

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2022.1\(37\).281831](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2022.1(37).281831)

УДК 165.192

Юрій Іщенко

«СПІВРОЗМОВНИК, ЯКИМ ТИ ЙОГО ЗАСЛУЖИВ...»

(РОЗДУМИ НАД КНИГОЮ)

Стаття присвячена роздумам над проблемами, піднятими в книзі С. В. Таранова «Должен быть». Критично проінтерпретована авторська концепція філософського розуміння Бога під кутом зору розкриття божественного як горизонту буття людини. Показано слушність й евристичність запропонованого автором підходу до осмислення такого розуміння в контексті «онтологічної тріади» «Ніщо-Буття-Екзистенція», що тлумачиться за допомоги «антропологічно-герменевтичного» ключа «Запитування-Відповідь-Рішення». Звідси, на думку критика, відкривається сенсова перспектива переростання «філософської теодицеї» в своєрідну антроподицею. Разом з тим в статті міститься й самокритика, бо ж будь-яка інтерпретація завжди включає самого інтерпретанта, отже в самій інтерпретації виникає проблема вибору методологічної і світоглядної позиції, відтак й проблема відповідальності.

Ключові слова: *філософія, теологія, теодицея, антроподицея, інтерпретація.*

На перший, отже, й певною мірою поверховий погляд, завдання розмислу *есею*¹ Сергія Таранова «реабілітувати» поняття Бога в філософському дискурсі може здатися зовсім не новим, а беручи до уваги довготривалість атеїстичної традиції у вітчизняній філософії, й достатньо амбіційним. Втім, поринаючи в «глибину над землею» (Я. Бьоме), як того й домагається автор, а саме піддаючи філософській рефлексії текст цієї невеличкої за форматом, можна казати, кишенькової книжечки (пригадується «кишенькове богослів'я» Гольбаха), мимоволі заглиблюєшся в тему і перетворюєшся на співрозмовника автора. У такий спосіб вирішення завдання переходить в практичну площину, і починає виконуватись в комунікативній площині, втім, у філософському дискурсі. Відтак, можна казати, автор вже з самого початку досягає бажаного. Однак в цьому самому моменті самоусвідомлення себе як читача відразу проривається світло з певного «завору» рефлексії, і тоді, як сказали б антики, розумом бачиш (умоспоглядаш), що мислительний шлях на який ти вступив не тотожний авторському. Бо ж бо в *тій же* самій темі (предметі) рефлексії виявилась *відмінність*, і розумом спостерігаєш вже віддзеркалення своєї думки в зворотному інтенції-образі. Ось так

«протоявно» думка опиняється в полоні діалектики тотожного і відмінного, діалектики, яка відома ще з діалогів Платона і блискуче демонстрована філософським двійником цього «ідеаліста» – Сократом.

Однак, скаже любязний читальник, причому тут заявлена самим автором реабілітація поняття Бога? Підемо за текстом книги Сергія Таранова.

Розглядаючи проблеми людського існування в нинішньому світі, де, за його словами, утворилися дві культурні тенденції – одна, що пов'язана з утилітаристським світоглядом і практичною відмовою від традиційної духовності, й інша, що виражається в зростаючій релігійності, яка межує з демонстративною дискурсною апеляцією до вищих сил, він робить висновок: «Обидві пов'язані з проблемою Абсолютного, прямо кажучи, Бога, чи в свідомій відмові від ідеї його буття, чи в артикульованій прихильності до важливості такої ідеї?» [див.: Таранов 2021: 25–26]. І далі Таранов продовжує своє міркування у такий спосіб: «Обидва названі тренда є за своєю суттю крайнощами, які уникають сутнісного питання. Бо й декларативна відмова від ідеї Абсолюту, і сліпе некритичне її прийняття не розуміють і не приймають смислове ядро всієї культурної проблематики, зрештою, відмовляються сприйняти і схопити головні моменти, фактори антропології. А фундамент і антропології, і онтології, отже й всього осмислення культури може бути знайдений і розкритий в розумінні запитування про *Абсолютне Буття як ідеалу і горизонту* людського існування, збування» [Таранов 2021: 27–28]. Вже в цьому своєрідно програмному абрисі дослідження явно проступає екзистенційний ухил міркувань Таранова щодо, здавалося б, суто теологічної проблематики.

Екзистенційний (не екзистенціалістський!), в якому існує велика ймовірність хибних висновків з презумпції, так би мовити, «авантюри» людського існування) підхід до тлумачення Бога Таранов пропонує розгорнути «онтологічною тріадою» «Ніщо–Буття–Екзистенція» за допомоги «антропологічно-герменевтичного» ключа «Запитування–Відповідь–Рішення» [Таранов 2021: 29]. Така настанова інтригує високістю залучених фундаментальних філософських категорій, хоча автор їх відразу «заземлює» і, так би мовити, «зігріває» теплом життєсвіту, в якому, звісно, «генно-культурним» осердям зв'язку людей виступає комунікація, дискурс якої завжди організований запитально-відповідною структурою. По-суті утворюються, можливо, не повністю усвідомлювані Тарановим, а тому й методологічно нечітко проведені, дві сюжетні лінії дослідження. Перша пов'язана з *дискурсом-розмислом* (в його Декартовому розумінні) пошуку відповіді на питання: чи може людина без *раціонального* звернення до Вічності (Абсолюту) *свобідно* жити в своїй особності та самотності і *творити* цінності (культуру). Друга, начебто прихована від дискурсу-міркування,

хоча посутньо генерує та живить його, і феноменно вказує на обрій, де зоріє мерехтливий образ реальності, гранично означаємий в нашому безконечному прагненні говорити з нею як Вічністю – *це образ Бога* як «заслуженого співрозмовника» (О. Ухтомський).

Звернемось спочатку до змістовного контексту розмислів нашого автора. Таранов виходить з того, що крихкість і неповнота людського існування, і часто-густо безсилля змінити навіть елементи бідкування людини, є причинами людської тривоги, «суть же цих причин – *конечність* людини, *досвід Ніщо*» [Таранов 2021: 34]. А наша обмеженість, народжена досвідом Ніщо (в дужках поряд з «Ніщо» він неодноразово в тексті ставить слово «Небуття»), «народжує *трагедійне неспівпадання себе з собою екзистенції*, і далі *устремління екзистенції до есенції*, існування до сутності, роз'єднаності до цілісного ідеалу і в силу всього цього – викликає тривогу за Буття» [Таранов 2021: 36]. Не будемо вдаватися в полеміку з автором з приводу тлумачення Ніщо, і не лише тому, що це було б надто зухвало і самовпевнено з нашого боку, але й беручи до уваги довгий історичний шлях філософії в осмисленні Ніщо як в класичній метафізичній традиції, так і в сучасному постметафізичному філософському мисленні. Просто погодимося з цією позицією Сергія Таранова, що, втім, вказує на одномоментність присутності автора «тут» і «тепер» в тексті, і в ексцентруванні свого «плодинобуття» (термін, який він залюбки запозичує). І тому, здається, зовсім не випадково перший розділ, що має назву «Тривога і Надія», Таранов починає з підзаголовку: *Екзистенція, Людинобуття, Присутність*). Але, безумовно, по-перше, в цьому тлумаченні задіяна методологія феноменології, на що вказує сам дописувач [див.: Таранов 2021: 31]. А по-друге, маємо в цій «присутності» досвід Ніщо самого автора – і це не просто його *особиста* дослідницька позиція, а його **особистісний досвід**, отже й *особистісне знання*, яке може набувати характеру *неозначеного знання*, що вказує на присутність в знанні *дещо* більшого, аніж схопленого логічними формами і відношеннями. Власне, це *диспозиційне знання*, себто таке, яке існує у певному відношенні – як предикат відповідного суб'єкта, а суб'єктом в даному випадку виступає особистість як носій певного предикату (В. А. Рижко). І як таке, воно репрезентує 1) не завжди явну позицію в знанні, і 2) відношення особистості як носія знання до інших позицій в знанні і досвіді, відтак суб'єкт-суб'єктні «міжвідношення», *те, що в феноменології позначається як інтерсуб'єктивність*, що комунікативно розгоргаючись в певних формах життя і культури задає сенси і параметри їх розуміння в концептуалізації і категоризації осмислюваного буття. Тому *дещо «емпірично» з точки зору філософської аналітики*, але цілком «*екзистенційно*» (!) (з погляду філософської антропології) звучать такі

«судження-визначення» (хоча автор й проти дефініцій, втім логіко-дискурсивний характер дискурсу (*дискурсія*) цього вимагає) як: «Конечність і пов'язана з нею трагедія укорінені в досвіді Ніщо (Небуття), що присутні постійно і всюдно в людському житті». «Безумовно ядро конечності – часовість, брєнність нашого існування, його смертність». «Життя людини знаходиться під постійною загрозою нестачі смислу в горизонті Ніщо як смерті» [Таранов 2021: 35]. І наче розуміючи недостатність («життєву неповноту», сказали б ми) таких визначень, Таранов у процесі продовження цих міркувань немов би вибачається: «Ця фізична і метафізична компонента життя багата в чому визначає й актуалізує інші види конечності. Хворобу і недосконалість тіла взагалі. Інтелектуальну обмеженість. Емоційні недоліки. Обмеженість всього людського ества (тіло і психіка тут нерозлучні) простором і часом» [Таранов 2021: 35].

Надалі Таранов цілком слушно в руслі (все ж) екзистенціалістської філософії вводить поняття «людської слабкості», «недосконалості людини, «неповноти її буття», відтак виходить на достатньо важливий екзистенціал «Тривоги». Нагадаємо вже сказане вище: «Наша обмеженість, яка народжена *досвідом Ніщо* (тут курс. наш – *Ю.І.*), народжує трагедійне неспівпадання себе з собою екзистенції, і далі потяг екзистенції до есенції, існування до сутності, роз'єднаності до цілісного ідеалу, і в силу всього цього – викликає тривогу за Буття» [Таранов 2021: 35]. (В цьому місці наш автор наводить цікаві «імена», які надавалися цьому переживанню і, відповідно, концептуалізувалися в історії думки різним мислителями, зокрема, «турбота» у Фуко, «жах» у Гайдеггера, «consep» у Пауля Тілліха). Незчисленними способами рятується людина від цього досвіду Ніщо [див.: Таранов 2021: 37], підбиває підсумок цим міркуванням Таранов, наводячи при цьому слушні узагальнення, проте узагальнення емпіричного характеру, що впливають з *досвіду* – і саме *досвіду соціального існування (життя)* людини, а не досвіду Ніщо. Варто у цьому зв'язку звернути увагу на центральне поняття концептуалізації самого Сергія Таранова «*досвід Ніщо*».

Чи не означає «досвід Ніщо» спробу «апостеріорі» схопити те (дещо), що може бути дане лише «апріорі»? – В першому наближенні і з погляду Кантової філософії можна сказати «так». Адже Кант, власне, намагається епістемологічно експліцитно в термінах модерної філософії самосвідомості, розв'язати теоретико-пізнавальну проблему співвідношення емпіричного і теоретичного, а відтак й трансцендентного буття. Але наведемо у цьому зв'язку важливі міркування М. В. Поповича щодо «екзистенційного аналізу» «ніщо» М. Гайдеггером. Він, на думку українського філософа, починав із загальноприйнятої тоді позиції: «ніщо» і взагалі негація, заперечення є лише

дія в людській свідомості. Реально *ніщо* не відповідає *небуттю* – тільки коли ми щось шукаємо і не знаходимо, має сенс говорити слово «немає». Проте пізніше Гайдеггер переглядає цю позицію, позаяк надає далі суб'єктивнішого тлумачення буттю. Адже для людини «бути» і «не бути» – це все одно, що *жити* чи *не жити*. Ніщо, небуття для людини є її смерть. Смерть переміщується всередину буття як можливість, що до неї спрямоване все життя людини. У Гайдеггера з'являється вираз «буття до смерті», в розумінні спрямованості. З'являється поняття «смислу буття», який мислиться як час, і означає, що буття не є щось застигле, «уперте», а щось спрямоване «вперед себе» – це не щось наявне, а *подія*, отже саме буття розглядається в світлі проблеми руху і становлення, що, зокрема, діалектично обгрунтовує філософія Гегеля [Попович 2011: 12]. Ідея становлення, однак, неминуче набуває трансформації, коли буття сприймається в персоналістських вимірах, як буття особистості. В цьому контексті стає зрозумілим, що «бути» й «усвідомлювати себе» – різні речі, відтак й «досвід буття», відповідно, «досвід Ніщо» – не редукується до досвіду самоусвідомлення. Але що це за досвід? – Відповідь на це питання в філософсько-епістемологічній площині, несе загрозу непридикативності, що виникає з самої постанови питання про природу людини. З іншого боку, пошук відповіді вказує шлях до осмислення людини не як абстрактно-метафізичної, а як *практичної й етичної* (Е. Левінас, Ю. Габермас, Д. Бюлер, А. Єрмоленко) проблеми. Тут формується «бачення» людини, яке позбавлене об'єктивуючих узагальнень, і розглядає її в сукупності інтенціональних відносин, і це інтенціональність не теоретична, а, говорячи словами Левінаса, «аксіологічна». Звідси й зрозуміле введення в *досвід Ніщо* Сергієм Тарановим екзистенціалу «тривоги», а з ним й інтенції трансценденції, в осмисленні якої, як виявляється, замало зусиль філософії, але й потрібна, на погляд автора, теологія.

Тлумачення «тривоги» нашим автором, безумовно, нав'язане множинними в екзистенціалістській літературі тлумаченнями екзистенціалу «страху», що сягає своїм корінням «трагедії естетизму» Сьорена Кіркегора. Кіркегор був першим філософом і теологом, який розрізнив «страх-боязкість», тобто страх, якому можна знайти певну причину, і страх (Angst), що мучить людину зсередини і не має будь-яких раціональних пояснень. Джерело цього страху, за даньським мислителем, сягає першого спокушення Адама – гріха, який відкрив дорогу смерті. Перед ним все незначне в житті відступає, і залишається саме існування. Людина внаслідок цього піднімається над повсякденними переживаннями і турботами, звільнюється від них і стремить в досвіді не явного *трансцендентного* – Бога або ж (якщо заперечує віру в Його існування) самого себе, і лише в цьому

проявляється істинна свобода. І якщо для більшості екзистенціалістів Бог не відповідає понятійній базі сучасної філософії і науки, то концепт Страху набуває вирішального значення в прориві до *справжнього* існування («автентичності» людини), термінологічно часто-густо набуваючи виразу як «тривога». «Справжність» у Кіркєгора – це наполегливість в індивідуальному пошуку справжньої віри («мужність віри», «стрибок віри»), вірність собі. М. Гайдеггер також приділяє поняттю автентичності велику увагу.

Однак повернемося до розмислів Таранова. Тут він начебто продовжує розмисли Кіркєгора. Тривога, на думку нашого автора, будучи осмислена в екзистенційному контексті, не має патологічного характеру і не підлягає «лікуванню», бо її лікування означало б слідування стереотипам соціалізації, «ощасливлення». Екзистенційній тривозі терапія не потрібна, бо вона сама є терапією. Адже гранична тривога – це те, що визначає наше буття або ж небуття в тім, *як бути*. Не просто жити, що доступне багатьом природнім істотам, а саме бути, *з-буватися*. А це, з погляду дослідника, призводить до виявлення граничної стривоженості людиною своїм буттям, що обертається (тут Таранов прослідковує цікавий екзистенційний зв'язок) на «смертельну тугу» по трансцендентному (пригадується «смертна сукка буття» Сковороди). Звідси, кінечність людського існування може бути зрозумілою як «скрутість» (*angustae*), тобто позитивно – як незавершеність. Сама незавершеність тут постає не як недосконалість, але як властивість потнційної незавершуваності – *нескінченності (non-fi nitio)* людського. Зрозуміти це допомагає філософії, з погляду Таранова, релігійно орієнтована думка – теологія.

В цьому моменті міркувань Таранов вдається до близької Тілліху аргументації, і хоча вона по суті є правильною, однак, на мою думку, недостатньою. Втім послухаємо автора: «Теологія багато в чому близька філософії в глибинному обличчі останньої – онтології. Філософія, що орієнтована на онтологічно-антропологічну проблематику, по суті стурбована тим самим, що й теологія. І хоча її методологія набагато ширша, чим у богослів'я, і на вид вона вільніша ніж теологія від аксіоматики, але намір її схожий з теологічним. Тілліх вказує, що теологію турбує наближення людини до Буття самого по собі, а філософія вирішує проблему *структури* (курс мій – *Ю. І.*) Буття. Об'єкт, а якщо все ж говорити правильно, не «об'єкт» (бо Буття не може бути об'єктивоване), але горизонт і мета обох – Буття» [Таранов 2021: 40].

В цій аргументації насторожує термін «структура Буття», адже коли ми вживаємо слово «структура», то мимолі редукуємо думку до її об'єктивованих модусів розгортання (думання). Втім, *не буття, а існування*

мас структури, що виявляються в об'єктивації (об'єктивному предметному розгорненні думки), а потім по – *буто-* вують (*буду-*ють) й структуру думки у вигляді *стану думки*). Це повною мірою стосується й терміну «структура екзистенції», бо тут буття ототожене з людським буттям – «екзистенцією».

«Структура екзистенції» (про яку пише автор на сторінках книги), з мого погляду, своєрідний «філософський оксюморон». Уже в самому міркуванні і вживанні терміна можна виявити певну дискурсно-дискурсивну апорію. Її найкраще сформулював Мартін Гайдеггер. Він вважав, що питання екзистенції має виводитися «на чистоту» завжди лише через екзистенціювання, воно є *онтичною «справою» присутності*. Тут не потребується теоретичної прозорості структури екзистенції. Питання про структуру націлене на розкладку того, що конститує екзистенція, тобто вже конституційованого і в думці схоплюваного об'єктиваціями. Взаємозв'язок цих структур він іменує «екзистенціальністю», а їхня аналітика має характер не екзистентного, а екзистенціального розуміння. Це міркування перегукується з розумінням екзистенції Кіркгогором, який вважав, що екзистенція подібна до руху. Як тільки ми починаємо її мислити, ми відразу її відмінюємо, а це означає, що перестаємо її мислити. Відтак є правильним твердити, що тут ми маємо справу з чимось, що не може бути помислено предметно (об'єктно), отже маємо справу з певним способом спрямування думки до буття, з екзистенціюванням. А отже, обидва мислителі говорять про те, що екзистенція не схоплюється в узвичаєному розумінні мислення: Буття як стихія мислення не може бути принесене в жертву технічній інтепретації мислення. Строгість думки в її відмінності від наукової полягає не просто в штучній, тобто техніко-теоретичній точності поняття, а в тім, щоб слово не полишало чистої стихії буття і давало простір простоті його багатоманітних вимірів [Хайдеггер 1993: 193]. Втім, Гайдеггер мовить й про те, що можна говорити про структури, але не екзистенції, а екзистенціальні, які не можуть бути виявлені онтично.

У зв'язку з цим варто пригадати, що Гайдеггер закликає покінчити з його погляду величезною вадою європейської думки, а саме з *не-постановкою питання про сутність людини єдино прийнятним способом*, а саме – в екзистенціально-онтологічній формі. В своєму конституюванні і самообґрунтуванні екзистенціально-онтологічного дискурсу він прагне показати, що питання про людську сутність навряд чи буде правильно спрямоване, доки ми не відмовимося від практики європейської метафізики – визначення людини як **animal rationale**. В цьому тлумаченні людина продовжує розумітися як тварина, що має духовне *доповнення*. Для Гайдеггера ж сутність людини ніколи не може бути виражена в зоологічній

чи біологічній перспективі, навіть коли *додається* духовний чи трансцендентний фактор. Якщо фізіологія і фізіологічна хімія здатні дослідити людину в її природничонауковому плані як організм, то це ще не є доведенням того, що в цій «органіці», тобто науково поясненому тілі, покоїться істотність людини, і це не краще думки, начебто в атомній енергії міститься суть природних явищ. Він різко заявляє, що «буття божества наче ближче нам, чим відчужена дивина живої істоти [Хайдеггер 1993: 199]. У центрі цього анти-віталістичного пафосу – думка, що людина відрізняється від тварини в онтологічному, а не специфічно родовому відношенні, внаслідок чого вона не може розумітися як тварина з культурним чи метафізичним доповненням. Людина *має свім і є в свімі*, тоді як рослина чи тварина існує у відповідному навколишньому середовищі (в цьому останньому понятті, за Гайдеггером, і зосереджена вся загадковість живої істоти). Лише з людиною почало **розмовляти** (говорити) Буття, закликаючи до турботи про себе – людину і Буття (одне з визначень «турботи» – це «буття попереду себе в якості буття-при», яке він наводить в «Бутті і часі»). Тому у людини є мова, і володіє нею людина не тільки для того, щоб розумітися з іншими та завдяки цьому розумінню приборкувати (стримувати) себе в спілкуванні з іншими. **Мова** посутньо, пише Гайдеггер, не є вираженням організму, не є вона і вираженням живої істоти. Її ніколи тому й не вдається в її істотності осмислити ні з її знаковості, ні, навіть, з її семантики. «Мова є домівкою буття, живучи в якій людина екзистує, позаяк, оберігаючи істину буття, належить їй. Так у визначенні людськості людини як екзистенції істотною виявляється не людина, а буття як екстатичний вимір екзистенції» [Хайдеггер 1993: 203].

Ці, широко відомі, міркування Мартіна Гайдеггера викликали як захоплення в екзистенціально налаштованих мислителів, так і різку критику. Зокрема, Емануель Левінас піддає глибокій критиці проєкт фундаментальної онтології німецького філософа. Стосовно мови, він висуває тезу, що мова, власне, «живе мовлення», розриває тотальність людського буття і виводить людину в сферу нескінченного, що, зрештою, перегукується з Гайдеггеровим тлумаченням людини як «ек-зистуючої» істоти. При цьому екзистенціалізм Гайдеггера набуває в нього далі більше етичних рис, передовсім в контексті «політичного досвіду», який з «незабутньою» силою покладається ним в основу критики тотальності буття. Але це потребує «сміливості бути», або ж в іншій транскрипції «насмілитися бути» – подивитися Іншому в Лице. А це потребує зусиль, волі, мужності, що не під силу кожній людині, отже мимолі перетворюється на рефлексію умов «бути», на «якщо насмілитися бути...» (М. К. Мамардашвілі).

«Якщо насмілитися бути» є, на мою думку, своєрідним гіпотетичним

вираженням категоричного імперативу Канта, що, безперечно, заперечив би сам кенігзберський мислитель. Втім: «Ти мусиш змінити своє життя!» – так звучить імператив, який підіймається над альтернативою гіпотетичного і категоричного імперативів. Такого роду абсолютний імператив є звичайним метаноїетичним наказом. Він є ключовим словом революції у другій особі однини, пише Слоттердаjk [Див.: Sloterdijk 2009: 47]. У сучасній культурі, на його візію, здійснюється титанічна боротьба між «приборкуючими» і «бестіалізуючими» імпульсами в людині. Навіть невеличкі успіхи в приборкуванні руйнівних сил на хвилі прогресуючого «розкріпачення» стримуючих культурних норм не дають нам підстав з оптимізмом дивитися в майбутнє еволюції природи людини. Звідси виростає й своєрідна програма майбутньої освітньо-виховної антропотехнології Петера Слоттердайка в основу якої кладеться імператив «Ти мусиш змінити своє життя».

Але виникає питання заради чого треба (ми мусимо) змінити своє життя? Досвід історії, не дивлячись на вагомий досягнення людського Духу, наповнений негативними відповідями. І очевидно, як про це писав Гайдеггер, в цих «позитивних» відповідях, як з одного, так і з іншого боку, ми не можемо знайти «автентичне» людині. Не можемо, поки не апелюємо до Абсолюту. Що тут відбувається? Люди чують розмови про «гуманізм», про «логіку», про «цінності», про «мир», «про світло», про «бога». І все, що залишається стояти на боці загальновідомого і шанованого «позитиву», вони скидають у раніше викопану канаву порожньої негативності, яка все заперечує, а тому впадає у Ніщо і приходять до повного нігілізму. Ні здоровий глузд, ні наука, ні будь-яке «логічне мислення» взагалі, на думку Гайдеггера, тут не допомагають. «Логіка» розуміє мислення як **пред-**ставлення суцього в його бутті, як воно уявляє себе у вигляді узагальненого поняття. Відтак Гайдеггер задається питанням: а як полягають тут справи з **осмисленням самого по собі буття**, тобто думкою, яка думає про *істину* Буття? Але думати наперекір «логіці» не означає йти хрестовим походом на захист алогізму. Однак й вказання на те, що думка орієнтується на істину буття як на справу думки, ні в якому випадку не означає робити вибір на користь теїзму чи атеїзму [Див.: Хайдеггер 1993: 211, 213].

У цьому зв'язку наведемо, на мій погляд, слухну думку Юргена Габермаса. Він писав, що архаїчні пережитки, які внутрішньо сполучені з сучасними формами мислення, а надто глибокі релігійні традиції забезпечують нашій свідомості артикуляцію в мові того, чого нам не вистачає. Вони зберігають чутливість, оберігають від забуття ті виміри нашого суспільного і особистісного існування, в яких прогрес культурної і соціальної раціоналізації викликає непомірні руйнування. Чому ж тоді

релігійні традиції не можуть, зберігаючи все ще закодовані семантичні потенціали, і перетворюючись на обгрунтоване мовлення, розкривати зміст своєї профанної істини?

Сергій Таранов – повторюю думку мовлену на початку – всім пафосом, всією ргументацією, надто стилістикою свого тексту запрошує читача помислити разом в філософському дискурсі проблему «виправдання» Бога. У цьому плані, висловлю своє припущення, що її розв'язання може знаходитися тільки в етиці. А відтак напрошується думка про «зняття» проблеми «теодицеї» шляхом її трансформації в «антроподицею». А в філософії, якщо мислити її поза теологією, не нехтуючи втім її вагомими здобутками в осмисленні «антропокодів» людського існування, на пошук й обгрунтування *граничних основ* відношення людини до світу (О. Кирилюк).

Колись ще Коген зауважував, що теодицея має стати антроподицеєю. У розгляді співвідношення «природи» і «культури» в людині він спирався на Канта, а біологічній антропології протиставив поняття «антропономії», яке запозичує з «Метафізики моральності», позначаючи її, слід за Кантом, як спосіб застосування морального закону до «емпіричної людини». В «антропономії» йдеться про об'єктивно практичну реальність морального закону, яка не обмежена індивідуальним емпіричним існуванням людини, тобто посуньо про Закон, що керує людським життям, і далі, за Кантом, про розум людини, який створює цей закон.

Як на мене, то рух думки в книзі «Должен быть» здійснюється саме в напрямку антроподицеї (хоча автор може не погодитися з цим, бо ж пише про переплетення онтології й антропології як форм філософського знання, відтак вказує й на онтологічний зв'язок філософії й теології), втім, ми тут говоримо про загальне спрямування авторського пошуку). При цьому, якщо Коген звертається до «хоробрості» людини бути в культурі, то Сергій Таранов – апелюючи до Тілліха – до «мужності бути». Ось наприкінці книги, що певною мірою підтверджує висловлену мною полемічну думку, маємо такий пасаж: «Пошуки шли в руслі розкриття проблематики співвідношення індивідуума і особистості, взаємодії людини і суспільства, в останньому контексті йшлося, зокрема, про індивідуалізацію і співучасті, усамітнені і комунікації. Також невід'ємним рефреном цих пошуків було питання про сенс життя, смерті і безсмертя. Так антропологія тісно сплелася з онтологією, в рамках якої вчення про людину отримало кращі з можливих засад. На довершення того, що некласична онтологія в рамках філософії існування дала нову форму осмислення людського способу буття у вигляді екзистенціалів. Екзистенціали конечності (скрутності) і повноти буття, вибору і рішчності, тривоги і надії, присутності як незавершеності людини й інтенціональності, трансцендування як виходу за рамки об'єктивуючих

визначеностей і як набуття самоінтеграції, відчуження як ще-не-буття і апроксимації ще-буття (пакі-буття), перевершення і покликання стають своєрідними, але й плідними категоріями людського існування... все це підводить нас до ідеї не-само-тотожності людини... де сенс людини в русі, в дії... Необхідно не досягти, а досягати» [Таранов 2021: 131]. Ідеал же – досягнення, твердить слід за Сартром (?), фундаментальний проект людини – бути Богом, або ж менш амбіційно – набути повноти існування, цілісність і стійкість екзистенції [Таранов 2021: 131]. Але куди вона спрямована? – запитує Таранов, і відповідає: історія культури, виключаючи найбільш пізні недавні аберації, неоднозначно говорить про вектор збування людини в напруженому устремлінні до Абсолюту, і далі автор вже категорично ствердно говорить... Богу.

Так, тут з погляду онтології, власне онто-тео-логії, просякнутої екзистенційними інтенціями, нема чого додати, і слід лише вітати автора з таким блискучим узагальненням. Проте, на мою думку, в цьому моменті якраз і спостерігається завершення «теодицеї» в філософському дискурсі «антроподицею». І зовсім «неспроста» в контексті свого розгляду, С. Таранов за його власним зізнанням, використовує ідею Тейяра де Шардена висловлену – увага! – в творі «Феномен людини» про точку Омега як горизонту руху людини до повноти буття, до Абсолюту [див.: Таранов 2021: 62]. Разом з тим він окреслює новий когнітивний і екзистенційний горизонт розгорнення свого дискурсу. Він пише: «Однак тут бачиться нова проблема – вона в тому, чи стремить світ і ширше – все суще до чогось іншого, чи це характеристика лише людського існування. А людське має намір на трансцендування в особистісному чи загальнокультурному розрізі? Нове питання. Скоріше за все, фундаментальна інтенція буде *проявлена в людині і саме в її індивідуальному обличчі (курс. наш – Ю.І.)*» [Таранов 2021: 62].

Осмислюючи книгу Сергія Таранова «Должен быть», можна, звісно, піти й по шляху «епістемологічному», чи-то «методологічному», вказавши, скажімо, на те, що тут ми маємо справу з ще одним різновидом – хоча й достатньо аргументованим – інтерпретації... Але чи не буде це своєрідним колом в «критиці» або ж «впряганням» в «дурну безконечність» (Гегель) інтерпретацій, бо ж це буде нічим іншим як ще одним видом – вже «епістико-методологічним» – інтерпретації. Так, звичайно, можна послатися тут на М. Фуко, визнаючи (пристаючи, власне, до його позиції) що маємо справу зі своєрідною інтерпретацією, як включає самого інтерпретанта. Тоді з обрїю – когнітивного горизонту «міркування-дискурсу» – зникає проблема граничних підстав обґрунтування, критеріїв, і ми потрапляємо у сферу відносеного, де елімінується не лише Абсолютне, але й можливість притомної відповіді. Отже, в інтерпретації виникає проблема вибору,

визначення світоглядної позиції, зрештою, проблема відповідальності. Тут не можна не погодитись з Сергієм Тарановим і в тому, що хоча «теодіцею» як таку перший створює Ляйбниц, практично всі роздуми теологічного і філософсько-онтологічного характеру, етичні побудови і навіть наукові дослідження стурбовані наявністю страждання і зла.

Слід, очевидно, додати й інше. Якщо в XVI ст. інтерпретація набувала свого сенсу радше у зв'язку з одкровенням та спасінням, то вже в XIX ст. такий сенс був близький до терапії, цитує М. Фуко деякого маловідомого нам мислителя Гарсія. Як висновок, Фуко говорить про те, що ми неухильно стаємо предметом інтерпретації в той самий момент, коли інтерпретуємо. І це має усвідомлювати кожний з інтерпретаторів. Ця надлишковість інтерпретацій – безумовно одна з глибинних характеристик сучасної – і не лише – західної культури.

Безумовно, можна мовити слід за Фуко, ми сьогоднішні інтелектуали «хворі на інтерпретацію». Безумовно й те, що інтерпретації потрібні. Але, однак, запитує філософ, чи не існує також й те, *що і кого* ми інтерпретуємо? Можна поставити й таке питання: *хто* інтерпретує? І, зрештою: якщо, ми містифіковані, то ким? Якщо є ошуканець, той хто дурить нас «нешасних», то хто він? Чи допоможе нам відповісти на це питання класична метафізика і сучасна філософська думка, скажімо, Декарт, Кант, Тілліх та багато інших філософів, теологів, православних богословів? Якщо заглянути в глибини еволюційного часу, то яка тварина в своїй недосконалоості є більш небезпечною істотою ніж людина? – щось на кшталт цього запитувало безліч глибоко травмованих життям мислителів від Геракліта, Сократа, кініків до новосвропейців, Свіфта, Кіркегора, Ніцше, Шелера, Гелена та ін., що, зрештою, завжди оберталося на радикальну легітимацію ресентименту, нігілізму, тероризму, війни в хибно проінтерпретованих ідеологічних текстах їх начебто щирих послідовників.

Однак перед нами текст книги Сергія Таранова, текст занурений в життя. А отже – це дискурс. На мій погляд, тут ми маємо достатньо продуктивний дискурс – це роздум, конкретніше – розмисли, міркування, які запрошують до співрозмови, спілкування, співучасті в дискурсі. Змістовно ж, маємо екзистенційні роздуми, втім – це не екзистенційна аналітика буття і ніщо на кшталт Сартрової думки, або ж «екзистенційна апофатика» на перетині антропології та теології, яка може завершитися благочестивим мовчанням чи-то побожним досвідом, а, сказати б, життєстверджуюча антроподицея, що закликає до дії, до вчинку. Передбачаю (і повторююся), що автор – і не безпідставно, позаяк наводить достатньо солідну аргументацію – напевно не погодиться не лише з таким визначенням, але з будь-яким визначенням як тим, що «дефінює» й «оконечує» думку. Сергій Таранов, однак написав

не відсторонений, а сповнений глибокої стурбованості і відповідальності текст, який всім пафосом і всією стилістикою (як тут не пригадати Стендаля «стильце людина») запрошує читача помислити, а головне – чинити відповідально і мужньо, кожному окремо і всім нам разом.

Примітки

¹ Йдеться про «есей» в його висхідному значенні як писемного і літературного жанру оприлюднення *досвіду*, вираженому саме в *дискурсивній* формі *міркування*. Тут можна пригадати як овіяні духом сумніву Монтеневі «Досвіди», так і Декартови «Міркування про метод», у які покладено сумнів як принцип організації дискурсу – і ті і ті, зрештою, утворили скептичний ґрунт для становлення модерного раціоналізму, що в змаганнях зі схоластикою розчищає ґрунт для внесення Розуму в почуття і пристрасті людини й, у власне, філософський дискурс.

² Переклад з російської цитувань тексту книги С. В. Таранова далі наш – Ю. І.

Список використаної літератури

- Попович, М. В. (2011) *Бути людиною*. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 223 с.
- Таранов, С. В. (2021) *Должен быть*. Київ: Четверта хвиля, 168 с.
- Хайдеггер, М. (1993) *Письмо о гуманизме*, в: *Хайдеггер М. Время и бытие*. Москва: Республика, 447 с.
- Sloterdijk, P. (2009) *Du musst dem Leben andern. Uber Antropotechniken*. Fr.am Main: Suhrkamp, 723 s.

Yuriy Ishchenko

«THE INTERLOCUTOR YOU DESERVED IT...» (REFLECTIONS ON THE BOOK)

The article is devoted to reflections on the problems raised in S. V. Taranov's book "Should Be". Critically interpreted author's concept of the philosophical understanding of God from the point of view of revealing the divine as the horizon of human existence. The correctness and heuristics of the author's proposed approach to the understanding of such an understanding in the context of the "ontological triad" "Nothing-Being-Existence" is shown, which is interpreted with the help of the "anthropological-hermeneutic" key "Question-Answer-Decision". From here, according to the critic, a meaningful perspective of the development of "philosophical theodicy" into a kind of anthropodicy opens up. At the same time, the article also contains self-criticism, because any interpretation always includes the interpreter himself, therefore,

in the interpretation itself, the problem of choosing a methodological and worldview position arises. hence the problem of responsibility.

Keywords: *philosophy, theology, theodicy, anthropodicy, interpretation.*

References

- Popovych, M. V. (2011) *Buty ljudynoju* [To be a human being]. Kyiv: Vyd. dim «Kyjevo-Mogyljanska akademija», 223 p.
- Taranov, S. V. (2021) *Dolzhen byt* [It should be]. Kyiv: Chetverta hvilja, 168 p.
- Hajdegger, M. (1993) *Pismo o gumanizme* [Letter on Humanism], in: *Hajdegger M. Vremja i bytie*. Moskva: Respublika, 447 p.
- Sloterdijk Д. (2009) *Du musst dem Lâben andern. Uber Antropotechniken*. Fram Main: Suhrkamp, 723 s.

Стаття надійшла до редакції 17.04.2022

Стаття прийнята 17.05.2022