунського до універсальних змістів, що повинно було сказати щось особливе історикові європейського духу [64, с. 31].

Йшлося передусім про "нетерпляче століття", яке "спотворює світ, навіть своїми великими досягненнями пізнання і винахідництва, це безжалісне по відношенню до зевсів, до природи і людини століття, коли велич іншим додається за рахунок розтоптані душі творця. Воно приходить з відповіддю: у світі набагато більше краси, чим ви змогли виразити" [64, с. 39].

Це століття, в якому "виникла потреба введення антиматерії, антипротонів і, можливо, "антилюдини" [64, с. 51], а тому воно вимагає розуміння в просторі не лише "плюсової", але і "мінусової" системи координат. Тому виникають нові аспекти розуміння вимірів історичного часу. Стосовно нових часових вимірів мислення відомого вченого О. Оніческу Нойка відзначає саме таку спрямованість спостереження часу історії. Оніческу визначався наступним чином: "Не хочу заперечувати (...) ані минуле як конкретну і єдину реалізованість, ані майбутнє як здійснення лише можливого, але і не змішую їх в аморфну математичну єдність (подібно деяким вульгаризаторам, які думали, що мають на це право) в універсумі з чотирма вимірами, у теорії відносності, в якій зникає перед і після, в якій спонтанність, тобто сьогодення, є ілюзією, що займає місце всього конкретного" [64, с. 56].

Інший аспект діалогу культур у ХХ ст. має феноменологічний характер – перевтілення культур визначається як безпосередньо логічно-естетичний акт, у якому культура й отримує свою дійсну природу. Так особливість румунського мислителя Г. Мойсіля визначається Нойкою як спроможність насолодитися "стратою і забуттям себе в досягненнях інших, насолода, через яку тільки наш час зумів надати духу щось із великих задовольень, які властиві сутності людини, а саме одержання задоволення, втрачаючи себе, як потреба роду" [64, с. 63].

У контексті дифузії логіки в математичну логіку філософ бачить одну з найскладніших проблем категоріальних трансформацій сучасної культури: "Математика недостатньо розібралася з природою кількості: у такому разі вона спочатку розробляє природу якості, "структури" (...) Оскільки вона не процвітала як наука про форми, то стала наукою про деформації. Не процвітав тип чисел – вона створила інші типи, аж до уявних і через останні почала панувати над реальністю" [64, с. 70]. Ця позитивістська підміна універсального змісту предмета математичного пізнання привела до того, що коли історія не змогла осягатися математикою, то математика оголосила,

що історія належить до послідовних феноменів. У цьому аспекті історія втратила свою адекватність, оскільки її нелінійний "пост" характер автоматично перестав вміщуватися у минулу "класичну" послідовність. Так математична логіка, не будучи спроможна пізнавати сучасну історію засобами позитивізму, позбавила її поліхронічності і синхронічності.

У зв'язку з такими парадоксами математичної логіки Нойка наводить певні історичні аналогії, які спроможні утримувати в собі внутрішню логіку історії і культури. Стосовно філософського генія Кордельє він констатує: "Можна бути піфагорійцем, платоніком, картезіанцем або кантіанцем, не усвідомлюючи цього, але арістотелійцем можна бути тільки свідомо. (...) Він представляв для наступного європейського мислення свідомість культури у її цілісності" [64, с. 79]. При цьому "Сама культура не призначена для того, щоб привести до виняткових результатів, у всякому разі, вона не є школою геніїв. Вона навіть протистоїть геніальності через масивність добутих знань, які переконують у тому, що Гете мав рацію, коли стверджував: "У людстві більше геніальності, ніж у мені" [64, с. 91].

У культурному народженні теоретичної самосвідомості людини особливе значення мають не уподобання (хвороба сучасної герменевтичної свідомості – М.Ш), а визначення власного пізнання в логіці історії і теорії пізнання як такого. Тому "Арістотеля не любиш, але терпиш і підкоряєшся йому" [64, с. 94]. І тому "що повинен зрозуміти європеєць з історії власного духу – це те, що з певного моменту він розташувався в душі, уникнув його ексцеси (відхилення від "чистої тенденції" становлення – М.Ш.); або що, перебуваючи під певним *furor culturalis* він із визначеного моменту забув про "фурор" і скорив, через свою терплячу культуру, заборонені простори" [64, с. 95].

Через хайдеггерівську інтерпретацію філософії І. Канта Нойка окреслює саме зворотний аспект парадоксу запобігання ексцесів як ствердження іншого ексцесу: "Коли п'ятдесят років тому з'явилася робота Хайдеггера "Кант і проблеми Метафізики", через свою напівправдивість вона спровокувала не лише інтерес, але і ворожість" [64, с. 97]. Суть хайдеггерівської "напівправдивості", мабуть, не тим лише обмежується, що "посткласичне" людство належить до "чистої суб'єктивності", але й дієвими похідними такого його самовизначення. У випадку Хайдеггера напівправдивість супроводжувалася "виною не тільки перед філософією" (М. Рихлін), але й несумісними з високою філософією історичними вчинками – радикалізація "запитання" (рос. – вопрошание) про буття обернулася радикально-небезпечною для інших відповіддю щодо можливості співробітництва з фашистським режимом.

Це яскравий випадок, який надає трагічну можливість спостерігати за спрощенням змісту філософських ідей у їх реальному втіленні. Причому свідомому втіленні: якщо К. Ясперс, наприклад, шукав основу таких "феноменологічних поворотів" у "психології світогляду", то Хайдеггер категорично критикував таку психологію. Явище приведення до однозначності ідеології через абстрагування від багатозначності та істинності історії вільно імплікується у хайдеггерівський екзистенціалізм. Чи зміг переконати Ясперс Хайдеггера? "Буття" останнього переконало "ніщо" у руйнівній природі фашизму [65]. І це невід'ємно від хайдеггерівського варіанта екзистенціалізму, а, можливо, від екзистенціалізму взагалі. Тому небезпечним є підхід до об'єктивістського тлумачення культури з погляду еволюції ідей як таких, оскільки за подібних умов дійсно має місце ситуація, коли "Декілька тисячоліть історії, у яких ми розчиняємося через ігнорування або екстаз, постають *a*-історичними – вони прирікають нас на мікроскопічне бачення і потворну селекцію недосконалості людства" [66, с. 7].

Осмислення суттєвого "пунктиру" німецької філософської думки посідає особливе місце у нойкинському діалозі культур. Справа не тільки у нюансах, які він виводить із перетинання класичного й некласичного вимірів такої, і не тільки в означенні "нешасної природи" трьох "Критик" Канта і можливості розуміння Гегеля. Важливим є зауваження автора щодо основної перепони у здійсненні можливості сучасної людини піднятися до логічних імперативів історії філософської думки. Це "зменшення людини, зменшення її потреб і масштабів у підході до культури".

Для діалогу культур у варіаціях Е. Чорана наочним буттям людини стає її негативність. Річ, мабуть, не тільки в тому, що епоха постмодерну висунула на перше місце суб'єктивність, яка, разом з усіма її нераціональностями, виявилася відкритою раною і, можливо, настільки запущеною, що не піддається лікуванню. Чоранівські крайнощі перебігу у скептичний, *негативний* націоналізм постають останнім відчуттям, передчуттям і відчаєм історичної поразки. Саме тому діалог культур у такому разі провокує симулякри хибної "гідності", ілюзії самоцінності, які приписуються власному етносу. "Декілька тисячоліть історії, в яких ми розчиняємося ігноруванням або екстазом, постають двома полюсами *a*-історії, вони нав'язують нам мікроскопічне бачення речей і відштовхуючу селекцію людських виявів" [66, с. 7]. Цим чоранівське розуміння сенсу культури і обмежилося.

Таким чином, уособлений у просторі "чистого інтелекту" (К. Нойка) діалог культур був штучно ізольований від реального

історичного розвитку. Як наслідок, культура втратила свої соціальні проєкції, тоді як і соціальні проєкції продовжують програмувати себе поза розвитком культури. За таких умов віртуальне постмодерністське "буття ніщо" стає єдиною реальністю невідбуття людини і історії.

М. Емінеску

РОЗДУМИ БІДНОГО ДІОНІСА

"Годний тільки на підсвічник нині ти, графин щербатий
Вже недогарка малого пригасає світло тьмяне...
В злиднях цих шукай натхнення і співай отут, бояне,
Грошей вже сто літ не бачив, місяць вже не пив вина ти.

Королівство – за цигарку, і створю я хмарі цілі
З давніх марень посивілих. Але звідки? Вітер стука
У вікно старе, трухляве, і коти нявчать з розпуки,
Та індики по подвір'ю ходять сонні, посмутнілі.

Ух, як зимно! Холод мучить... Натягаю я міцніше
Шапку-бирку аж на вуха. Ну, а лікті де сховаю?
Наче циган, що у волок сині пальці просуває,
Так я ліктями шукаю, де затишніше, тепліше.

Боже, чому я не миша? Шубка в неї аж до скону.
Я свої погриз би книги – вгамував би лютий голод
Сторінками із Гомера! Я забув би і про холод,
Та й була б палацом нірка, жінкою була б ікона.

Бачу я на темних стінах почорнілу павутину,
І блощиці – любо глянуть!.. – на моїй сумній постелі.
Що з моєї шкіри візьмуть? Їхні справи невеселі...
А повзуть, повзуть червоні на тахту мою гостинну.

Наче вийшли погуляти. Ось уже картина звична:
Найстатечніша блощиця перша гордо виступає,
Кавалер-джигун із нею... Певне, по-французьки знає.
А ота, що йде самотня, – то дівиця романтична.
Брр! Як холодно!.. У мене на руці блоха вмістилась,
Треба лиш послинить палець і спіймати...

Але для чого?..

Це якби не я, а жінка, то пішла б блоха до чорта,
В неї теж якісь невдачі – зажурилась, зажурилась...

І воркоче кіт на грубці. Сядь, посидь зі мною в парі!
От було б на білім світі хоч одне село котяче,
Війтом я тебе б, мій друже, у селі отім призначив,
Щоб ти звідав як то добре, як щасливо жить боярам!

Та хитрун в клубок згорнувся і на мене не зважає,
Ті його котячі мрії я ніяк не розгадаю,
Може, киця в білій шубці жде його в імлі сараю...
Щось він думає – котяра. Щось на вус собі мотає.

Якби світ весь був котячим – я співцем, звичайно, став би,
Тільки оди я нявчав би та трагічно, наче Герік,
Вдень би грівся проти сонця, в ніч про місячні химери
І про зорі непогасні все співав би, все співав би...

Якби був я моралістом та ще норів мав гарячий,
В теревенях популярних ідеали захищав би,
Юнаків, дівчат вродливих легко всіх переконав би,
Що цей світ – котяча мрія, сон розніжений котячий.

Був би я священик в храмі, що присвячений істоті,
Котра все котяче плем'я по своїй створила вдачі,
Я повчав би, нападав би на тяжкі гріхи котячі,
Проклят будь-хто серед посту потримав скоромне в роті!

Ах! І там були б невіри, що закони зневажають,
Не шанують вищий розум, котрий всім життям керує.
Дехто з них не чув про пекло і про рай святий не чує.
Наче ті пекельні духи, кажани, що он літають.

Ви безбожників клянїте, щоб потому їх забути.
Живете по волі Бога, – я гадаю, це вам ясно.
Вищий розум дав вам кігті – от і з кігтями прекрасно...
Ну, а ви хотіли Бога ніжно лапкою торкнути?..

От біда – уже в графині, підморгнувши, згарок гасне...
Треба, коте, нам вже спати. Бачиш, як зробилось темно.
Ти – на грубці, я – на ліжку будем мріяти недремні,
Про чини, а там заснемо, щоб забутись передчасно.

Сон – спочинок думки – знову хай огорне все поволі,
Прийде сон, чи смерть прилине – вже однаково для мене.
Світ котячий та блошиний і життя оце злиденне
Кину я чи ні – що з того?.. Злидні – це поета доля."

(1872. Переклад А. М'ястківського)

Розділ 6. ТРАНСЦЕНДЕНЦІЇ "НІЩО" У РУМУНСЬКІЙ РЕФЛЕКСІЇ

*"Усі народилися з ніщо
і всі однаково в ніщо повертаються.
Але друга рівність відрізняється від першої
мірою світу, що ти забираєш із собою"
(К. Нойка)*

Парадоксально, але *ніщо інше*, як феномен "ніщо" був оголений ХХ ст. І не тільки у властивій власне йому оголеності, але й у граничній напруженості. Не менш парадоксальним є також те, що позитивні виміри цього феномену у його субстанційній значеннєвості основи були окреслені саме у румунській філософії. Можливо, через реальне переживання щодо позбавлення цієї субстанціальності. Дійсно, після рефлексій "ніщо" у французькому екзистенціалізмі, лише сучасне мистецтвознавство намагається привернути увагу до його трансценденцій в історії та художнього відображення його ж негативної естетики. Уникання сучасною філософією цієї складної, але фундаментальної проблеми є абсолютно незрозумілим. І річ, мабуть, не лише у споконвічній боязні "недоступності широкому загалу проблем". Можливо, йдеться про уникання фундаментальних досліджень, які виводять на рівень постановки практичних завдань кардинального характеру, до яких сучасність не стільки не готова, скільки не хоче бути готовою.

У такому разі сучасні трансценденції історії, просякнуті на всіх рівнях (від онтологічного до феноменологічного) фрагментарною означеністю екзистенції, залишають нам "вільний простір" для рефлексій у порожнечах, що утворюються між уламками цих фрагментів. Історія, що "деонтологізується", "деконструюється", не має визначеності у фрагментах наявного буття, знаходить свою суть у регресіях "ніщо". Парадокс (а суперечності в просторі регресії не усуваються і постають саме парадоксами тому, що мислення не може здійснитись, не перетворюючи "ніщо" на "дещо") тут полягає в тому, що людина не спроможна мислити "ніщо" (звідси й невмираючий жах перед його формами). Водночас вона повинна включити "ніщо" в предмет рефлексії, аби вивести причини та наслідки його культурних визначеностей, як і власні внутрішні суперечності. Для класичного мислення така логічна ситуація здавалася б (і була б) абсолютно нісенітницею, адже вона була абсолютно неможливою як модус *сходження становлення* (чи то як феноменологія духу, чи

трансформація логіки науки на науку логіки, чи самовизначення "історичного розуму"). Навіть у класичній німецькій філософії, незважаючи на ідеалістичний зміст, який надається Основі, "ніщо" у розумінні діалектики "небуття" субстанції наповнюється категорійним сенсом всезагального.

Багатогранність філософських рефлексій Нойки визначається не тільки фундаментальним підходом до досліджуваних проблем, але й характером останніх. Нойкинський спосіб "розпредметнення предмета як умови зведення його до проблеми" став можливим завдяки тому, що філософ належить до вузького кола мислителів, які спиралися у своїх дослідженнях на категорії "основа" і "становлення" у їхньому субстанціальному змісті єдності протилежностей. Зачарований семантичною, семіотичною та ідіоматичною красою румунської мови, К. Нойка відзначив не тільки недостатність і необхідність дослідження закономірностей її (мови) становлення, але і невиправдане ігнорування становлення у статусі категорії в філософській свідомості. У зв'язку з цим він ставив питання: "Хто несе відповідальність за втрату того або іншого слова з життя суспільства? Люди літнього віку або молодь? Служителі церкви, письменники або простолюдини? /.../ Напевно ми цього знати не можемо. Але за смерть деяких слів розплачується суспільство в цілому" [67, с. 3]. У цьому випадку питання стосувалося втрати сферою пізнання самого поняття становлення, загальний зміст якого полягає у "виведенні людини з хаосу і формуванні її в існуванні".

Але відсутність філософських рефлексій феномену становлення, як і невизначеність мислення людини через *основу становлення світу*, свідчить про втрату Основи Всесвіту з картини світу. Як наслідок – така картина будується без фундаменту, а тому у своїх гносеологічних підставах є методологічно безпідставною. Адже фундаментальна основа світу нікуди не зникає, але, за умов несвідомої (чи свідомої) елімінації зі сфери пізнання і культури діяльності суспільства, вона регресує зі статусу абсолютної форми у форму спустошеного змісту людиновимірною руху історії. Саме за таких умов, "порожні форми найчастіше деформують світ людини не тільки в теоретичному, але й в історичному відношенні" (К. Нойка). Негативна самоанігіляція основи *стає позбавленістю її "невизначеної визначеності" у сенсі позитивних (за Гегелем – "покладених") можливостей її "ніщо" стати прогресивною формою наявного буття*.

Як гіпертрофія негативності власного "ніщо", основа деградує в чисте самозаперечення, а тому – *в абсолютну регресивність*. Але ми, як визначав "ніщо" Л. Блага, "не можемо зрозуміти генезис світу без

визнання існування деякого метафізичного центру, Великого Аноніма" [68, с. 65]. Нойка розвивав це положення вже відповідно до динаміки історії в другій половині ХХ ст.: "У цьому світі, в якому периферія – повсюди, а центр – ніде, ми намагаємося надати втраті людиною орієнтирів і навіть самозреченню сенс досягнення" [69, с. 162]. Через відсутність розуміння "позитивного ніщо", з якого, з погляду філософа, починається онтологія в кожній із її версій, відбулася особлива інверсія сенсу історії, коли "загублена фундаментальність" не була знайдена, а лише конституйована у "знов знайдене ніщо" і підмінена ним.

Проте, така "знахідка" не повертала філософську, ідеологічну і суспільну свідомість до необхідності рефлексії підстави і цим поглиблювала і загострювала наслідки її втрати зі стратегічних орієнтирів майбутнього. Тому "спокусою сучасності стала спроба осмислити небуття, а також недовіра до охоронців, починаючи з Парменіда, філософського таїнства, які попереджали про те, що не слід намагатися мислити небуття" [70, с. 116].

Очевидно, йдеться не тільки про суто логічні інверсації. У такій порожнечі ми знаходимо останню на сьогодні інтерпретацію сенсу "бути", оскільки "ніщо" у його категоріальному змісті не трансформується в позитивні модуси основи, *не є* моментом її позитивного самозаперечення у буття конкретних форм суцього. Воно вже *не є* те, "з чого суще складається, з чого, як з первинного, воно народжується, і в що, як в останню інстанцію, повертається" (Арістотель), як *не є* і те, "сутність чого зберігається, а стани змінюються" (К. Нойка).

У нових, часто агресивних значеннях, "ніщо" прагне до підміни нескінченних можливостей основи як форми абсолютної повноти універсуму власною порожнечею. Така метаморфоза породила особливий феномен: ХХ ст. характеризувалося не стільки протиріччями "сутності" і "змісту", скільки внутрішньої і зовнішньої Форми. Профанована суспільна практика упредметнення безпосередньої тотальності форми у характері людської життєдіяльності привела до *створення суб'єктивних передумов* підміни існування і сутності "ніщо-йністю" (рос. – *ничто-жности*) – "існування привело до знищення реальності" (К. Нойка), до приниження життя.

Але блукання у просторі несуттєвих форм і симулякри зачарування ними були породжені не тільки тим, що дійсність основи (у її категоріальному змісті єдності сутності та існування) як *чуттєва, опосередкована становленням власного олюднення безпосередність "тотальної людини"* є недоступною "більш конкретним" дефініціям. Вони обумовлювалися й обумовлюються дотепер складністю

категоріального виявлення становлення в естетичній чуттєвості індивіда як персоніфікованої основи світу як усвідомленого самовизначення й укорінення в основі історії.

Мова йде про таке самовизначення, яке дозволило б людині звільнитися з раціональних тенет "чистих" фігур логіки, оскільки "тут немає вже необхідності нав'язати людині ззовні сутнісні принципи її індивідуальності, тому що принцип здобуває не стільки ідеалізований, скільки ідеалістичний зміст /.../ А ідеалізм досконало володіє здатністю перетворювати життя в смерть" (К. Нойка).

Водночас подолання схематизму "чистої раціональності" не повинно здійснюватися через іншу крайність – впадіння в убогість "вітальних цінностей" (М. Шеллер) "природного" життя. Можлива колізія персоналізації основи представлена М. Емінеску таким чином: "Персоналізація ніщо в житті генія переборює свою абстрактність, оформлюючись в усвідомленні законів суспільного розвитку. У феномені деградованої людини ніщо є ницістю – "ніщо" як порожнеча, життя як пустеля" [71].

Отже, ніщо виявляє себе *абсолютизацією відсутності реального саморозрізнення основи в необхідній тотожності мислення і буття людини за загальним типом*, витягаючи її (людину) з простору світового історичного часу. У такому випадку людина об'єктивує себе й в абсурді як феноменальності перетворення світовідчуження в даремному запереченні об'єктивної реальності – "у цьому процесі людина втрачає сенс життя саме тоді, коли шукає його" (К. Нойка).

У герметизації самого себе негативне ніщо, як описує цю феноменологічну ситуацію Ж. Бодріяр, прагне до того, щоб насолоджуватися власною порожнечою, "адже порожнеча, відсутність /.../ безглуздість, що наповнює раптові чари спокуси, – порожнеча ця є також і тим, що породжує простір після завершення його зусиль, тільки чари отут уже розсіюються. Усе повертається в цю порожнечу, із нашими словами і жестами включно, але деяким, перш ніж зникнути, дістало часу на те, щоб у чеканні і передбаченні кінця сповнюється такою звабною принадністю, про яку іншим не довідатися ніколи" [72, с. 66]. В остаточному підсумку, "сатисфакція" "ніщо" "останньою спокусою" закінчується самозапереченням людини в ім'я якоїсь ілюзорної абсолютної свободи, екзистенційно укоріненої у "ніщо", оскільки "...людина може визнати і прийняти, що це укорінення в ніщо і його результат – смерть – становлять її справжню природу. У такому випадку смерть здається людині єдиною можливістю, що дозволяє їй реалізувати себе як людині, тобто як екзистенцію" – послідовно, але погрозливо виводить М. Аббаньяно [73, с. 151].

Доводячи, що орієнтація свідомості і самосвідомості цивілізації модерну і постмодерну на "ніщо" зумовлювалася онтологією "Логосу, який продовжує хворіти" [74, с. 2], Нойка підтверджує те, що сучасне явище добровільного відчуження людини від себе і світу привело до логічного рецидиву, коли, змушена характером і змістом історичного часу направити свій погляд в основу історії, людина замкнулася у розумінні історії як інфернальної ями, усвідомлюючи себе як таку, що провалюється в неї.

Відчуження "буття як сутності речей" поставило існування в порожній простір, до того як людина "зменшилася до страху, до усвідомлення власної незначності" (К. Нойка). З погляду мислителя "проблематичність людини змусила філософію (якими би концептуальними орієнтирами вона не керувалася) визнати людину за основу світу. Але проблема залишається невирішеною: названа тотальністю, вона залишається частковістю. У сфері філософії людина є не менш розщепленою, ніж у реальній історії" [75, с. 86]. І якщо герменевтика, як спроба додати трактуванням змістів статусу реальності таких, створила ілюзію деякої волі у вигляді "посвідчення" абсолютизації відносності частковості людини, проте не допомогла в набутті реальної волі. Насичення інтерпретаціями і вагомою часткою нав'язаною їхньою надмірністю нудьги не просунули людину до збагнення таїнства становлення себе в основі світу.

Разом із тим, у рефлексіях Нойки природа "ніщо" не набуває екзистенціального значення, не ототожнюється із семантикою деякого "базису" як простору, в якому укоренилося людство. Воно не ототожнюється і з "відсутністю як такою" або з "хаосом, позбавленим форм і ліній" (Ш. Бодлер), з "убогістю порожньої негативності" (К. Нойка), а улаштовується як *покладена* синкретична тотальність різних детермінацій, що живуть *волею необхідності* і розвертаються у становленні, одночасно породжуючи його.

Таким чином, мислитель орієнтує розуміння не на порожнечу "ніщо", а на необхідність створення становлення як суб'єктивної форми перехідності (рос.: "*пре-ходження*" і "*про-вожання*" часу). Як логічний початок рефлексії "ніщо" і подолання його чистої негативності Нойка формулює такі інверсації:

- 1) інверсація "позитивного ніщо" (з якого починається онтологія) в "убогість порожнього ніщо". Через таку інверсацію втілюється розірваність сутності й існування;
- 2) інверсація "становлення" у "відсутність будь-яких само-детермінацій", що полягає в суб'єктивній "відмові" від "буття

у визначеному змісті" і, через таку відмову, у виході з умови, субстанціального закону", що карається теоретичними хворобами сучасного духу.

У наведених інверсаціях відчуження зміцнює химери абсолютів існування окремо від сутності і міри (яку не можна плутати з кількісністю наявного буття) історії, які виявляються вже не тільки як нездійсненність життя в існуванні, але і як їхня самодеструкція.

Отже, негативна інверсація становлення загострюється в агресивності відчуження і завершується в його регресивності через декаданс мислення до алогізму, розщеплення історичної пам'яті і до "відмови від високих принципів гуманізму". Реалізуючи себе через "хворий Логос", відчужене становлення абстрактної людини знаходить свою логічну здійсненність в абсурді, протиставляючи в нещасливій свідомості волюнтаризм об'єктивності. Це нещастя укореняється в ілюзорності історичного простору, в якому, вже як утопія, намагається симулювати себе недосяжна свобода.

Позитивність "ніщо", що у перехідні часи невловимо скидає власні форми через власні ж (онтологічні й ідеальні) трансформації, у *ре-актуалізації* відчуженого становлення починає розумітися як такий синкретизм "початку" і "кінця", в якому вже не існує опосередкувань (у розумінні динаміки, змістовної і сутнісної спрямованості перетворень внутрішніх і зовнішніх протиріч). Обернене становлення відчуження у його постмодерністських модифікаціях стає антагонізмом часу, яскраво вираженому в страху сартрівських персонажів перед ним і в спробах протистояти йому. Семантично деформована позитивність "ніщо" постає запереченням часу, а спроба "пірнання" (К. Нойка) у часі спричиняє безпосередню втрату буття як екзистенціальності.

Розрив внутрішнього зв'язку "початку" і "кінця" у *тимчасовості* становлення перероджується в "абсурдність народження" і "абсурдність смерті" (Ж.-П. Сартр). Логічно, що відмова від опосередкування становленням безпосереднього буття призвела до того, що зацікавленість Сартра проблемами "буття" і "ніщо" і Хайдеггера проблемами "буття" і "часу" залишилися паралелями "осьового часу", що так хвилював Ясперса. Їх антиномічність була відредукована у фроммівському трактуванні змісту історичного часу, вираженого несумісністю "бути" і "мати". І, як будь-яка антиномія, залишилася прив'язаною до нерозв'язаних суперечностей основи.

У логіко-семантичному аспекті становлять особливий інтерес висновки Нойки, що пояснюють ідеальні підстави історичного зависання такої антиномії:

- Дієслово "бути" має одну особливість – це єдине дієслово, прояв у часі якого не є тільки сьогоднішнім (не беручи до уваги історичне сьогоднішнє). З деяких культових мов воно зникло з обігу як позначення дійсного часу і перетворилося на зв'язку. Це означає, що воно утратило власне значення" [76, с. 194].
- "Людина не є власним сьогоднішнім. Вона являє собою власне майбутнє" [77, с. 89].
- В аспекті "тут" і "тепер": здійснена дія є собою і чимось іншим.
- У реальності те, що як нам здається породжує екзистенціалізм і "прозріння" модерністів, являє собою примітивне розуміння основи і, по суті, є вираженням інтенсивного страху перед "ніщо".

На нашу думку, протиставлення протилежних вимірів "ніщо" більш чітко представлено Нойкою при аналізі цього феномену в творчості М. Емінеску: "Щораз, коли на початку осмислення речей виявляється ніщо, воно приводить мислення в збентеження і виявляє себе хибною проблемою (подібно до хайдеггерівської проблеми "чому існує щось замість ніщо"). Але ніщо може розумітися лише наприкінці збагнення речей. Вони *входять* у небуття, завершуються в ньому; небуття суть усього лише припинення бути, але не є інше буття" /.../ "По суті, небуття є усього лише *не-буття*, приблизно як *не-людина*", тобто, усе, що не є людиною, є її доповненням; або так само штучно як Антиерос в античності представлений як те, що доповнює Ерос. (Коли греки використовували термін небуття, вони думали не про ніщо, а про невизначеність субстанції, яка ще не досягла форми. Утім, *не-буття* говорить нам про щось ще менше, ніж *не-людина*, оскільки у буття немає жодного доповнення, яке б не існувало" [78, с. 316].

Якщо рефлексувати "ніщо" на підставах психологічного релятивізму, залишився б тільки процес "говоріння", так названий "дискурс", текстуальна еманация суб'єктивності, оскільки в абсолютизації своєї відносності відносно оголошує власну відносність, але не зауважує цього. Єдина форма комунікації, яку досягає психологічний релятивізм, є укладене в лабіринтах чистої суб'єктивності і болісно сконцентроване на себе страждання як таке, страждання, зведене в принцип, самокатування духу як ціль сучасного Мефісто в ролі Фауста. Оскільки ж основа світу набула статусу безпосереднього буття у формі безпосередності фундаментальних протиріч історії, ступінь імперативності останніх у мірі сутнісних детермінацій людини вимагає іманентності сутнісного здійснення історії без загрози можливості її абсурдного кінця. Очевидно, необхідне

розуміння того, *що* могло б повернути основу світу з одночасно немічного і небезпечного посилення суб'єктивізму в його суб'єктивізаціях за законами і змістами загального (до речі, атодетію як теоретичну хворобу духу, що полягає у зреченні від всезагального, Нойка розглядав переважаючою в сучасній історії).

Сприяти розумінню основи як "невизначеної визначеності" синкретизму тотальності суттєвих закономірностей світу може не емпіричний підхід до його позначення як "базису" чи ототожнення його з передумовами, а категоріальне виведення його конкретного історичного змісту.

Наприклад, кантівський підхід до теоретичного вираження суперечливості буття і ніщо в основі мав відбиток його трансцендентального ідеалізму, але, при цьому, залишав за основою її позитивні характеристики: "...світ у цілому сам по собі є ніщо, хіба тільки з волі іншого є щось. Тому сума всієї сукупності реальності, оскільки вона має свою підставу у світі, розглянута сама по собі, дорівнює 0" [79, с. 114]. Але, якщо "...цей нуль є відносно ніщо, оскільки немає лише визначеного наслідку" [80, с. 186], це ніщо є і визначене "щось" як сила тотальності всезагального в напруженості самозаперечення єдності "тут" і "тепер", "темрява підстави" (Цицерон) суть прозора цілісність не тільки загальнозначущих змістів, але і тих, які переборюють конкретну неідентифікованість "чистих сутностей".

Це "ніщо", що не спокушається власним з-нище-нням (рос. – у-ничу-жением –) у вигляді без-образної аморфності, але підноситься до високих змістів наявного буття через звільнення від *ніщо*-йної банальності і прагматичної завершеності повсякденних бажань. Воно і сприяє звеличанню людини, навчаючи її звільнитися від ілюзій "існування як такого", тому що існування "як таке" людині не належить, навпаки, людина стає приналежністю, "моментом" такого існування. Так існування людини підпадає в небезпеку небуття до такого ступеня, що цивілізація впала в страх перед неможливістю вижити. Звідси констатація Нойки фундаментальних колізій європейської культури, які довели політичну реальність до межі, за яким можлива загибель Європи; довела реальність пізнання до "скептицизму" і реальність гуманістичної культури до "абсурду". У цілому і нарізно, вони (європейська культура і цивілізація – М.Ш.) дійшли з реальністю технічної цивілізації до крапки, у якій самі задаються питанням про можливість виживання планети.

Повертаючись до необхідності обґрунтування форм, що були б адекватними субстанційній мірі людини через дійсність законів

культури, необхідно актуалізувати основу в її сутнісній значущості абсолютного закону й абсолютної форми, доведене вже до "безпосередності почуттів" (К. Нойка). Необхідно простежити (щонайменше, у принципі) історичні колізії, через які абсолютна основа була б одночасно трансцендентальним і трансцендентним "нервом" становлення історії як становлення людини, що часто виливалася в ірраціоналізм і завжди – у "втаємничення" сенсу існування. У гносеологічному аспекті втрата категорії становлення пов'язана з теоретичною здатністю суспільства зрозуміти на категоріальному рівні історичні протиріччя своїх системних відносин та інтенсивність сучасного технологічного розвитку як передумови їх віртуалізації.

Цей гносеологічний аспект є результатом інверсації становлення, що була характерною саме для ХХ ст., оскільки в межах класичної історії становлення, що не знало власної основи і, стихійно орієнтувалося до самопізнання, детермінувало власні явища як плин, як сліпа еволюція, але не конкретизувалося як фундаментальна форма. Воно тільки і піднімалося до ідеального вираження себе як абсолютної форми, *сформульованої* в гегелівській системі як Абсолютна Ідея Абсолютної Форми завершеного становлення. Таким чином, у класичних межах абстрактно-категоріального змісту становлення конкретність загального як абсолютності не позначена. А тому, "...тільки у становленні сутність може бути байдужою до себе, до форми, до власної ідентифікації" [81].

У класичних межах становлення абсолютна основа історії ототожнюється з передумовами, умовами, "базисом" (економічним), тобто з тими її власними похідними, що є політико-економічними або матеріально-виробничими передумовами історичного розвитку. Або ж, у логічному вираженні, з теоретичними підставами систем філософії. Методологічне подолання такої тотожності, коли всезагальне підводиться під часткове, а часткове видається за всезагальне, припускає звільнення становлення від ілюзорної самодостатності його суспільно-екзистенціальних похідних.

Не менш значимим є подолання ототожнення сутності людини з політико-економічним базисом або з політичними ідеологемами історії. І якщо погодитися з твердженням М. Шеллера, що головне відношення людини до основи світу полягає в тому, що основа осягається і безпосередньо реалізується в ній, що, як мисляча і жива істота, людина завжди є власним центром духу і розриву "через своє буття", то необхідним є виведення й обґрунтування реальних форм, які б забезпечили й опосередкували проникнення основи у світ суб'єктивності і реалізацію позитивності ніщо в сутнісній "ідентичності частковості людини".

Якщо у своїй безпосередності основа=форма як естетична індивідуальність всезагального є здійсненням часу в індивідуальному просторі, тоді позитивне ніщо являє собою власну транзитивність *через і за межі досконалого як здійсненого*, кінця не як небуття негативності ніщо, а як *завершення в іншому*. Звідси, необхідне повернення до гегелівського визначення основи як "єдності тотожності і розбіжності" у новому історичному змісті, доведеному до його розуміння як "вирішеної суперечності".

Основа визначається Гегелем не іменником і не дієсловом, а єдністю обох як виразу тотожності суб'єктивності й об'єктивності. Переборюючи об'єктивно-ідеалістичні передумови гегелівської філософії, об'єктивна основа вимагає доведення до розуміння себе як *практично вирішеної суперечності*, тому що протиріччя не можуть *вирішуватися* в просторі "дискурсу". У цьому сенсі, постановка Нойкою проблеми "освітлення іменників", що є можливим через розуміння того, що "у філософії прикметники прозоріші за іменники" (К. Нойка), виводить феномен суб'єктивності основи на новий рівень тотожності об'єктивного і суб'єктивного як тотожності мислення і буття.

Мова не йде про іменники філософії як такі, тому що визначення основи через іменник було б рівнозначним її замиканню в деяке поняття, що, відповідно до природи понять, вимагає кінцевої форми. Адже спроба обмеження становлення поняттєво-логічною завершеністю виявляє свою обмеженість у тому, що основа як практичне самовизначення сутності історичного розвитку не є логічним процесом еволюції чистої форми, а являє собою іманентність власної самореалізації як протиріччя, зміст якого не знаходиться на поверхні та містить у собі іменник і прикметник як єдність. Не випадково Гегель розглядав "чисте буття" як єдність ніщо і становлення, тобто через транзицію "нуля" у простір і час власного саморозрізнення.

У фундаментальному вимірі така проблема може бути представлена в такий спосіб: у формі якої предметності мислення і діяльності світової історії буття може набути змісту конкретності основи не в абстрактному, а в конкретно людському сенсі? Занадто складною для сучасного, обтяженого позитивізмом і ірраціоналізмом, мислення є проблема виявлення всезагальної форми діяльності цивілізації, що забезпечила б перетворення історії і способів вирішення її протиріч у форму культури.

Адже історія як культура не є абстрактним символом або імпресіоністським ієрогліфом – саме в останніх варіаціях культура перетворюється в ординарність ніщо, самоанігілюється. Оскільки сучасна культура, що впала у волюнтаризм суб'єктивізму, втрачає

універсальну атрибутивність людини у значенні суб'єкта, що створює її іманентно її всезагальним законам. Адже людина може стати основою світу не в сенсі чистої раціональності, тому що, як, критикуючи філософію Гегеля, стверджував Гельдерлін, "чистий розум ніколи не породить нічого розумного". Людина як основа в дійсності її міри суть здійсненість ідеальної всезагальності основи світу в її почуттєвій безпосередності, суть доведення ідеальної універсальності до універсальності чуттєво-практичної. І основа світу вже у змісті олюдненої культури являє собою реалізацію такої олюдненої культури в способі існування людини. На початку така реалізація можлива через культурну здатність людини відчувати відразу до потворного як завершеної деформації життя.

Як відзначав О. Лосєв, в ідеальному просторі фігур логіки деперсоналізація історії як об'єкта полягає не в тому, що про нього, як про живий об'єкт, говориться в абстрактних поняттях, а в тому, що абстрактні поняття говорять про перекручений і мертвий об'єкт. І перекручування об'єкта починаються не тоді, коли абстрактні поняття сприймаються як абстрактні конструкції, а тоді, коли метафізична і натуралістична форма зводить себе до якості форми речей, підмінюючи живий образ предметів.

Друге "фізичне" явище феномену розриву основи і буття К. Нойка пояснює в такий спосіб: "Якщо з усього, що існує, нічого не виражає сутність, хоча і "є" певним чином, це означає, що сутність як така постає відсутністю речей. Але вона не є деякою відсутністю, а однією з багатьох. Інші відсутності оточують предмет, а не знаходяться в ньому.... Зате відсутність сутності є один предмет. У цьому предметі бракує суттєвого, або сутність присутня в ньому як помилкова" [82, с. 116].

"Уніфікація світу" у фігурах ідеальної культури для визначеного періоду часу була необхідною умовою пізнання принципу форми як такої, форми як основи. Але, абсолютизована в "посткласичній" історії, форма перетворюється в умову домінування власних, порожніх похідних – у "ніщо" історії. Подолання такої ситуації можливе через перетворення основи з логічної форми на форму індивідуальної історії, оскільки тільки в такій формі історія стає єдністю різноманітного, укоріненою в різноманітті особистості та системи суспільних зв'язків.

Адже якщо логіка нав'язує реальності абстрактні форми, а реальність не може протиставити їм нічого, то і негативність ніщо нав'язується абстрактністю ідеальної культури, що зайнята пошуками змістів, але підмінює в цьому процесі їх практичне втілення їхнім "чистим" продукуванням. Так само відбувається і перетворення інди-

відуального в спустошене "Я", всезагального в спустошене загальне, пише Нойка. Але саме "усвідомлення онтологічної нездійсненності всезагального могло б стати сходинкою до ствердження сутності". Інакше – "життя під погрозою терору непередбаченого" [83, с. 47].

Категорійна нерозпредметненість позитивності "ніщо" зумовила не тільки "деонтологізацію" світу у філософії Ж. Дерріда, але врешті решт спровокувала актуальні виміри негативної феноменології. Остання співіснує з власною естетикою потворного і виведеними Нойкою теоретичними хворобами духу. Подібно їм, негативна феноменологія вимагає осмислення через негативно-трансформовану онтологію власне історії. Але якщо естетика потворного і теоретичні хвороби духу є "мінусовим" простором класичного становлення, то негативна феноменологія суть явище "мінусового" простору постмодерна як суб'єктивно-деформованої онтології світу.

Якщо виразити феномен негативної феноменології принципово, то він пов'язаний з негативним відношенням до самого Логосу історії, представляючи собою позбавленість *Логосу позитивних індивідуальних визначеностей*. Так, помічене ще у філософії давнього Китаю заперечення сутності, трактувалося з застереженням, коли ілюзорність людського "Я" породжувалася відсутністю Атмана (у європейському варіанті – Логосу). Отже, про негативну феноменологію можна говорити винятково в контексті індивідуалізованого самозаперечення основи світу.

Таким чином, негативна феноменологія знає тільки заперечення і не знає *іншого*. У цьому сенсі феноменологічні трансформації негативності "ніщо" сучасної свідомості асоціюються з замкненістю сюжету давньокитайської легенди. Логічна послідовність цієї символічної і семантичної асоціації вимагають розшифровки у межах *трансформації логічного поля суспільної свідомості*. Нескладно помітити, що на вході цієї замкненості – примітивна (через неопосередкування доцільністю) "ненависть до нерухомого загального поняття", а на виході – "культ ірраціональної безпосередності, суверенної волі в невільному". Разом із тим, незважаючи на "ніщойність", що дорівнює змісту сучасної свідомості, її "нерефлексованої банальності" (Т. Адорно), перенасиченої шматками повсякденної реальності самоідентифікації, дезертирства з категоріального простору думки й історії, її негативність має наявне буття. У регресії становлення таке "ніщо" перетворюється на самотійну негативність.

Можливо, конкретний зміст суперечливого характеру історії допоміг румунській філософській думці досягнути особливі складнощі феномену "ніщо", які не актуалізувалися і не "піддавалися" осмисленню філософії ХХ ст.

Розділ 7. ВАРІАЦІЇ "СТАНОВЛЕННЯ" У ФІЛОСОФІЇ Е. ЧОРАНА ТА К. НОЙКИ

*"Мислення споглядає буття,
але воно повинно в усьому осягати становлення"
(К. Нойка)*

Феномен становлення залишився одним із категоріально нерозшифрованих, а тому незрозумілим і дотепер. Це приводить до того, що не тільки редакторам, але й філософам необхідно говорити про становлення *чогось*, коли воно починає розумітися як близьке до змісту поняття "еволюція". Гегелівське ж введення цього поняття у "Феноменології духу" стосовно свідомості мало фундаментальний зміст і виходило за межі буденної простої еволюції індивідуальної свідомості, оскільки йшлося про категоріальне становлення свідомості. У такому разі, становлення містило і знімало в собі категоріальне становлення Розуму, хоча Гегель, через об'єктивно-ідеалістичні засади своєї філософії, при необґрунтованості основ німецької класичної філософії взагалі не виводив ці параметри становлення, а розгортав їх у всій своїй філософській системі.

Отже, одним із абсолютно необхідних моментів у розумінні означеного феномену є розуміння логіки гегелівської системи у цілому. Інший необхідний момент – розуміння того, як Логіка історичного процесу знята в ідеальній "логіці духу", третій момент – розуміння фундаментальної суперечності ідеального й матеріального, яке повинно бути знятим в кінці класичного становлення.

Логіка неklasичного розвитку західноєвропейської філософії аж ніяк не потребувала втілення імперативів становлення у власну практику. Таке втілення передбачав лише соціалізм як новий тип формування людини, але й він – рівною мірою з об'єктивних та суб'єктивних причин – захлинувся метафізикою. Лише одиниці серед філософів поверталися до значення цієї категорії: Е. Ільєнков, А. Канарський, О. Босенко. Проте, докладені зусилля у цьому напрямі поки що не розпредметнені у просторі сучасного філософського мислення. Несподівано, але в історії румунської філософії становлення було об'єктом пошуків, починаючи з Емінеску та Ксенопола і продовжуючи Майореску, Стере та Зелетіном. Усі вони не були дилетантами у фундаментальних проблемах філософії, як і в історії Румунії.

Різною мірою але Е. Чоран і К. Нойка прискіпливо рефлектують феномен становлення. Відмінність полягає у тому, що Нойку цікавило становлення передусім у його сутнісному змісті, тоді як Чоран, як це парадоксально, зважаючи на тип його філософських рефлексій і ставлення до вітчизняної історії, розглядав становлення саме в контексті його румунських засад. Внаслідок цього виникла парадоксальна теоретична ситуація – якщо концепція становлення Нойки не стала об'єктом критики (вважаємо, це той випадок, коли немає питань, оскільки незрозуміло, про що питати, й, одночасно, незручно виказати себе профаном), то стосовно чоранівських тез філософська критика побила багато глечиків. З якого саме приводу?

Некуле, Емінеску, а пізніше Йорга, обґрунтовували ідею націоналістичного становлення Румунії, яке консервувало в собі звичаї, давні традиції і традиційний спосіб життя; Ксенопол розглядав становлення Румунії як держави індустріального спрямування; Майореску виробив доктрину єдності змісту та форми у модерному розвитку Румунії; Стере пропонував просвітницьку діяльність з метою культурного розвитку країни, а Зелетін бачив румунське становлення таким, що передбачало розвиток буржуазного класу, який мав вивести країну з аморфного стану і синхронізувати її з західноєвропейським економічним центром.

Коли 1936 р. вийшла книга Чорана "Наявні зміни Румунії", той не поділяв жодної з означених вище позицій. Він розглядав історію Румунії "фанатично", з "важкою ненавистю". "Румунія, – пише він, – є єдиною балканською країною, майбутнє якої спродукує оригінальний феномен великого значення. Перевагою Румунії порівняно з країнами, які її оточують, є те, що вона представляє собою *незадоволену свідомість*, яка виправдовує свою значущість не глибиною, а постійністю". Але для цього, вона повинна буде без усяких жалкувань вийти зі своїх неісторичних умов, якими так довго задовольнялася, подолати свою неефективну пасивність і міоритичну самоідентифікацію, відмовитися від існування "під часом". Інакше "що можна сказати про країну, досягнення якої вимірюються тим, що вона ні в чому не бере участі?" (Е. Чоран). Усі помічали, що коли Чоран говорив про становлення Румунії, його мова ставала гострою, жорсткою, а іронія була настільки безкомпромісною, що це мало вигляд антирумунізму.

Але, при тому, що тональність Чорана не змінювалася, такі звинувачення, можливо, були поверхневими: "Якби ми так глибоко не переживали за феномен Румунії і могли б бути бездоганно *об'єктивними* до неї, мало цікавило б: відіграє вона якусь роль у світі чи ні.

Тоді здавалася б природною доля малих народів і зовсім не зачіпала її анонімність. Але любов до Румунії не може дозволити прийняти її приреченість на жалюгідну долю, яку вона тягнула дотепер" [84, с. 31]. Вирішити цю проблему, з його точки зору, можна через встановлення принципово інших відносин зі світом. Яких саме – Чоран, на відміну від інших, не пояснює. Він робить "перше заперечення" – показує від чого необхідно відмовитися, але які практичні кроки мають забезпечити цю відмову – залишається поза його міркуваннями.

Таким чином, феномен становлення у філософії Чорана розглядається у суто емпіричному сенсі (навіть за відсутності власних практичних порад), а тому не розробляється спеціально як філософська категорія. Проте, таких розробок у Чорана і бути не може.

Такі розробки є у Нойки. Його монографічне дослідження "Становлення в сутності" складається з двох книг, перша з яких ("Рефлексії традиційної філософії") була написана 1950 р., а друга ("Трактат про онтологію") – у 1980 р. Пояснити майже 30-річний відрізок між цими двома органічно взаємопов'язаними книгами можна не стільки із зіставлення, скільки із протиставлення автором класичних діалектичних, модерністських і постмодерністських логічних засад виведення й інтерпретації основи "буття" людини в історії.

Необхідність виведення логічних, онтологічних, гносеологічних і етико-естетичних аспектів феномену становлення усвідомлювалася Нойкою в контексті обґрунтування кардинальних змін в абсолютній основі історії, які, на думку філософа, не можуть бути зрозумілими поза поверненням до її класичного самовизначення у категорійній системі координат утворення її ідеальних форм. Разом із тим, поняття "становлення" було втрачено логічним арсеналом неklasичної і сучасної форм філософування. Чому так сталося? Констатуючи деструктивний зміст, який надається поняттю "ніщо" в сучасній філософії, філософ переконливо аргументував, що така деструктивність внутрішньо пов'язана з втратою логічною і практичною сферою сучасної історичної ментальності саме цього поняття. Такий факт унаочнює відсутність категоріального розуміння "фундаменту", "базису", "засади", "підстави", а точніше – *основи* розуміння *фундаментального принципу* світу як тотожності безпосередності культурного існування людини субстанціальним формам розвитку. Тільки в цьому контексті можливе позитивне розуміння феномену становлення.

Через відсутність розуміння "позитивного ніщо" (К. Нойка), з якого починається онтологія у будь-якій її варіації, відбулася

унікальна інверсація, коли загублена фундаментальність підмінилася "знов знайденим "ніщо". Тому К. Нойка вважав прагнення мислити небуття як негативну спокусу сучасного людства, яка реалізується за умов заперечення досягнень історії філософії, в якій, починаючи з Парменіда, доводилося, що не слід намагатися мислити небуття: "Давні греки не мислять небуття, вони мислять тільки нездійснене. Грецький розум не може, не хоче мислити відсутність чого-небудь, "ніщо", яке сьогодні так часто нав'язується. Для грека небуття є відсутністю будь-якого способу бути. Тому грецька раціональність не намагалася мислити "становлення" у тому значенні, в якому воно поставало єдиним і для народження, і для зникнення в "ніщо". Зло не може бути абсолютним, небуття теж не може бути абсолютним небуттям" [85, с. 108].

Із тексту стає очевидним, що Нойку не стільки дратувало, скільки хвилювало тлумачення сутності людини в тих варіаціях, які вона набувала під час модерну і які були доведені до абсурду пост-модерном. Мабуть, це вимусило автора звернутися до проблеми становлення, яка залишилася фактично проігнорованою. Для античної філософії це мало об'єктивну причину, оскільки феномен становлення не можна розглядати поза сутністю фундаментальної основи світу, а така основа розкривається лише *в кінці понятійного самовизначення історії в просторі історії філософії*: "... в реальності спочатку пізнаються предмети, а потім їх основа. Філософське мислення рухається навпаки і його прогрес, будучи *поверненням* до фундаментальності, є регресуючим. Це є великою особливістю філософської думки, а разом з нею і культури в цілому, починаючи з Канта до сьогодні – рух назад до таких основ, які *повертають нас до сутності речей, а не віддаляють нас від них*" [85, с. 96]¹.

Тому античний світ, який став суттєвим початком історії, не міг визначити для себе всезагальної основи, а отже, не міг мислити становлення. Не випадково Геракліт стверджував, що основа є "найтемнішою" і менш за все піддається пізнанню. Можна тільки додати, що вона залишається "темною" для всіх часів, оскільки її модуси ніколи не сприймаються емпірично і можуть розумітися лише через високий рівень філософської рефлексії, істинність якої постає визначенням єдності абсолютного і конкретного змісту основи і її варіацій у суспільних і логічних підставах. Саме тому писати чи

¹ Отже, під "регресуючим прогресом" становлення необхідно розуміти не реальний регрес, а рефлексію основи, яка є первинною по відношенню до будь-якого явища, до явища філософської рефлексії зокрема.

читати тексти, в яких досліджується основа і становлення (основа становлення, становлення основи) в їх фундаментальному змісті, однаково важко. Серед праць, в яких на категоріальному рівні виводиться феномен становлення ми називаємо "Феноменологію духу", "Науку логіки", "Лекції з історії філософії", "Філософію історії" Гегеля, "Становлення в сутності" К. Нойки і концепцію становлення О. Босенка.

Водночас історія не прощає філософії ігнорованих теоретичних проблем. Проте й для філософії це стає проблемою – коли історія увійшла в систему безпосередніх світових зв'язків і коли саме проблема фундаментальних засад світових процесів є найважливішою, консервація старої системи категорійних координат в унісоні з подальшим, обумовленим гносеологічними і практичними складнощами, розумінням модусів становлення, лише поглиблює кризові суперечності сьогодення. Отже, невиправданою є ситуація, що триває й досі, коли феномен становлення настільки не входить у логічний зміст свідомості, що його у кращому випадку розглядають поза абсолютною основою історії і пов'язують зі становленням "чогось". У межах дослідження часткових проблем це правомірно, оскільки, як доводив Гегель у вступі до "Феноменології духу", "суть справи вичерпується не своєю метою, а своїм здійсненням, і не результат є дійсним цілим, а *результат разом зі своїм становленням*" [86, с. 2].

Однак, не можна виводити фундаментальні характеристики становлення окремих змістів поза характеристиками власне фундаментальності – поза абсолютною основою світу. У такому разі, проблема становлення в його гранично всезагальному значенні залишається невирішеною, а тому всі його "окремі випадки" не досліджуються у належному категорійному і сутнісному обсязі. Більше того, становлення у граничному значенні є суперечливістю становлення самої абсолютної основи, а тому слід виявити, що у цьому статусі воно має своєю атрибутивністю становлення сутнісних сил людини у контексті суперечливості становлення міри людини і міри історії.

Філософ стверджує: "Становлення виявляється як принцип упорядкування: через нього реальне набуває статусу реального тією мірою, якою воно витягається зі сліпого становлення і повертається існуванню. Але це повернення може бути здійсненим лише через *людину*, без якої становлення залишилося б становленням, течією, космічною минущистю, нездійсненням. Людина, у свою чергу, отримує цю гідність через *культуру*. Вона не обдарована сама по собі розумінням існування, не упорядковує речі від самої себе і навіть не

рухає їх звичайним способом до певного завершення. Лише через культуру людина отримує спроможність визначити себе в просторі культури й істотно визначити себе у тому, що вона побачила" [87, с. 15].

Отже, що входить у теоретичний і практичний простір становлення за К. Нойкою? Як фундаментальний принцип становлення він виводить тотальну сутність людини, оскільки "тільки людина входить у становлення, і людина ж є кінцевою метою становлення. "Щось" може ставати тільки тому, що існує і не може стати іншим, окрім тим, чим воно є. Якщо становлення є пошуком себе або іншого, пошук такого роду може бути успішним тільки в тій мірі, якою можна з самого початку володіти тим, що шукають. "Ти не шукав би мене, якби не знайшов"..." [87, с. 14]. Таким чином, *становлення сутності в існуванні ставатиме в явищі принципом поступального упорядкування*: через цю упорядкованість реально набуває характеру реальності тою мірою, в якій вона виводиться (ось чому філософія є завжди виведенням, чим обумовлюється і гранична синтаксична складність філософського тексту) зі сліпого становлення і надається існуванню. Але така трансформація становлення на тотальність реального предмета може здійснюватися тільки через *сутнісне становлення людини*, без якого становлення залишалося б "чистим", безрезультатним становленням, плином (як у філософії Геракліта), космічною зміною форм існування, відсутністю (*позбавленістю* за Шеллінгом) здійснення сутності в реальності.

Проте людина привласнює досягнення власного становлення через *культуру*. Оскільки ж культура сама собою, поза здійсненням сутнісних сил людини, не здатна диференціювати істотність тих чи інших змістів, то вона через людину повинна практично здійснювати універсальні імперативи *філософської свідомості*. Відсутність таких, або їх ігнорування сучасною філософією стає каменем спотикання у вирішенні глобальних протиріч на рівні основи історії.

Яким чином К. Нойка виокремлює позитивне і негативне значення основи як діалектичне "ніщо"? "Становлення основи можливе (як у Гегеля) тільки через заперечення; заперечення початку, заперечення наявного буття, заперечення кожного моменту нестійкості предмета, що прикидається стійким, тому що він не може бути єдиним предметом, не може бути істинним *сам по собі*. Зрештою, тому, що, будучи завжди відкритим, існування відповідає нескінченному запереченню й у цій самозаперечності є прозорим із самого початку" [87, с. 39–40].

Отже, "якщо становлення є предметненням, розпредметненням і перетворенням" [87, с. 55], то за своєю сутністю воно є предикативним. У такому разі убогість категорій, що є понятійними модусами становлення, виявляється в рядопокладеності і сукупності "точок зору", оскільки становлення як незавершеність визначеності основи в усуненні протиріччя сутності й існування людини виявляється незавершеністю теоретичного мислення у філософії і в суспільному бутті. А тому слід "визнати факт нерозуміння того, чому мислення містить ці категорії і саме в такій кількості означає саме те, що дедукція *не доводиться* до кінця. Повна дедукція припускає цілісність, системність, а не тільки наявність принципу як умови" [87, с. 59].

Цей принцип потребує особливої уваги. У положенні Нойки про необхідність дедукування основи ми зустрічаємо логічну ситуацію Аристотеля, який, незважаючи на матеріалістичну позицію під час написання "Аналітики", будує саме дедуктивну логіку, яку виводить *із всезагального*. Але всезагальне, як визнає Стагіріт у другій "Аналітиці", він не може обґрунтувати. Такий стан логіки не міг не бути зв'язаним з тим, що "всезагальне" як основа – тут "геніальна здогадка", яка віддзеркалює стихійно-діалектичний характер античного світосприймання взагалі і самого "Логосу" античної філософії, коли "греки пізнали світ у цілому, але не знали його зокрема" (Ф. Енгельс).

Матеріальна єдність світу тут мислиться безпосередньо субстанціально. Але це "здогад", і на період падіння грецького полісу "субстанційне мислення" не стає "субстанційністю життєдіяльності". У сучасному значенні дедукування основи повинно спиратися не на "здогад", а на теоретичне і практичне розпредметнення історії філософії як історії діалектики, і є несумісним з індуктивністю формально-логічного узагальнення світових процесів. В іншому випадку ми "отримуємо" не основу, а емпіричну "сукупність" безлічі конфліктуючих "основ".

"Схематизм" становлення представлений К. Нойкою як співвідношення лінійності, сферичності і спиралеподібності класичного часу історії: "Стійкість лінійності тут (коли становлення мислення доводиться до почуттєвих меж) заміняється успішною стійкістю концентричних *сфер меж*, через які розгортається мислення" [87, с. 79]. "Проста діалектична сфера – відповідно до вислову "впасти в коло" може мати тільки те значення, що останній термін (якщо представити це циклами всезагальних дедукцій – М.Ш.) знаходить для себе перший, і знаходить його в істинному вираженні. І тоді сфера стає в реальності *коливанням*. З причини, що цей термін виводиться з більш

високого ступеня становлення, можна дійти до діалектичної спіралі як майже механічного способу сполучення визначеної сферичності з визначеною лінійністю" [87, с. 101]. Але, попереджає автор, з такими формами, які часто стають "колами" мислення, відбувається випадання в обмежену замкненість "кола" самого руху, яке стає кількісною безкінечністю і тим самим не переходить у нову якість, не знімає себе по основі.

Справді, відомий принцип "нескінченного повернення від межі до центру" в китайській філософії являв собою нерозпредметнення меж через відсутність виходу за них. Чи не тим пояснюється "застиглість" у часі не тільки цієї філософії, але й феномену Китаю як "імперії, що заснула" протягом тисячоліть? Отже, відтворення логічної ситуації "впадання" в те чи інше "коло" (сферу) становлення приховує прагнення консервації меж, в яких застигла історія. Але "дедукція основи" в теоретичних і практичних системах сучасних історичних координат вимагає саме виведення форм усунення глобальних суперечностей із засад знання і розуміння змісту *всезагального, перетворення його з абстрактного принципу на форму життєдіяльності*.

За умов збереження кількісного відтворення "коливання до нескінченності" (К. Нойка) має місце "щось від зіпсованого механізму, деякий автоматизм, який філософія завжди обходила як власну нечисту силу; це, по суті, і є, якщо не говорити тільки про спиралеподібність становлення, очевидна вада маятника – страх перед "regressum in infinitum"... У цих значеннях наша сфера була б споконвічно приречена" [87, с. 101].

Таким чином, становлення є такою фундаментальною суперечливістю "буття" та "ніщо", в якій представлений розвиток і його форми, що зникають. Саме тому "напрямом становлення" є, перш за все, утворення ідеальних форм *всезагального* як форм відображення конкретно-історичного змісту абсолютної основи світу. Звідси "не існує руху без напрямку і не може існувати діалектика без спрямованості. Абсурдність "напрямку" сучасної свідомості – і в цілому сучасної історії – іноді полягає в баченні всюди чистого плину без знання і навіть при забороні знання того, в якому істотному напрямі розгортаються процеси. Таким чином, сучасна свідомість вирушає в подорож без дороги, у сліпе й абсолютне розгортання релятивізму. Але мислення не могло б рухатися далі того, що воно знає, якби в нього не було б розуміння напрямку подальшого руху; воно б застигло як проста свідомість перед реальністю для того, щоб зафіксувати її, щоб

зробити її, як того хотів Кант, можливою, у будь-якому випадку, щоб відредукувати її до деякої концептуальної єдності" [87, с. 109].

Таким чином, у своїй матеріальній і ідеальній повноті становлення може відбутися за умов іманентного самоопосередкування теоретичним мисленням. У цьому процесі "розум не повинен бути нейтральним – це ключ нашої діалектики. На відміну від способу розуміння і представлення розуму сучасною філософією (яка по суті звелася до інтелекту), на відміну від раціональності, яка перетворилася на абсолютну байдужність, на холодну цілісність, на вищу суддівську інстанцію, на юстицію із зав'язаними очима; на відміну від цього логічного "здоров'я", яке стало інтимною вадою, справжньою онкологією людської свідомості, розум тепер диктує необхідність бути виведеним із нейтральності" [87, с. 104].

Оскільки нейтральність у сучасній релятивістській філософії означає щонайменше *"відмову від об'єктивності істини"* [87, с. 111], то, на наш погляд, ця логічна ситуація в *історичному завершенні становлення* актуалізує небайдужість розуму до істини у тому звучанні, на якому наполягав Сократ. На відміну від раціоналізації істини періоду філософії Нового часу, коли остання у своїй можливості тлумачилася за умов повної екстракції суб'єктивності (не слід плутати з суб'єктивізмом) з процесу пізнання, Сократ наполягав на тому, що істина повинна бути пристрасною – вона вимагає наявності небайдужості до пізнання, є його моральністю і, врешті решт, практикою моральності результатів пізнання.

Інша справа, що гносеологія становлення у сократівському варіанті онтологічно обумовлена відомим "я знаю, що я нічого не знаю, але решта не знає і цього". Іншими словами, вона знаходиться на тому початку гносеологічної невизначеності основи, яка визначається логічним феноменом "Ти мене б не шукав, якби не знайшов". Але у постмодерністській "гносеології" (наскільки взагалі про таку можна говорити) "я знаю, що я нічого не знаю" постає наслідком відмови від самої основи і від теоретичних здобутків її становлення до німецької класичної філософії з її всезагальними ідеальними і практичними досягненнями.

Цілком послідовним є усвідомлення К. Нойкою необхідності означити "логічне поле" становлення, про яке говорилося вище. "Хибним є твердження, що частка по своїй суті є й універсальне, але частка є також і універсальне, і те, що вона є – вони (універсальне і частка – М.Ш.) розташовані одне навпроти одного в незвіданій дуалістичності. На це спирається сучасна свідомість. І звідси всі

дуальності, в яких виявилася замкненою філософська свідомість ХІХ ст.: кінцеве-нескінченне, тіло-душа, відносне-абсолютне, наука-філософія та ін." [87, с. 111]. Подолання цієї ситуації, "вихід становлення зі становлення" (К. Нойка) є перетворенням становлення як "напряму до сутності" у сходженні до дійсності "олюдної міри існування". "Тому дійсне становлення сутності виражає саме це прагнення виходу зі становлення в становленні і входу в умови сутності" [87, с. 129–130]. Звідси Нойка виводить необхідність і істинність усіх філософій (виділено – М.Ш.), що мають завершитися і стати філософією сутності.

Разом із тим, при всій переконливості аргументів автора на користь цього висновку, проблема "згортання" "всіх філософій" в єдину (адже у своїй граничній всезагальності і загальній значимості сутність єдиного світу одна – розвиток) є набагато складнішою. Насамперед "згортання" передбачає і може відбутися за умов подолання дуалізму сутності розірваної на "ідеальну" і "матеріальну" сфери основи. А отже, передбачає практичне здійснення монізму абсолютної основи як безпосередньої тотожності матеріального й теоретичного розвитку в цілісності людської міри. Тому про "олюднену міру" історії може йтися тоді, коли ці удавано самостійні "міри" (людини й історії) стають діалектичною єдністю. Але перетворення антиномічності цих "мір" на діалектичну суперечливість вимагає такого подолання "сферичних меж", у практичному процесі якого повинні знятися досить складні історичні та соціокультурні опосередкування як класичного становлення, так і сучасних світових відносин. Якими шляхами і способами може здійснюватися практичне сходження "всезагального" в "одиничне"? Ця теоретична і практична проблема є не лише найскладнішою, але й найактуальнішою для сучасної діалектичної філософії.

Розділ 8. "ПРИСМЕРКИ РОЗУМУ". ОСОБЛИВОСТІ СКЕПТИЦИЗМУ Е. ЧОРАНА

*"Знаю, що Демон частіше відвідує
спустошені місця і самотність.
Але, можливо, самотність є небезпечною
тільки для бездіяльної і хиткої душі,
яку вона наповнює своїми пристрастями і химерами"*

(Ш. Бодлер)

У праці "Шість хвороб сучасного духу" К. Нойка доводив, що всі ці хвороби (католія, тодетія, хоретія, ахоретія, атодетія та акатолія) в різних комбінаціях є притаманними сучасному світові і румунській свідомості зокрема. Чоран не прагнув систематизувати в певній ієрархії теоретичні хвороби, які супроводжували становлення румунського етносу і зумовили запізнення його самоствердження в історії, але у своїх творах він постійно їх ідентифікує, підкреслюючи все, що є найбільш нежиттєздатним і саморуйнівним. Серед таких "хвороб" виокремлюється зневіра в себе, скептицизм, підкорення долі, пасивність темпераменту, рівновага і спокій, скромність і порядність, які, у безперервному поновленні та ствердженні як фундаментальних рис румунського характеру, на думку Чорана, позбавлені будь-якого позитивного сенсу й означені ним як "структурні психологічні позбавленості" "примітивної румунської душі". З погляду Чорана, румунський народ відповідав на всі випробування "пасивною мудрістю", своїм "хай перейде від нас". Таким чином скептицизм румунського духу зумовлював те, що народ "був не суб'єктом, а об'єктом історії".

Суть питання в тому, наскільки сам Чоран зміг позбавитися від "румунського скептицизму", адже зміст його творчості дає можливість спостерігати всі ознаки, які він перераховував з іронією і навіть зневагою як властиві хворобам румунського духу. Отже, скептицизм філософа – це лише модифікована форма румунського скептицизму, а зокрема гостра й одночасно приховано агресивна його форма. Яким звучанням сповнюється цей скептицизм у сучасному світі?

Декаданс теоретичної і розпад суспільної свідомості в кризовому просторі сучасної історії супроводжуються певними базовими, властивими інформаційній добі особливостями. Основною з них є підміна об'єктивності закономірностей розвитку світу їх суб'єктивними

трансформаціями. Така підміна зумовлюється характером ідеологічного та кібернетичного моделювання реальності, часто гранично наближеного до суб'єктивістського волюнтаризму на всіх рівнях суспільного руху. У цьому контексті особливого значення набувають філософські концепції, які протягом ХХ ст. відображали процес "загнивання великої ідеї" (Е. Чоран), віддзеркалений у гносеологічному і феноменологічному розламі історії.

Поряд з тим, звернення до скептичної філософії Чорана виправдане не тільки неординарністю представлення ним гносеологічних колізій ХХ ст., а й тим, що, як зазначав німецький філософ Л. Фердинанд, "Чоран є найбільш глибоким і небезпечним мислителем Східної Європи ХХ ст." [88, с. 122]. Таке звернення необхідне і через відсутність системних і фундаментальних досліджень філософської самосвідомості Східної Європи (в тому числі і Румунії) та її "коливань" в аспекті ідейних взаємотрансформацій культур з їх політичними і практичними проекціями у ХХІ ст. Ще попереду осмислення феномену країн "аутсайдерів" відповідно до їх драматичного, а нерідко – трагічного місця і ролі в "грі" суб'єктів світової політики за наявності в їхньому культурному ареалі невиправдано проігнорованих досягнень філософського духу і, як наслідок, розламу останнього в особливих формах скептицизму. А внутрішній зв'язок "аутсайдерської" історії і розламу філософського духу не міг не "знаходити" себе в реакційних соціофеноменологічних установах.

Так, в інтерв'ю 1972 р. на питання одного із західних публіцистів про ставлення Чорана до "Залізної гвардії" (організації фашистського гатунку в Румунії періоду Другої світової війни), останній діагностував її як божевільну сектантську партію, яка об'єднувала "маргінальну Румунію". "Там мало йшлося про національне пробудження і більше про велич смерті" – констатував він. Але коли публіцист Раддац запитав, чи був той у молодому віці прихильником румунського фашизму, Чоран відповів: "Так, але мене цікавили не його ідеї, а притаманна йому екзальтація" [89, с. 11].

Наводимо цю антиномічність ставлення Чорана до історичної пасивності власної нації тому, що в тій чи іншій формі, але в тотожній семантиці вона періодично повторюється в феноменологічному просторі країн, які переміщуються на місце історичних "аутсайдерів". І в цьому значенні своєрідної провокації феноменологічного прориву нації, яка психологічно влаштовується в межі історичної підкореності "обставинам" світової історії, феномен орієнтації на штучну "екзальтацію" історичних проривів знову і знову відтворює себе у формах реакційного радикалізму. Протягом ХХ ст., що характеризувалося

суб'єктивацією основ, такий феномен набув статусу самостійної наукової проблеми, що, на жаль, не усвідомлена як така у сфері філософії духу.

Отже, переконання Чорана, що "життя кожної людини є історією одного провалля" [90, с. 168] може інтерпретуватися як персоніфікований варіант реального або удаваного провалу власного народу, і в цьому сенсі не тільки постає трагічною автобіографією його історії, але й актуалізується як проблема всесвітньої історії, що перебуває у стані суцільної кризи та сама провокує нові форми деструктивного скепсису.

Поруч із вузловими проблемами скептичної філософії, які будуть узагальнюватися ним у розчаруваннях пізнання (після яких, на думку Чорана, філософія вже не може бути зрозумілою, а може тільки лірично і біографічно засвоюватися), привертає увагу її удавана доступність. Некуле констатує: "...шлях до розуміння Е. Чорана є досить складним. Як і багато інших молодих людей, що захоплювалися ним, після прочитання його текстів я констатував, що в мене залишилося декілька парадоксальних афоризмів, які закріпилися в пам'яті завдяки зачарованості рафінованістю та орнаментальністю його стилістики. Цього було занадто мало" [91, с. 5]. Некуле додає застереження-висновок, яке, на наш погляд, зберігатиме свою значущість: "Творчість Чорана є недоступною непідготовленому, а тому поверхневому читанню, яке мотивується лише захопленістю красою способу висловлення, або, ще гірше, інтелектуальним снобізмом – для виведення її глибоких смислів і збуджуючої тривожності вона має інтегруватися в певний метафізичний простір, бути тематично організованою та асоційованою з іншими концепціями і течіями" [91, с. 5].

Безпосередньо фундаментальний характер сучасних суперечностей історії висуває на перший план саме фундаментальні тексти, а такі не можуть бути "популярними". Навпаки, на відміну від досліджень емпіричного характеру (що неправомірно ототожнюється з конкретністю), які, завдяки "очевидності" "інформаційного фактажу", задовольняються нереклексивним сприйняттям тексту і доступні некатегоріальному мисленню, фундаментальні тексти потребують зростання читача до теоретичного мислення, але не можуть "перекладатися" в емпіричній свідомості.

У цьому контексті слушною є думка Е. Чорана про трагедію авторів, праці яких здаються зрозумілими з першого читання. Відсутність теоретичного прориву в способі мислення сучасної людини залишається першою причиною неадекватного сприйняття і

його результату – нехтування найважливішими текстами з історії філософської думки. Тим більше, нехтування спроможністю їх "тематичної організації і концептуальної асоціації". Звідси – випадковість суміші знань, які залишаються "інформацією", не орієнтованою на суспільний розвиток абстрактною культурою мислення.

Але емпіризм не може теоретично існувати інакше, ніж у вигляді низки поглядів. А останні піддаються лише формально-логічному узагальненню, яке не є виведенням (адже філософське мислення *виводить*, а не констатує, і, тим більше, не апелює сліпо "аргументами *ad persona*") і розумінням єдиної об'єктивної істини, а тому потребує принципового компромісу сумарності часткових істин. Єдиний "знаменник" залишається тут формальним і, крім етикету "поваги до іншого погляду" (або – як свідчать періоди історичних випробувань – досить не нейтральної "толерантності"), шукати єдину істину тут не доводиться. На наш погляд, критерієм неправомірного збереження такої гносеологічної ситуації залишається володіння (точніше – відсутність такого) філософською системою Гегеля на відповідному їй категоріальному рівні. Але доба герменевтичних "інтерпретацій", які принципово віддаляються від абсолютної основи розвитку, поки що не дає шансів для подолання цієї трагічної для теоретичного і практичного розуму історії ситуації.

Отже, під час першого ознайомлення з філософським скептицизмом Чорана проблема полягає в окресленні змісту і взаємозв'язку його історичних, логічних і феноменологічних засад у контексті трансгресій цілого століття. Важливе значення у зв'язку з цим має праця "Присмерки розуму".

Стосовно процесу практичного утвердження стійкої основи історичного розвитку ХХ ст. можна вважати суцільним перехідним періодом. Екстрапольоване в протистоянні двох антагоністичних за суттю соціально-політичних систем, в орбіту яких був включений увесь світ, людство стояло перед проблемою фундаментального вирішення суперечності прогресу і регресу в самій основі історії і здійснило великі прориви у цьому напрямі. Метафорично висловлюючись, це століття постало розкритою прірвою сутності та існування, а ідея сутності була принципом саме системи соціалізму (про це свідчить не тільки класична історія, що вибухнула соціалістичною революцією, але й сумні реалії сучасного реваншу її регресій). Враховуючи те, що соціалізм не є (як часто стверджують) суспільно-економічною формацією (тим більше, що й сам комунізм не є такою: суспільно-економічні формації є формами класичного становлення історії), то його історична поразка як перехідного періоду, в якому

повинні створюватися основи "дійсної історії" (К. Маркс), означає закріплення його ж регресивних характеристик. Адже проблему стійких основ розвитку сучасна історія все ж мусить вирішити. У нестійкості основи відчуження "життя само по собі є менш локалізованим, аніж "ніщо" [91, с. 14], і в цьому разі сутнісна "локалізація" життя уможлиблюється за умов життєвої "локалізації" історичної основи завершеності (досконалості) людського життя.

Отже, проблема практичних засад філософського скептицизму ХХ ст., зокрема його чоранівського варіанта, перш за все перебуває в цій нестійкій "плинності" історичних підстав, які в просторі країн, що рухаються за логікою (свідомих або вимушених) "сателітів", можуть сприйматися і переживатися на суб'єктивному рівні як *несамовпевнена, вимушена мінливість* поліфонічної емпірії "мутного потоку" (Л. Фейєрбах) історії. Поверхня цього потоку ніколи не буває культурною (за формою вона і не є такою), в його ("потоці") часовій інтенсивності не встигають реалізуватися багатозначні та багатоманітні досягнення культурного духу. А здійснення "чистих принципів" у революційні часи знаходить адекватні собі форми як певною мірою примітивізовані – "популяризовані" – форми в їх єдиному можливому "масовому" варіанті (феномен поєднання "чистих принципів" з їх масовою спрощеністю супроводжував і супроводжуватиме усі соціальні революції без винятку – це їх політико-феноменологічний закон).

Отже, страждання культури в її абстрактному варіанті породжуються її (культури) неспроможністю сприймати історію, якою вона постає як реальність. А. Камю констатував, "правда є не добродійністю, а пристрастю. Тому їй ніколи не бути милосердною" [92, с. 172]. Перед цією немилосердністю правди реальних умов історичного розвитку культурний дух впадає в крайність поєднання своїх найвищих кульмінант із консерватизмом наявних, далеких від культури відчужених засад буття. В останніх культура умовно зберігається у вигляді абстрактної, віддаленої від реального життя химери.

На нашу думку, з прірви між системно організованою культурою і хаотичною неврівноваженістю некультурного буття походить сприйняття Е. Чораном історії ХХ ст. як процесу "загнивання великої ідеї". Цікаво, що філософ не уточнює, яка саме "велика ідея" загниває. Його прагнення до ідеологічної нейтральності як несприйняття всіх соціально-політичних напрямів ХХ ст. (хоча в одному напрямі "ідея" загнивала внаслідок своєї історичної вичерпаності, а в іншому – внаслідок її уособлення) дає певні підстави для того, щоб думати про

ототожнення філософом цієї ідеї з ідеєю культури. Але тоді залишається невирішеним питання щодо можливості практичної реалізації такої, адже у своєму "чистому бутті" ідея культури не менш уразлива для загнивання. Як зазначав сам Чоран, "чисті" почуття знаходять свою рівнозначність у *безпроблемному філософуванні*" [93, с. 11], а хіба не таке філософування мусить покінчити з собою у практиці ідеї, а не в її чистій саморефлексії?

Отже, у логічному відношенні ця прірва між належним та реальним перетворюється на суперечність, яка не може в принципі усунутися. Звідси особливість чоранівського скептицизму, адже, на відміну від класичних скептиків, він не заперечує можливості пізнання істини – він заперечує можливість її практичного здійснення (пізніше через таку неможливість і буде пояснюватися утопічність історії). У цьому разі, практичний скептицизм обертається на нову логічну ситуацію, яка, на думку філософа, є притаманною всьому спектру "базису" і "надбудови" історії – це ситуація суцільних парадоксів. І головне в них те, що сутність людини постає в новому змісті і трансцендентальною (незумовленою), і трансцендентною (її невпізнанність породжує концепцію двох шляхів "досягнення нирвани" в утопічній історії: 1) рух від скепсису до меланхолії і 2) містичний екстаз і святість).

Таким чином, "парадоксальна ситуація виражає сутнісну незумовленість людини. Речі ще *не сталися*. І як реальна ситуація, і як теоретична форма парадокс виникає із нездійсненності (будь-чого – М.Ш.). Сам по собі, парадокс підірвав би себе самого /.../ Чим він є, якщо не демонічним розривом розуму, кровною трансфузією в Логіку і стражданням форм? /.../ Надлишок парадоксів перед Богом пояснюється метою людини звільнитися від страху перед незрозумілим. Містика є вищим виразом парадоксального мислення" [93, с. 15].

Невизначеність історичної траєкторії, разом із незбіганням історичного часу з тривалістю індивідуального життя, загострюється нерозумінням її (історії) фундаментальних сенсів, адже, як зазначалося вище, емпіричне мислення не знаходить себе у фундаментальних вимірах. Саме тому, у кардинальні періоди історії таке мислення не тільки розгублюється, але й губиться. Тому особливо гостро "усе, що незрозуміле у житті, може бути виражене або прокльоном, або гімном" [93, с. 19]. У гносеологічному аспекті парадокс тут є "формальною усмішкою ірраціонального. У логічній перспективі він є безвідповідальною грою, а з погляду гарного смаку – теоретичною аморальністю. Хіба не в парадоксі визрівають усі недозволеності, нісенітниці і конфлікти, що хвилюють життя?" – запитує філософ. І головний

висновок, який витікає з перетворення діалектичних суперечностей на антиномічні трансформації їх взаємо-опосередкувань є прозорим, правильним, але безутішним: "Парадокс не є *виходом*, тому що він не усуває жодних суперечностей. Він може слугувати лише прикрасою до непоправного. Бажання виправити щось за його допомогою є найбільшим парадоксом, оскільки в парадоксі мислення самоzapereчується, відкривши себе у вигляді неспроможності зупинити навалу дивних оман /.../ Усе, що не вміщується в мисленні, стає мотивом сумніву, а в сумніві *нічого немає*. Звідси плідотворність парадоксального мислення, що ввело зміст у форми і надало абсурду офіційного статусу" [93, с. 20].

Але до цієї безумовної, удавано нейтральної до історії і до неспроможності подолати свою безпорадність істини парадоксу можна ставитися, мабуть, з позицій одного з персонажів А. Платонова: "А для чого тобі істина? Тільки в голові буде добре, а ззовні мерзотно" [94, с. 129]. Іншими словами, якщо свідомість (індивідуальна чи суспільна) перекрученою мірою збігання своєї "незрозумілості" та поліфонічної суміші історичних суперечностей прирікається на парадоксальність, то здатність визначити цю неприродну форму (тим більше – усвідомити її як таку) їх (свідомості та історії) внутрішніх і зовнішніх суперечностей уже стає умовою виходу за межі означеної деформації логіки.

Однак, філософський скептицизм Чорана залишається як такий, тобто, на наш погляд, наявне певне дезертирство з тієї аксіологічної системи координат, яка намічається такою його ж гострою критикою. Відповідно до цього, має місце дезертирство в ірраціоналізований простір суб'єктивності, яка, можливо, була присутньою в ньому від самого початку філософування Чорана. Звідси переконання автора в тому, що "істини гинуть психологічно, а не по суті. Вони зберігають свою цінність, продовжуючи безжиттєвість форм, хоча і можуть перестати являти собою для будь-кого цінність" [95, с. 25].

І тут виникає новий, найбільш небезпечний парадокс, адже це вже парадокс феноменології. З одного боку, усвідомлення своєї самоізоляції, наслідком якої є самотність. Причому, самотність, яка самогіпертрофується і самомістифікується, підказуючи "тобі не те, що ти один, а те, що ти *єдиний*" [95, с. 7]. Таке логічне узагальнення "Я" виникає у філософії Чорана з абсолютизації розірваної основи історії й особи. Ця драматична послідовність логіки його філософування привела до того, що набожного Е. Чорана навіть звинувачували в антирелігійності.

Із іншого боку, у цій розірваності основи історії і феноменології автор намагається утримувати моральність загальнозначущих імпе-

ративів: "Людина, яка не вірить в абсолютну істину, привласнює собі право фальсифікувати все". Чоран не уточнює зміст абсолютної істини, про яку пише, а тому його моральний пафос залишається соціально неідентифікованим. Разом із тим, відносно соціофеноменологічного пробудження людини, страждання є вузловим моментом заперечення відчуженого буття. "Страждання нічого не *вирішує*, але є *початком усього*. Виникнення моралі пов'язане з першим подихом співчуття", – стверджує він. Отже, якщо "зло відкриває нам демонічну субстанцію часу", то "добро відкриває можливість вічності у становленні" [93, с. 20]. Ось тільки становлення в чоранівській інтерпретації не завершується конкретним результатом.

Згадуючи імператив Гегеля про те, що суть справи вичерпується не своєю метою, а своїм *здійсненням*, і не результат є дійсним цілим, а *результат разом зі своїм становленням*, можна помітити взаємозв'язок "нездійсненості" речей (як засади чоранівського скептицизму) з відсутністю опредметнення будь-якого становлення. Або, говорячи словами Л. Благи, тут спостерігається відсутність практичного результату "аналогії субстанції і нашої діяльності" [96, т. 1, с. 92]. Тому прориви становлення у простір високого перетворюються на "безмірність у значенні підказки смерті /.../ Високе є *часовим* виявом кризи вічності" [97, с. 20].

Ця внутрішня кризова ситуація "високого" асоціюється із віршем румунського поета Т. Аргезі "Квіти плісняви":

"Писал я ногтем на пустой стене.
Во тьме кромешной,
В мертвой тишине
Ломала штукатурка ноготь мой,
И помощи не ждал я никакой ...
Мои стихи вне времени. Из ямы,
Упрямо,
Кричат они о голоде, о зле.
О стынущей золе...
Когда до крови стер я ноготь,
Его не стал я трогать,
Чтоб он отрос. Но он не вырастал.
Дождь на дворе стучал,
И правая рука болела нестерпимо.
Неутомимо,
Кроша со стен измызганных куски,
Я ногтем стал писать другой руки".

(Переклад Н. Подгоричану).

Тут відчувається приреченість увічнення у замкненості цієї темряви, де писання на стіні залишається єдиним і безвихідним актом діяння. І чи прочитає написане хтось, а якщо прочитає, то скільки їх буде і протягом якого часу вони змінюватимуть одне одного? І чи залишиться для кожного шмат порожньої стіни?

Але ця асоціація має і інший ракурс – чи не "писав на стіні" неозначеної замкненості культурний розум "аутсайдерських" країн, який засвоював і збагачувався досягненнями світової культури, але залишався з ними на самоті? Адже у відчуженій історії, де вищими "цінностями" є лише результати політичної економії, культура країн із нерозвиненою "політичною економією" не знає зворотного впливу не тільки на світову культуру, але й на власні основи. І в "нездійсненності" вже самої культури, коли вона вважається добром у вигляді "сказаного слова" (Е. Чоран), залишається лише "потреба в очищеному від становлення і позбавленому вічності часі". Але "нездійсненність" тут не долається, а зберігається, а тому залишається ефект "космічного збідніння "минучості", збільшення "у собі" тимчасовості, рафінованого екстазу руху як повноти тимчасовості без повноти миттєвостей" [98, с. 41].

Що ж робити з таким часом? Адже в суцільній "нездійсненності" оволодіти його минучістю неможливо. Як пристрасно доводив В. Муравйов [97], оволодіти часом можна лише тоді, коли людина практично відтворює істини, які час не може забрати із собою. Але можливість такого відтворення вимагає практичного діяння за логікою основи історичного розвитку, і їй недостатньо логіки уособлених в абстрактних формах модусів культури.

Отже, у чоранівському становленні, яке нічим не завершується, залишається лише "марнувати час" – "безрезультатне" становлення обертається проти себе, тому, у тлумаченні Чорана, "марнування часу" "банально і глибоко передає відсутність власного сенсу нудьги. Самостійність плину часу стосовно безпосередності життя робить нас уразливими з боку неістотності в явищах становлення, яке втратило свою субстанційність; тривалість позбавляється життєвого змісту. Процес безпосередності з'єднує життя і час в ефемерну єдність, якій ми віддаємося з пафосом наївності. Коли ж увага, плід деяких внутрішніх нерівностей, спрямовується на перебіг часу і віддаляється від того, що пульсує у становленні, ми виявляємося присутніми в деякій часовій порожнечі, яка, крім думки про розгортання чогось позбавленого об'єктивності, нічого нам дати не може /.../ І що залишається? Вид людини і вид часу".

Найнебезпечніший сенс оберненого відношення між марнуванням часу як прояву нудьги полягає в суперечності, яка, здавалося б, перебуває на поверхні – якщо "марнування часу" є проявом нудьги, то воно не заперечується "убиванням самої нудьги". У своєму соціальному прояві така небезпека завжди очікує тих, хто "займається" культурою "у чистому вигляді" – отже, інтелігенцію. "Втрата" нею життєвих сенсів, яка перетворює "елітарність" не тільки на "світську хроніку", але й на реакційний історичний радикалізм, стає постійною змінною, яка персоніфіковано і концептуально супроводжує процес самообмеження культури собою. А скептицизм Чорана народжується саме з гіпертрофованості культури в історично вичерпаних абстрактних прогресіях філософії. І цілком закономірно, що "марнування часу" означає "не мати" більше часу", оскільки "існування є стерпним тільки у рівновазі життя і часу" [98, с. 46–47]. Але коли з фундаментальних визначень втрачається розвиток, час перетворюється на регресивну логіку часу.

У своїй праці "Здорове суспільство" Е. Фромм зазначав: "Нудьга і одноманітність є рисами відчуженого способу життя" [99, с. 177]. У феноменологічних особливостях ХХ ст. він пояснював такий феномен як "персоніфіковану недостатність почуття реальності", а в гносеологічному плані – як наслідок "розвитку розсудку і деградації розуму" [99, с. 201]. Цей гносеологічний аспект є визначальним – якщо скептицизм цілком природно виник унаслідок абсолютизації розсудку і являв собою безутішне безсилля перед антиноміями формально логічного пізнання істини, то у випадку Е. Чорана тотальний скептицизм виникає штучно, внаслідок зречення історико-філософських досягнень розуму. Ця штучна ситуація породжує суцільну оберненість форм у їх неприродному феноменологічному згортанні. Звідси сумне одкровення філософа стосовно панування нудьги та страждання в його світовідчутті, як і зізнання, що меланхолійність його характеру, яка витікає звідси, є насправді байдужим егоїзмом. Але тотальний скептицизм не залишає собі шансів для одужання через зневажливе презирство до історичної практики і, відповідно, до історичних проривів феноменології особистості.

Якщо життя окремої людини, за Е. Чораном, є "історією одного провалля", то його незадоволеність кульмінантами румунської культури уподібнює до такого провалля румунську історію і культуру у цілому. Все, чим пишалися румунські класики – "міоритичним простором" духовної і фольклорної лірики етносу, для нього було "національним і поетичним прокльоном", незгоєнною раною румунської душі. На його думку, в міоритичному самовизначенні,

румунський скептицизм не відбувся через вичерпання "продуктивної енергії", як "пауза в культурі" – він від самого початку носив у собі марку поверховості і стерильності. Порівняно із французьким скептицизмом, який був "піною інтелігентності і розкішшю серця", румунський скепсис був "віковою виразкою", "постійним трауром", що знищував усі можливості. Мудрість румунських приказок, з його точки зору, маніфестувала себе не стільки як гідність етносу, скільки як "заперечення історії" – "Яке нещастя випало на долю цієї країни, що, замість героїчного етосу /.../ ми розчинили свою кров і підсолодили свої пристрасті оманливою печаллю, сонні досягнення якої сп'янили наші почуття понад усяку міру".

Цю радикальну негативність чоранівських оцінок румунської культури підкреслює І. Некуле, порівнюючи їх із ідеями Л. Блага. Якщо Блага розкривав нюанси румунської туги "як силу духовного стану" нації, або як її "міжособистісну могутність", яка підпорядковує сама себе, як зачарованість, іноді як космічну хворобу, як "інше еґо", або як матеріально-духовну еманацию індивіда" [100, с. 106], то для Чорана румунська туга являє собою "негативні стосунки зі світом" – "Витягніть ламентации з народної поезії та музики, і не знайдете в них більше нічого, аніж ліричне тупотіння, що позбавлене будь-якої самотності. Як далеко б ми дійшли до сьогоднішнього дня, якби безкінечність цієї туги отримала форму духовної експансії, якби ми у великому захопленні подолали б наші руїни" [101, с. 200]. Таке розуміння Чорану міоритичного феномену змусило його порадити Л. Благе "дещо затемнити ікону Міоріци".

Оцінка Чораном румунського фольклору з точки зору його заспокійливої дії на історичну волю етносу здається дещо однобічною, оскільки і він, і Блага, як і інші критики цього феномену, на наш погляд, не довели суперечність народної творчості та теоретичної самосвідомості румунської культури до логічного завершення. А отже, необхідно окреслити декілька сходинок у становленні етнічної самосвідомості, які були кроками культури, але не стали кроками в історії.

Зрозуміло, що особливості становлення румунського фольклору пов'язані зі специфічною логікою становлення етносу як у його виробничому, так і в культурному прояві. Таке становлення у сенсі першої сходинки та суб'єктивної передумови пізнання відбувається поза опосередкуванням категорійністю культури етносу як такої, адже остання й сама перебуває у стані цілісної недиференційованості мислення та буття. Звідси, до речі, бере початок поняття "малих народів" – відсутність їх власного становлення в просторі теоретичних універсалій, яке було характерним для західноєвропейської цивілізації.

З одного боку, це породжує особливу форму наївності – обґрунтовуючи особливості румунської народної поезії поет та критик ХІХ ст. В. Александрі так її охарактеризував: "...Що більш за все відрізняє румунську народну поезію від поезії літературної – це її наївність, відсутність якихось видимих зусиль, напруженого настрою й окреслена наявність почуттів, які її (народну поезію – М.Ш.) породили" [102, с. 92], а Л. Блага пояснював таким чином: "У межах малих культур людина не творить, не перетворюючись певним чином на "дитину" [103, с. 27].

З іншого боку можна помітити, що у внутрішньому русі етнічної культури, її категорійні виміри потрапляють у залежність від теоретичного (не обов'язково й культурного) рівня більш розвинених етносів, на здобутки яких орієнтується національна інтелігенція. Таке одночасне буття історії у двох системних вимірах переживається іноді досить болісно. А.-Д. Ксенопол називав прогрес румунської культури "від самого початку фальшивим", оскільки мав сумніви щодо істинності передумов такого розвитку, якщо у своєму логічному вираженні такі передумови "є наслідком інших причин".

Отже, логічна особливість румунської культури того часу визначалася як "стан душі, коли вона поки що не спроможна проникнути в істинну сутність речей" (А.-Д. Ксенопол). Але на рівні народної культури така логічна ситуація була характерною для всіх країн, що не були присутніми в логіці становлення західноєвропейської культури. Тим не менш, не всі вони захворіли на "історичну пасивність", не консервувалися в межах того чи іншого замкненого історичного та логічного часу. Тому звинувачення негативності фольклорної самосвідомості румунського етносу Чораном вважається зміщенням наголосу у пошуках дійсних причин історичного характеру нації.

Водночас простір народно-фольклорної творчості й був іманентним простором розвитку змісту й обсягу національної культури, що залишався суто "індивідуальною логікою культури" (М. Емінеску). Семантичний зміст останньої становить її ідіоматика як чуттєва тотальність безпосередності етносу, що не підлягає перекладу. Щодо румунської народної творчості можна стверджувати, що вона характеризується особливою, синонімічно безмежною ідіоматикою. Але, при всіх естетичних і феноменологічних перевагах, така ідіоматика має і регресивний характер – вона зумовлює фактор виокремлення етнічної культури у стан недоступності для інших культур, адже для того, щоб її розуміти, необхідно оволодіти її мовою.

Разом із тим, прагматична історія вивчала і продовжує вивчати лише мови держав з міцною політичною економією. Така суперечність, у свою чергу, зумовлює історичну пасивність етносу не тільки внаслідок внутрішніх причин, але й породжених ними причин зовнішніх. Для останніх немає стимулу – ані політико-економічного, ані естетичного, оскільки "самобуття етнічна краса" не розташовується відчуженою історією на місце переважних цінностей – вона не може стати товаром і знайти свій еквівалент у системі виробництва додаткових вартостей.

Необхідно також усвідомити, що в аспекті загальноісторичних закономірностей утворення фігур логіки у будь-якій культурі, особливості румунського фольклору можна визначити через ту логічну структуру, яка є властивою фольклору будь-якого етносу. Такі загальні особливості характеризуються тим, що їхня логічна матриця – та, що є фундаментальною рисою становлення гносеологічного каркасу будь-якої культури – відтворює у випадку кожного етносу не тільки свої особливі риси, а й всезагальні. Керуючись цим, М. Емінеску констатував, що дійсна культура народу починається з його спроможності сформулювати своє світовідчуття у формі понять, і якщо вони не існують разом із їх вербальним визначенням, то такий народ ще не можна вважати культурним. Фольклор як первинна форма народної творчості визначається ним як безпосередня субстанція світовіддзеркалювання, а в останній присутня вже особливість саме цього народу з його семантичною мотивацією життя, моральними принципами та критеріями краси.

Отже, у формах фольклору викарбуваний процес формування загальних логічних фігур, які властиві всім народам. У своїх порівняннях семантичних зв'язків змісту румунських приказок із приказками романських народів Г. Георге [105] визначає їхню змістовну тотожність до кількості тотожностей, варіантів, співвідношення загального та індивідуального (національного), історичної аналогічності, а також окремі ідентичні риси.

Але у цих зв'язках можна помітити спільність із приказками слов'янських народів. Ось лише один із багатьох можливих прикладів [105, с. 84]: "A impușca doi epuri dintr'un foc" (рум.); "In saltu uno duos apros capere" (лат.); "Faire d'une pierre deux coups" (франц.); "Prendere (pigliare) due piccioni (colombi) ad una fava" (італ.); "Matar dois coelhos de uma cajada" (португ.); "Con una piedra (un tiro) matar dos pajaros" (іспан.); "Amb una piedra es pot matar dos pardals" (катал.); "Вбити одним пострілом двох зайців" (укр.); "Убить двух зайцев одним выстрелом" (рос.).

Водночас у межах логічного поля румунського фольклору зберігається суміш міфологічного періоду у вигляді чаклунства тощо. З погляду філософа і політичного діяча Д. Кантеміра і класичного поета та критика літератури В. Александрі, ця міфологічна суміш мала історичне пояснення, але її стійка консервація у просторі особливостей румунської "класики" була для останньої ганебною. Проблема полягала у подоланні міфологічного стану "до ідеального" синкретизму національної свідомості через подолання забобонів та втілення в суспільну свідомість логічних ідеалів епохи Просвітництва.

Що стосується особистісного змісту та характеру національного фольклору, розуміння його семантики передбачає розуміння особливості способу чуттєвої естетичної трансформації природних особливостей навколишнього середовища в безпосередню чуттєвість світосприйняття будь-якого народу. Зі сталістю таких трансформацій у формах фольклору Блага пов'язував народження культури як такої, а критерієм вважав народження самосвідомості.

Морфологія народної творчості спочатку виявляється етно-логічно як встановлення зв'язку "між певною культурою та почуттям простору" [106, с. 192], але філософ попереджає про помилковість абстрагування простору ("пейзажу") від способу життя народу. В такому випадку можлива крайність у вигляді відірваності простору від способу чуттєвого сприйняття світу певним етносом і тоді його підсвідоме естетичне сприйняття може перетворити географічний пейзаж на випадкову та самостійну структуру. Більше того, Блага виявляє реальну проблему, коли можливе існування певної суперечності між "структурою горизонту простору підсвідомого та конфігуративною структурою пейзажу", в якому ми живемо і в якому розгортається свідоме чуттєвість (така суперечність не обов'язково буде антиномічною).

Проте адекватне розуміння історичного розвитку культури взагалі, а фольклору в першу чергу як її первинної історико-логічної засади, потребує розуміння не тільки зовнішньо-природних умов існування його суб'єкта та закономірностей трансформації навколишнього буття в підсвідому естетику. Таке розуміння з необхідністю передбачає слідування за логікою історичного розгортання цієї культури, а в межах розвитку *теоретичної самосвідомості румунської нації* таке слідування відображається у змісті літературної критики, адже у своїй справжній істинності культура постає як певна ступінь інтелектуального розвитку нації. Звідси походить ще одна

особливість становлення румунської культури, а саме: теоретична думка на ранньому етапі її становлення втілювалася в межах літературної критики, а остання була іншим аспектом безпосередності естетичного самовідчуття етносу.

Таким чином, причини феномену "історичної негативності" чи "історичного бойкоту", на наш погляд, необхідно шукати не в специфіці фольклору як такого, а в утвореному просторі між його психологічними та ліричними функціями та волею етносу і країни до трансцендентального розширення простору географічного й соціального існування до простору космологічно-історичного. Тут може виникнути пауза в історії, розірватися зв'язок із всесвітньою історією і суб'єктивно провокуватися "життя під часом".

Але суперечка Чорана та Благі щодо атрибутивної риси румунської культури має значення для розуміння саме "історичної негативності" самосвідомості, яка дотепер залишається негативною, намагаючись у такому змісті відбутися у позитивній історії. Цей розрив між ліричною самодетермінацією соціуму і раціональністю його прагнень підкреслює суттєвий розрив ступенів суб'єктивного волевиявлення та його можливостей об'єктивувати себе. З точки зору Благі, Чоран говорить про Румунію як про Іспанію без конкістадорів і "без золотого століття", про Румунію, "яка не знала пристрасті експансії і сп'яніння імперським пануванням, а примирилася з власною долею, з ідеєю невезіння, бойкотом історії і подихами народу, який "розташувався під часом". Звідси витікав чоранівський діагноз "валахське ніщо", який отримував звучання прокльону травмованій історії, в якій постійно поновлювалася лише умова нереалізованості.

Однак попри несприйняття жорсткого і жорстокого діагнозу румунській культурі та історії, ідея "валахського ніщо", можливо, підспудно усвідомлювалася не тільки Чораном. "Валахське ніщо", з точки зору М. Ловінеску, вчора, як і сьогодні (можливо, особливо сьогодні), може стати достатньо небезпечним хірургічним інструментом, особливо якщо рука, в якій він опиниться, дещо тремтить із причини історичної лихоманки. Справді, істинам румунської культури, як стверджував К. Нойка, завжди загрожував ризик перетворитися на румунську інерцію, коли закони не стверджуються, а отримують значення виключення з правил [107, с. 19].

Поєднання етнічного й особистісного (у нашому випадку – чоранівського) скептицизму не є штучним. Певною мірою такий скептицизм у гострій формі ахоретії (теоретичної хвороби духу, яка

прагне нехтувати обумовленостями) окреслює серйозну проблему об'єктивних і, особливо, суб'єктивних умов формування *національного характеру* і його безпосереднього впливу на конституювання нації як суб'єкта історії. Саме цей аспект був втрачений із поля зору філософії історії ХХ ст. І саме він актуалізувався наприкінці того ж століття. Очевидно, що актуалізувався деструктивно і це повинно орієнтувати сучасну теорію на дослідження "суб'єктивного фактору" історії не лише з позицій так званої "онтологічної обумовленості". Румунські сентиментальність і лірика культури володіють, на нашу думку, величезною творчою силою. Історична драма румунського етносу і культури може трактуватися як "позачасова" в розумінні випередження нею бруталної прагматики історії. Але у такій якості вона не заслуговує на неповагу. Вона лише повинна спонукати до іншої історичної зрілості.

Розділ 9. MATHESIS АБО ПРОСТІ РАДОЩІ

*"Існує межа спокуси;
у різних варіаціях сучасна людина досягає її
занадто швидко".*

*"Обіцянки мислення є більшими, аніж радості життя
(тільки мислення не завжди виконує свої обіцянки)"*

(К. Нойка)

"Mathesis або прості радощі" [108] К. Нойка написав у 25 років. У творі закладено принципові основи його концептуального бачення сутнісних радощів людини. Їх основою є входження у культуру. Автор мислить їх скоріше через намагання людини влаштуватися у проваллях між культурою та реальністю, оскільки "...культура намагається включитися в те, що називається реальністю. Чому вона потребувала підтвердити реальність? Речі залишаються в мені, разом з усіма їх можливими проявами. Світ є лише моєю мотивацією їх виявлення. Але жодне подолання межі не реалізується цим шляхом. Свідомість нічого не досягає і нікуди не потрапляє. Системи пізнання, подібно монадам, є простими точками зору. Замкненими, без вікон. За допомогою певної системи пізнання дійдеш лише до того, де вже знаходишся. Дух нерухомий. Ось чому, власне кажучи, ефективність нашої свідомості в світі є неможливою" [108, с. 18].

Для людини, яка опинилася у напруженому історичними суперечностями невідбутті, оскільки її намагання самовизначитися в історії (коли наче нейтрально співіснували, але приховано перепліталися: 1) суперечності внутрішньої поразки після завершення Першої світової війни, 2) набирання обертів фашизму у Німеччині і 3) напружена логіка подій у СРСР) потрапляло в "ансамбль протиріч", "коли все висковзає", не дозволяли їй "виокремити живі та мертві води історії" (К. Нойка).

Адже у цьому антагоністичному розгалуженні історичних підстав людина може знайти себе лише втілюючи абсолютну основу історії. Тільки за таких умов еkleктика емпіричної реальності не допустить втрати історичної перспективи і страх залишатися одному проти більшості. Так історією людини стає "історія, яка не є", відсутня історія, а тому – антиісторична дія людини [108, с. 44].

Втрата абсолютної основи із просторів і принципів власного життя і є втратою вічності. А "тоді, коли не знаходиш вічність у собі, не знайдеш її більше ніде. Як може дати тобі відчуття вічності обмежена своєю конечністю річ? У цілому, кожна дія завершується, ніколи не завершується лише не-дія... Між бути і діяти існує середній термін: жити речами так, наче ними дієш. У "наче", так само як і у достовірності акту – який і сам є способом "наче", ти активуєшся, але не витрачаєш себе" [108, с.72]. Можливо саме у юнацькі роки можна так відверто порівнювати протиріччя, які розривають людину між культурою та реальністю – зрозуміло, що ми безсмертні. Але ми дурненькі боги, безсмертні, які забули про своє призначення. І як бездарно ми спробуємо покінчити з собою!" "Можливо, ми починаємо з себе від самотності" [108, с. 76, 78]

Оскільки ж у наступних творах ці ідеї були розвинені в їх багатоманітній історичній і феноменологічній розгалуженості, вважаємо за доцільне розглянути феномен "простих радощів життя" в ретроспективі ХХ ст. і вивести, якщо можливо, їх парадоксальний трагізм.

В одній із передмов до "Простих вступів у добро нашого часу" Нойка писав: "Існує дещо, що повинно б примусити задуматися архітекторів та урбаністів: за народним повір'ям, у раю немає будівель, тоді як пекло переповнено пічками, стінами та кімнатами. Між цими двома умовами влаштовується умова людства, з потребою, але й свободою людини побудувати собі житло. У 2001 р. ми будемо дещо ближче до пекла, або дещо ближче до райських умов. Але чому, згідно з фольклором, немає приміщень у раю? Можливо, це примусить нас краще зрозуміти значення будівель для людини і відповісти тим, хто будує собі житло.

У раю, йдеться в одній легенді, "не буде ані турбот, ані страждань, ані думок, ані зміни років, ані часу... буде лише постійний день". Ось точне перерахування причин, через які людина має житло, якщо так побудоване її життя на землі: сон, страх, голод, ерос, логос.

По-перше, *сон*. На землі день не є постійним. Людина потрапляє в ніч і віддається сну, але водночас вона привносить *свою* ніч і *свій* сон. Але привносить і свої лінощі. Після того, як вона створила природу, людина задрімала. Але лінощі є капризними і рафінованими. Врешті-решт, можна спати де завгодно, але не можна де завгодно *дрімати*. Зовнішній світ є занадто крикливим, природа занадто непередбаченою, зі своїми мурахами, птахами і шурхотінням. Тобі потрібен будинок для своїх лінощів.

Але тобі потрібен дім і для *свого страху*. Це не є лише елементарною потребою у сховищі як наслідок страху перед чимось детермінованим: це страх перед тим, що нічим не детерміноване, як висловлювався Хайдеггер. У світі існує безліч монстрів, ними стають у певні періоди навіть друзі. Житло є і місцем, в якому тебе не знайдуть, твоя фортеця.

А ще існує *голод*. Скільки порядку, обережності і влаштованості він несе з собою навіть у тварин тоді, коли не спонукає до агресивності по відношенню до природи і людей. Можна було б сказати, що мудрість є не страхом перед зевсами, а, у певному розумінні, страхом перед голодом. Тільки подібно людському сну, цей голод являє собою дещо більше, аніж дається буттям: це те буття, яке людина задає собі сама. Вона потребує житла і кімнатки в ньому, у прямому і фігуральному сенсі вона потребує цього для того, щоб задовольнити голод, але і культивує його. Тоді у своїй майстерні вона культивує свій голод до недетермінованого, свій людський голод, який є голодом її самоствердження як людини, боротьби та виживання через свої дії і свої монастирі.

Але з голодом до недетермінованого ми досягли нової сходинки людини і нової причини будувати собі житло – *ерос*. Цікавим є те, що найбільш безумовний родовий акт є і найінтимнішим. Він проголошує схованку житла, в якому живе таїна життя... Але чим є будинок, це вогнище, ця школа і церква родини, якщо не коментарем розгорнутого еросу?

Тоді ерос поступається місцем *логосу*, слову і мисленню. Людина повертається до свого житла для того, щоб віднайти себе у власній думці. Логос постає спочатку як мовчання, інтимне мисленням кожного; пізніше він постає мисленням і словом, що звернене до близького іншого, до розширеного власного я. Житло може належати лише закритому логосу, так само як на початку воно належить лише мені, розширеному до родини. Але житло повинно належати і гостю. В античності існувало право гостя, яким міг скористатися навіть ворог. Будинок без кімнати для гостей є людською неправдою і спотвореністю. В духовній перспективі, житло людини є розімкненою замкненістю.

Усе хороше у світі є розімкненою замкненістю. Життя є замкненістю в генетичному коді і розкриттям через нього; межа є замкненістю у певній граматиці і розкриттям через неї; число є замкненістю у певній основі і розкриттям через її могутність 10 x 10, 10 x 10 x 10; хвиля є замкненістю в певній вібрації і розкриттям через її експансію; дружба є замкненістю в певній афекції і розкриттям

через себе до людського. Таким є і житло. Диявол знає лише замкненість. Інша легенда розповідає, що і він, коли побачив, що Бог вчить людину як побудувати собі житло, захотів побудувати його й собі; і йому це прекрасно вдалося, тільки він не здогадався вбудувати вікна і двері. Своїми вікнами і дверима, зі своїми містками, що перекинуті за межі самотності, житло і справді є розімкненою замкненістю" [109, с. 9–11].

Якщо екстраполювати розмикання замкненості на безпосереднє людське значення протиріччя сутності та існування, то воно є основною умовою простих радощів життя. В цій умові людина відбувається як така, яка вона є від народження, коли її сутність не спотворена умовами існування. У цьому розумінні принцип простих радощів "живе своїм життям" в усіх рівнях людського життя, коли людині вдається бути самою собою. Тут, звичайно, виникає небезпека вирівнювання й ототожнення сутностей, оскільки втрачається відмінність між ординарним та високим – можна радіти від наповненості комори й абстрагуватися від того, що голод є принизливою мукою для мільйонів; можна дійти згоди із власними думками у родині й абстрагуватися від їх аксіологічної корумпованості для інших; можна радіти друзеві і безкінечно споживати його любов...

Багато чого можна, коли діалектика протиріччя сутності людини та способу її існування розірвана соціальним неodarвінізмом на антагоністичні та несумісні шматки. У такому разі сутність і існування стають несумісними. Чи не стає житло "камерою схову" від прихованого в людині культурного сорому, сховищем своєї її власної історичної зради і прикриттям своєї історичної поразки? І, у такому разі, чи не задовольняється людина у своїй будівлі лише можливістю приховати саму себе і залишитися зі своїми історичними лінощами?

Так, історія примушувала її сховатися у своїй будівлі. Якщо вона у неї була. У боротьбі за виживання людина підкорялася "жаху історії" і з інстинктом самозбереження чіплялася за нелюдське існування. Їй дотепер не вистачає розуму і мужності знайти гармонію існування та сутності. Наслідок – жалюгідне існування *жалю гідної* істоти. Неприйнятним у нойківській інтерпретації житла є саме видання цього сховища за істину буття. Таким чином, саме буття, можливо, буття будь-якою ціною, підносить першооснову її – людини – атрибутивності. Може статися, що житло перетвориться на будівлю без дверей та вікон і не можна буде споглядати життя навіть "через вікно". Може статися, що ерос загубить свою пристрасть і перетвориться на банальність співіснування. Може бути таке, що пронизлива ніжність розмиватиметься "забезпеченням умов існування" й економічна

несвобода розтопче свободу почуттів. Може статися й таке, що "кімната для гостей" усе частіше залишатиметься пустою (соціологічні дослідження свідчать, що люди стали рідше ходити один до одного в гості – "немає часу і сил"). Можливо, думка, слово і справа втратять свою єдність і це буде старанно замовчуватися.

Цей відхід від межі, яку слід подолати в історії, і стає приховуванням людини від самої себе. Адже там, де вона просто існує, вона не живе. Або живе органічним життям.

...Доречно розповісти одну легенду, яку в дитинстві, сміючись, розповів авторові монографії дідусь (тоді здавалося, що він сміється над її комічними алегоріями, а згодом стало розуміло, що сміявся він над оберненою сутністю життя, як воно було представлено в цій легенді). Суть легенди така.

Коли Бог створив землю і всіх живих істот на ній, він вирішив розподілити всім тривалість життя. Першою до нього підійшла людина. Йй Бог сказав: "Проживеш ти 20 років. Будеш царем природи, не знатимеш ні горя, ні печалі – а одні лише радощі". І тоді людина заблагала: "Боже! Царем природи, без горя і печалі і ти даєш мені тільки 20 років?"

Другими в черзі були кінь та віслук. Їм було сказано: "Проживете 40 років. Життя ваше буде вкрай тяжким – працюватимете тяжко, вами будуть постійно невдоволені, вас битимуть, забуватимуть годувати і поїти, триматимуть у холоді і на самоті". І тоді кінь і віслук від жаху заблагали: "Боже, 40 років такого життя! Скороти їх наполовину!" А людина крикнула: "Я беру собі ці роки!"

Потім дійшла черга собаки. Йому було сказано: "Проживеш і ти 40 років. Не матимеш куди сховатися від спеки та холоду, годуватимуть тебе не стільки наїдками, скільки кістками, штурхатиме тебе кожен, хто захоче, будеш стерегти чуже житло, але не матимеш власного і нічого у тебе не буде". Тоді й собака заволав: "Боже! 40 років страшного життя, яке й не належатиме мені. Скороти його наполовину". "Я забираю собі ці роки!" – знов крикнула людина.

Потім підійшла кривляючись, як їй це властиво, мавпа. І їй було сказано: "Дарую тобі 40 років життя. Житимеш у потворних веселощах. Будеш веселити своїм кривлянням, митимеш мудрий вигляд, усім даватимеш поради, але ніхто на тебе не звертатиме уваги, а будуть лише сміятися з тебе". Мавпа від страху закричала: "Боже! Жити посміховиськом так довго! Бути і не бути одночасно! Зменш мені строк – не хочу!" І людина знов крикнула зі свого місця: "Я беру собі і ці роки!"

Ось так вона і живе: перші 20 років – свої, людські, дитиною й володарем власної природи, без горя і печалі. Потім починаються роки коня і віслюка – людина створює сім'ю, будує житло, народжує й "ставити на ноги" дітей, важко, напружено і без відпочинку працює, недоїдає і недосипає, пізнає самотність. Потім починається собачий вік – підростають діти, будується житло їм, народжуються онуки, людина починає стерегти їхнє життя і мало що від цього отримує для себе. А ось роки мавпи – наймудріший вік людини, унаочнюють, що її життєвий досвід нікому не потрібний, що її погляди "застаріли", що їй треба бавитися і гратися з онуками, але ознаки позичених у мавпи років відкарбовуються на обличчі та у свідомості, роблять її мавпоподібною.

Звичайно, цю легенду можна було б доповнити уточненнями, які вносять характер матеріального виробництва у розвиток людини, якісний зміст та спосіб її життя. Проте суть полягає в тому, що передісторія, яка концентрувала "мудрість життя" у легендах, уподібнювала людське життя до тваринного. І мала для цього підстави. Якщо прості радощі життя починаються із входженням людини в культуру, то такі аналогії перестають бути адекватними імперативам істинного людського існування.

"Трагедия легка: убьют или погубят
Искуplen будет мрак прозреньем и слезой.
Я драм боюсь, Эсхил. Со всех сторон обступят,
Обхватят, оплетут, как цепкою лозой..."

(А. Кушнер)

Яким чином трагедії і драми стосуються радощів життя?! Вони, ці радощі, безумовні, безвідносні й абсолютні. Вони, на відміну від трагічного (і навіть драматичного), не повинні задаватися питанням "чому?" – їм не треба шукати причин. Вони – самі по собі. Вони – абсолютна і дурненька мета людини, оскільки, чомусь, у радощах людина стає дурнуватою і це написано на її обличчі. Радість – це щастя, чи щастя є радістю? Нетотожні обсяги понять – щастя на дурненьких радощах не буває, воно, дійсне щастя – зі сфери високого, а високе не мислиме без трагедії. Драма ж супроводжує буденність як "безсмертна латинь рецептів і мікстур".

Прості радощі життя безумовні і безпідставні, адже вони не знають своєї трагічної підстави – своєї минучості ("Все минається", – які печальні слова! Звичайно, все минає, але питання полягає в тому,

як минає – з відбуттям чи без"; "Можна посміхатися над життям; але це вже неможливо у миті його вищого прояву" [110, с. 34–39], – констатував у своїй "Книзі мудрості" К. Нойка.) Не минає лише трагедія цієї суперечності буття-небуття, життя та смерті у сліпому захопленні життям. І все ж... людина прагне до радощів і осмислює їх втрату, коли звикає до їх відсутності. А, можливо, до того, як зраджує собі тоді, коли змінює їх предметність.

Існує певний семантичний пунктир, який спроможний утримати радощі життя у високому змісті, позбавляючи трагічне його згубної репутації. За Нойкою, це 1) спроможність і бажання людини повернути собі свою ж тотальність; 2) перетворити апостеріорне на апріорне (тобто інтенсифікувати час життя за рахунок вміщення в основу власного життя попереднього розвитку культури і таким чином скоротити сліпий еволюційний період); 3) звільнення від "почуття засланоного на землі"; 4) вміння змінити ситуацію, коли життя людини має жалюгідний вигляд, якщо проектувати його на екран вічності (тобто проектувати вічність у власному житті). Адже "людина, тепер людина історична, народжується зі співвідношення детермінацій, які поза їх оберненням у всезагальне стають нічим, і власне цим всезагальним, відносно якого ми не знаємо, чи не є і воно нічим (...) залишилися порожня всезагальність і порожня індивідуальність" [110, с. 20, 25].

Але якщо "таємниця життя обмежується перетворенням випадковості на необхідність, тим, що життя є випадком, а людина є мандрівником, істотою без значення і сенсу у світі", тоді радощі життя стають неможливими. Тоді дійсно, "те, що здається нам пануванням над екзистенціальним, є хибним розумінням основи і, загалом, спресованим страхом перед "нічим"" [110, с. 44, 47]. Оскільки радощі життя невід'ємні від розуміння основи не в її негативних трансформаціях, а в її творчих проекціях.

Радощі життя завжди затьмарювалися страхом перед смертю, а останній завжди провокувався нездійсненністю людини в основі історії, як і основи історії в основі людського життя. У такому разі безкінечність мислилася кількісно і поставала недоступною і ворожою життю. Відповідно, життя осмислювалося виключно в категоріях конечності, тому безкінечність поставала розпачем думки та предметом нещасної розмови. Навіть "давніх греків безкінечність настільки не задовольняла, що вони відмовлялися її мислити" (К. Нойка).

Ожнок, у ХХ ст. людина вже не могла себе осмислити поза реальними вимірами безкінечності. І історія надала їй безліч напружених у своїй трагічності варіантів мислити себе вимірами безкінечності. Історія ж надала їй безліч драматичних варіантів осмислити прояви безкінечності, яких її позбавляли або вона позбавлялася сама. У колізіях історичних трагедій і особистісних драм вона отримувала можливість усвідомити, що все, що відбувається у її житті, є іманентним рухові "від я до себе" (К. Нойка), але частіше за все її не вистачало на усвідомлення саме цього принципового для неї руху. Або ж у періоди "мирних часів" усвідомлювалося у відчужено-егоїстичному контексті. Поширення свідомості до межі конкретного обмежувалося межами емпірії буття, що породжувало "ницість порожньої негативності" (К. Нойка).

У цьому сенсі не можна погодитися з думкою Нойки, що раціональність століття виявилася невпевненою в собі і мудрішою, адже історична невпевненість породила ту "життєву мудрість", яка лише на короткий час створила ілюзію виграшу. Як це не парадоксально, але є закономірним, що ілюзії такого роду заперечувалися тими високими проявами сенсу життя, які ставали можливими саме у часи великих історичних випробувань.

"Сьогодні вже не існує мудреців, жалівся хтось: високі персоналії вже не народжуються" – констатував Нойка. Можливо, продовжував він, вони народжуються у великій кількості, але їм немає вже що сказати раз і назавжди. Все відбулося в нашому пізнанні культури, від ідеалу гармонії до ідеалу рівноваги у русі. Але радощі "сказати щось нове в культурі" належать до елітарного розуміння сенсу життя. Дійсна історія надає можливість людині здійснити практику істини. У відчуженій історії створення нового – олюдненого життя – і є основною радістю. Збіг величного змісту індивідуальної діяльності з творчістю сутнісних форм життя і втілення такого змісту на безпосередність форм життя являє собою силу духовно-фізичного буття індивідуальності.

Водночас істинність індивідуального не може відбутися в абсолютизованих межах одиничності (можлива інверсія, коли ми починаємо з себе від самотності). Втілення сутності у досконалості форми є не результатом становлення, а оголеністю основи як істинного початку саморозвитку, оскільки початок як такий постає вищим ступенем вираження сконцентрованого в ньому попереднього розвитку. Так людина "доганяє" розвиток, сприяє собою розвиткові і ніколи в розвитку сама себе не наздожене, тому що ніколи не досягне абсолюту. Абсолют здійснюється в самому устремлінні. Непізнана

межа є лише констатацією життя, що не відбулося, схованою мірою основи, що не була пережита. Така основа викидається з простору суспільного розвитку.

Там, де основа привласнює і пізнає себе в абстрактній формі або як абстрактний принцип, вона буде не утвердженням життя, а його запереченням чи то у формі відчуження, чи то під виглядом деспотичної необхідності. Перший варіант був характерний класичному часові, другий – знівченому великими випробуваннями ХХ ст. Негативне відображення у сфері "простих радощів" "жаху історії" (Е. Чоран) описав іспанський філософ Амендо де Мігель: "Неможливо статистично підрахувати кількість ніжності і людського тепла, від яких іспанці, що зараз стали зрілими і навіть літніми, змушені були відмовитися в похмурі роки своєї юності, що почалися відразу після війни, коли майже все в інтимній сфері було оголошено забороненим; важко виміряти, який був пережитий ними тоді емоційний "голод" [111, с. 199].

Породжений і закріплений історією аскетизм почуттів трансформується в іншу крайність – зміни співвідношення почуттєвої *свідомості* на *почуттєву* свідомість (цей феномен представлений у творах А. Платонова "Чевенгур", "Котлован", "Ювенільне море"). Але критичній практиці не дано знайти ту суспільну міру, в якій субстанція основи виразила б себе повнотою почуттів і могла б собі дозволити розкіш вільного подолання застиглих форм міжособистісних відносин. Тут не може бути продуктивною така форма абстрактної основи, яка панацеєю від усіх лих вважає "повернення в лоно природи". "Прості радощі" життя тут впадають у тваринний рефлекс і супроводжуються "занепадом розумного мислення" (Е. Фромм).

Заідеологізований моралізатор знайшов би шукану основу в безпристрасності розсудку, що нишком повертає собі почуттєву безпосередність у натуралізмі "тотожності з органічною природою". У прагненні до "природного", цей зв'язок брехливого розсудку і розбещеної чуттєвості знову втрачає всезагальне. Отже, ідеологія деспотичної необхідності, де належне не тільки не є свободою розвитку історичних почуттів людини, але і простором свободи її безпосередності, закріплює чуттєве у статус і функціональність кінцевої категорії.

Велика ж історична таємниця присвоєння людиною основи світу як тотожності власної ідеальності й естетичності полягає в тому, що необмежена й неосяжна радість життя пов'язана як раз з тим, що

чуттєвість перестає бути кінцевою категорією, а стає дійсністю всезагального. Це перехід почуттєвого зі статусу феноменологічного початку пізнання у "вакхічне захоплення, учасники якого сп'яніли" [112, с. 25], тобто в істинну людську безпосередність людини, збагаченої істинністю олюденного відношення до іншого, абсолютним атрибутом якого є свобода розвинених почуттів. Це вже та *безпосередність, що категоріально необумовлена*, її природа полягає в тому, щоб бути "реальною потребою в естетичному, тобто відмінному від потреби людини в мистецтві, у духовних феноменах" [113, с. 101], як таких, що перетворюють на ідолів моменти опосередкування власного становлення.

Проте повернення історії в минуле позбавляє становлення життя його суттєвості. Опосередкування у цьому ірраціональному процесі анігілюються, перестають відігравати суттєву й необхідну роль в усуненні протиріч абстракцій культури і життя. Радощі життя у такому разі (як здійснення безпосередності у розумінні її неопосередкованої тотожності з собою) обертаються остаточною втратою основи, в якій життя людини могло б відбутися як культурний розвиток. Лишається самотня одиничність, яка на шкоду собі звільнилася від власних атрибутів. Висновок печальний: "Варто було би повіситися у світі, в якому навіть всезагальне не має що робити. Але у такому світі немає навіть на чому повіситися. Ми знаходимося посеред пісків, як говорив Естрагон" (К. Нойка).

Чи могла бути знайдена основа у румунській філософії існування?

Вважаємо, що відповідь не може бути однозначною. Розсудок, що "впадає в чистий інтелект" (К. Нойка), впадає і в особливу форму нечутливості. Радощі життя потрапляють у залежність від удаваної самодостатності приватного життя. І тоді істина розуму не стає істиною почуття і життя. Вона *стає* ніби поза реальним суб'єктом, "споживаючи" його, включаючи в систему утилітарних орієнтацій. "Всезагальне" зникає з життя, воно втрачає свій універсальний зміст, тому що не переймається істинністю світу, як і світ, утративши його, не опосередковується власною "загальнозначущістю" (Арістотель). Але загальнозначущість істини як радість індивідуального життя потребує не ізоляції, абсолютизованого усамітнення, а пристрасті – вищої міри культури і сенсу життя. Звідси закономірно випливає те, що "піднесеним суб'єкт виявляє себе в тих випадках, коли він силою своєї волі, незважаючи на те, що вона обмежена, здається зростаючим до нескінченності" (К. Маркс).

У рамках метафізики підстави стає правилом і метафізика умовних радощів життя, що з'являється в помилковому роздвоєнні свідомості ("краще помилковість розуміння, омана, аніж жорстока правда"). І не хотілося б відбутися в такій "ідентичній тотожності", істина якої є індиферентність. Страждання "виходу і входження" у форми – така дрібниця порівняно зі стражданням основи, що історично не оформилася! І хіба є можливою істина реальних форм поза *реальністю їхнього перевтілення в мені*? Таке можливо лише через споглядання і творення спустошених форм. Радощі життя були доступними, але зникли. Сміх, як колись, проданий. Що залишилося сучасній людині, яка відмовилася від радості створити істинну основу історії? Мабуть усвідомлення цього:

"Чудовища, скользя сквозь полутьму,
Находят путь к сознанию моему.
Они, пока горит луны ночник,
Меня не оставляют ни на миг.
И даже днем, когда все страхи спят,
Они под дверью разума галдят,
Черны тела в тряпье, а меж морщин
У каждого на лбу назрел рубин".

(Мервин Пик)

Розділ 10. СПОКУСА ІСНУВАТИ. ПОКАРАННЯ ІЛЮЗІЙ

*"Існувати – це так. Пити без спраги"
(Ж.-П. Сартр "Зрілий вік")
"Ми не гвинтики, ми – горді мікрочити"
(В. Орлова)*

На відміну від "процесу відчуження", у якому перебували виробники протягом класичної історії, гіпертрофія самоцінного існування як "стан відчуження" була притаманною пануючим класам. Але пасивне і паразитарне споживання буття не минало безслідно. Залишило воно сліди і в румунській культурі, що гостро висміював М. Емінеску¹. Разом із тим, чоранівська екзистенціальна філософія відображає введення екзистенції у новий ракурс, який потребує осмислення не тільки в контексті особливостей екзистенції румунського етносу, але й філософа як феномену ХХ ст.

¹ "/.../ Що може вас, безкровних, у цім світі захопити,
Який вогонь чи правда спроможні оживити
Вас, мертвих за життя?
Ваш подвиг – у розпусті, у тому, щоб напитись,
Скляний трошити посуд, з повіями водитись,
Вік жити без пуття.
Ви лежите на ложі, укритому ганьбою,
Вдихаєте міазми, вдоволені собою,
Розтлінні та брудні.
Ви злякано схилились перед бичем тиранів,
Що цілий край тримають у лещатах кайданів,
Здались ви без борні.
Вставайте! Вже штандарти палають величаві,
Роки стають минулі у переможні лави,
Гряде воскреслий Рим.
Здійнявши смолоскипи у темряві досвітній,
Народ ступає владно, могутній, непохитний,
Похід цей незборим!
Вставайте! Вже над світом сурмить труба свободи,
Гримить могутній голос, розбуджує народи,
Як лева рик в імлі.
Належить вільним людям планета вся широка.
Свобода, справедливість! – оці слова високі
Вже знають на землі /.../ "

(М. Емінеску. "Розтлінні молодики" (1869), переклад М. Терещенко)

Чоранівська філософія невід'ємна від його способу життя і, безперечно, являє собою унікальну форму екзистенціалізму. Називати цю версію лише "скептичним екзистенціалізмом" було б недостатньо – у своїх внутрішніх колізіях вона містила як суперечності екзистенціалізму ХХ ст., так і той зміст, який програмував цю версію, а саме – характер дисидентства з усіма його логічними й моральними похідними. Саме тому розкриття основних вимірів чоранівської позиції потребує своєрідного вступу до трансценденцій екзистенціалізму у ХХ ст., які, на наш погляд, не були узагальнені на рівні їх макрологіки.

Йдеться не стільки про заявлені у філософських творах ідеї екзистенціалістів ХХ ст., скільки про загальні суперечності на рівні логіки його еволюції у цьому столітті. Еволюція ця завершена. І завершена безвихідність ідей, коли ідея А. Камю, що була виказана ним у "Міфі про Сізіфа", актуалізувалася знов: "Існує одна філософська проблема – це проблема самогубства". Але це проблема самогубства екзистенціалізму, адже єдиною філософською проблемою є проблема життя.

Життя не в екзистенційному змісті – яке ж то життя? Життя у його олюдненому сенсі. Тому для розуміння місця чоранівського екзистенціалізму в системі безвихідного самовизначення людини у ХХ ст. звернуся не до теоретичних трактатів екзистенціалістів, а до одного художнього твору Ж.-П.Сартра, а саме до роману "Зрілий вік" [114], яким започатковується його трилогія "Дорогами свободи". Вважаємо, саме у цьому романі представлені усі тупикові вектори зосередженої на "самоцінність екзистенції" людини ХХ ст.

Йдеться про феноменологічні інверсації екзистенціальних установок ХХ ст., які віддалилися від феноменологічної редукції Е. Гуссерля і спровокували у своїй негативності онтологічну деструкцію феноменології Ж. Дерріда. Для нас є важливим, що такі інверсації перегукуються із сучасними інверсаціями суб'єктивності, відносно яких Сартр не міг будувати прогнози (хоча б тому, що у своїх логічних параметрах екзистенціалізм і рефлексії майбутнього часу – явища несумісні). І оскільки в передбаченні майбутнього не обійтися без рефлексії минулого, особливо актуальною видається необхідність осмислення характеру і змісту класичних і сучасних перетворених форм індивідуальних і суспільного, їхніх трансгресій у позбавлене величі "байдужого ніщо" (Ш. Бодлер). У просторі таких перетворень *визначеність сходження* втратила своє наявне буття й актуалізувалася визначеністю "іншо-буття" – "іншого" (як "свого іншого самої себе протилежності"), про яке багато писав Гегель у своїй системі діалектики і яке також було обділене увагою, за винятком монографії О. Босенка [115].

Незважаючи на широкий обсяг досліджень у сфері феноменології і самої творчості Ж.-П. Сартра, проблема осмислення екзистенції як особливої перетвореної форми феноменології особистості залишається відкритою. У романі "Зрілий вік" екзистенціалізм постає саме у його оберненій – інверсованій, регресивній феноменологічності.

Чому йдеться саме про *регресивну феноменологію*? Якщо повернутися до родоначальника феноменології, тобто до Гегеля, нагадаємо, що його феноменологія будувалася на принципі *сходження індивідуального Духу до категоріально-загального мислення*. Таким чином, об'єктивно-ідеалістична феноменологія вибудовується за логікою становлення людини універсально мислячою істотою, у якій "філогенез повторює онтогенез". У суб'єктивно-ідеалістичній феноменології Гуссерля таке сходження зникає. По-перше, у субстанціальних параметрах гуссерлівський варіант феноменології належить до неklasичного простору світу, в якому співвіднесеність індивідуального і всезагального стають нестерпними. Через спроби довільного звільнення свідомості від історичної життєдіяльності, їхня доцільність унеможлиблюється. З "нестерпності" непідвласного історії народжується гуссерлівська феноменологічна редуція.

У романі Сартра зустрічаємо принципово нову ситуацію – індивід *намагається відредувати від себе власне становлення в образі минулого часу*. Тому регресивна феноменологія персонажів роману виявляється за наступними параметрами:

Часова регресивність. Конфлікт буття і часу представлений через колізії світогляду головного персонажа і провідника ідей роману, викладача філософії Мат'є. Цей конфлікт був усвідомлений ним ще в дитинстві. У пам'яті Мат'є зберігся у всіх тонкощах, переходах і висновках пережитий жах перед часом, "опредметненість" якого була представлена в будинку його тітки у вигляді древньої вази: "Це було жахливо – бути кулькою з хлібною м'якушки в цьому старому підфарбованому світі, перед байдужою тритисячолітньою вазою /.../ Одним ривком він повернувся до столу, підняв вазу... і кинув її на паркет /.../ потім відразу відчув себе легким /.../ Він думав: "Це зробив я!" – і відчув себе гордим, звільненим від світу, без прихильностей, без походження, без родини, упертим виникненням, що розриває земну кору /.../ він був маленьким вибухом, що завис у повітряному просторі /.../ Він сказав собі: "Я буду вільним!" [116, с. 72].

Руйнівний драматизм позірною розв'язання конфлікту у вигляді його волюнтаристичного заперечення поширюється на світовідчуження всіх персонажів роману. Стерилізований час "чистого" буття обертається беззмістовною змичкою спустошеного минулого з

неприйнятним по суті і по можливості майбутнього часу. Так Івіш бачить себе "загубленою, без віку, без майбутнього" [116, с. 383]; вона "бачить" час в образі "блискаючої як алмаз миті завислого в порожнечі буття/простору" [116, с. 283] і констатує його суть у вигляді підстави, що розпадається: "Я відчуваю час, який провалюються піді мною" [116, с. 294].

У цій іррефлексивності не залишається нічого, крім чистої надії і самонавіяння Івіш, що у "завислому" часі вічність стосується винятково неї самої. Даніель, що розглядає єдину можливість повного звільнення від гніту часу в самогубстві і переслідуваний думкою про нього, "очищає" буття від часу настільки, що бачить себе "без запаху і тіні, без минулого, як буття-екстракція з майбутнього" [116, с. 127]. Але, усвідомлюючи, що він існує усе-таки в часі, Даніель переживає постійні потрясіння від його незнищенності: "...це було дивним – класти голову на подушку і почувати себе поглиненим темрявою, думаючи, що буде ще наступний день, ще одне завтра" [116, с. 120]. У втечі від самої здатності відчувати час, Марселла (подруга Мат'є) намагається не виходити зі своєї рожевої кімнати.

У цьому напружено-розслабленому протистоянні існування суб'єктивності протиріччя між миттю та вічністю, що прагне до самоочищення від модусних визначеностей, постає конфліктною антиномією. Ототожнення себе з "стерилізованою" миттю персонажами роману перетворює для них час у незавершеність як єдину форму його ж невизначеності. Така незавершеність для них – безмежне, "чисте" чекання. *Але не чекання чогось.* Це чекання у значенні єдиного "залишку" існування. Але оскільки чекання "в собі" як невизначене за метою є суб'єктивним конфліктом, згодом воно *реінверсується* у спустошене "ніщо": "...я спустошився, стерилізувався, перетворився в чисте чекання. Зараз я порожній, це правда і я вже нічого не чекаю", – думає про себе головний персонаж роману [116, с. 74].

Марне повернення в "ніщо", коли через "життя, що важко впало до його ніг", Мат'є переступає як через "мертву шкіру" [116, с. 292], породжує і марну логічну рефлексію, осмислену ним уже як логічну інверсію власної свідомості: "Раптово Мат'є відкрився як рана; він побачив себе цілком, зяючим: міркування, міркування про міркування, міркування про міркування про міркування..." [116, с. 247]. Здається, що сучасна іррефлексивність суспільної й індивідуальної свідомості внутрішньо пов'язана з марною і регресивною спрямованістю до "першооснови", яка залишається прихованою. На перший погляд, як і рефлексія, іррефлексивність сучасної свідомості також

звернена (хоча і деструктивним способом) до основи світу. Але якщо така основа залишається недосяжною як принцип, то вона перетворюється на мінусову спрямованість того самого чекання, про яке йшлося вище.

Парадоксальність позачасовості екзистенціальної миттєвості і метафізики простору існування, їхня не-взаємозумовленість, не-взаємоопосередкованість, помилкова, негативна діалектичність "отут" і "тепер" не можуть не виявитися інакше, як процесуальною самовтратою: Мат'є "ніколи не міг повною мірою знайти себе в любові, у насолоді, він ніколи не був хоча б нещасливим, йому увесь час здавалося, що він в іншому місці, що він ще не народився" [116, с. 74]. Метафізика екзистенціального простору виявляється тут у дилемності одномірної присутності деструкції тимчасового буття і видимості його суб'єктивного творення: "якщо б я не прагнув відновлювати моє існування відповідно до власного розуміння, здавалося б таким абсурдним – існувати" [116, с. 20]. Оскільки ж творення самого себе через творення світу тут відсутнє за розумінням природи речей, то і "відновлення"-конструкція в розумінні Мат'є виявляється "ніщоюною" мотивацією бажань і вчинків.

Анархізм "чистого буття", що перетворено-атрибутивно виникає із заперечення часу як субстанціальної логіки світу, виявився в афористичному твердженні Мат'є: "Заперечення принципів є також принципом". Таке самоствердження свободи зачаровується власною екзистенціальністю у своїй вербальній можливості "отут" і "тепер". У персонажів Сартра (як і екзистенціалізму в цілому) *існування передуює сутності*. У цьому висловленні немає тавтології, адже якщо сутність і є існування, то в їхній тотожності сутність людини переміщається в модус буття чистого "Я". Екзистенція з'являється як момент, узятий поза діяльністю, як внутрішній стан чистої суб'єктивності.

Така екзистенція не містить жодних закономірностей. У протилежному випадку вона перестала б бути свободою (адже там, де присутня закономірність, там присутня необхідність, а спінозівська свобода "як усвідомлена необхідність" у своїй основі конфліктує з екзистенціальною свободою). Таким чином, свобода обертається на почуттєву сваволю, за якою закріплюється тільки анархістське заперечення дійсності. Останнє ж обертається самозапереченням індивіда не тільки по суті, але вже і за існуванням.

Феноменологічна інверсія конфлікту свободи і часу. Незважаючи на прагнення до чистого існування, персонажі роману існують у суспільстві і не можуть абстрагуватися від нього. Але, на відміну від брата, для Мат'є суспільство з'являється не як простір соціальних

протирич, а як феномен, що примушує його виразити своє ставлення до об'єктивної реальності. Нехай навіть у вигляді об'єкта "принципу заперечення принципів".

Тут принцип екзистенціальної свободи зазнає змістовних трансформацій – імперативи "бути свободним", "свобода існування", "свободне існування", будучи відірваними від вираженої в її соціальній суперечливості необхідності, переміщують свій семантичний стрижень у сваволю і самообумовленість індивіда: "...бути вільним, бути причиною самого себе... я є тому, що я цього хочу – бути власним початком" [116, с. 73]. Але в такому випадку індивідуальне буття перетворюється у випадкове, що важко пережити за всіх часів і в усіх типах світосприймання. У контексті зречення від суспільного простору і часу воля самопридбання обертається марним запереченням дійсності: "...мені подобається говорити "ні", завжди "ні", і я боявся б їхніх (комуністів, до яких належить брат Мат'є – М.Ш.) спроб побудувати більш значний, більш придатний світ, тому що залишалось б говорити "так" і робити як всі інші" [116, с. 181].

На наш погляд, Сартр принципово протиставляє в романі два розуміння свободи. З одного боку, представлено емпіричне, але більш наближене до життя розуміння Жака: "...я думав, що свобода складається з об'єктивного осмислення обставин, у які добровільно ставлять себе, і з відповідальності за них" [116, с. 153]. Таким чином, можна вважати, що для нього свобода суть об'єктивно існуючий зв'язок індивіда й обставин, в яких він живе деякою мірою створюючи їх.

Ступені збагнення Мат'є видимості своєї свободи іманентні його сходженню до розуміння власної нікчемності. Він не їде до Іспанії боротися з фашизмом ("я не хочу нікого убивати"), він не вступає в комуністичну партію, хоча і симпатизує деяким принципам комуністів, він постійно займає проміжний стан між речами йому однаково близькими і далекими. Точний портрет дає Мат'є старший брат: "...ти обвинувачуєш капіталістичне суспільство й у той же час ти – службовець цього суспільства, ти афішуєш свої симпатії до принципів комуністів, але посилено остерігаєшся від вступу в партію, ти ніколи не голосував. Ти нехтуєш клас буржуазії і ти живеш як буржуа" [116, с. 156].

Для Мат'є його роздвоєність має суто логічне виправдання: "...мені подобається обурюватися проти капіталізму, і водночас я не хочу, щоб його скасували, тому що тоді в мене зникне мотив для обурення" [116, с. 181]. У підсумку герой усвідомлює, що його свобода – це "міф, дивна мрія – бути нічим, бути завжди іншим, чим ти є" [116, с. 316]. Так здійснюється інша інверсація – прагнення до

абсолютної свободи перетворюється на заперечення власної свободи спроб її самоаргументації, аж до заперечення її первинної – історичної й феноменологічної версії як сваволі почуттів. А коли почуття (бажання) перетворюються у стихійну сваволю свободи, вона деградує до специфічної форми психоаналізу як інверсованої рефлексії (див. вище). Настане час і Мат'є задасть собі питання: "...чи не є єдиним способом врятувати свою юність – забути її" [166, с. 316].

Інверсії трансформацій "ніщо". Є підстави для ствердження, що феномен "ніщо" як в історико-філософському, так і в категоріальному змісті залишається ще відкритою філософською проблемою щодо прозорості її логічного розпредметнення. Можливо, з цієї ж гносеологічно-феноменологічної причини К. Нойка стверджував, що людина не може мислити "ніщо". Для тих, хто розшифровує "ніщо" як "відсутність буття", залишиться таємницею ідея Канта про чотири форми "ніщо". Тому що як може мати форму невизначеність?

Цей приклад повертає увагу до неправомірності підходу до феномену "ніщо", ґрунтуючись на методах, не здатних по своїй природі вивести справжню логіку трансформацій цієї *невизначеної визначеності* в розвитку світу взагалі. Разом із тим, в екзистенціалізмі (особливо Сартра і Хайдеггера) "ніщо" посідає особливе місце. Знаменно, що на одному з останніх теоретичних семінарів, який Хайдеггер проводив у Ла Торе, він висловив парадоксальну думку: краще відмовитися від "є" – просто писати: Буття, ніщо.

Справді, за умов регресивних трансформацій свободи "екзистенціального буття", воно не тільки змушено покласти в "початок" уже "кінець", сконцентрований у наведеному вище твердженні А. Камю про те, що "є лише одна по-справжньому філософська проблема – проблема самогубства" (що перетворюється для екзистенціалістів у цілому в "філософське самогубство"), але й прийти до логічно завершеного твердження інверсації свободи у італійського екзистенціаліста М. Аббаньяно. Він стверджував, що людина може визнати і прийняти фундаментальну укоріненість екзистенції в ніщо. Вона може визнати, що ця у ніщо і її результат – смерть становлять її справжню природу як людини.

У романі Сартра "ніщо" постає у площині етики. Так Івіш говорить Мат'є: "Ваша мораль – бути досконалим, але досконалість є *ніщо*". Висновок: "Майбутнє мертво". Мить чистого буття перетворюється в чистий індивідуальний нуль, порожнечу в людській оболонці. Звідси стерильність знеособленості, причому не тільки у випадку Дана: "Дан був роздвоєний, він почував себе загубленою і яскраво-червоною хмарою, під свинцевим небом. Думаючи про

Мат'є, він говорив собі: "'Це я вільний!' /.../ /.../ але гордість його була знеособленою, тому що Даніель був уже ніким" [116, с. 131].

Точка зору Жака така: "Я думав, що свобода полягає у здатності розглядати віч-на-віч обставини й умови, в які люди включаються добровільно і несуть за них повну відповідальність" [116, с. 156]. Борис намагається утвердитися в стерилізації себе від будь-якої відповідальності, він "відразу зрозумів: потрібно робити лише те, що хочеться, обмірковувати лише те, що самому здається добре, бути відповідальним тільки перед самим собою" [116, с. 201]. Але такий виклад питання приховує внутрішню спустошеність, яку Дан формулює так: "...зайнятий винятково самим собою /.../ життя загадкових утрат, свобода надій. Не сьогодні, не тут, у цьому пеклі, під цим дивним світлом" і висловлює здивування: "Світ відважних, чесних людей, людей доброї волі. Чому це їхня воля добра, а не моя?" [116, с. 188, 191].

Вищезазначені інверсії обумовлюють навіть не страх, а агресивність сприйняття будь-якої позитивної форми. Це закономірно, тому що свобода у формі волі вимагає сходження людини до загальнозначущих змістів, а таке сходження вимагає подолання нею як своєї частковості, так і вичерпаних ступенів власного становлення. Звідси перетворення екзистенціальної свободи, що тікає від таких змістів і визначеностей, на свободу деградування, тому що перша форма окультурення свободи людини у вигляді волі постає *примусом самої себе* у просторі історичного самовизначення, у сходженні до загальнозначущих сенсів. Такий примус має субстанційний характер і стосується передусім виходу за межі колишньої пасивності у простір творчості історії.

Творчість власного буття у вигляді свавілля не є істинною свободою людини, не є реалізацією добра як практики загальнозначущого ідеалу, і тим більше не є опредметненням краси. Адже здійснення в собі і через себе цих – істини розуму, краси почуттів і моральнісної волі – вимірів вимагає особливої напруги життя. І не випадково, спостерігаючи за Івіш на виставці Гогена, Мат'є констатує факт: "Ніколи Івіш не була більш самотньою, як перед красою" [116, с. 76].

Заперечення конструктивно-діяльного існування не може не перетворитися в заперечення краси, тому що по своїй суті краса є творення логіки необхідності в її естетичній доцільності. Єдине, що отримує Івіш від зустрічі з творчістю Гогена – це самозаспокійливий висновок: "Гоген був божевільним". Логіка думки договорена пізніше – Івіш скаже з приводу Мат'є: "Він мене дратує – цим ранком він з мене робив людину" [116, с. 332].

Особливим чином виявляється самодеструкція у вчинках Бориса, учня і послідовника Мат'є. Його свобода складається, як він її визначає, у довільній відповідальності тільки перед самим собою. До того ж, "запитання" ("*вопрошание*" – рос.) *про свободу* стає її руйнуванням: "не варто було б запитувати про свободу, тому що тоді свободи не стало би" [116, с. 201].

Прояв індивідуальності у всіх персонажів – це непередбачені вчинки. Чому виникає деструктивний штамп? Деконструкція завжди зв'язана з опором належному, а тому мета – знаходити в цьому не тільки обґрунтування своїх принципів, але і задоволення. Зокрема, Борис краде в магазинах усілякі дрібнички, випробовуючи не стільки свою спритність у цій "справі", скільки свою "долю": "Дотепер він не мав жодної матеріальної вигоди від своїх дій /.../ єдине, що він щораз брав до уваги – технічні труднощі /.../ був присутній ігровий момент, коли він говорив собі: я порахую до п'яти, на рахунок "п'ять" зубна щітка повинна виявитися в мене в кишені /.../ у нього стискувалося горло і виникало неповторне відчуття розуміння і сили" [116, с. 205].

Ця дивна форма самопридбання нагадує категоріально-логічну ситуацію самовідчуження людини, описану К. Марксом: "...подібно тому, як вони зводять усяку сутність до її абстракції, так вони зводять самих себе у своєму русі до *кількісної сутності*. *Безмірність і непомірність* стає їхньою щирою мірою /.../ Навіть із суб'єктивного боку це виражається почасти в тому, що розширення кола продуктів і потреб стає *винахідливим і розважливим* рабом нелюдських, рафінованих і *надуманих* прагнень" [117, с. 18–19]. "Приватна власність не вміє перетворювати грубу потребу в людську потребу. Її *ідеалізм* зводиться до *фантазій, примх...*" [там само].

Висунуте пізніше Сартром поняття "індивідуальної практики" узагальнює сутність "свободи існування" як свободи постійного прагнення виражати себе в предметах і об'єктивній реальності, ігноруючи вираження останньої в собі самому. Предмети, явища, люди стають "знаками" індивідуальних відмінностей, що виходять із самого "Я".

Так для Бориса "Мат'є був лише одним з етапів життя, але він не зміг би знести – бути етапом у житті Мат'є" [118, с. 214]. Свобода Мат'є осмислюється ним спочатку як абстрактна "свобода порядної людини" [118, с. 20], але пізніше в її розумінні відбуваються принципові трансформації, аж до повного осуду: "...він людина, що хоче бути вільною, він їсть, п'є як усі люди, він не займається політикою /.../ він хоче бути вільним, як інші хочуть колекціонувати марки. Свобода – його маленька таємниця. Його маленька угода із самим собою", що

перетворюється в: "...непояснену свободу, яка у підсумку набуває видимість злочину" [118, с. 74, 317]. Досконалість чистої волі обертається удаваною досконалістю чистого ніщо, "ідеалом – бути нічим" [118, с. 19], не тільки "без запаху і тіні, без минулого", але, цілком закономірно – і без майбутнього. Для Мат'є продовження людського роду – абсурд і основна проблема, що переслідує і мучить його протягом усієї сюжетної лінії роману, зводиться до усвідомлення того, що він хоче "перешкодити дитині народитися".

Сваволя і сліпа детермінація, сваволя і фаталізм. Дивний, але закономірний парадокс, який свідчить про те, що протиріччя свободи в екзистенціалізмі споконвічно приречені на виникнення та неусунення. Сліпо детермінована випадковість життя дитини, якій доведеться "натикатися на стіни і не знаходити порятунку від безвихідності буття", фаталістичне ставлення до власного буття при зведенні його в статус наперед визначеної "долі", хоча і не з тим трагічним пафосом, з яким останній розкривається в античному світі.

"Перешкодити дитині народитися" Мат'є трактує не тільки як захист своєї свободи, але і як гуманний (у його розумінні) акт стосовно іншого. "Він нікого не вбиває". Він просто припиняє можливість життя як його виникнення. Чисте буття з неминучістю перетворюється в самотність людини, яка вже нічого не чекає. І хоча на початку Мат'є подобалося "почувати себе гордим і самотнім" [118, с. 181], наприкінці він усвідомлює простір самотності як логічне завершення індивідуалізованого "ніщо": "...його самотність була такою повною під цим світлим небом /.../ посередині цієї квапливої юрби, що вразила його своїм існуванням" [118, с. 218]; він був "...самотньою людиною, що потайки майструвала посереднє і міцне щастя своєї інертності, час від часу виправдуючи себе високими розуміннями. Хіба це те, що я є?" [118, с. 74] – задасть він собі наприкінці питання.

У цьому життєвому підсумку Мат'є виражене, можливо, усвідомлення самим Сартром безвихідності тієї свободи, що екзистенціалізм намагається представити споконвічно нічим (крім неї самої) не обумовленої й такою, що обертається в чисте прагнення до самої себе, що не знаходить (та й не може знайти) для себе порятунку. Конструктивний висновок залишається за Марселлою: "...якби я мала дитину, клянуся, я не дозволила б їй скалічити своє життя, як це зробила я. Я нічого не зробила, і ніхто не має потреби в мені /.../ дитина /.../ так, вона потребуватиме мене" [118, с. 233]. Але пробудження материнського почуття у Марселли приводить до пробудження

громадського почуття в Мат'є. Правда, це ще тільки штрих, трохи спізніле осмислення застереження Брюнета: "...ти ризикуєш луснути як пузир, ти мріяв усі тридцять п'ять років свого життя й в один день граната розколе твої мрії, ти вреш, не прийшовши до тями. Ти був абстрактним службовцем, ти будеш сміховинним героєм і ти упадеш, нічого не зрозумівши...". Але пробудження настало і вилилося в тривогу: "повинно бути кошмарним для когось... для когось, хто скінчить (життя – М.Ш.), не прокинувшись" [118, с. 174, 218].

Отже, сартрівський екзистенціалізм практикує завершення життя до настання смерті фактично у всіх персонажів. Але ця ситуація стосувалася екзистенціалізму в цілому. Його італійський варіант (представлений П. Грегоретті і Л. Стефаніні), який вивів екзистенцію за межі чуттєвої безпосередності, фактично означив межу можливості його подальшого існування. Оскільки екзистенціалізм у його тлумаченні як "безпосередність думки" вже не є екзистенціалізмом, а є новою версією суб'єктивного ідеалізму. Іншими словами, якщо у своїх логічних підставах класичний екзистенціалізм поставав своєрідним поєднанням натуралістичного матеріалізму й суб'єктивного ідеалізму, то в італійській версії він емігрує у стан психологічного ідеалізму і перестає бути собою.

На нашу думку, осмислення цієї еволюції є принциповою для розуміння скептичного екзистенціалізму Е. Чорана. Причому не тільки в особистісному аспекті, але в аспекті екстраполяції його особливостей на феномен східноєвропейського дисидентства, яке втрачаючи одні соціокультурні коріння, не могло надбати інших і залишалось зі своїми "незрозумілими ніким" (у розумінні, що їх особисто "ніхто не розумів") думками. Теоретичні рефлексії оберталися на логічну іррефлексивність, а втрата конструктивної спроможності судження спиралася на ігнорування логіки основи історичного розвитку, яка ніяк не могла бути прийнятою як основа власної культури. Так дисидентство заганяло себе в логічний і естетичний простір історично вичерпаних форм і ставало жертвою феноменологічних інверсацій, у яких немає розвитку, а залишається безглузде обертання в замкненому колі постмодерністських фрагментів існування.

Спокуса існувати – це спокуса існувати будь-якою ціною. Але трапляється, що від людини вимагають таку ціну за існування, що вона, аби залишитися людиною, відмовляється від нього. Випробування, які випали на долю людини ХХ ст., окреслили не тільки прірву, яка може виникнути між сутністю та існуванням у страху за себе, але й моральнісні трансформації, які відбуваються з людиною у

виборі між тим та іншим (якщо він так стоїть), або у вмінні поєднувати одне з одним не штучно, а органічно. Саме мораль перетворюється на суб'єктивну підставу самовизначення людини, яка для того, аби не привласнити собі право фальсифікувати все, повинна, за Чораном, вірити в абсолютну істину.

Водночас, утвердження високої моральності, яка б супроводжувала віру в абсолютну істину, було несумісним з чоранівським скептицизмом і розумінням цінності екзистенції, яка витікала з його логічних самообґрунтувань. У своїй історико-філософській історії, починаючи з феномену Сенеки, скептицизм завжди перетікав у цинізм і, відповідно, в аморальність.

У чоранівському скептицизмі зустрічаємо парадоксальні форми ствердження моралі, які демонструють її не у вигляді сили, а у вигляді слабкості. Так "каяття совісті є етичною формою жалю. Жаль стає проблемою, але не сумом. Жаль, зведений у ранг страждання. Страждання нічого не *вирішує*, але є *початком усього*. Виникнення моралі зв'язане з першим подувом жалю" [119, с. 8]. Разом з тим, Чоран приписує злу властивості, які не можуть бути його атрибутом: "Зло відкриває нам демонічну субстанцію часу; добро – можливість вічності у становленні. Зло є відмовленням (зреченням); добро – відбитою думкою", покинувши "свою первісну байдужність, зло привласнило собі псевдонім Часу" [119, с. 9, 17].

Але зло не володіє субстанційним характером навіть у своїй демонічній сутності. Як демон знищення, зло не може бути субстанційним навіть у своїй демонічній сутності, оскільки за умов припущення реалізації його негативної природи (котра, на відміну від позитивності розвитку, є більш активною) як абсолюту, ми змушені визнати не тільки можливість знищення світу, а й те, що це вже сталося, разом із нами, разом із предметом міркувань про субстанцію і про саме зло.

За умов надання злу статусу субстанціальності екзистенційно-сартрівське тлумачення "ніщо" отримує позитивні характеристики – чоранівський смуток-жаль трансформується на гіпертрофований песимізм відносно перспектив світу взагалі. Байдужа ницість "чистих почуттів", що "знаходять свою рівнозначність у *безпроблемному філософуванні*", перетворюється на умову виживання і протистоїть високому, яке, за Чораном, є "безмірним як підказка смерті (...) Високе є *часовим* вираженням кризи вічності" [119, с. 20].

Смуток-жаль Чорана отримує обернену трансформацію у регресії суб'єктивності, яка відрізняється від сартрівської варіації такої намаганням перетворити агресивність на самодостатність туги,

що має виправдати пасивність чисто філософського спостереження й укорінення власної самості в тілі життя. Звідси, можливо, твердження: "Смуток у своїй найпростішій формі являє собою неординарність світу. Він є первинним, *бездумним* натхненням [119, с. 27] при усвідомленні того, що "меланхолія є станом мрійності егоїзму".

Якщо у сартрівських персонажів регресія суб'єктивності у протиставленні свободи і необхідності відбувається через протиставлення краси і потворного, ігнорування Чораном необхідності (або його сум за проявом її закономірностей у румунській і, можливо, західній історії) представлене у протиставленні добра та зла. З одного боку, він визнає, що сум є непрямим руйнуванням моралі. Водночас, з його точки зору, коли зло протистоїть добру, воно включено в етичні цінності як негативна сила, але коли воно стає автономним і, не реалізуючи себе в протистоянні добру, стає самодостатнім, зло реалізує демонічне.

Але в "Історії та утопії" Чоран доводив, що саме демонічне є рушійною силою історії. У міркуваннях щодо феномену Наполеона відмічалось не лише те, що пристрасть до домінування народжується не з економічної і навіть політичної необхідності, а з необхідності психологічної, є об'єктивною реалізацією деякої внутрішньої дисгармонії. "Наполеонівський імперіалізм переводить романтичну ностальгію в історичний простір, є реалізацією щиросердечної *невизначеності* у невизначеність простору.....Європа була зрушена з місця самотністю однієї людини, яка народилася на одному і померла на іншому острові. Зло сторіччя є островом зла душі, неможливість улаштуватися (...) осмислення зла було б неможливим без активності нереалізованих бажань. У добрі живуть тільки ті, у кого мало бажань, бажання яких порівнянне з масштабами життя" [120, с. 8–9].

Отже, маємо ту саму часову регресивність, яка визначає себе "зменшенням Я" (К. Нойка), згортанням суб'єктивності у власні переживання щодо власних переживань: "не я *страждаю* у світі, а світ *страждає* в мені. Індивід існує лише в тій мірі, в якій концентрує в собі численні страждання речей – від лахміття до собору. І такою ж мірою він представляє життя лише з того моменту, в якому, від хробака до Бога, усе живе радіє і стогне в ньому" [119, с. 48].

Якщо у сартрівських персонажів обернена феноменологія постає регресією "роздумів про роздуми про роздуми", у чоранівському варіанті це проблема "переживань з приводу переживань з приводу переживань". Врешті-решт цей процес обертається згортанням

феноменологічного часу як процесу знищення простору історичного часу в собі. Звідси виводиться "потреба в "чистому", очищеному від становлення і позбавленому вічності часі (...) Космічне збідніння "минушності", збільшення "у собі" тимчасовості, час без "плину". Рафінований екстаз руху, повнота тимчасовості без повноти миттєвостей..." [119, с. 41].

Незважаючи на певні відмінності, які у випадку Чорана претендують на винятковість, його екзистенційний скептицизм збігається з екзистенційним нігілізмом сартрівських персонажів. Цей збіг перевтілюється у намагання екстрагувати себе з часу взагалі. Відмінність полягає мабуть у тому, що сартрівські персонажі "нищать" час агресивно і зі страхом. Для Чорана цей процес обумовлюється спустошеністю життя, яке переживає себе нудьгою: "Згаяти час" – так банально і глибоко виражає себе неспроможність нудьги. Самостійність перебігу часу стосовно безпосередності життя робить нас уразливими з боку несуттєвості у явищах становлення, яке втратило свою субстанціальність; тривалість позбавлена життєвого змісту. Життя безпосередністю з'єднує життя і час в ефемерну єдність, якій ми віддаємося з простим пафосом наївності. Коли ж увага, плід деяких внутрішніх нерівностей, спрямовується на плин часу і віддаляється від того, що пульсує у становленні, ми виявляємося присутніми в деякій часовій порожнечі, яка, окрім думки про розгортання чогось, позбавленого об'єктивності, нічого нам надати не може. Нудьга є бранкою невиразного, виключеного з життя часу (...) І тоді що залишається? Вид людини і вид часу. З'єднання двох "ніщо" продукує нудьгу – це загальна жалоба відірваної від життя свідомості. Ти хотів би, але не можеш "жити" інакше як у часі, ти хотів би зануритися в безпосередньому, але можеш тільки "висохнути" в.... повітрі існування деякого абстрактного становлення" [119, с. 47–48].

Отже, виникає замкнене коло, що нав'язує висновок: убити нудьгу означає згаяти час. Причому, за Чораном, "згаяти час" означає тільки "не мати" більше часу. Будь-який засіб проти нудьги є поступкою життя, основа якого руйнується в гіпертрофії часу. А існування можна стерпіти тільки в рівновазі життя і часу. Межа походить із крайньої запеклості (протистояння) цього дуалізму. І тоді людина постає жертвою тиранії часу, який спроможний "убити", якщо життя потрапляє у полон жалю? Цей глухий кут завершується одним – черговою хворобою духу, яка є природною, "оскільки годує дух", і "неплодотворною", якщо не виконує цієї функції.

Можливо, ці логічні парадокси чоранівського скептицизму привели до заперечення і спотворення вищих проявів людської сутності. Е. Чоран стверджував: "Протягом століть не можна знайти жодного мислячого героя (...) Активне самозречення несумісне з осмисленим самоконтролем, що завжди знайде альтернативу самопожертві. Героїзм відштовхується від своєрідного божевілля марнославства, у пошуках слави. Герой – це велична тварина, яка ще не відкрила для себе конверсацію; його існування є актом сповіді, у той час як ми, безкінечні підмісячні личинки, перемелюємо в словах відмови від смерті (...) Цим і нічим більш є мислення. Без героїчної дурості життя було б нескінченною однаковістю" [119, с. 13–14].

Якщо ж героїчний вчинок людини, у практиці якої "почуття стають безпосередніми теоретиками" (К. Маркс), є для автора лише безглуздим актом марнославства, то, безумовно, краса людини переноситься ним у негативну реальність і її необхідність фактично анігілюється. Чи не тому Чоран зізнавався: "Красоти світу засмучували мене більше, ніж його неподобства. Відкіля стільки прикрас, що обволікають невблаганне проходження і стільки весільних закликів у паузах іманентного шуму? (...) Краса є метафізичною перепоною пізнання" [119, с. 10]?

Чоран робив висновок, що контакт людини зі світом являє собою його заперечення. Він керувався тим, що розбещення являє собою умову життєздатності, але також і відсутності метафізичного духу, а людські інстинкти повстають проти життя внаслідок того, що споглядання не знайшло прийнятної монотонності становлення і зіштовхнулося із марністю спроб його різноманітити. При цьому він був переконаний, що "великі історичні, як і менш суттєві трагедії, що оточують нас, дрейфують через те, що люди не можуть бути остаточними боягузами. Свідомість, сумлінність, непохитна воля того, хто "має рацію", розхитують основи суспільств" [119, с. 19–20]. Усвідомлював Чоран чи ні, але його трансформації нудьги на засудження високого не можуть не супроводжуватися специфічною (можливо, потребуючою приховування) формою агресивної зневаги до світу і прагненням до його знищення. Таку трансформацію описав Ш. Бодлер у вірші "Нудьга", але чоранівське сприйняття краси і його ставлення до творчості буття не менш асоціюються з віршем "Руйнація":

"Меня преследует злой Дух со всех сторон;
Неосязаемо вокруг меня витая,
Нечистым пламенем мне грудь сжигает он;
Я им дышу, его вдыхая и глотая; (...)

То истомленного от взоров Бога прочь
В пустыни мертвые, где скука, страх и ночь,
Уводит силою таинственной внушенья,

То вдруг насмешливо являет предо мной
Одежд нечистых кровь и ран разверстых гной,
И час кровавого готовит Разрушенья".

(Переклад В. Левика)

"Зла сльоза", яка залишається непоясненою у випадку, коли існування людини "не увійшло в теорію", залишилася "злою сльозою" теорії, що навряд чи спроможна показати людині вихід зі стану життя-смерті. І це ілюзії самоцінності власного існування. "Я постійно мріяв про країну без жителів, без клімату, без ідеалів, байдужу до землі і зоряних тіл, які не були б подібні до життя і навіть до смерті, я мріяв про царство срібно-неясного туману, на який я сфокусував би око, зачарований спокусою небуття" [119, с. 15–16], – зізнавався він.

Власне кажучи, за умов сприйняття ідеї про життя людини як історії одного провалля, можна ставитися до цього світосприйняття як до драми скептика Чорана. Проблема в іншому – чи може допомогти людству його філософія у зусиллях вибратися з провалля історії? Очевидно, ні. І тому нинішні захоплення текстами Чорана характеризують стан сучасної філософської думки як такий, що агонізує у відмові від істини життя і поширює некрофілічні форми на простір і зміст мислення.

Актуалізація і звернення до типів теоретизування, які, через їх відверто руйнівний характер, були природним чином проігноровані історичним процесом, є критерієм згорання сучасної філософії у простір історичного невідбуття самих філософів. Але навряд чи варто ототожнювати персональні наслідки зради абсолютній істині історичного розвитку з проблемами більшості жителів планети. Коли філософія відмовляється від своєї Великої мети, вона вбиває себе, створює основи для відмови від неї. І це основний висновок, який напрошується з висновків рафінованим стилем викладених "скептично-екзистенціальних" філософій.

У хитких підставах сучасного світу проблема філософської рефлексії зависає в повітрі і перетворюється на віртуальну або безпредметну реальність. У такій логічній ситуації диз'юнктивності відносини цих двох, однаковою мірою не емпіричних реальностей

можуть цілком замінитися їх специфічною еквівалентністю, породжуючи особливу тавтологію – перетворення "виблискуючих вершин" на "зяючі висоти" не могло не спричинити втратою людством фундаментальних орієнтирів. Парадоксом процесів кінця ХХ ст. була деконструктивна роль інтелігенції у баченні сутності проблем і пропозицій щодо способів їх вирішення. За результатами подій стало очевидним, що інтелігенція орієнтувалася не на вихід із відчуження, а на його закріплення. Удаваною "моральною компенсацією" цієї великої ілюзії стало "страждання за недосконалість світу". Але у практичних "виборах" суспільна відповідальність інтелігенції завжди натикається на її страх утратити "соціокультурну ідентичність" у розумінні "елітарного" місця в системі суспільних відносин.

Цей постійно поновлювальний "дуалізм сутності" у "суб'єктивності мислителя" обумовлений трансформацією на антиномію: з одного боку, теоретична грамотність змушує інтелектуалів "рухатися за логікою предмета" (історії) і допомагає одним уникнути ситуацію політичного мракобісся щодо основ культури та її розвитку. З іншого боку, практичний рух цієї "логіки предмета" примушує інших поділяти політичні рішення, які профанують їх "страждання". Залишається "страждати" лише за себе, "захищати" лише себе. Уподібнюючи себе "богові", наголошуючи на власній "персоналізації бога". Можливо, для того, щоб визначити для себе траєкторію цього деструктивного феноменологічного процесу і необхідно вивчати філософію Е. Чорана. У цьому аспекті вона є дуже переконливою. Інших сенсів немає.

ПІСЛЯМОВА

Регресуючий характер сучасності відроджує те, що періоди історичного розвитку викидають на смітник культури. У просторі суспільної свідомості і передусім філософії феномен ейфорії навколо, швидкоплинних одкровень "перебудованих", багатообіцяючих, але нічого конструктивно не пропонуючих "переоглядів" і "пересмислень" історії завершився. І річ не в тому, що немає потреби у ретроспективному осмисленні історії. Така потреба є. Проблема в тому, що вона підмінюється маніпулятивними "концепціями", які не утруднюють себе науковим обґрунтуванням ідей і позицій. Профанація і дискредитація теоретичного мислення сусідує з українськими агресивними політичними технологіями. Таким чином, "перебудова" філософії залишила сумнівний слід в історії, так само як і "перебудова історії".

У цьому сенсі унікальність румунської філософії, яка, зародившись у країні, яка представляла периферію Східної Європи, полягає в окресленні та дослідженні низки теоретичних проблем, які і дотепер є найактуальнішими для подальшого розвитку людства. Разом із тим, румунська філософія не unikнула ситуації потрапляння у полон ілюзій сьогодення. У чому вони полягають?

У дуальностях "Захід – Схід" і "Західна Європа – Східна Європа" нині спостерігається парадоксальна і досить сумна для останньої суперечність. Як констатував Г. Гадамер у середині 90-х років ХХ ст., Західна Європа, все пильніше оглядається на Схід, прагнучи багато чого запозичити з традиційних культур. Але, багато чому навчившись у Західній Європі, Схід не орієнтується на логічний і світоглядний зміст європейської культури. Зі Східною Європою все відбувається навпаки – вона намагається реалізувати у своєму соціальному просторі те, чого вже намагається уникати Захід. При цьому Західна Європа не налаштована щось запозичити від Східної Європи.

Прагнення "увійти в Європу" аргументуються "європейським географічним положенням" і комплексом меншовартості в розумінні "невідповідності західноєвропейським цінностям". Правда, дотепер ніхто так і не сказав відкрито: про запозичення яких саме цінностей йдеться? Ідеологічно завірені ідеї виявилися деструктивними, їх "виключення з правил" перетворилося на бутафорію постмодерністських революцій. Похідними "румунської революції 1989 р." стали не тільки міфологізація минулого і сьогодення, але і факт апріорно довірчої гри мас у її спектаклі.

Російський дослідник С. Кара-Мурза описує цей спектакль відповідно до законів його жанру: "Вперше в історії людства поховані нещодавно трупи були поспіхом викопані, а інші зібрані по моргах, а потім знівечені, щоб імітувати перед телекамерами геноцид, який повинен був би легітимізувати новий режим. Те, що увесь світ бачив у прямому ефірі на телеекранах як істину правду, було абсолютною неправдою. І незважаючи на те, що часом фальсифікація була очевидною, це було узаконено світовою системою ЗМІ як істина – щоб усім стало очевидно, що істинне відтепер є не більш ніж одним із моментів і необхідним рухом помилкового. Таким чином, правда і неправда стають нерозрізненими, і спектакль легітимізується винятково через спектакль. У цьому сенсі Тімішоаре є Аушвіцем епохи спектаклю, і так само, як після Аушвіца стало неможливо писати і думати як раніш, після Тімішоаре стало неможливо дивитися на телеекран як раніш" [121, с. 70].

Якщо дотримуватися думки К. Нойки про виключення з правил, то румунські події були породжені минулим – прагненням увійти у простір розвитку за допомогою тих самих "штучних підстав": "З 1975 по 1987 р. Румунії було надано близько 22 млрд доларів західних кредитів і позик, у тому числі 10 млрд доларів – від США. Термін їхнього погашення припадав на 1990–1996 рр. Але, як відзначалося в пресі США і Західної Європи, фінансові магнати й офіційні діячі Заходу пропонували Бухаресту виплачувати борги "політично" – натякали на бажаність виходу з Варшавського договору і РЕВ, тобто на відкриту конфронтацію Румунії з СРСР і його союзниками. Однак Чаушеску відкинув ці "ідеї" і заявив, що Румунія погасить свої борги раніш визначеного терміну. /.../ У 1975–1989 рр. Румунія виплатила з відсотками борги на загальну суму 22 млрд доларів. Це різко погіршило відносини із Заходом" [121, с. 171–172]. Тим не менш, обрана колись помилкова підстава приречла результати зусиль, що були спрямовані на прорив у майбутнє ціною "виключності".

Активність, яка стала предметом особливої гордості, та "світове визнання" румунського етносу швидко розсіялися, але в процесі цього розсіювання на поверхню суспільного буття піднялися розлами розбитої цілісності – "майже не чути, щоб хтось говорив "ми". Але повсюди звучить: я думаю, що..., я був..., я хочу... Звичайно, звичайно, це є ознакою народження демократії. Але хіба демократії передбачають розлам солідарності на безліч самотностей?" – запитував себе О. Палер. "Ми вийшли з однієї диктатури для того, щоб увійти у безліч диктатур". Ця "комедія демократії" "відкрила дорогу вербальному насильству", перетворила диктатуру на "рівність прояву

ненависті та щастя", "легка і швидка смерть", коли "персональні драми поглинаються статистикою"; вона породила "парламент національного безчестя", і ... десемантизацію мислення, що збирає плоди "етики суму". "Чим є посткомунізм?" – задавав у 1993 р. питання О. Палер. "Це час звільнення від страху, але й знецінення хоробрості; звільнення від "порядку батога", але й анархічних тенденцій, послаблення страху перед владою, але й кризи влади; таяння, але й мутних вод; подолання історичного" [122, с. 68].

Віртуальна реальність, що підмінила емпіричну реальність історії, виявилася наслідком неприродного поєднання віртуальних "філософій", революцій, потреб, "свавілля бажання" регресивних ідентифікацій семантики життя і семантики історії. Цим ускладнюються майбутні філософські рефлексії – напластування "реальностей" у суміші аморфності та деформації основи сучасної історії з методологічною регресією сучасних філософських рефлексій зумовлюють необхідність повернення не до Канта, а до осмислення засад і закономірностей становлення основи світу та категорійних виявів такої у гегелівській філософії. У цьому розумінні філософія К. Нойки зберігає свою актуальність.

...А властива румунському народові лірика є особливістю його краси. Така лірика, звичайно, не вписується у вульгарну прагматику відчуженої історії і наражається на небезпеку маніпулювання її деформаціями. Можливо, "неефективність міоритичного характеру" румунського народу пригнічувала румунську інтелігенцію, яка, як і інтелігенція будь-якого народу, є безсилою без нього. Але краса є самоцінною й безумовною. Дійсно, майбутнє людство візьме з почуттєвої біографії народів світу, румунського зокрема, саме цю лірику, саме цей чистий і довірливий характер. Адже власне з нього народилася мова культури, яка обезсмертена у поезії М. Емінеску. Порівняно з силою останньої філософія Е. Чорана є безсилою.

...Ф. Енгельсу було за 70 років, коли він вирішив вивчити румунську мову для того, щоб читати вірші Емінеску в оригіналі...

Використана література

1. *Арсланов В.Г.* Критика "нечистого" разума (философская публицистика Мих. Лифшица // *Вопр. философии.* – 2005. – № 3. – С. 107–123.
2. *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб.: Наука, 2000. – 377 с.
3. *Библер В.С.* От наукоучения к логике культуры. – М.: Политиздат, 1991. – 413 с.
4. *Тойнби А. Дж.* Постигание истории. – М.: Прогресс, 1991. – 731 с.
5. *Eminescu M.* Fragmentarium. – Buc.: Ediția științifică și enciclopedică, 1982. – 813 p.
6. *Tanase S.* Revolutie ca esec. – Iasi: POLIROM, 1996. – 200 p.
7. *Eminescu M.* Fragmentarium. – Buc.: Ediția științifică și enciclopedică, 1982. – 813 p.
8. *Ianos I.* Prefata. In cartea: *Estetica si filosofia artei.* – Buc.: Eminescu, 1981. – P. V-XXIII.
9. *Eminescu M.* Fragmentarium. – Buc.: Ediția științifică și enciclopedică, 1982. – 813 p.
10. *Antologie* gindirii rominesti. (Partea I, II) – Buc.: Edit-ra Politica, 1967.
11. *Antologie* de filozofie romina. – Buc.: Minerva, 1986.
12. *Xenopol A.-D.* Scrisoare catre I. Negrutii. – Buc.: Edit. Fundat.cult. romane, 1998.
13. *Noica C.* Cuvint impreuna despre rostirea romineasca. – Buc.: Eminescu, 1992.
14. *Necula I.* *Cioran* – scepticul nemăntuit. – Tecuci: Demiurg, 1995. – 119 p.
15. *Vartic I.* *Cioran* naiv și sentimental. – Cluj: Apostrof, 2000. – 415 p.
16. *Lovinescu M.* Amintiri despre *Cioran*. – In cartea: *Cioran E.* Schimbarea la fata a Romaniei. – Buc.: Humanitas, 1990. – P. 5–11.
17. *Necula I.* *Cioran* – scepticul nemăntuit. – Tecuci: Demiurg, 1995. – 119 p.
18. *Convorbiri* cu *Cioran*. – Buc.: Humanitas, 1993.
19. *Lovinescu M.* Intre Miorița și Neantul valah // *România literară.* – 1991. – № 51, 19 dec.
20. *Interviu* cu Leopold Ferdinand // *L.A.I.* – 1991. – № 11, 22 iulie.
21. *Cioran E.* Mărturisiri și anateme. – Buc.: Humanitas, 1994.
22. *Rachieru A. D.* *Cioran* și orgoliul infinit // *Luceafărul.* – 1993. – 20, 19 mai.

23. *Ghilimescu Șt. I.* Stilul interior al lui Cioran, succedaneu inadmisibil al dumnezeirii... // *Luceafărul*. – 1992. – № 8, 28 feb.
24. *Baciu Șt.* Un profesor de învățământ secundar numit Emil Cioran // *Viața românească*. 1990. – № 10.
25. *Necula I.* Cioran – scepticul nemăntuit. – Tecuci: Demiurg, 1995. – 119 p.
26. *Vartic I.* Cioran naiv și sentimental. – Cluj: Apostrof, 2000. – 415 p.
27. *Acterian J.* Jurnalul unei ființe greu de mulțumit. – Buc.: Humanitas, 1991.
28. *Fabrre F.* Del. Un traseu al desfigurării. // *Luceafărul*. – 1992. – № 26, 17 iulie.
29. *Noica C.* Scrisori despre logica lui Hermes. – Buc.: Cartea românească, 1986. – 230 p.
30. Мрозек А. История, социология, культура народов Африки. – М.: Наука, 1974. – 430 с.
31. *Noica C.* Scrisori despre logica lui Hermes. – Buc.: Cartea românească, 1986. – 230 p.
32. *Бальзак О.* Человеческая комедия: Соч.; Т. 1.– М.: Худ. лит-ра, 1982.
33. *Ильенков Э.В.* Гуманизм и наука // *Искусство и коммунистический идеал*. – М.: Искусство, 1984.– С. 185–206.
34. *Шкелу М.А.* Феноменология истории в трансформациях культуры. – К.: НАУ, 2005. – С. 112–132.
35. *Noica C.* Scrisori despre logica lui Hermes. – Buc.: Cartea românească, 1986. – 230 p.
36. *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды. – М.: Весь мир, 1997. – 436 с.
37. *Сидоренко В.* Аутентифікація. – К., 2006. – 48 с.
38. *Cioran E.* Istorie și utopie. – Buc.: Humanitas, 1992. – 141 p.
39. *Petrescu C.* Doctrina substantei: In 2 vol. – Buc.: Ediția științifică și enciclopedică, 1980.
40. *Blaga L.* Trilogia cosmologică: In 3 vol. – Buc.: Minerva, 1988.
41. *Xenopol A.-D.* Teoria istoriei. – Buc.: Edit. Fundat.cult. romane, 1998. – 366 p.
42. *Paler O.* Vremea intrebarilor (Cronica morala a unui timp lipsit de morala). – Buc.: Albatros-Dalsi, 1995. – 378 p.
43. *Noica C.* Simple introduceri in bunatatea timpului nostru. – Buc.: Humanitas, 1992. – 263 p.
44. *Cioran E.* Despre doua tipuri de societate. Scrisoare catre un prieten. – Cioran E. Istorie și utopie. – Buc.: Humanitas, 1992. – С. 5–17.
45. *Cioran E.* Istorie și utopie. – Buc.: Humanitas, 1992. – 141 p.

46. *Cioran E.* Singuratate si destin. – Buc.: Humanitas, 1991.
47. *Cioran E.* Schimbarea la fata a Romaniei. – Buc.: Humanitas, 1990. – 207 p.
48. *Cioran E.* Despre doua tipuri de societate. Scrisoare catre un prieten. // *Cioran E.* Istorie și utopie. – Buc.: Humanitas, 1992. – C. 5–17.
49. *Cioran E.* Istorie și utopie. – Buc.: Humanitas, 1992. – 133 p.
50. *Necula I.* *Cioran* – scepticul nemântuit. – Tecuci: Demiurg, 1995. – 119 p.
51. *Blaga L.* Geneza metaforei și sensul culturii. – Buc., 1937. – P. 69–458.
52. *Dragan I.C.* Antonescu maresalul Romaniei si razboale de reintregire. – Buc.: Europa Nova, 1996. – 653 p.
53. *Vaciu N.* Agonia Romaniei (1944-1948). – Buc.: SAECULUM-VESTALA, 1988. – 379 p.
54. *Iliescu I.* Revolutie si reforma. – Buc.: Edit-ra enciclopedica, 1997. – 279 p.
55. *Negulescu P.P.* Destinul omenirii. – Buc.: Nemira, 1994. – 446 p.
56. *Raport asupra evenimentelor din 13–15 iunie 1990.* Bucuresti. – Buc.: GDS APADOR-CH, [1990]. – 251 p.
57. *Демин В.* Лев Гумилев. – М.: Молодая гвардия, 2007. – 309 с.
58. *Cioran E.* Schimbarea la față a României. – Buc.: Humanitas, 1993. – 206 p.
59. *Маркс К.* Капитал // *Маркс К., Энгельс Ф.*: Соч. – 2-е изд., Т. 23.
60. *Юнгер Ф.* Совершенство техники. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 559 с.
61. *Eminescu M.* Fragmentarium. – Buc.: Ediția științifică și enciclopedică, 1982. – 813 p.
62. *Paler O.* Scrisori imagine. – Buc.: Eminescu, 1979. – 253 p.
63. *Nota asupra editiei.* In. cartea: *Noica C.* Simple introduceri in bunatatea timpului nostru. – Buc.: Humanitas, 1992. – 263 p.
64. *Noica C.* Simple introduceri in bunatatea timpului nostru. – Buc.: Humanitas, 1992. – 263 p.
65. *Хайдеггер М., Ясперс К.* Переписка 1920–1963. – М.: AD MARGINEM, 2001. – 406 с.
66. *Cioran E.* Schimbarea la față a României. – Buc.: Humanitas, 1993. – 206 p.
67. *Noica C.* Cuvint impreuna despre rostirea romaneasca. – Buc.: Eminescu. – 1987.
68. *Blaga L.* Trilogia cosmologică: In 3 vol. – Buc.: Minerva, 1988.
69. *Noica C.* Simple introduceri in bunatatea timpului nostru. – Buc.: Humanitas, 1992. – 263 p.

70. *Noica C.* Devenirea întru ființă. – Buc.: Edit. științ. și encicl, 1981. – 390 p.
71. *Eminescu M.* Fragmentarium. – Buc.: Ediția științifică și enciclopedică, 1982. – 813 p.
72. *Бодрийяр Ж.* Фрагмент из книги "О соблазне" // Иностран. лит-ра. – 1994. – № 1. – С. 59–66.
73. *Аббаньяно Н.* Экзистенция как свобода // Вопр. философии. – 1992. – № 8. – С. 146–156.
74. *Noica C.* Șase maladii ale spiritului contemporan. – Buc.: Humanitas, 1997. – 174 p.
75. *Noica C.* De caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului. – Buc.: Humanitas, 1993. – 155 p.
76. *Noica C.* Devenirea întru ființă. – Buc.: Edit. științ. și encicl. – 1981. – 390 p.
77. *Noica C.* De caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului. – Buc.: Humanitas, 1993. – 155 p.
78. *Noica C.* Introducere la miracolul eminescian. – Buc.: Humanitas, 1992. – 380 p.
79. *Кант И.* Опыт введения в философию отрицательных величин: Собр. соч. в 6 тт., Т. 2. – М.: Мысль, 1964.
80. *Кант И.* Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма. Собр. соч. в 6 тт., Т.2. – М.: Мысль, 1964.
81. *Босенко А.В.* Сущность категории становления // Пробл. философии. – К.: Вища шк. – 1981. – Вып. 53. – С. 47–51.
82. *Noica C.* Devenirea întru ființă. – Buc.: Edit. științ. și encicl, 1981. – 390 p.
83. *Noica C.* De caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului. – Buc.: Humanitas, 1993. – 155 p.
84. *Cioran E.* Schimbarea la față a României. – Buc.: Humanitas, 1993. – 206 p.
85. *Noica C.* Devenirea întru ființă. – Buc.: Edit. științ. și encicl. – 1981. – 390 p.
86. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа: Соч. в 14 т., Т. 4. – М.; Л.: Соцэкгиз, 1959.
87. *Noica C.* Devenirea întru ființă. – Buc.: Edit. științ. și encicl, 1981. – 390 p.
88. *Interviu cu Leopold Ferdinand* // L.A.I. – 1991.– nr. 11, 22 iulie.
89. *Necula I.* Scepticul nemăntuit. – Tecuci: Demiurg, 1995. – 119 p.
90. *Cioran E.* Amurgul gândurilor. – Buc.: Humanitas, 1991. – 207 p.
91. *Necula I.* Scepticul nemăntuit. – Tecuci: Demiurg, 1995. – 119 p.

92. *Камю А.* Счастливая смерть // Иностран. лит-ра. – 1992. – № 2. – С. 169–214.
93. *Cioran E.* Amurgul gândurilor. – Бус.: Humanitas, 1991. – 207 p.
94. *Платонов А.* Государственный житель. – Минск: Мастац. лит-ра, 1990.
95. *Cioran E.* Amurgul gândurilor. – Бус.: Humanitas, 1991. – 207 p.
96. *Blaga L.* Trilogia cosmologică. In 3 volume. – Бус.: Minerva, 1988.
97. *Муравьев В.Н.* Овладение временем. – М.: РОССПЭН, 1998. – 318 с.
98. *Cioran E.* Amurgul gândurilor. – Бус.: Humanitas, 1991. – 207 p.
99. *Фромм Э.* Здоровое общество. – М.: АКТ, 2005. – 516 с.
100. *Necula I.* Scepticul nemăntuit. – Тесуци: Demiurg, 1995. – 119 p.
101. *Cioran E.* Schimbarea la față a României. – Бус.: Humanitas, 1993. – 206 p.
102. *Alecsandri V.* Opere: In 4 vol. – Чис.: Hiperion, 1991. – P. 5–50.
103. *Blaga L.* Geneza metaforei și sensul culturii. – Бус., 1937. – P. 69–458.
104. *Eminescu M.* Fragmentarium. – Бус.: Edit. stiint. si enciclop., 1981. – P. 114-194.
105. *Gheorghe G.* Proverbe românești și proverbele lumii romanice. – Бус.: Albatros, 1986. – 423 p.
106. *Blaga L.* Trilogia culturii. Spațiul mioritic: Opere. Vol.9. – Бус., 1985. – p.189–202.
107. *Noica C.* Modelul cultural european. – Бус.: Humanitas, 1993. – 187 p.
108. *Noica C.* Mathesis sau bucuriile simple. – Бус.: Humanitas, 1992. – 92 p.
109. *Noica C.* Simple introduceri in bunatatea timpului nostru. – Бус.: Humanitas, 1992. – 263 p.
110. *Noica C.* Carte de intelegsiune. – Бус.: Humanitas, 1993. – 142 p.
111. *Амендо де Мигель.* 40 миллионов испанцев 40 лет спустя. – М.: Прогресс, 1985.
112. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа: Соч. в 14 т., Т. 4. – М.; Л.: Соцэкгиз, 1959.
113. *Канарский А.С.* Диалектика эстетического процесса: диалектика эстетического как теория чувственного познания. – К.: Вища шк., 1979. – 216 с.
114. *Sartre J.-P.* L'age de raison. – Paris: Gallimard, 1945. – 441 p.
115. *Босенко А.В.* О другом. – К.: ВЕК+, 1996. – 348 с.
116. *Sartre J.-P.* L'age de raison. – Paris: Gallimard, 1945. – 441 p.

117. *Маркс К.* Економічно-філософські рукописи 1844 року // К. Маркс, Ф. Енгельс: Твори. – Т. 42 – К.: Політвидав, 1980. – С. 39–159.
118. *Sartre J.-P.* L'age de raison. – Paris: Gallimard, 1945. – 441 p.
119. *Cioran E.* Amurgul gândurilor. – Buc.: Humanitas, 1991. – 207 p.
120. *Cioran E.* Istorie și utopie. – Buc.: Humanitas, 1992. – 133 p.
121. *Кара-Мурза С.* Революции на экспорт. – М.: Алгоритм, 2006. – 522 с.

Наукове видання

ШКЕПУ Марія Олексіївна

СХІДНОЄВРОПЕЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ ХХ СТОЛІТТЯ

Монографія

Редактор Т.Е. Пасічна
Комп'ютерна верстка С.К. Слиzenь
Дизайн обкладинки Т.Ю. Петруші

Підп. до друку 08.04.08. Формат 60x84/16. Папір письм.
Ризографія. Ум. друк. арк. 9,47. Ум. фарбо-відб. 9,71.
Обл.-вид. арк. 10,19. Тираж 200 пр. Зам. 703.

Київський національний торговельно-економічний університет
Центр підготовки навчально-методичних видань
02156, Київ-156, вул. Кіото, 19

Свідоцтво про державну реєстрацію серія ДК № 359 від 14.03.01 р.