

М. Мурашкін * (м. Дніпропетровськ)

АБСОЛЮТ: ПИТАННЯ ПЕРЕХОДУ ПРЕМОДЕРНУ І МОДЕРНУ ДО ПОСТМОДЕРНУ В РОЗУМІННІ САМОДОСТАТНОСТІ ЯК АБСОЛЮТУ

Постановка проблеми статті у загальному вигляді зводиться до того, що в сучасній філософії за умови постмодерну Абсолют поданий як певний стан людини, певний стан свідомості самодостатнього характеру.

Тема Абсолюту як самодостатності розглядається з огляду на те, що в концепціях майже всіх постмодерністських напрямів фігурує проблема Абсолюту [Торбург М. Р. Постмодернизм о религии // Религиоведение. Энциклопедический словарь.- М., 2006.- С. 779].

Аналіз останніх досліджень і публікацій розкриває Абсолют і самодостатність в умовах премодерну і модерну. Так, в українському релігієзнавстві зазначається, що премодерн представляє Абсолют і самодостатність як щось надприродне, як Бога, який не від світу цього, а самодостатньо суцільний (де не людина як Бог у своїх вищих станах духу не від світу цього), коли просто все наявне у світі є нижчим [Колодний А. Премодерн, модерн і постмодерн в контексті історії християнства // Християнство доби постмодерну.- К., 2005.- С. 6].

Отже, умови премодерну – це самодостатнє як надприродне. Умови ж модерну говорять про самодостатність самої природи. Можливість такого висновку виникла з часів значного розвитку біології, коли почали стверджувати, що людина із всіма своїми особливими станами духу, які породжують уявлення про Бога, вийшла з природи в процесі еволюції. Після відкриттів Ч. Дарвіна (в умовах модерну)

* Мурашкін Михайло Георгійович – кандидат біологічних наук, доктор філософських наук, професор кафедри гуманітарних дисциплін, доцент кафедри філософії Дніпропетровської державної фінансової академії.

природа у своїй еволюції стає повністю самодостатньою [Там само.– С. 8]. Природа як самодостатня розвивається, породжуючи при цьому як тварин, так і людей з їх особливими станами свідомості, у яких люди вбачають божественне, Бога. Тобто самодостатність, абсолют – це сама природа у своєму розвитку.

Але останнім часом з'явилася тенденція розуміння переходу від премодерну і модерну до постмодерну. Уже визначене положення, що Абсолют і самодостатність – це не щось надприродне (як у премодерні), і не просто сама природа (як у модерні), тому що природа нескінченна і в почуттях, у думці ми не можемо охопити її в цілому як суще, але наявно ми бачимо самонедостатність, як одні речі залежать від інших речей. Абсолют і самодостатність в умовах постмодерну – це певний суб'єктивний стан людини, стан, який відбивається в таких поняттях філософів-постмодерністів як самовласність [Батай Ж. Теория религии. Литература и зло.- Мн., 2000.- С. 330], суверенність [Хабермас Ю. Между эротизмом и общей экономикой: Батай // Философский дискурс о модерне.- М., 2003.- С. 233-234], визначаючи рішення проблем достатньо традиційно, у термінах незнання, як у теології і релігійній філософії [Колодний А. Премодерн, модерн і постмодерн в контексті історії християнства.- К., 2005.- С. 15].

Стан самодостатності вгадується при описі в постмодернізмі станів, які мають певні особливості. Самодостатність позначається в постмодернізмі як стан надлишку [Делез Ж. Различие и повторение.- СПб., 1998.- С. 363], стан Бога [Кристева Ю. Силы ужаса: эссе об обращении.- СПб., 2003.- С. 117], стан спокою духу, що порушується чіпаючи його думками [Делез Ж. Критика и клиника.- СПб., 2002.- С. 161], стан смерті як перетворення [Бланшо М. Пространство литературы.- М., 2002.- С. 150], стан безіменної повноти [Бланшо М. Пространство литературы.- М., 2002.- С. 266], стан самовладності, яким ми не можемо володіти [Батай Ж. Теория религии. Литература и зло.- Мн., 2000.- С. 330], стан, описаний у досвіді містиків, тобто споглядання без форми й без модусів, що пропистоїть звабним образам видінь божеств і міфів [Батай Ж. Проклятая доля.- М., 2003.- С. 173], стан заколисливого екстазу [Батай Ж. Ненависть к поэзии.- М., 1999.- С. 298], стан, коли цілісність набуває здійснення в смерті [Батай Ж., Пенью (Лаура) К. Сакральное.- Тверь, 2004.- С. 138], стан досвіду свого небуття [Бланшо М. От Кафки к Кафке.- М., 1998.- С. 35], стан екстазу, коли ми виходимо за межі себе [Бланшо М. Пространство литературы.- С. 266], стан думки, яка самовідміняється і здійснюється нульовим суб'єктом, не-суб'єктом [Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть.- М., 2000.- С. 384], стан,

коли уявлення розпадаються прямо на очах і не залишається більше нічого й нікого [Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака.- М., 2003.- С. 218], стан безмовного споглядання [Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М.; СПб., 1998.- С. 273], стан, коли життя повинне собі суперечити, заперечувати й знищувати себе [Делез Ж. Ницше и философия.- М., 2003.- С. 293], стан як щось непередаване, немислиме [Делез Ж. Кино.- М., 2004.- С. 482, 484, 506, 507], стан з могутністю наркотику без вживання його, без перетворення в одурманену потлох [Делез Ж. Переговоры. 1972–1990.- СПб., 2004.- С. 39], стан переживання наркотичного й алкогольного ефекту (їх «одкровення») без використання цих речовин [Делез Ж. Логика смысла.- М., 1995.- С. 195], стан мимовільного здійснення, трансцендентна межа [Делез Ж. Марсель Пруст и знаки.- СПб., 1999.- С. 128], стан містичної душі, що відтворює відкритість цілого, у якому нічого ні бачити, ні споглядати [Делез Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза.- М., 2000.- С. 189], стан трансю або рух назад, прагнення до ануляції, закруглення власного процесу [Деррида Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только.- Мн., 1999.- С. 624], стан, коли Я піднімається як та субстанція, яка стоїть нарівні з Богом [Деррида Ж. Оставь это имя // Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретация. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскрипtum). Как избежать розговора – денегации.- Мн., 2001.- С. 233], стан абсолютної незалежності [Деррида Ж. Оставь это имя // Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретация. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскрипtum). Как избежать розговора – денегации.- Мн., 2001.- С. 238], стан ставлення до себе в абсолютній близькості або свобода від ілюзій [Деррида Ж. Голос и феномен.- СПб., 1999.- С. 79], стан суверенності, абсолютної втрати свого смислу, відкритість безодні, основі сакрального, безглузлого, незнання й гри, втрати знання [Деррида Ж. Письмо и различие.- М., 2000.- С. 414, 417, 418], стан самодостатньої гри, яка є лише подобою себе самої [Фуко М. История безумия в классическую эпоху.- СПб., 1997.- С. 521], стан нерозумності, яка пильнує [Фуко М. История безумия в классическую эпоху.- СПб., 1997.- С. 521], стан, коли не захоплюєшся, маєш владу над собою, суверенний [Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности.- СПб., 2004.- Т. 2.- С. 51, 125, 284], стан, коли людина здатна стримати наміри своїх думок і плотських потягів [Фуко М. Ненормальные: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974-1975 учебном году.- СПб., 2004.- С. 358], стан, коли людина не прагне одержати нічого, що пов'язане з володінням, стан розгубленості [Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика.- М., 1989.- С. 490], стан самості

або стан відсутності потреби у зовнішніх враженнях [Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики.- М., 2004.- С. 273], стан цілісності [Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе.- М., 1995.- С. 62], стан самості, але не ізольованої [Льотар Ж–Ф. Состояние постмодерна.- СПб., 1998.- С. 44], стан перебування в собі Бога або виходу за свої межі [Нанси Ж–Л. Бытие единичное множественное.- Мн., 2004.- С. 268], стан людської істоти з незамутненим розумом є образ Бога [Рорти Р. Философия и зеркало природы.- Новосибирск, 1997.- С. 279], стан свободи від бажання протиставляти й стримувати [Рорти Р. Философия и зеркало природы.- Новосибирск, 1997.- С. 233].

Сучасна релігійна філософія й містика вказують, що під Абсолютом розуміють конкретний стан людини як самодостатній стан [Кришнамурти Д. Записные книжки.- М., 1999.- С. 1–383], що стан самодостатності – це стан компенсації, зокрема, коли після тривалої скорботи в людини спонтанно може виникнути зовсім протилежний стан, що зрівноважує психіку [Ясперс К. Общая психопатология.- М., 1997.- С. 383].

Формування цілей статті орієнтовано на розуміння абсолюту як конкретного стану людини самодостатнього характеру.

Абсолют – це самодостатня духовна реальність. Термін «абсолют» часто вживається в релігійно-ідеалістичній філософії, де подається як вічна реальність, у якій міститься все суще буття. Але під абсолютном розуміється й та самодостатня духовна реальність, яка притаманна людині як її суб'єктивне переживання, яку людина для себе позначає як «вищий» стан душі, але який не є вічним, а зникає не тільки після смерті людини, але й у процесі її життя, залишаючи в душі «слід». Такий стан людини не є актуально-нескінченим. Актуалізується він на певний момент часу (наприклад, від 10 до 30 хвилин, підсилюючись періодично протягом 2–3 діб [Кришнамурти Д. Записные книжки.- М., 1999.- С. 1–383]). Як актуально-нескінчений, такий стан описаний у релігійно-філософських і богословських концепціях і розуміється як Бог. Тобто Абсолют тут поданий як абсолютний стан духу («Святий Дух»), і служить синонімом Бога. Але, якщо це стан духу, то він має певні характеристики. Ці характеристики яскраво описані в різних містичних вченнях. Так, в індуїзмі Абсолют як самодостатня духовна реальність представлена Брахманом. Якщо ми розглядаємо даосизм, то тут певні характеристики абсолютного, самодостатнього характеру має Дао. Розглядаючи Каббалу, ми знаходимо характеристики піднесеного, незрівнянного характеру, тобто абсолютного й самодостатнього, в Эйн Соф. І Брахман, і Дао, і Эйн Соф є абсолютним станом людського духу,

станом самодостатнього характеру, станом, що має певні якості. Цими якостями є повнота, закінченість і завершеність у своїй досконалості, незалежність і самостійність. Останнє, тобто самостійність (якість самостійності), залишається в людині як «слід» після того, як абсолютний стан самодостатнього характеру покидає людину.

Абсолют, або стан самодостатності, феномен самодостатності людини, за своєю суттю притаманний природі людини. Саме тому описанням характеристик даного феномену можна зустріти в містицизмі різних народів – як Сходу, так і Заходу. Характеристики цього феномена пронизують основні категорії філософії як стародавності, так і сучасності. У давньогрецькій філософії характеристики Абсолюту, або феномену самодостатності, яскраво виражені в Парменіда у його розумінні Чистого Буття. Чисте Буття Парменіда має певні якості, за якими можна побачити особливий стан свідомості людини. Це – не звичайний, не повсякденний стан людини, стан, який розуміється як Буття, Чисте Буття Духу. Чисте Буття – це абсолютне, самодостатнє буття Духу.

Характеристики Абсолюту, або самодостатньої духовної реальності, можна виявити в Платона, у його «Першоєдиному Благові». Першосдине Благо Платона має як відмітні, так і подібні характеристики з Чистим Буттям Парменіда.

Характеристики Абсолюту можна знайти не тільки у філософіях містичної спрямованості, представниками яких є Парменід і Платон, але й у філософських системах раціонального характеру. Прикладом може служити Арістотель. Аспекти Абсолюту виявляються, коли у філософії Арістотеля мова йде про «мисляче саме себе мислення». Останнє в Арістотеля набуває такої якості, як автономія й незалежність, що властиве абсолютному й самодостатньому. У цьому значенні воно розуміється як «першодвигун». У творах Арістотеля ми можемо знайти багато термінів і понять, які нагадують нам про абсолют, про самодостатність. Так, абсолютна форма розуміється Арістотелем через такий термін як «форма форм». Абсолют Арістотель розглядає на прикладі «ентелехії», яка подана як «вища», «чиста», тобто абсолютна, ентелехія.

Абсолют займає в немістичній філософії Арістотеля досить значне місце. Про це свідчить розуміння ним кінцевих цілей. Абсолют для філософа і є кінцева мета. Отже, раціональна філософія Арістотеля має, а точніше, утверджує й ірраціональні аспекти.

Характеристики абсолюту особливо чітко виявляються в пізньому еллінізмі в Плотіна. Різні аспекти Абсолюту втілені в нього в такому понятті як «Єдине».

При зміні античності на середньовіччя Абсолют як самодостатня духовна реальність лише частково змінив свої характеристики. Найбільш яскраво вираженими й малозмінними вони залишилися в містичній філософії І. Екхарта в його описах Божественності, яка подана як Божество з певними характеристиками. Однак не тільки в містичній філософії можна виявити характеристики Абсолюту як самодостатньої духовної реальності.

Розуміння Абсолюту пронизує всю філософію як раціонального, так і ірраціонального характеру. У Миколи Кузанського Абсолют поданий як «абсолютний максимум». При розгляді аспектів Абсолюту філософ традиційно торкається Буття, і обговорює тему можливості Буття. У зв'язку з цим він висуває «вчення про незнання» у традиції містичної філософії, намагаючись практично реалізувати ідею Абсолюту й можливості абсолютного буття.

Що стосується раціоналістичних напрямків філософії, то характеристики Абсолюту можна виявити у філософії Р. Декарта. У нього Абсолют поданий як «Абсолютне Буття», яке має тісний зв'язок із самосвідомістю, а відтак, належить до сфери психічного життя людини. Вбачаючи в психічному житті людини абсолютне буття, можна вже виходити у своїх орієнтаціях на конкретні стани людської душі.

Розглядаючи проблеми, пов'язані з розумінням Абсолюту, філософи торкаються засад філософії, вдаючись при цьому до осмислення основних філософських категорій. Так, філософія Спінози торкається категорії субстанції, коли мова йде про Абсолют як самодостатню духовну реальність. У філософії Спінози субстанція стосується духовної сфери людини, однак ця категорія може вживатися й відносно матеріального світу.

Розглядаючи Абсолют, філософи намагаються встановити вище, найвище, вище вищого, застосовуючи ті чи інші терміни своїх філософських систем. Так, Лейбніц, визначаючи Абсолют як «вище вищого», закріплює за ним поняття «монада монад», І. Кант намагається пов'язати з Абсолютом ідею чистого розуму як ідею ідей, ідею – ідеал. Через ідею – ідеал як абсолютне (самодостатнє) І. Кант розглядає всі свої основні філософські доктрини: і «основи практичного розуму», і «річ у собі», і навіть «категоричний імператив», за багатьма параметрами далекий від характеристик абсолютного. Німецька класична філософія, починаючи з І. Канта й аж до Л. Фейєрбаха, вся перейнята ідеєю Абсолюту. Фіхте, Шеллінг і Гегель найбільше наблизилися до розуміння Абсолюту як самодостатньої духовної реальності, тому що їх Абсолют безпосередньо пов'язаний із психічною реальністю людини як вмістищем

цього феномену. Так, Фіхте розглядає Абсолют як абсолютне «Я», а Гегель і Шеллінг – як «абсолютний дух». Розгляд Абсолюту як абсолютного духу, однак, не обходиться без вживання категорії «буття». Шеллінг пов'язує Абсолют із «могутнім буттям». Могутнє буття Шеллінга – це буття, в якому наявна абсолютна тотожність суб'єкта й об'єкта. За своїми характеристиками воно близьке самодостатній духовній реальності.

Ідеалізм німецької класичної філософії закріплює категорію Абсолюту як одну з основних. Вона починає займати центральне місце не тільки в німецькому ідеалізмі, але й в англійському, російському. Російський ідеалізм пронизаний ідеєю Абсолюту, що яскраво виражено в доктринах його релігійної філософії. Особливо чіткою ідея абсолюту як самодостатньої духовної реальності є в С. Л. Франка, у його розумінні «незбагненого». Незбагненне С. Л. Франка як абсолютна, самодостатня духовна реальність у дусі класичного містицизму досягається певним чином, тобто через заперечення. Незбагненне досягається через його незбагненність. Своїми філософськими міркуваннями про незбагненне С. Л. Франк порівняв європейський і російський містицизм зі східним містицизмом, що прийшов у Європу в ХХ столітті. У творах С.Л.Франка можна знайти споріднення його «незбагненого» як абсолютного із Брахманом або з Дао східної філософії. Але й у західній філософії, відштовхуючись від християнського містицизму, так само можна знайти споріднення з ідеями, властивими східному містицизму, а точніше світовому містицизму.

Ідеї світового містицизму, що орієнтуються на абсолют, абсолютне, можна віднайти і в «Альфа й Омега» Тейяра де Шардена, який, розбудовуючи свої метафізичні концепції, шукає точку абсолютного характеру, точку, через яку можна досягти початок і кінець, початок – як джерело, а кінець – як кінцеву мету якоїсь єдності, єдності «альфа» й «омега», єдності, що розуміється як абсолютне.

Поняття Абсолюту прищеплюється людині з часом. Сам термін в історії з'явився не з давніх часів. Людський дух не володіє споконвічно Абсолютом і, як одна із цілей філософствування, абсолютне задається при зіткненні людини з предметом нескінченного й вічного, нескінченного й вічного світу, нескінченних глибин людської душі. При зіткненні людини з предметом нескінченного виникає потреба в досягненні цього нескінченного в його пізнанні. Остання потреба з'являється через наявність цієї нескінченності у світі, через необхідність пристосуватися до цієї нескінченності, вижити в цій нескінченності, нескінченності як невизначеності. Абсолюту відповідає певна реальність,

з одного боку, самодостатнього й самопороджуваного універсуму, саморушного нескінченного матеріального світу, а з іншого – дійсності феномену самодостатності духовної реальності як конкретного духовного стану, що тимчасово виникає в черговості й наступності різних станів людини. Щоб поняттю Абсолюту відповідало щось у дійсності, в реальності, не можна брати самодостатність матеріального світу. Самодостатність матеріального світу припустима; вона в думках, які спираються на емпіричні факти. Ці емпіричні факти відповідають теорії стійкого стану, стійкого стану розширеного Всесвіту після великого вибуху, що нібито відбувся. Ця теорія припускає стійкий стан як збереження густини матерії за часом. І ця сталість густини матерії поєднується з розширенням Всесвіту. Тут матерія (найелементарніша – це водень) виникає, «встрибує в існування» [Грюнбаум А. Ницета теистической космологии \\\ Вопр. философии.- 2004.- № 9.- С. 154] з порушенням закону збереження матерії-енергії. Відбувається утворення (збільшення) нової матерії (водню) як природна спонтанна поведінка стійкого стану світу.

Спонтанне збільшення матерії (водню) відбувається зі швидкістю, яка необхідна для того, щоб зберігалася сталість густини матерії. Ця сталість густини матерії знижується із-за того, що розбігаються Галактики (йде розширення Всесвіту) і вивільняється простір, що заповнюється спонтанним утворенням матерії водню. Матерія-водень «встрибує» (спонтанно) в існування, заповнюючи простори, що звільнилися від розбігання матерії-галактики. Від цього й зберігається сталість густини матерії [Там само.- С. 153–154]. При цьому матерія не прирощується, а породжується спонтанно у світі стійкого стану [Там само.- С. 155].

Всесвіт разом із придуманими людиною богами існує випадково, як відхилення від природного стану речей. А природний стан речей – це коли нічого немає: ні Всесвіту, ні Бога, придуманого людиною, ні людини, чогось і нічо [Там само.- С. 161].

Без емпіричних фактів питання про існування випадкового екзистенційного, не має когнітивних переваг, а тільки емоційні джерела. Не тільки екзистенційне, а й вся метафізика має емоційні джерела, тому що існує знання про смерть, страждання й муки в людському житті. Не було б страждання, не виникало б питання про існування світу, всесвіту. Усе було б саме собою зрозуміле. Страх смерті породжує рух думки в людській голові. Людина жадає буття, але їй страшно перед Нічим. Існування всесвіту й Бога, породженого людиною, випадковістю. Від випадковості виникнення зовнішнього світу як абсолютного

(самодостатньо-самопороджувального) перейдемо до розгляду Абсолюту як самодостатності духовної реальності. Цей перехід пов'язаний з тим, що абсолютні зовнішнього світу й зміни в судженнях про них залежать від поповнення наукового емпіричного знання. Ці абсолютні (точніше уявлення про них) змінюються з набуттям нових знань.

Абсолют духовної субстанції, духовної реальності як самодостатньої реальності інший. Там немає нових знань, немає взагалі думки, тому що думка від самонедостатності, від страху, тривоги й належить світу іншому на противагу феномену самодостатності.

Про Абсолют як про предмет знання можна говорити тільки у зв'язку з суб'єктивними станами людської психіки. І то це лише ті знання, які стосуються станів, перетворених з недостатніх у достатні, тобто це стани компенсаторного характеру, стани, які компенсують недостатність. Однак компенсаторних станів у людини багато. Їх можна класифікувати. Відтак, виникає питання визначення критерію, ґрунтуючись на якому можна було б відрізнити абсолютний (самодостатній) стан духу від будь-яких інших станів людини. Якщо ці критерії шукати в гуманітарних знаннях релігійно-містичного й естетичного характеру, то там ми знайдемо безліч різних суперечливих описів станів людини. Така ж картина спостерігається й у природничо-наукових знаннях (фізіологія, психофізіологія), у психології.

У науці й літературі ми зустрічаємо суперечливі твердження про Абсолют, які показують обмеженість наших знань про глибинне багатство природи людського духу. Ця обмеженість найчастіше продукує помилки стосовно індивідуальності людської особистості при зіткненні її з проблемами скінченності духу й тимчасового існування людини на тлі вічного й нескінченного світу. Це є однією з причин того, що в розуміння Абсолюту як абсолютних станів людського духу проникають ідеї про нескінченне, а філософські метафізичні доктрини в цілому зосереджуються на вирішенні суперечностей щодо діалектики нескінченного, суб'єктивно-внутрішніх станів людського духу.

Коли мова йде про Абсолют як конкретний стан людського духу, то виникає питання про досягнення (або осягнення) цього стану. У світовому містицизмі щодо цього спостерігається акцентування уваги на «незнанні». Мова навіть заходить про «вчене незнання» (Микола Кузанський, С. Л. Франк). Чому ж «незнання» пов'язують у містичній філософії з процесом осягнення Абсолюту? Насамперед тому, що Абсолют не можна визначити напевне. Адже у світі ми зіткаємось з відносними речами, й, обмежуючи їх конкретно предметністю, та чи інша наука одержує об'єктивні істини, конкретні знання й знання

абстрактні. Незнання ж у такому випадку стосується сфери почуттів. Однак навіть у своїй почуттєвій сфері людина визначає й обмежує свій душевний стан як якусь визначеність, про яку можна говорити, тобто мати про неї знання, але знання на почуттєвому рівні. Якщо ми слухаємо музику, одержуючи почуттєве знання якоїсь мелодії, то це – визначеність. Про що ж тоді йде мова, коли справа стосується «незнання»? При тому із цим «незнанням» ще й пов'язують Абсолют.

Якщо ми торкнемося розуміння абсолюту як вічності й нескінченності, то такий Абсолют є невизначеним. Однак він є визначеним і конкретним, а тому його не можна втиснути у сферу «незнання». Це все-таки знання про вічне й нескінченне, яке визначено тим, що якщо що-небудь відбувається вічно або якщо за якою-небудь предметністю може йти наступна, то так може бути без кінця.

Звичайно, те, що стосується вічності й нескінченності, важко обмежити якимось конкретним поняттям і ним визначити цю вічність і нескінченність, зафіксувавши, визначивши як кінцеве. Однак мова йде все-таки про знання, знання як дещо кінцеве, знання, за допомогою яких людина намагається визначити нескінченне. Тоді що ж таке «незнання» у контексті Абсолюту? Знання – це завжди конкретність і скінченність, що не вмщує нескінченність як Абсолют. Відтак, коли мова йде про «незнання», то береться не та частина людського духу, яка створює свідомість знання, а та частина духу, яка утворює нескінченну сферу станів людини поза конкретикою, поза визначеністю, поза частковостями думки, розуму, свідомості. У цій частині духу міститься нескінченне, неохватне, абсолютне. Але в ній немає конкретного знання, а є «незнання». У цій частині немає скінченного духу, а є абсолютне, самодостатнє. Це Абсолютно незбагненим, говорить містицизм. Однак ця незбагненність існує не через обмеженість пізнавальних здібностей людини, а з огляду на те, що ця незбагненність переживається особисто людиною, особистістю, а теоретичне знання про це – сфера іншого, сфера не індивідуально-неповторного, а сфера узагальнень. Це – як історія з кислим лимоном. Якщо ми не куштували в житті кислого і нас попросять описати смак лимона, то наші теорії будуть приблизними. У них ми будемо тільки заперечувати, знаючи смак солодкого, солоного, гіркого. Пояснення наше буде суто запереченням: «не те, не те»: не солодке, не солоне, не гірке. Так і містик, переживши стан Абсолюту або стан самодостатності, або стан Бога, говорить: не те, не те...

Абсолют, як нескінченність нескінченного, яке є в людині як його суб'єктивний світ, – особливий самодостатній стану духу, недоступний пізнанню через свою ж нескінченно-глибинну почуттєву неповторність.

Це – чуттєво-неповторне абсолютно потойбічне для іншої людини. Але й для самої людини, що переживає, воно так само абсолютно потойбічне стосовно її повсякденного стану неспання, коли відбувається пізнання конкретних речей і діяльність відповідно до пізаного.

Таке абсолютно потойбічне не може бути витіснене за межі суб'єкту. Воно є одним із численних станів його свідомості, особливим станом, але станом трансцендентного характеру. Воно потойбічне лише стосовно стану повсякденного неспання зі своїми можливостями пізнавати, а значить – потойбічне до суб'єкта, що пізнає. Але це ще не означає, що його, цей потойбічний, абсолютний стан людини, не можна пізнати. Наданий людині цей стан абсолютного характеру можна пізнавати, як і будь-які конкретні, скінченні речі. Цей абсолют, а точніше стан самодостатності як конкретний стан людини, є збагненим, збагнений Абсолют, що міститься в людині. Проте не до кінця можна досягнути Абсолют, що перебуває поза людиною, Абсолют як саморушій нескінченний Всесвіт, або універсум. Людина постійно заглиблюється в пізнання Всесвіту: уже виведено на орбіту Землі телескоп (телескоп Хаббера); уже заглянули у глибини Всесвіту, у чорні діри, але до кінця пізнати ці глибини навряд чи коли вдасться.

У філософії Абсолют за своїм змістом представлений як «Чисте Буття», тобто «Чисте Існування», «Екзистенція» або «Екстаз», а точніше особливий вид екстазу, що розуміється як стан самодостатності, перебуваючи в якому людина відчуває якусь «присутність». Цю «присутність» людина може своєю уявою вивести за межі світу природи, поставити над природою, уявивши цю «присутність» Богом.

Крім «Чистого Буття», Абсолют у філософії за своїм змістом подавався як «Субстанція», «Причина Причин», як «Абсолютно Необхідна Сутність». Але таке визначення досить далеке від стану самодостатності як конкретного стану живої людини. Подібні визначення досить абстрактні. А, як відомо, будь-яка абстракція вип'ячує свою однобічність. У свою чергу, однобічне розуміння Абсолюту, а так само стану самодостатності людини, не відображає повною мірою реальності як якоїсь цілісності, а лише вказує на окремі її аспекти.

Людина прагне досягнути цілісність реальності, перебуваючи у своєму звичайному повсякденному стані неспання. Вона хоче своїм розумом наблизитися до якогось «Абсолюту», «Самодостатності». Але цей абсолют, як самодостатність, трапляється з людиною при її виході за межі стану повсякденного неспання. При повсякденному ж неспанні людина зіткається з абстракцією, а отже – із однобічністю як окремим аспектом цілісної реальності, аспектом, який поданий людині в поняттях;

з окремим, а відтак не зовсім істинним, що ображає певну сторону Абсолюту, сторону, взятую ізольовано. Така ізольованість має певний зв'язок з неістинністю, а тому відображає положення непізнаваності предмету нашого розгляду – Абсолюту як самодостатності. Стосовно нього істина пізнавана лише такою же мірою як розуміння пізнаваності тільки істини.

Справжнє знання може бути висловлене тільки щодо Абсолюту, а не щодо скінчених речей. Стосовно останніх людина може мати лише думку. Однак сам процес висловлення щодо справжнього знання відсуває людини від Абсолюту, тому що в цей момент Абсолют певною мірою вже інший. І людина говорить вже про несправжній, про не побутуючий у цей момент часу Абсолют.

Людський розум об'єднує абстрактні характеристики Абсолюту в єдиний образ, намагаючись сконструювати якийсь образ-символ нескінченного-вічного. Але ці спроби, зроблені містиком у своєму звичайному стані повсякденного неспання, являють собою лише відгомін стану Абсолюту як самодостатності, коли не було цього повсякденного стану неспання. Тобто містик намагається пережитий апофатично-беззмістовний стан Абсолюту, або самодостатності, наділити катафатично-змістовними елементами для того щоб познайомити інших людей зі своїми глибинно-особистими станами душі. При цьому катафатично-змістовні елементи зображуються як позитивні риси. Як правило, говорять, що це – любов, добро, благо. Це – дійсне благо для особистості, тому що спрацьовує катартичне начало в людині, відбувається очищення від афектів. Однак, коли містик знайомить інших людей зі своїм внутрішнім світом, то цей внутрішній світ, через наділення його певними характеристиками (наприклад, Бог як абсолют і самодостатність є любов) стає товаром і вступає в ринкові відносини, вимагає пожертвувань для підтримки й продовження життя цих характеристик. Апофатична беззмістовність абсолютного, самодостатнього душевного стану містика, перетворюючись у катафатичне, уже наділене змістовними елементами, такими, наприклад, як любов (Бог є любов), добро, благо, намагається ці елементи об'єднати й перетворити в якийсь Абсолют, непогрішмий, вічний, нескінченний. Містик перетворюється у філософа, розвиваючи й зміцнюючи свої інтуїції про Абсолют. Рефлексією над Абсолютом, на противагу відносному, багата філософія Платона, Аристотеля, Екхарта, Кузанського, Беме, Фихте, Шеллінга, Гегеля. На інтуїції про Абсолют багата релігійна філософія Псевдо-Дионісія Ареопагита, Августина.

Коли у філософії мова заходить про Абсолют, то завжди мається на увазі якийсь абсолютний дух, або, простіше сказати, певний, конкретний стан людини, а точніше – стан самодостатності. У філософії завжди під Абсолютом розуміють не яку-небудь холодну, хімічну реальність нескінченних галактик, а реальність живого, живу реальність людського духу. Тут людський дух представлений у момент творчості, у момент збігу його буття із процесом пізнання, а точніше – самопізнання, коли дух визначає себе. Але в такому випадку самовизначення й самопізнання Абсолюту у своїй сутності трансцендентне, тому що виходить за межі стану повсякденного неспання як несвідомий стан. Тому у філософії й існують погляди про його непізнаваність.

Абсолют як стан самодостатності людини трансцендентний у своїй основі. Людина знаходить його у своїй самосвідомості, поступово стикаючись із його трансцендентністю не один раз. Знаходження людиною Абсолюту (стану самодостатності) у своїй самосвідомості вливається в набутті нею поняття про Абсолют. Але це відбувається після того, як людина знайшла дійсний Абсолют (стан самодостатності, дійсність Бога) у своїй самосвідомості. У такому випадку її самосвідомість є сам Абсолют (або Бог є самосвідомість Бога, як самосвідомість стану самодостатності). Таке становище являє собою власну самоспіввіднесеність Абсолюту як стану самодостатності людини, при якому вона (людина) дистанціюється від самого цього стану. У такому випадку людина творить саму себе. Цей творчий акт можна розуміти як абсолютну самосвідомість або надсамосвідомість як відбиток споконвічного стану самодостатності людини. Реальність надсамосвідомості в людині трансцендентна стосовно скінченного буття як скінчених, змінюючих одна одну пристрастей повсякденного, звичайного неспання. Відносно цієї скінченності вона (реальність надсамосвідомості) нескінченна у своїй постійності й незмінності. Ця постійність і незмінність як якась метафізичність, іманентна всьому іншому як сущому всього іншого людського духу. Іманентність вказує на пізнаваність цього Абсолюту як стану самодостатності і як його відбитка у сфері надсамосвідомості людини. Однак ця пізнаваність проходить особливим способом, не торкаючись індуктивних і дедуктивних маніпуляцій у людській свідомості.

Абсолют (або стан самодостатності в людини) може розумітися як трансцендентна іманентність. У цьому випадку він постає перед людиною як «Присутність», як «відчуття проникнення в усе», як «близькість чогось абсолютно невимірного» (у релігійному світогляді – Бога). Людина в особистому досвіді пізнає Абсолют, сприймаючи його

присутність. У філософів ця Присутність виступає як «Буття», у містиків – як «Єдине» (Плотин), «Дао» (даосизм), «Нірвана» (буддизм). Ця «Присутність» як Абсолют, як стан самодостатності людини притаманна не тільки зміненим станам людини, коли воно посилено наявна в людині. У своїй легкій формі вона характерна й для звичайного, повсякденного неспання людини. Тоді ця «присутність» виступає як абсолютна самосвідомість, трансцендентна у своїй іманентності. І за такого стану людина не зраджує сама себе, належить лише собі, співвідносить себе лише із собою, зі своєю неповторністю, неповторністю в сприйнятті себе й навколишнього світу.

Для цього не потрібно ніяких дій з боку людини. Просто цьому передував страх і самонедостатність, з якими вона жила. Але якщо людина через які-небудь процедури (медитативні психічні маніпуляції, або наркотичні стимулятори) свій дух як скінчений дух піднімає над цією скінченністю й пробуджує, актуалізуючи в собі якусь «присутність», стан самодостатності як абсолютну трансценденцію, то це не є справжнім. Справжнє не має потреби в якихось процедурах, не має потреби в стимуляції. Справжнє актуалізується саме собою, у процесі життя, коли певна акцентуація людського характеру різко змінюється іншою акцентуацією, компенсуючи недостатнє, перетворюючись у самодостатне. У результаті цієї актуалізації виникає «прорив» – спочатку у сферу неусвідомленого, а потім – у свідому сферу, коли стан самодостатності (або стан абсолютної самосвідомості) проникає в людський дух повсякденного неспання.

Стан повсякденного неспання вимагає, щоб самосвідомість людини втілювалася в чомусь, у якихось символах і образах, перетворюючись із апофатичного в катафатичне, продаючись, вступаючи надалі своїми продуктами (символами й образами) у ринкові відносини з іншими людьми. Символи й образи – це вже такий рівень, коли суб'єктивність трансценденції людського духу як «нескінченне» угадується в «скінченному». «Скінченне» ж, у свою чергу, виявляє «нескінченне», демонструючи ціле як цілісність людської свідомості у продуктах людського духу, фіксуючи у філософсько-містичних поняттях (наприклад, у таких, як «Єдине» у Плотіна).

Однак зауважимо тут, що абсолютне, або самодостатний стан людського духу (а тим більше абсолютне як об'єктивну реальність у її цілісності) пізнати до кінця неможливо, тому що не все, що пізнано суб'єктивно, може бути відтворене людиною до кінця. Пізнати можна лише певною мірою, тому що людський дух може домогтися того, що самосвідомість при стані самодостатності (або при абсолютному стані

душі) одержує наявне буття в самосвідомості людини при звичайному, повсякденному неспанні, а не при зміненому стані свідомості.

Абсолют як об'єктивну реальність у своїй цілісності пізнати до кінця неможливо, тому що вона нескінченна. При цьому доки ми її пізнаємо, вона зміниться й стане іншою, можливо із зовсім іншими принципами. Ми можемо лише здогадуватися про деякі закономірності, беручи окремі випадки. Можна намагатися уявно відтворити структуру стану Абсолюту в собі (або стану самодостатнього характеру), де передбачається абсолютно випадкове й абсолютно необхідне, абсолютно вільне й абсолютно невільне, повне й неповне, «зряче» буття й «сліпе» буття як таке. Можна уявити Абсолютне як трансцендентним, так і іманентним, що припускає свідомі й вільні творчі дії людини. Людина може уявити абсолютність духу, особистості, самосвідомості цієї особистості; щось абсолютне в людському дусі – як необхідне в цьому дусі, так і вільно-випадкове в ньому. Але це буде лише уявлення. Абсолют як самодостатній стан людського духу приходить як випадок (випадково), у самоодкровенні. Самоодкровення абсолютну залишає слід у самосвідомості людини. Однак не можна виключити як причину вольову спрямованість людського духу, його активність, активність щодо вибору самого Абсолюту, його вибору з безлічі інших проявів універсуму.

Абсолют, або вища реальність, або людина в стані самодостатності, що є синонімами, у стародавніх індусів такий же, як і в стародавніх греків. Вищий Брахман упанішад «єдиний», «вічний», «не підданий змінам» точно так само як «не піддано змінам Буття» Парменіда. Як давні індуси, так і стародавні греки розуміли цю Вищу реальність – нерозділену, цілісну й нероздвоєну (або нешизоїдну). Звідси й чистота, і духовність цієї реальності як шанування в людині станів відсутності сумнівів, коливань, нетвердості, подвійності, нестійкості, несталості або ж просто слабкості духу як шизоїдності та відірваності від усіх. Період шизоїдності в людині повинен змінюватися періодом нешизоїдності. Це – як норма.

У чистоті Вища реальність (Брахман) збігається з Вищою реальністю людини (Атман). У цій чистоті – їх єдність. Цією чистотою виявлений Абсолют як стан самодостатності людини, тобто стан повноти. Такий стан розуміється як повне поєднання об'єкта, суб'єкта й процесу пізнання, в якому стали тотожними об'єктивна реальність і суб'єктивне людське «Я» як чиста свідомість. Така тотожність може бути в людини не в повсякденному неспанні, а в момент творчого осяяння (натхнення), коли усувається на час шизоїдність (роздвоєність), коли людина єдина сама у собі.

Творче осяяння має зміст. Але воно занурене в безмістовний стан щастя як супутній цьому творчому акту. Містицизм робить акцент саме на цьому безмістовному стані щастя, тому що він випереджає процес творчого осяяння, випереджає прояв творчого акту (натхнення). Але й тоді, коли вони відбуваються разом, проявляються одночасно, ця безмістовність присутня саме в супутньому стані щастя. Саме безмістовний стан щастя описаний у містицизмі як Абсолют, тому що він є причиною, супутньою всьому подальшому змістовному творчому осяянню людини, описаному в катафатичній теології. Безмістовний стан щастя як Абсолют є предметом апофатичної теології. Абсолют апофатичної теології багато в чому суб'єктивний, а тому найчастіше недоступний раціональному осмисленню, не стає досить явним, залишаючись трансцендентною реальністю. Це – від того, що Абсолют (феномен самодостатності) – не сам творчий процес, що має зміст, а феномен, супутній творчому процесу в людини.

Від відсутності змісту Абсолют (самодостатність) втрачає будь-які властивості. Від цього виникає складність у його визначенні. Із-за цього Абсолют перетворюється в об'єкт (об'єкт як певний суб'єктивний стан людини), про який взагалі неможливо мати які-небудь уявлення (наприклад, у буддизмі). Від неможливості приписати певні характеристики абсолюту (самодостатності) у буддизмі виникає образ «Пустоти». Абсолют у буддизмі розглядається як «пустота», що споріднено з брахманізмом, де абсолют поданий як «чиста свідомість» (у християнстві – як блаженство жебрака духом), яку людина не може осягти своєю саморефлексією. Неможливість осягти саморефлексією самодостатній стан свідомості (або Абсолют) говорить про найвищий ступінь спонтанності його прояву, коли важко вловити причини його виникнення. Одним з головних проявів Абсолюту (або феномену самодостатності) є повна відсутність страху. Це лякає людину, яка цей стан переживає, тому що страх є регулюючим, стримуючим моментом, а відсутність його небезпечна для людського життя в соціумі. Однак стан Абсолюту (самодостатності) не триває у людини довго. Але в цей момент людина – бог. Вона щось осягає. Релігійна людина (у будь-якій традиції – християнській, буддистській, мусульманській) ставить подібні стани над природою, як надприродне. Однак наслідком цього може бути неадекватна поведінка, поведінка, яка не відповідає природі й призначенню людини.

Висновки. Людина відрізняється від тварин тим, що може далі передбачати небезпеку від зовнішнього світу природи, використовуючи для цього культуру, культурні цінності науки, техніки, мистецтва,

застосовуючи мову комунікації. Страх – у природі людини; від нього творчість, потік свідомості для передбачення й подолання небезпеки стосовно себе, близьких, людства (хоча неадекватний, надмірний страх – патологічний). Якщо страх надмірний, то виникає або патологія, або компенсація у вигляді Абсолюту, стану самодостатності. Ця компенсація проявляється як повна відсутність страху спонтанно, сама собою, якщо людина правильно організовує своє життя, запобігаючи небезпеці, активуючи для цього силу волі. Але якщо людина штучно хоче одержати стан, у якому вона буде позбавлена страху, то така людина може одержати лише стан «відмороженості», а не стан «нірвани», «мокші», «саторі», «самадхи», «Царства Божого», «абсолюту», «самодостатності».

*М. Черенков** (м. Київ)

ПРОТЕСТАНТСЬКЕ "SOLA" ЯК ПРИНЦИП СОЦІАЛЬНИХ ВІДНОСИН

Суспільство епохи глобалізації і постмодерна переживає структурну кризу і, як самостійний феномен, на перевірку виявляється фікцією. Комунікативна філософія й етика з марними, але все більш запеклими зусиллями намагаються знайти втрачені скріпи для цілого, що розпадається. Замість метафізичного фундаменту спільності апелюють до консенсусу, на жаль, реально досяжному не через узгодження вільних виборів, але в компромісі владних інтересів впливових соціальних груп.

При "заході метанарацій", а в їхньому числі і соціоцентризму, суспільство виявляється проблемою. Виникають ясні, але оттого не менш складні, питання про умови, природу, принципи його існування, пов'язані з переосмисленням усталених концепцій людини. До соціально-філософського дискурсу повертається метафізичний референт і знову відкривається духовний вимір громадського життя. Соціальна філософія відновлює раніше втрачені, як здавалося тоді - через непотрібність, зв'язки з антропологією, філософією та соціологією релігії.

Питання про констеляцію вузлових моментів історії західної цивілізації з історією Реформації постає в класичних опусах А. Токвіля, М. Вебера та Е. Трьюльча. Але й сучасні дослідники вказують, що на рубежі постмодерну знов "постає завдання з'єднати теологію, міфологію

й просвітництво" [Козловски П. Мир о модерне: Поэтическая философия Э. Юнгера.- М., 2002.- С. 209].

Прояснити, що може вкласти у цю важливу справу герменевтика протестантських віросповідних засад – мета даної статті.

Для європейської цивілізації фундаментом, що забезпечує наступність і цілісність суспільного буття, виступало християнство. Внутрішня логіка християнської історії визначалася і теологічними процесами, і викликами часу. Коли ці рівнобіжні історії - священна і профанна - перетиналися й резонували, то відбувалося зрушення парадигми. Особливо значимі за своїми наслідками трансформації християнської і суспільної свідомості приходяться на XVI століття - час великих географічних відкриттів, початку наукової революції, Високого Відродження і Реформації.

З освоєнням простору і часу підсилюється інтенсивність життєдіяльності, різноманіття її видів і форм. Це призводить і до множинності ціннісної, релігійної. Естетизм, тілесність світосприймання, плюралізм картин світу, ціннісний релятивізм - ці особливості ренесансної свідомості ріднять його з постмодернізмом.

Реформація довелася на апогей Ренесансу - свого роду середньовічний постмодерн. Не будь її, «титани Відродження» зупинилися б на критиці традиційної релігії і нових форм релігійності. Був би лише текст - античність як предмет вивчення і поклоніння, заваби аристократів духу не виходили б за рамки антикознавчого дискурсу.

Реформація затвердила особистість не просто як я-центричність, але і як діяльного учасника загальної історії у всій її проблемності і трагічності. Бути реформатором - це вже активна цивільна позиція.

Реформація змусила переглянути всі суспільно-політичні відносини з погляду першохристиянства; її принципи з того часу складають базис усіх суспільних теорій як їх критична, канонічна (нагадаємо, що канон – свого роду критерій) складова [Див.: Гуревич Е.Б. Влияние протестантизма на раннюю американскую социологию // Социологический журнал.- 1998.- №1–2]. Так М.Вебер вважав, що капіталізм настільки залежить від протестантської трудової етики, що вже немає потреби в її спеціально релігійному обґрунтуванні [Див.: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма// Вебер М. Избранные произведения.- М., 1990.- С. 44-271].

Історичні паралелі підводять до думки, що сьогодні для "нового ренесансу" і продовження історії, що грозить закінчитися, необхідна нова реформація.

* Черенков М.М. – кандидат філософських наук, докторант Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.