
В.М. Петрушов,
кандидат філософських наук,
доцент Української державної академії залізничного транспорту,
м. Харків

АДОГМАТИЗМ ЛЬВА ШЕСТОВА ЯК ВИРОК СУЧАСНОМУ РОЗУМУ

1. Що передбачав Л.Шестов?

Як міг Л. Шестов у 30-ті роки минулого століття винести вирок сучасному розуму? Але сталося саме так: його філософська перлина – досвід адогматичного мислення – засвідчила провину людського розуму перед буттям, що полягала в надмірному “самолюбстві і боягузтві” щодо відкриття самого себе” [1, 236]. Проте існує і суто прагматичний контекст цього звинувачення: за “самолюбством і боягузтвом” розуму доби Л.Шестова вбачається “стомленість” і “безпорадність” сучасного розуму, розуму доби постмодернізму. Л.Шестов в містичний спосіб (“іншим виміром мислення”) відчув кризові зміни існуючого світогляду: “Ми не можемо нічого знати про останні питання нашого існування і нічого про них знати не будемо: це справа вирішена. Але звідси аж ніяк не випливає, що кожна людина зобов’язана прийняти як *modus vivendi* будь-яке з існуючих догматичних вчень або навіть позитивізм, який має такий скептичний вигляд.

Звідси випливає тільки те, що людина вільна також часто змінювати свій “світогляд”, як черевики або рукавички... І тому, “як принцип”, повага до порядку зовні і найповніший внутрішній хаос” [2, 337–338]. А звідси і зміна завдань філософії, яка в редакції Л.Шестова має такий вигляд: “Її (філософії. – *Авт.*) завдання – навчити життя в невідомому людину, яка понад усе лякається невідомого і ховається від нього за різними догматами. Коротше, завдання філософії не заспокоювати, а бентежити людей” [2, 339].

У цьому рецепті майже все стосується головних ознак постмодернізму [3, 34]. Але справа не в “постмодерністських” передбаченнях Л.Шестова. Головне полягає у висновку Л.Шестова про неспроможність розуму, який панує в “сучасній Європі”, вирішити бодай одну-дві глобальні проблеми, які нависають над сучасною цивілізацією.

Очевидно, Л.Шестов має рацію: “... У нас (у людства. – *Авт.*) немає ані сил, ані даних для вирішення загальної проблеми” – проблеми подальшого існування людства. І це звучить як вирок сучасному розуму. Але ж чи може бути Л.Шестов суддею розуму? Відповідь на це запитання дає сам філософ: “Існує достатньо підстав, щоб з недовірою ставитися до життя. Воно стільки разів обманувало нас у найзаповітніших очікуваннях наших. Але ще більше підстав існує не довіряти розуму: бо, якщо життя змогло обманювати нас, то тільки тому, що безсилий розум вводив нас в оману” [2, 461].

Якщо ж взяти до уваги суто професійний погляд самого Шестова: “Філософ зобов’язаний вагатися, вагатися і вагатися і саме тоді питати, коли ніхто не питає, ризикуючи стати посміховиськом для натовпу” [2, 465], то виникає почуття впевненості в тому, що Л.Шестов таки мав право на рішення Феміди щодо розуму. У чому ж полягає сутність вироку філософа? Підсумовуючи все, що написано Л.Шестовим в “Апофеозі безгрунтя”, можна зробити висновок: не тільки сучасний розум, а й розум майбутнього самотужки не спроможний впоратися з проблемами буття, насамперед з проблемами існування людства на планетарно-космічному рівні. Філософський розум повинен відмовитися від частини своєї царини у володінні мисленням людей на користь відкритої науки (у тому числі й паранауки), а також на користь релігійної віри. Безумовно, поєднання трьох складових (вимірів) мислення не може відбуватися механічно, суперпозиційно або ж під тотальним впливом самого розуму. Чим керується суддя при винесенні вироку? Досвід засвідчує: філософськими засадами справедливості, науковими

основами права та релігійним почуттям віри в освячення свого рішення (у разі фатальної помилки суддя бере гріх за хибність вироку на себе). Цілком можливо, що така модель мислення навіювала Л.Шестову бачення принципово нової ментальної єдності прозріння, думки та віри як основи для багатовимірної (дименсіоналізованої) схеми мислення.

Наведемо, як на нашу думку, два ключових фрагменти, що містять судження про потребу перебудови сучасного розуму в контексті адогматичної онтології як форми вільно-творчого філософування: “Будь-який філософ-дослідник рано чи пізно скидає з себе в’язанку чистих ідей, що намозолила йому спину, і робить привал, щоб зачерпнути живої води з емпіричного джерела, – незважаючи на те, що він і дав спочатку урочисту обіцянку не торкатися емпіризму...” [2, 327]. “Треба, щоб “розум” теж мав запас своїх чистих ідей на всі випадки життя. Нехай він цінує на власний розсуд, на вільне узріння, аніскільки не зважаючи на прийняті думки. І коли в нього вже немає ніяких інших підвалин – нехай користується заперечливим методом: все, що стверджує здоровий глузд, – хибне, отже, слід відхилитися... Він повинен воювати на кожному кроці з утилітаризмом і здоровим глуздом, доки не примусить людство покірливо платити собі повну данину” [2, 465].

Отже “розум чистих ідей” вже не може залишатися абсолютним (трансцендентним) розумом у класичному розумінні. На поверхню свідомості людини випливають усі її ментальні потенції: розум, розсуд, наука, віра, міфи, метафори... Усе, що протистоїть утилітарному і загальновизнаному як догматичному та недієвому. І те, яким чином поєднати все це в одному акті мислення, видається нині за філософське метазадання (задання завдань). Його актуальність не викликає сумніву ані у інтелектуалів сучасності, ані у людей влади, бо жорстокий раціо-прагматизм “з’їдає” глобальний світ вже не по частинах, а цілком (внаслідок цинічного гасла: “Думай глобально, роби локально!”).

2. Розум і раціональність: сучасна ситуація

У класичному німецькому ідеалізмі розум звернутий на тотальність і цілісність, а його завдання полягає в знятті різноманіття та суперечностей. І.Шад, один з головних представників німецького ідеалізму, так висловлює позицію, типову як для Фіхте, так і для Шеллінга та Гегеля: “Філософування є не пояснення протилежностей, а вилучення їх, яке відбувається через первинну конструкцію того, що уявляє себе протилежним іншому у і для явища” [4, 12].

Але в сучасних умовах, коли структура раціональностей докорінно змінилася, розум вже не в змозі “тотально” визначити їх. Тому деякі філософи слідом за П.Фейєрабендом проголошують скасування розуму на користь раціональностей, що знаходить своє відображення в гаслі: “Прощавай, розум!” Але, як вважає німецький філософ-постмодерніст В.Вельш, таке передчуття є передчасним і дещо покvapливим. Він розглядає розум як “чисту здатність”, котра вже не претендує на тотальність і зняття всіх протилежностей. Розум не є раціональність, але він може стати здатністю до переходів між раціональностями. У цьому сенсі розум вже втратив свою абсолютну позицію, а його вісь зміщується з вертикальної до горизонтальної площини. Він не споглядає раціональність зверху, а здійснює перехід. Тут виявляється його “чиста здатність” – незалежність від усіляких змістовних принципів. Уся діяльність розуму сьогодні полягає в здійсненні переходів від однієї форми раціональності до іншої (властивість, яку Дельоз і Гаттарі назвали номадичністю, від грецького *nomades* – кочівники). Він перетворився із статичного, принципового розуму на рухомий і динамічний. Зважаючи на цю здатність розуму, яка була притаманна йому і вийшла зараз на передній план, В.Вельш називає такий розум поперечним, або трансверсальним (*die transversale vernunft*) [4, 13].

То в чому ж виявляється нова структура раціональності, яка потребує докорінної зміни парадигми розуму? На думку В.Вельша, вона визначається трьома чинниками: плюралізацією, переплетінням (зв’язками гетерогенності) та безладдям. У свою чергу,

існують два типи плюралізації: (1) плюралізація як диференціація (пізнавальна, морально-практична, естетична раціональності) і (2) плюралізація, яка пов'язана з появою всередині раціональностей різних парадигм і концепцій (парадигмальна плюралізація). Якщо в разі першого типу ще може йтися про можливість якоїсь впорядкованості, то в разі другого “порядок” у класичному варіанті практично відсутній.

Раніше в основному розглядався перший тип плюралізації. Головне ж завдання сьогодення В. Вельш вбачає у спрямуванні поглядів на парадигмальну плюралізацію. Різні парадигми по-різному визначають як свою внутрішню конфігурацію, так і зовнішні кордони своїх інтересів. Це впливає на межі, кількість і форми сусідніх парадигм. Наприклад, якщо розглядати пізнавальну парадигму як пояснення її відмінностей від інших, то очевидна чітка межа між нею та естетичною й етичною парадигмами. Якщо завдання когнітивних операцій визначити лише як аналіз загальних структур і встановлених зв'язків, то коло його компетенцій звужиться, оскільки відпаде все, що пов'язане з подіями. Якщо додати до когнітивних операцій висловлювання про некогнітивні феномени, то естетика й етика перетворяться на субпредмети процесу пізнання.

Таким чином, відмінності в підходах до тієї чи іншої парадигми можуть змінювати всю палітру раціональності. Згідно з міркуваннями В. Вельша, саме плюралізація породжує головний радикальний момент у полі раціональності, а типи раціональності є лише вторинними, як великі групи, що виникають внаслідок плюралізації парадигм і існують завдяки схожості.

Другим чинником, що визначає сучасну раціональність, є переплетіння парадигм. Поряд з плюралізаційними процесами для парадигм існують ще й їхні переплетіння між собою, які виникають за рахунок зв'язків однієї внутрішньої структури з елементами іншої. Наприклад, універсально-прагматична парадигма моралі спирається на цілу низку антропологічних, мовних, теоретичних елементів, які обґрунтовані в інших парадигмах.

Третім чинником раціональностей є безладдя як результат конфліктів парадигм, які дають різні відповіді на питання. Безлад посилюється переплетінням, внаслідок чого поле раціональності як на мікро-, так і на макрорівнях перетворюється на сферу раціонального безладдя.

Первинна діяльність трансверсального розуму націлена не просто на раціональність, а на аналіз і реконструкцію окремих парадигм, у тому числі і на їхню внутрішню мережу, котра виходить за межі їх самих, в бік сусідніх парадигм. Таким чином, розум допомагає самим парадигмам побачити їхнє переплетіння з іншими парадигмами, їхню моральність і легітимність. Трансверсальний розум ніби переводить складові раціональностей, починаючи з мікрорівнів парадигм і закінчуючи макрорівнем самих раціональностей – з їхніх природно обмежених форм в розумінні форми. Він надає їм, по-перше, усвідомлення комплексу своєї структури, можливостей останньої і, по-друге, усвідомлення існування та легітимності інших складових раціональностей і раціональностей загалом. Таким чином, трансверсальний розум виконує завдання улагодження конфліктів між окремими парадигмами, що є особливо важливим в умовах їх плюралізації, переплетіння та безладдя (хоча й раціонального). Отже, розум залишає межі “чистої раціональності” (тут мається на увазі множина дивергентних перспектив, які перетинають горизонт окремих раціональностей). Трансверсальний розум слід вважати центральною формою здійснення розуму взагалі. Трансверсальний розум характеризує розум по суті. Можливо, трансверсальний розум не є всім розумом, але він утворює його модус підґрунтя. Він зобов'язаний піддавати своєму розгляду та інтегрувати у свою концепцію життєво-земні, антропологічні, культурологічні і специфічні для часу горизонти, в яких відображено множину “щоденного” усього, що відбувається у світі. Такий розум здатний відтворити якісно нову конструкцію (структуру) раціональності, у якій поєднувалися б на засадах раціональної справедливості філософія, релігія і наука, – так званий інтегральний раціоналізм [5, 165]. У цьому разі матеріалом для трансверсального розуму міг би стати

адогматизм Л.Шестова, бо його заклик “до порядку зовні і найповнішого внутрішнього хаосу (читай “безладу”. – *Авт.*) дійсно є принципом, який збігається з відношеннями між сучасними групами (типами) раціональностей”.

3. Адогматизм Л.Шестова і трансверсальність В.Вельша

Сучасний розум не є в дійсності трансверсальним розумом. Здебільшого продовжує існувати кантівська модель трансцендентного розуму з його обмеженнями у вигляді апіорних умов мислення та здійснення наукових експериментів. Ця форма розуму догматизує (або аксіоматизує) всю систему знань, породжує й утримує стереотипи поведінки людей, владних інституцій, уявлень про існування цивілізацій. Саме проти такого *pan ratio essendi* (“домінуючого підґрунтя буття” – лат.) і протестував Л.Шестов: “Людина настільки консервативна істота, що будь-яка зміна, навіть зміна на краще, лякає її, і вона, певна річ, віддасть перевагу звичному, хай воно навіть буде гіршим, старе ж переважатиме над новим, навіть кращим за старе... Підлий розум, всупереч нашому бажанню, підсовує нам удавані істини, від яких ми не вміємо відмежуватися навіть тоді, коли помічаємо їхню примарність” [2, 379].

Як доказ сучасного консерватизму В.Вельш викриває позицію деяких філософів: “Здається зухвалити, коли я ставлю проблему трансверсального розуму поряд з розумом взагалі. Така зухвалість сьогодні засуджується. Охоче оправляється в скромність, яку потім можна демонстративно приносити із собою. Особливо в умовах плюралізму кожний варить свій супець – критичний раціоналізм, феноменологію, постструктуралізм, трансцендентальну прагматику, системну теорію, прагматизм, конструктивізм тощо за планом. В усіх випадках стверджують, що власна концепція має певні переваги, особливо підходить для тієї чи іншої проблеми. Але при цьому не зазіхають на загальну правильність своєї концепції чи її більшу широту порівняно з іншими концепціями. Подібне самозречення вважається мудрим... Публічно вони (філософи. – *Авт.*) вправляються у стриманості та скромності, за яку можна отримати премії” [6, 26–27].

Отже, можна стверджувати, що морально-етичні засади для Л.Шестова і В.Вельша збігаються. Але, якщо Л.Шестов викриває слабкість трансцендентального розуму шляхом оригінальної побудови дискурсу в “Апофеозі безґрунтя”, шляхом накопичення критичного потенціалу в окремих сюжетно-тематичних фрагментах упродовж усього тексту, то В.Вельш будує концептуальну схему, згідно з якою він виводить розум з подвійного глухого кута: з пастки тотальності автономного розуму і з безвихіддя самовідмови (поразки) на користь множини раціональностей (останнє має місце в радикальному постмодернізмі, наприклад у Ліотара). У Л.Шестова викристалізується каркас адогматичного мислення, у В.Вельша – сплітається і переплітається мережа (ризом) трансверсального (динамічно-номадичного) мислення, нервом якого є сполучення протилежностей (Гуаттарі). Та і Л.Шестов весь час розглядає різноманіття альтернатив (філософських, наукових, релігійних, літературних, а то і просто побутових) в їх ризоматичному переплетінні, у якому жодного разу автономний розум не досягає абсолютної межі здорового глузду або якоїсь типової раціональності.

Адогматизм і трансверсальність – поняття онтологічного значення, хоча вони і набули його різними шляхами і в різний час. Свій задум подолання догматичного мислення Л.Шестов розкриває таким чином: “Немає ідеї, немає ідей, немає послідовності, є суперечності, але саме те, чого я домагався... Безґрунтя, навіть апофеоз безґрунтя – чи можлива тут розмова про зовнішню завершеність, коли все моє завдання полягало саме в тому, щоб раз і назавжди позбутися всіляких начал і кінців, що їх з такою незрозумілою впертістю нав’язували нам різні засновники великих і невеликих філософських систем” [2, 320–321].

Якщо виходити із засад парадигми (онтології розуму) В.Вельша щодо змісту та форми сприйняття адогматизму Л.Шестова, то можна помітити феномен онтологічної

дуальності (подвійності): адогматизм видається невід'ємним доповненням до сфери впливу трансверсального розуму і, по суті, збігається з ним у вигляді нового мислення сучасності (уся множина фрагментів адогматизму піддається охопленню гетерогенними когнітивно-виразними зв'язками і структуровано зрозумілими ментальними переходами, хоча доволі часто у вигляді суперечностей, альтернатив і парадоксів); у свою чергу, трансверсальність надає легітимність (філософський статус-кво) адогматизму через радикальну потребу в розгляді різних аспектів поєднання протилежностей (наприклад, наукової раціональності і паранаукової квазіраціональності).

Л.Шестов не був знайомий з концепцією трансверсального розуму, але і його хвилювало питання: “І для якої потреби, перш ніж думати, питати себе: “Про що я можу думати, які межі моєї думки?”... Ніколи ще жодна естетична теорія не вміла вгадати, у якому напрямку піде думка художника і де межі його творчої діяльності” [2, 438].

Головне завдання трансверсального розуму полягає в забезпеченні досягнення ідеї раціональної справедливості – рівноправності всіх думок, висловлювань, здорового глузду і парадоксів – без будь-яких обмежень через характер і прояви творчого мислення. Гадаємо, що Л.Шестова це задовольнило б. Адогматизм в образі трансверсального розуму знайшов свого “спільника-одномумця”, який відкрив йому історичну перспективу в зміні буття і долі людства.

4. Містицизм Л.Шестова, або адогматичний оптимізм

У чому полягає містицизм Л.Шестова? Загострюючи увагу на тій чи іншій думці Л.Шестова, починаєш потай ловити себе на тому, що і ти думав про це ж саме, або навіть погоджуєшся з його оцінками та роздумами без зайвих вагань... Здається, ніби він вичікує, щоб дізнатися, що саме ми хочемо йому відповісти, зауважити, і зараз же бере слово. Така собі рефлексивна телепортація: пишучи, він одразу здогадується, про що думатимуть читачі його творів.

Другий бік містицизму Л.Шестова – це його ментальна присутність у часі, у сучасній добі: вражають актуальність його думок та їхня адекватність подіям сьогодення (своєрідна телепортація думок у часовому вимірі.).

Третій бік містицизму “одинокого мислителя” відчувається в його глибинній інтуїції – він знав те, у що вірив, а вірив заради знання світу. В основу шестовської інтуїції покладено майже релігійне поєднання *credo, quia absurdum* з *credo, ut intelligam*. Проте містицизм автора “філософії трагедії” поступово перетворюється на віру в майбутнє, хоча людству, можливо, і доведеться на землі починати спочатку...

Сутність цієї метаморфози визначимо як адогматичний оптимізм: “Усе розгадується і пояснюється. Якщо порівняти наші знання зі знаннями древніх, ми виявимося великими мудрецами. Проте до загадки про вічну справедливість ми підійшли так само близько, як і перша людина, як і вбивця Каїн. Прогрес, цивілізація, усі завоювання людського розуму в цю область не принесли нічого нового. Як наші пращури, так і ми, з переляком і подивом спиняємося, бачачи виродження, хвороби, жебрацтво, старість, смерть. Усе, що змогли зробити дотепер мудреці, – це обернути земні страхіття на проблему: можливо, кажуть нам, все страшне є страшне тільки на вигляд, і в кінці тяжкого шляху на нас очікує щось нове. Можливо! Але сучасна освічена людина, яка має доступ до мудрості 40 віків історичного життя людства, знає про це не більше, ніж давній співак, який на свій страх вирішував світові проблеми. Ми, діти згасаючої цивілізації, ми, старі від народження, у цьому сенсі також молоді, як і перша людина” [2, 365–366].

Тож “згасання цивілізації” неминуче, проте люди повинні зважити на свою “молодість” і прискорити пізнання світу в новий спосіб – поєднавши освіченість, мудрість і релігійність, зробивши ставку на відповідальність перед прийдешніми поколіннями: “Усі гносеологічні суперечки про те, що може і чого не може наша думка, здадуться нашим нащадкам такими ж потішними, як і середньовічні схоластичні суперечки. “Для чого було

їм сперечатися про те, якою повинна бути істина, коли вони могли шукати істину?” – спитають майбутні історики. Приготуємо для них відповідь: “Наші сучасники не хочуть шукати і тому так багато балакають про теорію пізнання”” [2, 439].

Але розуміння цієї глобальної відповідальності прийде до нас згодом, бо *veniet tempus, quo posterī nostri tam apertā nos nescisse mirentur* – “настане час, коли наші нащадки будуть вражені тим, що ми не знали таких очевидних речей”. Уникнути такого осуду цілком можливо, спираючись на філософську спадщину Л.Шестова.

ЛІТЕРАТУРА

1. Шестов Л. Memento mori (по поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Шестов Л. Соч.: В 2-х тт. – М., 1993. – Т. 1.
2. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности (опыт адогматического мышления) // Шестов Л. Философия трагедии. – М., 2001.
3. Ярошевец В. І. Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму. – К., 2004.
4. Культура в філософії ХХ століття. Матеріали ІV Харківських міжнародних сквородинівських читань. – Харків, 1997.
5. Петрушов В. М. Інтегральний раціоналізм як методологічна основа синтезу філософії, науки і релігії // Проблема раціональності наприкінці ХХ століття. Матеріали ІV Харківських міжнародних сквородинівських читань. – Харків, 1998.
6. Вельш В. Трансверсальность. Трансверсальный разум и разум вообще // Культура в філософії ХХ століття. Матеріали ІV Харківських міжнародних сквородинівських читань.