

Дати

LXXX



26 липня виповнюється 80 років Іванові Михайловичу Дзюбі – літературознавцеві й критику, академікові НАН України (з 1992). Іван Дзюба – лауреат Державної премії України ім. Т. Г. Шевченка (1991), Герой України (2001), президент Республіканської асоціації українців (1988 – 1991), міністр культури України (грудень 1992 – серпень 1994), академік-секретар Відділення літератури, мови і мистецтвознавства НАНУ (1997 – 2004), співголова Головної редакції Енциклопедії сучасної України (з 1997). Головний редактор журналу “Сучасність” (1990-і рр.). Член редакційної ради журналу “Слово і Час”.

Народився в с. Миколаївка Донецької обл. 1953 р. закінчив Сталінський педінститут (нині Донецький національний університет). Почав друкуватися з 1959. У 1972 – 1973 рр. перебував в ув'язненні “за антирадянську діяльність” (реабілітований 1990). У 1982 – 1989 рр. – на творчій роботі як член Спілки письменників України. З 1989 р. працює в Інституті літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України. Автор книжок “Звичайна людина” чи міщанин?” (1959), “Інтернаціоналізм чи русифікація?” (1968) (перекладена російською, англійською, китайською, французькою та італійською мовами), “Грані кристала” (1978), “На пульсі доби” (1981), “Стефан Зорян в історії вірменської літератури” (1982), “Вітчизна у нас одна” (1984), “Автографи відродження” (1986), “Садриддін Айні” (1987), “У всякого своя доля” (1989), “Тарас Шевченко. Життя і творчість” (2008), “Нагнітання мороку: Від чорносотенців початку ХХ століття до українофобів початку століття ХХІ” (2011) та ін. Його численні статті зібрано у виданнях “З криниці літ” (Т. 1-3, 2006), “Сквозь завихрення часу” (Т. 1-3, 2007).

Редакція журналу щиро вітає ювіляра, зичить йому міцного здоров'я й нових творчих успіхів.

ПОЕТ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ (СЕРГІЙ КРИМСЬКИЙ)¹

У статті подано роздуми над останніми книжками українського філософа С. Кримського. Виокремлено й розглянуто його культурологічні ідеї про роль науки, функції мистецтва, завдання духовності в сучасному світі.

Ключові слова: Київ, мистецтво, теорія пізнання, українська культура, філософія.

Ivan Dziuba. The poet with a philosophical way of thinking: Serhiy Krymsky

The paper reflects on the latest books of a Ukrainian philosopher Serhiy Krymsky. The author singles out and reflects upon his culturological ideas concerning the role of science, functions of art, and the purpose of spirituality in the modern world.

Key words: Kyiv, art, theory of cognition, Ukrainian culture, philosophy.



Уже будучи знаним українським філософом, автором низки непересічних наукових праць, лауреатом Національної премії імені Т. Шевченка (нею були відзначені його книжки “Філософія як путь человечности и надежды” та “Запити філософських смислів” як такі, що глибоко трактували і проблеми культурології), Сергій Борисович Кримський видав знакову книжку “Під сигнатурою Софії” (2008).

У ній, може, яскравіше, ніж у попередньому доробку, виявилася властива науковцеві особлива манера філософування, яка чимось нагадує афінських перипатетиків (чи наше уявлення про них) – довірлива й розкута розмова із зацікавленим співбесідником про універсальні проблеми буття з

елементом видимої імпровізаційності, котра, одначе, насправді є ословленням продуманої концепції, оздобленої перлинами дивовижної ерудиції. Можливо, це віддалена спорідненість, а ближча – традиція “київської” софійності, що, його словами, “була залучена греко-слов’янською православною цивілізацією як принцип мудрості буття, святості рідної землі, “радісного художества творчості”, як “архетип українського менталітету”.

До речі, С. Кримський – натхненний інтерпретатор глибокої символіки київського храму святої Софії, яку бачить апофеозом “софійності”.

Апеляція до софійності присутня в усіх працях науковця, а в цій становить її пафос. Але водночас тут – як, знов-таки, завжди в С. Кримського – “софійність” не виявляється відокремленим і самодостатнім феноменом філософської думки: вона живе в безмежному світі людських прагнень істини, правди, добра, краси, зусиль самопізнання й осягнення всього суцього. Автор говорить про часову невичерпність софійності. Тому в його студіях (і в цій) нашими “співрозмовниками” стають і творці універсальних філософських систем далекого й ближчого минулого, і великі вчені-природознавці, і поети, прозаїки,

¹ Фрагмент статті з майбутньої книжки.

мистці різних епох та народів. Це вони створювали неосяжне багатство людської духовності, у якому й викристалізувався той *ціннісно-смысловий універсум* (ЦСУ), що був орієнтиром і предметом філософської думки автора. Його він інтерпретував у попередніх книжках – “Философия как путь человечности и надежды” та “Запити флософських смислів”. Компоненти й композиція ЦСУ, його динамічне структурування – одна з головних тем і цієї праці С. Кримського. Це його постійний інтерес, і тут його голос звучить авторитетно.

Вихід у найширші обрії людської думки не призводить до “розмивання” філософії, її розчинення в інтелектуальній діяльності взагалі. С. Кримському йдеться, навпаки, про всюдиприсутність філософії – як про аргумент на користь її особливої і незамінної інтегративної місії у світопізнанні та життєдіянні людства. Не одна сторінка праці звучить як ода філософії – “смыслотворчості життя”. Автор боронить її – “найбільш незахищену ланку культури” – від обскурантських, владних, вузько-прагматичних, снобістсько-вчених та інших претензій, хоч говорить і про її кризу, і про вироблення нових підходів до розуміння світу й людини, нових типів “запитальної філософської свідомості”. С. Кримський має свій спосіб використання філософських знань – не цитування, а синкретичне ущільнення. Його думка спирається на щільний ряд підстав (чи опор), узятих із різних часів і культур та осмислених у їхній взаємодії, – і на результати такої взаємодії.

Проблеми й труднощі філософії розглядаються в контексті “мук” сучасної наукової думки перед безоднею таємниць світового життя – і можна лише подивуватися з міри обізнаності та якоїсь спокійної компетентності С. Кримського в обговоренні здобутків і поразок природничих наук, зокрема її найсучасніших напрямків. Але те ж саме доводиться сказати і про його звертання до сфери літератури, мистецтва, культури.

Немає змоги (та й потреби) показувати тут увесь обсяг проблематики цієї праці та відзначати бодай найголовніші її ідеї. Але про деякі з них усе-таки хотілось би сказати.

Обговорюючи пізнавальну діяльність людства, дослідник акцентує на необхідності “розширити теорію пізнання”, аби виявити її “культурно-соціальний контекст”, що має стимулювати “оновлену раціональність”, – і далі конкретизує цю тезу. Застерігаючи від “небезпеки позаетичного знання”, автор зупиняється на розрізненні знання і мудрості; напрочуд актуально звучать міркування про “моральні межі діяльності” (бажані) технізованого людства, яке опинилося “в пастці своєї могутності” й переживає “футурошок”. Це теми, які він розробляв у попередніх працях – “Философия как путь человечности и надежды” і “Запити філософських смислів”, – але тут іще більше увиразнені етичні й естетичні моменти.

Говорячи про кризу методологоцентризму у філософії, автор підкреслює “...фундаментальний факт – вичерпування можливостей методологоцентризму, пріоритету проблем методу перед смысловиттєвим усвідомленням сущого” [1, 9]. Як альтернативу методоцентризму він розглядає персоноцентризм. Певно, не всі філософи поділяють такий підхід, хоча він наявний у сучасній філософії. Для С. Кримського це улюблена й важлива в системі його поглядів думка, висловлена й у попередніх працях; вона, може, й не несподівана, але дуже переконливо наголошена й розглянута. То більше, що далі йтиметься про індивідуалізацію як закон сущого, про бездонність психіки – “мікрокосму” людини; про самоусвідомлення як шлях до “вищої інстанції людської самості – особистості”; про самотворення особистості; про “монадні особистості”, здатні “репрезентувати цілий світ у межах індивідуальності”. На думку філософа, “монадність” має доповнювати “плеядність” і стає “заявкою на

духовність майбутніх часів” як необхідний додаток до колективного розв’язання проблем.

Характеризуючи сучасний стан людства, С. Кримський із тривогою говорить про деморалізацію, утрату ціннісних критеріїв, нові хвилі обскурантизму, але також і про загрозу “гуманітарної агресії”, про виклики глобалізації. Протистояти небезпекам може тільки культура в широкому розумінні – від “оновленої раціональності” в науці й філософії до “психокультури”.

Особливу увагу приділено екології культури та культурі як естетичній творчості й у цьому контексті – українській культурі як маніфестації національної духовності, пов’язаній із “феноменом національної долі”. Залюблений у Київ, якому присвятив стільки блискучих сторінок у різних своїх публікаціях, С. Кримський бачить і докиївський час нашої історії та культури, говорячи про індоевропейські корені, про сліди трипільської доби в джерелах українства; про успадкування Києвом саме духовних, а не імперських імпульсів греко-візантійського християнства: “другий Єрусалим” на відміну від “третього Рима”.

Глибоко закроєний розділ у праці присвячено феномену українського бароко. Вагомо сказано про традицію українського “кордоцентризму”, про Сковороду й Шевченка, про особливе місце природи в українському менталітеті, і тощо. Структурною віссю для розмови про українську культуру стала улюблена формула-тріада Сергія Кримського: “Дім – Поле – Храм” (запозичена в М. Гайдегґера?).

Тут не вдасться оглянути бодай частину дуже цікавих і часто евристичних думок С. Кримського. Але не можна утриматись від захоплення його працею. На мою думку, саме вона, як і дві попередні, відзначені Національною премією України імені Тараса Шевченка, постає у вітчизняній філософії та літературі свідченням високого інтелектуального та культурного потенціалу сучасної України.

І ще варто сказати таке: С. Кримський, філософ з інтенсивним мисленням, володіє живим образним, а то й натхненним словом і часом оперує поетичними метафорами, що водночас виявляються точними понятійними означеннями. Ось кілька із безлічі – бо це його органічний стиль – прикладів: “портали майбутнього”, “вібрації Всесвіту”, “верховні реєстри духу”, “літургія смислу”, “найвищі ранги реальності”...

Про автора можна з повним правом сказати, що він – справжній поет філософської думки. У цьому переконуєшся і читаючи його “Ранкові роздуми” (2009). Книжку відкриває есей “Ранок як життєва подія”, що дає поетичний ключ до всього тексту. Ранок – це перехід учорашнього в сьогодні, заперечення темряви, це просвітління – осягнення “Картини, що наречена День” (Григорій Сковорода), це “Аврора, або Ранкова зоря у сходженні” (Якоб Бьоме). Зрештою, ранок заповідає радість відновлення сил, свіжість думки й добромисліє як підсумок попереднього досвіду, що й обіцяє назва книжки (і обіцяє немарно). Але в цьому випадку можна додати ще й певний виклик (бігові часу чи що): адже йдеться про робочий ранок мислителя, який, проживши велике життя, підбиває підсумок набутій мудрості та кличе всіх до радісних прозрінь.

А починаються ранкові роздуми з розмови про культуру, в якій, за словами С. Кримського, розкривається внутрішня безмежність людини, що, своєю чергою, відбиває буття дарувань світу в її історії та життєдіяльності.

У своїй ранній праці “Генезис форм і законів мислення” (1962) філософ аналізував, зокрема, загальні структури думки у співвідношенні з їх об’єктивними аналогами. Тепер схожий підхід виражено, стосовно культури, об’ємніше й “естетизованіше”: “Прагнучи втілити повноту суцього, людина

виступає медіатором між матеріальним та ідеальним, потенційним та актуальним, між річчю та словом, символом та бездонною семантикою його референцій” [2, 13].

Культура постає і як продукт життєдіяльності, і як результат ціннісного освоєння цього продукту – звідси її подвійність, дворівневий поділ: із дескриптивної та нормативної позицій. Альтернатива культурі – усе, що не відповідає мірі людяності; нині це, зокрема, спроби “звести людину до машинного первістка кібернетичних систем самоорганізації, а все те, що не вкладається в регулярність електронної поведінки, винести за дужки як непотрібну лірику” [2, 14]. (Ця небезпека ще не відчувалася, коли було написано “Генезис форм і законів мислення” з однозначно оптимістичним поглядом на перспективи кібернетизації).

Культура – це щось людське, надто людське. Відповідно, вона *історична і процесуальна*. Як і раніше, С. Кримський заперечує редукаціоністське зведення культури лише до певних престижних феноменів, переважно тих, що вписуються в європоцентричне бачення світу, наводить вагомні приклади того, як історія переосмислювала опозицію культури і варварства або оцінки нових для свого часу продуктів духовної діяльності. Він знову наголошує свою постійну думку про те, що межа між культурою і не-культурою (чи антикультурою) у мистецтві пролягає не через предмет зображення, а через якість естетичних і етичних переживань; це розмежування не може бути справою особистого смаку чи групових інтересів, а потребує суду історії.

Культура не лише історична, а й *процесуальна*. Вона не зводиться до статичної даності, а може актуалізувати цінності різних часів, реалізувати не реалізоване раніше, і в цьому сенсі вона виявляється “продовженням історії за мірками свободи і творчості” [2, 16]. Тут пригадаймо думку О. Білецького про те, що при дослідженні історії української літератури варто брати до уваги не лише доконане, а й ті тенденції, що з різних об’єктивних причин не дістали розвитку, хоч і містили велику перспективу. Справді, картина започаткованого, але не здійсненого – це теж драматичний аспект людського буття й один із вимірів можливостей культури.

Зрештою, і сама людина – творець культури – не цілком реалізована, не зводиться до емпіричної даності, а виявляється (тут маємо посилання на С. Рубінштейна) єдністю того, що вона може, хоче та робить; інакше кажучи, словами С. Кримського, “людина відкрита майбутньому і виступає свого роду особистісним проектом, що потребує здійснення, самореалізації” [2, 17].

Людина як “особистісний проект” – це сказано глибоко і справедливо. Взагалі невичерпаність сфери потенційного в людині, в історії, в культурі становить передумову й джерело стихії творчості та розмаїття стилів культури.

Окремо зупиняється філософ на проблемі вічності й часу (їх співвідношенні) у культурі. Обговорює різні типи часу (лінійний час, циклічний час, передній час, острівний час, “стріла часу”, “коса часу”, коло часу, часообіг, часопотік, епічний час, ідея зворотної течії часу) та поліфонію різноманітних ліній часового процесу. (Цікаво порівняти ці думки з міркуваннями М. Гайдеґґера про *традиційне* розуміння часу в Геґеля, запозичене з Арістотеля, про *вільгарний* концепт часу як кола, тоді як для самого Гайдеґґера рух по колу не конче виявляється безплідним повторюванням, у ньому можливе життя думки, саме ж коло – це структура вузлового переплетення: *Geflecht*). Естетична ерудиція дозволяє українському мислителю для аналізу часової наповненості різних культур залучати феномени мистецтв багатьох епох. Тут відбувається перехід до “особливого часового атрибуту цивілізації – метачасу культури, в якому можливе процесуальне розкриття абсолютних аспектів людської

творчості” [2, 21]. З витлумачення С. Кримським метачасу культури випливає принципове подолання Гераклітового закляття: неможливості двічі увійти в ту саму річку. Виходить, що в річку швидкоплинного буття “можна увійти багато разів і евентуально нескінченно” [2, 22], бо ж метачас культури у векторному вираженні скерований “і вперед, і назад, і до центру, і від центру часового потоку” [2, 22]. Цю тезу наочно доводить життя вічних образів світової культури (їх філософ називає ще “наскрізними”).

До деяких із них він переходить у наступному розділі – “Десять книжок як фундамент європейської гуманітарної освіченості”. Це, власне, самостійний есей, опублікований 15 березня 2002 року в газеті “День”, яка звернулася до читачів із проханням назвати десять книжок світової культурної спадщини, що справили на них найбільше враження. Сергій Борисович сприйняв цю пропозицію як можливість означити найважливіші моменти інтелектуальної історії людства (за всієї превеликої умовності виокремлення десяти феноменів), і той його есей органічно вписався в пізніші “Ранкові роздуми”. На запрошення “Дня” відгукнулися багато читачів, діячів науки й культури, але саме С. Кримський вийшов за межі суб’єктивного досвіду і смаку, підпорядкувавши їх продуманій філософській позиції. Підставами для вибору десяти книжок слугували йому “критерії творчої геніальності у зіставленні з соціокультурним призначенням твору, його базисне значення для інших творів та, що важливо, з його екстрадисциплінарністю, тобто виходом за межі певного напрямку або спеціальності у прагненні до загальнозначущого результату” [2, 27]. Названо такі твори: “Сказання про Гільгамеша”, “Книга Буття”, Платонова “Апологія Сократа”, “Божественна комедія” Данте, “Дон Кіхот” Сервантеса, “Гамлет” Шекспіра, “Думки” Паскаля, “Фауст” Гете, “Борис Годунов” Пушкіна, Шевченків “Кобзар”.

Кожній із цих книг дано глибоку й лапідарну до афористичності характеристику. Але в кожному випадку репрезентант знаходить щось не наголошуване раніше, щось “своє”, але суголосне загальнозначущому. Зокрема, схарактеризувавши “Сказання про Гільгамеша”, пошуки героєм трави безсмертя, він звертає нашу увагу на те, що сказання “завершується формулою, яку надалі сповідували всі історичні герої: “Нехай я помру, але моє ім’я житиме вічно”. А ось несподіваний своєю “радикальністю” (у тлумаченні Божих заповідей людині) висновок із “Книги Буття”: Бог створив людину як продовжувача своєї справи, тож “згідно із символікою цієї “Книги”, кожна людина у своєму житті має побачити світ, віднайти свій берег, свою землю й небеса, знайти опору, твердинь, надати форму стихіям, розпізнати тварність, розвинути свою душу, заповнити паузу у своїй діяльності спогляданням результатів праці та недільним відпочинком” [2, 28].

У розмові про Платонову “Апологію Сократа” наголошено на тому, що Сократ перший “поставив завдання не лише творити мудрість, а й отримувати її від інших людей. Для цього Сократ винайшов принцип діалогу”. Його останні слова, які він сказав своїм суддям, звучать і досі: “Тож я іду, іду, щоб померти, а ви – щоби жити. Але кому з нас випала краща доля, знає лише Бог”. І він пішов у безсмертя, – додає Кримський, – а його судді – у забуття. Відчувається, що Сократ особливо близький українському філософові і своїм людиноцентризмом, і, мабуть, манерою мислення та ненав’язливістю думок, схильністю до діалогу й запитальності. І закінчується це своєрідне освідчення Сократові так: “Після Другої світової війни європейська інтелігенція, пройшовши крізь захоплення марксизмом, християнством, східною мудрістю, знайшла формулу духовності у творчих діяннях Сократа, освячених його жертвою” [2, 28].

Здавалось би, що нового можна сказати в однісінькому абзаці про Сервантесового “Дон Кіхота”? Але й тут знаходиться місце для несподіваного моменту: роман “свідчить, що утвердження людяності вимагає не лише лицарських подвигів, а й маски лицедія, під якою комічне стає захисним символом серйозного буття” [2, 29].

Стисла оцінка значення “Думок” Паскаля для європейської духовності закінчується так: “Паскаль першим виступив проти єзуїтської настанови: мета виправдовує засіб, акцентував елементи філософії серця, послідовно розвинені в Україні Сковородою та професорами Києво-Могилянської академії. Паскаль прозирнув драму людського буття, що виростає з несумісності раціонального мислення та ірраціональних обставин життя. Переживанням цієї драми сповнена вся європейська культура аж до нашого часу” [2, 30].

Апеляція до української духовності в цьому контексті не випадкова: С. Кримський послідовно працюватиме над розкриттям її багатств і загальнолюдського сенсу. А про Шевченків “Кобзар” він тут, зокрема, каже: “Серед розмаїття образів українців Шевченко виголошує осанну людині, яка, не маючи ані хати, ані поля, наділена лише долею, з якою вона веде трагічну боротьбу”. І ще: “Він створює гімн Слову, в якому зажадання української мови сполучається із загальнолюдським ідеалом Слова, яке було Богом” [2, 31].

Після такої насиченої розмови про деякі фундаментальні цінності гуманістичної спадщини минулого досить логічним виявився перехід до наступної теми: “Культурні виміри науки”. Ідеться про складні колізії між культурою і наукою. “Культура оптимізує людський чинник соціального буття і стверджує людиновимірний світ, що структурований за модусами творчості і свободи та є альтернативним усякій механістичності”. Однак вона не самодостатня, бо спирається на реалізацію сутнісних сил людини, зокрема її пізнавальних можливостей. “У цьому сенсі наука входить до складу культури. Однак це входження потребує певних соціальних умов, які не завжди наявні у всесвітній історії, не виступають постійно діючою нормою” [2, 33]. Філософ говорить про антигуманні тенденції невтримного техніцизму, про соціальну небезпеку позаетичного знання, що стала “бентежною реальністю епохи науково-технічної революції” [2, 34]. Водночас ця реальність спрямовує методологічну свідомість науки до аналізу культурно-історичних передумов її конституювання в сучасному світі. Так “виявляється здатність науки виступати автономною смислотвірною системою стосовно інших форм культури” [2, 34]. С. Кримський розглядає науку як органічний складник усієї цивілізації, отже, її фундаментальні принципи “були вироблені не в окремих галузях духовної діяльності, а цілими цивілізаціями, включаючи їх світоглядно-філософські чинники та виробничі основи” [2, 34]. Під цим оглядом автор, спираючись на свою унікальну обізнаність з історією суспільств, їх культури й науки, посилаючись також на практику освоєння людством дійсності, показує народження й розвиток фундаментальних природознавчих, наукових і загальнокультурних ідей (від ідеї природи та ідеї краси, гармонії – аж до ймовірного стилю мислення в сучасній науці та релятивістських моделей світу) – показує в контексті “солідної культурної передісторії”, де взаємодіють і науки, і філософії, і релігії, і мистецтва, маючи для цього внутрішні стимули.

Знову виникає і питання про значущість не лише реалізованого в історії, а й нереалізованого, яке засвідчує потенційні можливості людства, про невикористані можливості, зосібна й науки (з посиланням, зокрема, на працю Ф. Дж. Дайсона). А ще – повертається до проблеми “зовнішнього” і “внутрішнього” досвіду, якій, нагадаю, багато уваги було приділено в

першій книжці С. Кримського “Генезис форм і законів мислення”. Тепер про це говориться багатоаспектніше і, сказати б, артистичніше, і я не можу втриматися від задоволення процитувати ось цей уривок: “Аналіз культурної екології наукового знання дає змогу позбавитися однобічного розглядання його соціально-історичної детермінації за схемою “зовнішнє – внутрішнє”. У контексті культури ця детермінація будується за структурами, що є спільними для теоретичного та практичного, духовного та емпіричного, науки та практики. Такою інтегральною структурою для новоєвропейської культури була, наприклад, категоріальна схема “матерія – сила”, що задавала причинну матрицю у ньютонівській картині світу (через конкретизацію причини як сили) та характеризувала динаміку тектонічних напруг у художній пластиці бароко, яка визначила архітектуру європейських столиць і могутність органної музики Букстехуде та Баха. Аналогічною за інтегральністю є імовірна структура духовного та практичного засвоєння світу в сучасну епоху. Вона визначається негентропійною, інформаційною матрицею сучасної цивілізації, що характеризує як теорію схоластичних процесів¹, так і розвиток інформатики, електроніки, економічної кібернетики, теоретико-гравельної моделі людської діяльності та психіки тощо” [2, 38].

Тут, як бачимо, проблема “зовнішнього” і “внутрішнього” органічно вписалася в картину цілісності розвитку науково-культурного плану цивілізації. Особливо важливу з погляду надій на гуманістичне майбуття людства місію С. Кримський відводить мистецтву, якому присвячено наступний есей. І знову – зовсім несподіваний, на перший погляд, підхід до теми, глибину котрого, однак, розумієш мірою того, як розгортається аргументація. Сучасна мистецька ситуація, за Кримським, дуже близька до тієї, що виникла... коли б ви думали? – у 60-х рр. XIX ст. Так, ідеться про те, що ми забули – настільки воно відоме і звичне. Саме тоді виникла фотографія – перший варіант екранної культури, адекватної видимому зовнішньому світові. Здавалося б, вона, нездатна вийти за межі натуралізму, не могла підважити онтологію мистецтва. Але насправді загроза була, і велика. Функція зображальності перестала бути монополією мистецтва, і в усіх його видах “почалися пошуки абстрактніших способів вираження навколишнього світу”. Нині криза ще радикальніша. “Виникло те, що ми звемо віртуальною реальністю”, а це мовби “фото” (чи “кінематограф”) світу внутрішнього, що досі й був предметом мистецтва. Отож тепер мистецтво “змушене шукати нових онтологій”.

Де їх шукається? Людина, нагадує Кримський, членує світ за трьома категоріями: річ, властивість, відношення. Натомість тварини сприймають світ лише за властивостями: тепле, холодне, біле, червоне, гостре, тупе тощо. Живемо в одному світі, а сприймаємо його по-різному. Мистецтво ж може доповнити речове членування, “гештальтне” бачення світу “властивісним”. “У цьому розумінні можна вважати, що, наприклад, абстракціонізм у мистецтві виявив, що світ можна відображати і за властивостями, а не тільки за речами” [2, 41].

Пошуки нової онтології тривають у всіх мистецтвах: робота зі звуком у музиці; констеляції в образотворчому мистецтві; у театрі – форми, коли глядач може “вставити” в дійство самого себе та ін.

Змінюється сама суб’єктність творчості. “Спроби кібернетичного моделювання людської психіки показали, що ми маємо не одне, а багато “Я” [2, 42]. Тут можна додати, що світова художня література, а за нею психологія давно це припускали; багато сенсаційних відкриттів науки, що стосуються людини, були передбачені письменниками далекого і близького минулого, що й не дивно:

¹ Має бути: *стохастичних процесів*. Напевне, редакційне виправлення. – І. Д.

адже великі письменники – найбільші людинознавці. Концепція багатьох “Я”, на думку Кримського, і є раціональним аспектом того, що в постмодернізмі називають “смертю автора” чи “смертю суб’єкта”.

Ще один напрям змін онтології мистецтва – “виникнення феномену метакультури”. Вона характеризується “особливим типом символічного подання світу, коли предметом зображення виступають не самі реальні об’єкти, а традиційні літературні сюжети про них, а потім описуються “пригоди” цих сюжетів у наш час” [2, 43]. Як приклад наведено роман Умберто Еко “Ім’я рози”. Тут можемо згадати, що сатиричні модифікації “пригод”, за нових умов, традиційних літературних сюжетів і героїв успішно використовував М. Салтиков-Щедрін.

Чи нова онтологія мистецтва (враховуючи “метамистецтво”) виявляється єдиною можливою відповіддю на нові запити життя? У згаданому есеї С. Кримський про це не говорить. Але, судячи з інших його текстів, він не такий категоричний. Не можна абсолютизувати ті або ті його тези. Скажімо, далі, говорячи про прискорення змін у житті, він констатує, що “людство вперше по-справжньому зазирнуло у безодню. Ми побачили, що між нами та безоднею немає межі, нас ніщо не відділяє від безодні” [2, 43]. Більше того, і протестантські, і католицькі богослови доходять висновку: наше століття вирішує долю Бога. “Пояснити такий апокаліптичний розгул згубних сил можна тільки припущенням, що Бог сам став жертвою катастроф, і він сам – страждальна фігура” [2, 43]. (Цей мотив звучить і в праці 2000-го року “Философия как путь человечности и надежды” – з посиланням на С. Франка та М. Бердяєва).

Прочитавши це, я подумав: розмову вичерпано. Про що далі можна говорити? І як після такої маніфестації глобального катастрофізму апелювати до порівняно локальнішого феномену (“Києво-Могилянська академія – фортеця української духовності” – тема наступного есею)? Але стратегія філософування автора не простолінійна. Його думка охоплює різні сторони катастрофізму реальності, весь її обсяг. Реальність – це не те, що існує насправді, каже він. “Реальність – це колаж реальності з фантазією, мрією, бажанням”. Інакше це була б не реальність, а божевілля. “Так ось, коли людина зазирнула до безодні, у нас залишилося мистецтво, яке створює захисну стінку символів” [2, 43].

Ми переживаємо епоху перетворення свідомості. Людська діяльність стає дедалі багатокомпонентнішою і багатокритеріальнішою. “Змінюється типологія конфлікту”: якщо раніше всі відомі конфлікти редукувалися до відношень “Добро – Зло”, то тепер не менш важливими стають конфлікти “Добро – Добро” чи “Зло – Зло”. “Тому все більшого значення для людства набувають ті цінності, що пройшли випробування часом. Є речі, які проходять крізь увесь масив людської культури. Скажімо, Істина, Добро, Краса” [2, 44]. Це вартості, випробувані часом. “Ми все більше починаємо цінувати те, що можемо втратити” [2, 45]. Поряд із нестримним рухом уперед відбувається і зворотний процес – “актуалізація минулого”.

Як один із прикладів важливості й необхідності такої актуалізації Сергій Борисович і наводить спадщину Києво-Могилянської академії часів її розквіту, коли в ній зусиллями Петра Могили та його послідовників було створено “культурний проект творення майбутнього України, який “передбачав синтез західноєвропейської та східнослов’янських культур, перехід на європейські програми освіти, залучення латинської вченості” [2, 48]. Серед найважливіших набутоків учених Києво-Могилянської академії названо розроблення барочної свідомості, що, на думку Д. Чижевського, виражала прикмети національної духовності, та символічного антропоцентризму й кордоцентризму, ідею

внутрішньої людини, виразником якої став Григорій Сковорода, чия антропологічна концепція передбачала “богослитне” буття серця та духу й гарантувала етичні кордони вольності.

Києво-Могилянська академія для С. Кримського важлива не лише як носій історичної спадщини, а і як відроджене вогнище національного культурного життя: він виступав перед її студентами, підтримував її авторитет, відводив їй велику роль у формуванні “власної інтелігенції як носія національної свідомості” [2, 51], у розвитку української нації та її духовності. Звідси випливає логічний перехід до наступної теми – “Принципи духовності XXI століття”.

Що таке взагалі духовність? – запитує філософ і відповідає: це “ціннісне домобудівництво особистості”. Але особистість – “це не тільки неповторність індивіда, це й індивідуальна неповторність нації”. Тому Україні, зазначає С. Кримський, потрібна “та духовність, яку у свій час втілювала Києво-Могилянська академія, яка була одним із чинників подолання епохи Руїни другої половини XVII століття, загалом та духовність, яка зробила українську націю суб’єктом світової історії” [2, 54].

Але духовність третього тисячоліття має репрезентувати весь ціннісний досвід людства, актуалізуючи його, а в ньому насамперед те, що відповідає духові й потребам нашого часу, даючи нову інтерпретацію віковичних принципів. Насамперед ідеться про любов до ближнього, про служіння іншим людям, яке тепер важче, ніж будь-коли, але й критично необхідніше (так випливає з контексту розмови). Дуже важливе застереження: духовність не зводиться до ідей і не завжди ними визначається. Трагічний досвід XX ст. показав, що ідеї, особливо абстрактні, можуть мати й позитивне, і негативне застосування. Навіть ідея добра. Важливіша доброта як постійний стан людської душі. Отже, духовність – це не сума переконань, ідей, настанов, а “вся повнота життя людини, яка орієнтована й націлена духом” [2, 55].

Нині чуємо багато тривожних розмов про занепад духовності в сучасному світі. С. Кримський вносить у них свій коректив: варто говорити не так про занепад духовності, як про іншу небезпеку: хибну духовність. Тиск хибної духовності особливо відчутний у возвеличенні тілесності як такої, коли “людина, зазираючи всередину себе, не бачить нічого, крім свого тіла; і тіло розглядається не як орган духу, а як “самість” [2, 55]. Таке “фізичне розуміння життєвих якостей” породжує псевдодуховність та своєрідне неоязичництво, підміну персоналізму егоїзмом. Людина ж “істота вертикальна” в ціннісному розумінні, вона має жити за зростанням совісті. А життя, що постійно наздоганяє совість і рухається у височінь, породжує “проблему третьої правди”, тобто багатопараметричності та багатокритеріальності вибору в складному сучасному світі. (Давніше, 1998 року, журнал “Сучасність” опублікував статтю С. Кримського “Третя правда” буття”, у якій, зокрема, говорилося: “...концепція “третьої правди” припускає повноту оцінок, врахування різних ситуацій і доповнення “верхньої позиції” проміжними тезами, що ведуть до неї і зберігаються в остаточному результаті як досвід інших можливостей” [3, 102]). Звідси випливає другий важливий принцип духовності XXI століття – “принцип полісистемності, тобто в нашому житті жодна мета не повинна бути єдиною”, має існувати “підсистема цілей” [2, 59].

Кожна людина виходить із власного досвіду, з власної сутності, залишається сама для себе вихідним центром. Але є те, що може відкрити їй світ *іншого*. Це – любов. Вона постає “єдиним способом побачити Абсолютний центр в іншій особистості, тобто здійснити найвищий подвиг єдності з ближнім”. Це – сходження до Неба, але воно “потребує великого досвіду життя і обтяжене невдачами і навіть катастрофами” [2, 62]. Тут надзвичайно цікаве посилання

на ситуацію, яку описав американський письменник В. Сароян. Нещасний волоцюга бесідує про сенс життя з юнаком, який зазнав невдачі в коханні. Той волоцюга вже багато що зрозумів і повчає молодика: “Я колись незмірно кохав одну жінку. Але вона кинула мене. Спочатку я шукав її, а потім зрозумів: кохання – складна річ. І треба починати з простішого. Покохай спочатку хмарку, квітку, камінь. І потім через досвід почуттів сформуй образ справжньої любові. Ми ж у житті починаємо з найскладнішого – з любові до іншої людини, і тому зазнаємо поразки”. Тобто – любов неподільна, як і вся тріада людського життя – Віра, Надія, Любов. “Якщо скористатися сакральною формулою, то можна сказати: ми не знаємо, коли буде богоявлення. Але ми точно знаємо місце, де воно відбудеться. Це сфера нашої любові до ближнього, людської солідарності та нашої відкритості Духу” [2, 63]. То, може – у такій версії – воно відбувалося й відбувається постійно і неявно? І саме поняття богоявлення набуває інакшого значення?

У всякому разі, хоча С. Кримський у своїх працях останніх десятиліть постійно апелює до глибоких істин християнства, але це не звужує свободи його власного філософського думання.

У розділі “Бути громадянином ноосфери” йдеться про “креативний вибух у світовому процесі самотворення буття, пов’язаний з виникненням людини”, формуванням у першолюдей “космічно надмірної суперсистеми – мозку”. Щоб пояснити виникнення надсистеми мозку, автор висуває думку про те, що першолюди безпосередньо прилучалися до світового цілого. Люди “не протиставляли йому свій штучний світ, а вписували його в універсум буття. І культурною формою такого безпосереднього прилучення до світового цілого став міф, в якому людина поставала як витвір універсального існування” [2, 65-66]. У цивілізаційному процесі міфологічна свідомість вичерпується, людина починає вирізняти себе з природного світу і протиставлятися йому. Він стає об’єктом її пізнання. Величезні успіхи пізнання, однак, обертаються й дедалі грізнішими небезпеками, бо ж людина використовує свою інтелектуальну й технологічну могутність для “підкорення” й “перетворення” природи з можливими катастрофічними наслідками. Вихід у тому, щоб людина перестала почуватися “володарем” природи (ця претензія йде ще від Біблії, що проголошувала людину “господарем буття, хазяїном суцього”), а заглиблювалася в буття світу й так ставала “громадянином ноосфери”. У цьому зв’язку С. Кримський пропонує свою модель “пізнання як трансцендентної софійності, розкриття світової гармонії, котра дозволяє використовувати переваги інформаційної гармонії з буттям, що мінімізує механічно-силове втручання в неї” [2, 71].

Людство підійшло до межі свого існування (екологічні катастрофи, критичне нагромадження “мертвої матерії”, вичерпання енергетичних лімітів) і мусить змінитися. Нині геґелівська формула “кінця історії” набула зовсім іншого значення, і, розглянувши її сучасні версії, філософ усе-таки не втрачає оптимізму та вважає, що людство може ввійти у свою “метаісторію”, котра поставатиме не з того, що минає, а з того, що зберігається; адже вона “реалізується через синхронні виміри епох, їх збіжність, через “часовороти”, які утворюються навколо наскрізних, стрижньових цінностей людства (Бога, Правди, Добра, Краси, Долі, Закону, Індивідуальності) та утверджують людину в її прагненні до нескінченного” [2, 91].

І тут знову – перехід до теми Києва. Нібито несподіваний. Але автор пояснює: “Контамінація уявлень про Київ та метаісторію не є предметом привабливої публіцистики чи нестриманих асоціацій. Метафізика Києва створює одну з істотних альтернатив поверховому, хоч і поширеному, розумінню історії як того, що насамперед минає, а не зберігається” [2, 93]. Цей невеличкий розділ

("Київ у контексті метаісторії") є натхненним гімном "вічному місту", яке для С. Кримського було насичене символами, міфами, легендами, сакральними знаками. Вони, на його думку, свідчать про Київ – "Боже місто, яке є гідною столицею українського народу, епічна історія якого не менш насичена драматичними подіями, ніж життєвий досвід стародавніх греків та римлян, котрий свідчить, що після Іліади, тобто героїчної боротьби, наступає Одиссея, тобто довга мандрівка у збурених морях у пошуках своїх першоджерел у метаісторії" [2, 97].

Ця теза конкретизується в розділі "Культурні архетипи Києва" – семантика цих архетипів, каже Кримський, "є символічним уславленням світла мудрості, небесного захисту, сердечних глибин духовного піднесення та переборення "темряви зовнішньої" [2, 107].

Створюється враження, що філософ відчував якийсь інтимний борг перед українською культурою і поспішав його сплатити. Маю на увазі наполегливе звертання до цінностей національної спадщини і прагнення розкрити їхнє місце у світовій духовності, їхнє неперехідне значення для майбутнього. (згадаймо, як О. Білецький в останні роки життя "поспішав" написати про тих українських письменників, про котрих із різних причин не міг сказати раніше на повен голос). Тож і "Ранкові роздуми" закінчуються невеличким резюме "Універсалії української культури". Це саме резюме: наголошено ті її феномени, які засвідчували "не зведення національного до універсального, а набуття етносом значення національної іпостасі людства, розкриття національних архетипів у контексті їх універсальних компонентів", коли "кульмінація національних проблем викликає люмінацію універсальних цінностей" [2, 110]. Як найважливіші віхи в цьому процесі названо загострений інтерес у драматичному XVII ст. до "універсальних основ європейської цивілізації – античності, християнства та просвітництва", обстоювання гуманістичних цінностей у Києво-Могилянській академії; кордоцентризм Г. Сковороди; ідею екуменізму П. Могили; українське бароко як своєрідне переосмислення загальноєвропейського стилю; естетичний зразок ідеальної людини в Т. Шевченка, яку він убачає "чи то в образі Христа, чи то в алегорії "неньки-України"; ідеї Кирило-Мефодіївських братчиків; ідея цінності вільної особистості в українській класиці кінця XIX ст., зокрема "художньо-філософське опрацювання Лесею Українкою феномену Дон Жуана як загальноєвропейської теми розкріпачення особи", та ін. І, звичайно ж, та "софійність", яка, за переконанням Кримського, гідна бути осереддям української духовності. Тому "Ранкові роздуми" закінчуються на оптимістичній ноті: вірою в добре майбуття України – попри все.

Україна, українська духовність, українська культура в баченні С. Кримського має стати темою окремої студії. Тут же годиться ще раз нагадати те, із чого починалася наша розмова: унікальність цього мислителя. У ньому поєдналися ерудит, строгий аналітик, поет і етично заряджений педагог-лектор. Він постійно відкритий до читача-слухача і звернений до нього; найскладніші речі виповідає зрозуміло-просто й водночас не заземлено – натхненно. Він чутливо реагував на всі досягнення сучасної науки, ставлячи їх у контекст історії людських знань. У структурі його думання вкраплено безліч золотих зернин зі світового "мислеарсеналу", але це не експлуатація відомого, а розкид опорних пунктів для самостійної концепції. І дуже часто – мабуть, незрівнянно частіше, ніж у будь-кого з філософів, поштовхом до несподіваних осягнень стає йому прочитане в доробку поетів і прозаїків, почуте у творах композиторів, побачене в полотнах мистців чи в скульптурних композиціях. Тому й хочеться сказати про нього: Поет філософської думки.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Кримський С.* Під сигнатурою Софії. – К., 2008.
2. *Кримський С.* Ранкові роздуми. – К., 2009.
3. *Кримський С.* “Третя правда” буття (Запити сучасної духовності)// *Сучасність*. – 1998. – № 4.

Отримано 24 червня 2011 р.

м. Київ



Ярослав Голобородько

УДК 821.161.2-1.09

“ДУХОВНІ АВТОБАНИ” ІВАНА ДЗЮБИ

Аналітична обсервація такої складно динамічної особистості, як Іван Дзюба, може бути продуктивною передусім у тому випадку, якщо вичленувати й послуговуватися науково-мисленневими канонами, які актуалізував і сповідує він сам. Із-поміж них насамперед варто виокремити ретельне опрацювання максимально доступного контингенту інформації, що стосується обраної проблематики, аспектичних ракурсів, персоналій. Це уможливить граничне наближення до розуміння гостро напруженого розвою цього літературознавця, культуролога й мислителя і створить передумови для фундаментальних підходів у інтерпретації його полівекторної діяльності.

У цьому “бліц-есеї” зроблено спробу конституювати низку основних властивостей і величин, притаманних інтелектуальній натурі та свідомісній органіці І. Дзюби. Це пошук своєрідних “духовних автобанів”, через які можна дістатися до серцевинних імпульсів та концентрів його творчості.

Усе чуттєве й мисляче єство І. Дзюби ультраінтегроване в соціум та різноманітні соціумні претексти й надтексти, а якщо формулювати масштабніше – у панорамне розгортання багатолокотої та багатоявленої дійсності. Його цікавить історико-культурна епоха, до того ж як виокремлена сама по собі, так і взята у приховано-внутрішніх і зовнішньо-очевидних зв'язках з іншими епохами. Звідси його літературознавчий та культурологічний інтерес до Середньовіччя й Нового часу, до Просвітництва й Новітньої доби, звідси в його працях докладно-широка прописаність історичного тла, поданого у знакових фактах, реаліях, процесах.

Його бентежить ретранслявання й вираження свого часу, основоположних часо-життєвих категорій найцікавішими мислителями різних періодів. Звідси – студіювання Августина Блаженного й Канта, Джамбаттисти Віко й Вольфганга Крауса, Григорія Сковороди і Джона Раскіна. Його приваблює проблема зміни епох, точніше – виявлення логіки таких змін, що оприявнюється в тенденціях і явищах, які емблематизують ці переміни і трансформації. У цьому витокі його есеїв, виступів, доповідей публіцистичного ґатунку, що зосереджені на стратегічно вагомій проблемі “пошуків Україною нової ідентичності” в умовах ХХ – ХХІ століть. Його хвилюють усі файли життя, усі портали реальності – від минулих до майбутніх, від філософських до інтимно-особистісних, від психологічних до цивілізацієтворчих, його притягує абсолютно все, що лише може уточнити, доповнити, поглибити уявлення про драматично організовану сув'язь дійсності.

Саме цією соціумною панінтегрованістю, врешті, і зумовлений “Інтернаціоналізм чи русифікація?” (1968), буквально пройнятий соціологічним фактажем і цитацією, апелюванням до соціокультурних реалій, нонконформістською риторикою. У цьому тексті доволі репрезентативно втілилося соціомислення