

УДК 141

В. А. Ігнат'єв

кандидат філософських наук,

завідувач кафедри гуманітарних та економічних дисциплін
Кіровоградського інституту державного та муніципального управління
Класичного приватного університету

ЕСТЕЗИС АПОФАЗИСУ НЕКЛАСИЧНОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ПАРАДИГМИ

Класична філософська парадигма найменшого теоретичного значення надавала естетиці. З легкої руки Платона естетика опинилась на периферії філософської культури. На підтвердження цього положення вказують історико-філософські процеси. Найпізніше виокремив естетику у відносно самостійну науку у XVIII ст. німецький дослідник О. Баумгартен. Але навіть цей факт кардинально не змінив філософського значення естетики, ототожнюючи її в кращому випадку з мистецтвом, а в гіршому – з недосконалим рівнем чуттєвого пізнання. І лише з кінця XIX ст. відбуваються кардинальні зміни в класичній філософії, що були пов'язані з фундаментальною кризою логоцентризму. Панлогізм Гегеля став унікальною історико-філософською вершиною класичної філософської парадигми, що водночас стала і її кінцем. Саме в цей час відбувається активне народження не-класичних методологічних дискурсів, що починають формувати нове теоретичне ставлення до почуття, у результаті чого естетичне з периферії філософської культури перетворилось в евристичне ядро сучасної культури філософствування.

У XX ст. естетика стає поштовхом для пошуку не тільки методологій, а й онтологій. У цьому сенсі новизна ідей Гайдеггера полягала в тому, що саме естетичне стало умовою критичного переосмислення всієї європейської метафізики для побудови нової фундаментальної онтології. Як результат, попри різні підходи до можливості побудови нової не-класичної онтології, не гнозис, а естезис почав окреслювати її визначати те, що отримало назву «некласична філософська парадигма». І хоч усталеної, чітко визначеної та всіма прийнятої назви «некласична філософська парадигма» до цих пір не існує, але за своєю сутністю філософські процеси XIX–XX ст. сприймаються як фундаментальна естетизація всіх сфер не тільки філософії, а й будь-якої діяльності людини.

Одна з останніх потужних філософських течій – постмодернізм – пов'язана з крайніми формами естетизації не тільки філософії, а й усіх форм культурної діяльності. Але, попри свідомий когнітивний релятивізм, він також свідчить про парадигмальні зрушення в осмисленні естезису, які вже не дають змоги повернутись до будь-якої логоцентричної форми класичної філософії.

Отже, метою дослідження є методологічне обґрунтування естезису як фундаментально-філософської естетики в не-класичній філософській парадигмі.

І хоч остання, незважаючи на деструкцію класичної європейської філософії, почала активно розроблятися із кінця XIX ст. і протягом усього XX ст., джерелом не-класичної парадигми з особливим статусом філософської естетики необхідно вважати християнство. Тому предметом дослідження є окреслення методологічного топосу естезису саме на основі християнського мислення.

На думку Д. Манусакіса, саме християнство досягло того, чого так хотів досягти Ф. Ніцше – подолати платонізм як основу класичного філософствування: «Якщо сутність платонізму – в ієрархії, що піднімає чуттєве до надчуттєвого (як блідий відбиток – до першообразу), то христологія Халкідону – ні що інше, як удар по цій системі. Утілення не просто повертає всю платонічну схему, чуттєве поміщаючи «вгорі», а надчуттєве – «унизу» (як робить сьогодні багато хто з філософів-іманентистів), або відкидає надчуттєве заради чуттєвого, такі інверсії залишили б платонізм недоторканим, зберігаючи саме ієрархічне співвідношення «низу» та «верху» [3, с. 23].

Християнство покладає між сущим і буттям трансцендентальну прірву. У такому разі стає не потрібною платонівська модель видимого світу, що відображає світ невидимий

(ейдос). Бог для того, щоб залишитися Богом, і не міг би бути редукований до буття в різних формах сприйняття, уяви, мислення, завжди зберігає свою таємницю. Сила таємниці сущого висвічує слабкість, межевість, відносність гнозису як такого, хоча його й не скасовує.

Якщо ж гнозис абсолютизується, то всі думки людини про Бога є ніщо інше як замаскована думка людини про саму себе: «Під час читання того, що філософам доводиться говорити про Бога, нерідко виникає враження, що філософія (або принаймні та традиція, яку Гайдеггер критикував як «онто-тео-логію») вірить лише в людину, що створила Бога «за своїм образом і подобою» (Бут. 1:27)» [3, с. 38].

В історико-філософському сенсі це постає як панлогізм, у якому абстракція отримує онтологічний статус. Так, аналізуючи гегелівський підхід, В. Дробішев зауважує, що не-буття, за Гегелем, – це лише абстрактне заперечення буття, своєрідне «простому ні». Цим не дається визначення буттю, а позначається потенційна його визначеність. Із погляду мислення абстракції буття й небуття не мають між собою межі. Істина буття й небуття виявляється в процесі, становленні, динаміці. Отже, у своїй сутності буття й небуття між собою нічим в онтичному бутті не опосередковані, а в абстрактному сенсі є тотожними. Тому «невизначена безпосередність» означає збіг буття й ніщо з порожнім спогляданням і таким самим мисленням [2, с. 20].

Сама ця абстрактна тотожність закладає філософію нігілізму, тому що абстрактний їх збіг не дає змоги мислити будь-яку предметність за посередництвом категорій, а отже, заперечує сам процес мислення. Порожнеча стає тотальною з приводу того, що вона не надає можливості не лише розпочати процес визначення невизначеного, а й не допускає будь-якої безпосередності.

Чисте буття й ніщо виникають як тотальне заперечення сущого на основі гіпотетичного припущення, що буття – це буття сущого, а суще визначає сенс буття. Але в такому разі заперечити буття стає в принципі неможливим, так як мислення належить буттю, існує тільки в бутті. Саме тому В. Дробішев і вказує на необхідність розрізнення ніщо як заперечення сущого й небуття як заперечення буття, що має основу в самому собі, а не в сущому. Тому що «в стислом вигляді буття й ніщо означають для Гегеля порожню ствердність і таке саме заперечення «так» і «ні», що в силу їхньої абсолютної абстрактності рівним чином нічого не стверджують і нічого не заперечують» [2, с. 21]. Тобто, і твердження, і заперечення мають лише зовнішню протилежність, а за своєю сутністю ці абстракції є недійсними в сенсі порожньої самосвідомості, у сенсі відсутності здатності мислити. Але саме це чомусь оголошується початком абстрагування, тобто мислення, що не має іншої своєї основи, окрім самого себе. Тотожність і розрізненість буття й ніщо, згідно з Гегелем, вказують лише на безпосередність, яку неможливо визначити. Тобто, за своєю сутністю це лише вказує на початок, передумову філософствування як такого.

Але що заважає заперечити цю передумову? Як зазначає В. Дробішев, «таке заперечення, щоправда, виключає саме мислення разом із його претензією, тобто заперечує й себе як зумовлене мисленням» [2, с. 24]. З першого погляду видається, що заперечення виключає будь-яку основу, початок. Але якщо тотальне заперечення, за Г. Гегелем, ототожнюється з тотальною невизначеною безпосередністю, що дає лише порожнечу споглядання, далі якого мислення йти не може, то ми виходимо в ніщо, яке знаходиться за безпосереднім. Ми виходимо в те ніщо, яке в догматі розуміється як творіння з ні-

чого. При тому це творіння з ніщо в християнському догматі не є гегелівським абстрагуванням із ніщо.

У своїй праці «Феноменологія апофазису» В. Дробишев помічає, що перша гіпотеза «Парменіда» в Платона теж стверджує непричетність Єдиного до буття, унаслідок чого останнє хоч і належить самому собі, але не має самостійності як суще, начало. Звідси заперечення буття не веде до ніщо, яке виникає з тотальності сущого. Заперечення буття вказує лише на заперечення буття в собі.

Окрім цього, необхідно розрізнити ніщо й небуття як заперечення буття. Так, це заперечення не дає змоги навіть помислити порожнечу як таку. При тому що й сам процес мислення не може мати статусу безначальності. Цим заперечується спроба Гегеля довести, що діалектика буття й ніщо призводить до процесу становлення, який розпочинається мисленням, у сенсі тотожності буття й Абсолютної ідеї. Належність мислення до буття не є достатнім для того, щоб буття було тотожним мисленню. Саме так ми виходимо у сферу апофазису, яке здатне лише вказати на Початок, що знаходиться за межею буття й небуття.

Але й у Платона, і в Плотіна Початок був апофатичним – за межею буття. «Таким Початком є Благо Платона, і Єдине Плотіна, чого Гегель, як випливає з його викладу філософії Плотіна, у розрахунок не брав» [2, с. 30].

Але саме тут починається проблема філософії апофазису, яка була поставлена негативною теологією. Остання вирішувала процес трансцендентних тверджень божественних властивостей за допомогою заперечень. У такому сенсі будь-яке позитивне твердження страждає на вектор безкінечності, повнота якого закінчується тотальним запереченням, але, на думку Ж.Л. Маріона, усе рівно залишається «ідолатричним», тобто виконує роль ідола, що повинен подолати дистанцію з Богом.

Завданням дослідження є виявлення, репрезентація феномена апофазису як тропосу естезису.

Отже, основа, суще покладається вище за буття, а в такому разі й вище за мислення. Тому в платонізмі, який презентує буття через мислення, Початок, основа, немов вислизає, залишається неухопною. За рахунок чого ж стверджується апофазис?

«Справжнє філософствування завжди містить у собі «добавку» віри, яка стверджує щось за його межами» [2, с. 60]. Ця «добавка» віри, цей просвіт, або мить просвітлення Таїнства істини, відбувається через екзистенцію, про значення якої К'єркегор говорить так: «Визначення істини таке: об'єктивна невпевненість, що зберігається в засвоєнні пристрасного внутрішнього прагнення, є істина, притому вища істина, яка доступна існуючому» [1, с. 105].

В іманентній онтології екзистенція являє невелике «просвітлення», що приховує в собі свою потаємність. Урешті-решт, безликість отримує домінанту, що занурює буття-до-смерті. І лише в трансцендентній онтології апофазис має виключно екзистенційний сенс. За своєю сутністю не тільки апофазис має екзистенційний сенс, а й сама екзистенція є апофатичною за своєю природою. Тим не менше, в екзистенційному тлумаченні будь-який варіант онтологічної парадигми апофазису є сенсом онтології.

Але як тільки екзистенція витісняється з онтології, «її місце посідає логіка, посередництвом якої мислення реалізує себе як заснування буття» [2, с. 33]. При чому така логіка повноцінно існує саме в межах іманентної онтології й екзистенційна «добавка» віри виникає з достовірного судження.

Особливість апофазису трансцендентальної онтології полягає в тому, що вибудовує свою віру не на основі дедукції, а на основі факту конкретно-історичного Боговтілення. У цьому сенсі релігійний досвід має нести в собі Істину, яка відкриває суб'єкту можливість сприйняти її в собі, не розкриваючи при цьому таємницю. З одного боку, трансцендентальна екзистенція віри приречена на випробування таємницею, а з іншого – «таємниця не стільки приховує, скільки являє те, що може стати предметом споглядання та мислення» [2, с. 64].

При цьому в іманентній онтології таємниця завжди абстрактна, а значить, сама по собі вона деградує в порожнечу,

у фантом. У кращому випадку онтичний зріз іманентної таємниці виявляється в естетичному сприйнятті. «У момент естетичного досвіду ми перестаємо відчувати себе самотніми – ми вступаємо в зовнішній реальності в спілкування з чимось рідним нам. Зовнішнє перестає бути частиною холодного, байдужого об'єктивного світу, і ми відчуваємо його спорідненість із нашим внутрішнім еством. Ми відчуваємо вплив об'єкта на нас. Але водночас ми усвідомлюємо цю, сприйняту в естетичному досвіді реальність як безособову, позбавлену особистісного центру самосвідомості» [5, с. 117].

Отже, естезис містить у собі явище іманентної онтологічної таємниці як такої. Християнська містика трансцендентальної онтології породжує почуття присутності Особистості, з якою можливе спілкування, діалог, що є неможливим для класичної філософської методології.

Класична методологія панлогізму своєю вершиною вважає універсальне, ідеальне, загальне, що підноситься над конкретним, тому її можна визначити як абстрактний універсализм. Утілення Христа, після чого Слово стало тілом, перевернуло класичний світогляд. Кожний кінцевий індивід отримав онтологічну цінність вічності особистості. Починає формуватися некласична філософська парадигма, у якій, згідно з К'єркегором, індивідуальне стає вищим за універсальне.

Перші спроби визначити онтологію індивідуального зроблені Р. Декартом та І. Кантом. Але ні «Я мислю», ні трансцендентне «Я» не досягають індивідуалізації. Дж. Манусакіс звертає увагу на думку Ж. Маріона про те, що навіть феноменологія інтенціональної свідомості Е. Гуссерля й Dasein М. Гайдеггера «із самого початку своєї появи завжди залишались у заручниках свого картезіанського й кантіанського спадку» [3, с. 103], що не дає змоги вивести ні особистості, ні індивідуальності. Але не надає можливості цього зробити прихована аристотелівська есенціалістська метафізика.

Ж. Маріон будує феноменологію через категорію l'adonné – «обдарований», що виражає наслідок ставлення, але не в класичному каузальному сенсі. «... принципом індивідуалізації (principle of individuation) для цього феноменологічного підходу постає Інший, особистісний Інший, який, перебуваючи у відносинах зі мною, дарує мені мене як співвіднесену самість (relational selfhood) або, інакше кажучи, prosopon» [3, с. 106]. Тобто, через l'adonné («обдарованість») Ж. Маріон описує просопічне ставлення, яке має пріоритет над субстанцією, свідомістю, буттям, існуванням та іншим формам есенціалістської метафізики.

Звідси стверджується, що «розуміти просопон тільки як «особистість» (і, як наслідок, як іншу людину) – це непорозуміння. Просопон визначає тропос (тобто шлях, як), а не тільки топос (місце, «хто»)». [3, с. 118]. Отже, Дж. Манусакіс стверджує, що ми можемо говорити про просопічну редукцію, яка розриває значення всіх конкретних речей, подій, почуттів, думок і ввесь навколишній світ як «речі-для-Іншого (reduction pro persona)» [3, с. 120].

Отже, усі форми наявності вказують на афанес, неявище, яке виявляється, при цьому не стаючи видимим. «Отже, феномен неявище дивним чином подвоюється, виявляючись на обох кінцях феноменологічного спектру: Я стільки ж неявище, як і Ти» [3, с. 121]. Далі Дж. Манусакіс стверджує, що феноменологія особистості за відправну точку опори має брати ексайфнес. Це значить, що, дивлячись на світ, ми бачимо Іншого. Але не стільки ми бачимо Іншого, скільки Інший виявляє себе крізь світ.

Окрім цього, необхідно зазначити, що для початку діалогу передусім необхідне особисте бажання цього діалогу. Але діалог відбувається лише за умови можливості відповіді Іншого, який сам виходить за межі буттєвої реальності із сущого, продовжуючи при цьому бути прихованим трансцендентною прірвою.

Межа буттєвої реальності – ось тропос естезису особистості, що вводить у сферу мистецтва з мистецтв – аскетичку. «Аскетика є стоянням на межі двох світів. Боротьба з нижчими стихіями не потрібна тим, хто існує лише в духовному просторі (ангели), а повна заглибленість у матеріальний світ не знає тягот проростання вгору (тварини)» [4, с. 16].

У висновку необхідно зазначити, що апофазис своїм тропосом, екзистенцією має не стільки гнозис, скільки естезис, який призводить до катарсису, захоплення, потрясіння, у якому мислення зупиняється й слова стають зайвими. Відкривається те, що в ісихазмі називається «Священна безмовність», у якій естезис не вимикає ні свідомості, ні індивідуальності. Не випадково метою ісихазму є поєднання «мислення» із «серцем» – почуттям. При цьому це релігійне почуття є особливим тропосом естезису, який необхідно відрізнити від почуття в сенсі психофізичного відчуття, а разом із тим пов'язаний не із загальним, а з конкретністю унікальної особистості. Онтичний зріз онтологічної трансформації особистості є отриманням дару «бачити», «чути» і «сприймати» світло Таємниці невидимого Бога. Так давньогрецьке слово *θεωρία*, що перекладається як спостереження з класичної теорії в сенсі інтелектуального дослідження, перетворюється в споглядання нетварного світла – феорію.

Література

1. Быховский Б.Э. Кьеркегор / Б.Э. Быховский. – М. : Мысль, 1972. – 238 с.
2. Дробышев В.Н. Феноменология апофазиса / В.Н. Дробышев. – СПб. : Издательство РХГА, 2014. – 242 с.
3. Мануссакис Дж.П. Бог после метафизики / Дж.П. Мануссакис. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. – 416 с.
4. Кураев А. О вере и знании / А. Кураев [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://old.russ.ru/antolog/inoe/kuraev.htm>.
5. Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия / С.Л. Франк. – Париж : Париж YMCA-PRESS, 1956. – 416 с.

Анотація

Ігнат'єв В. А. Естезис апофазису неklasичної філософської парадигми. – Стаття.

У статті аналізуються методологічні основи неklasичної філософської парадигми. Автор стверджує, що, на відміну від гнозису класичної філософії, фундаментом неklasичної

філософської парадигми є естезис. Доведено, що методологічним джерелом неklasичної філософії є християнство, яке покладає між сущим і буттям трансцендентальну прірву. За допомогою екзистенції відкривається перспектива апофатичної зустрічі особистості й Бога, у результаті чого трансформується цілісна людська природа.

Ключові слова: апофазис, гнозис, естезис, іманентність, онтологія, трансцендентність, парадигма, екзистенція.

Аннотация

Игнат'ев В. А. Эстезис апофазиса неклассической философской парадигмы. – Статья.

В статье анализируются методологические основы неклассической философской парадигмы. Автор утверждает, что, в отличие от гнозиса классической философии, фундаментом неклассической философской парадигмы является эстезис. Доказано, что методологическим источником неклассической философии является христианство, которое полагает между сущим и бытием трансцендентальную пропасть. С помощью экзистенции открывается перспектива апофатической встречи личности и Бога, в результате чего трансформируется целостная человеческая природа.

Ключевые слова: апофазис, гнозис, эстезис, имманентность, онтология, трансцендентность, парадигма, экзистенция.

Summary

Ignatyev V. A. Aesthesis apophasis non-classical philosophical paradigm. – Article.

The article analyzes the methodological foundations of neo-classical philosophical paradigm. The author argues that unlike the gnosis of classical philosophy philosophical foundation of neoclassical paradigm is aesthesis. Proved that methodological source of non-classical philosophy is Christianity that lays between existent and being transcendental abyss. With the prospect of existence apophatic meeting the individual and God, resulting in complete transformed human nature.

Key words: apophasis, gnosis, aesthesis, immanence, ontology, transcendence, paradigm, existence.