

# ПОЛЕМІКА

*Андрій Богачов*

## SACRIFICIUM INTELLECTUS, АБО ОБЛИЧЧЯ СУЧАСНОГО ДОГМАТИЗМУ

### 1. Завершення традиції

У Києві живе чимало поціновувачів російськомовної релігійної філософії. Серед них є справжні знавці цього явища. Їхня поважна справа – історія цієї філософії, аж ніяк не особисте її втілення. Може, справа їхня така, бо вони мають цю філософію за ознаку минулої епохи. А може, їм для власної рецепції бракує відповідної віри. Не мені судити. Однак, я певний, у нашому місті ця філософія існує, й завершується тільки сьогодні. Йдеться про унікальну постать Володимира Дем'янова.

В. Дем'янов народився 1949 р. в Києві, 1977 р. закінчив філософський факультет Київського державного університету ім. Тараса Шевченка, з 1987 р. викладає на тому факультеті. Релігійні думки цього киянина, що лунають з кафедри протягом чверті століття, – це слова, сказати б, від першої особи. Також від першої особи він подає їх у небагатьох статтях. Нижче спробую розібрати деякі міркування з головної публікації цього автора – статті «Идеи к метафизике православной догматики» [Дем'янов, 2010–2011: с. 99–111]. Завдання мого аналізу – показати, як православна метафізика В. Дем'янова довершує київську традицію російськомовної релігійної філософії, що бере свій початок, мабуть, від Миколи Бердяєва і Льва Шестова. На підставі «Ідей» роблю висновок, що спроби оригінального релігійного заперечення ортодоксального світогляду закінчуються догматизмом, який ця традиція відкидала через те, що він суперечить живому релігійному досвідові. Тепер, наприкінці цього релігійного філософування, В. Дем'янов стверджує, що релігійна віра в принципі догматична, натомість звичайна філософія – критична. Хоча при тому він слушно зауважує: «філософ є критична форма існування людини» [там само, с.104], однак закликає уникати цього критичного стану людського буття, визнати, що філософський «дискурс» неодмінно ґрунтується на певному віруванні, отже, що насправді філософія – конфесійна, тому критична філософія автономного розуму є облуда хибної «конфесії» – язичницько-еллінського інтелектуалізму.

На таке суперечливе повернення до некритичного стану, якого намагались позбутися засновники російськомовної релігійної філософії, належить, як на мене, відповісти по-новому, – не безплідним дослідженням і повторенням їхнього шляху, що здійснений в обставинах імперії та еміграції, а самостійною думкою в пострадянських обставинах. Слід нарешті покінчити з цією традицією, але не способом

В. Дем'янова, що заводить у глухий кут. Не мусимо кружляти в доксографії від Володимира Соловійова до Володимира Дем'янова і назад, уникаючи суцільної кризи. Потрібно мати відвагу й силу розуму пройти через кризу, дорости до сучасної філософської думки. Як казав Гельдерлін, «де небезпека, там і зростає рятівне» (Гельдерлін) [Цит. за: Heidegger, 2000: S. 29].

## 2. Стосунок Володимира Дем'янова до традиції

Ще декілька слів про особистість В. Дем'янова, віддзеркалену в його статті. Він, зі зрозумілих причин, надає перевагу російській мові філософії. Читач і слухач В. Дем'янова визнає, що той говорить вишуканою мовою старого мешканця Києва, чужою більшості вихідців зі Сходу й Заходу країни, що переселилися до столиці, належать до її науково-освітнього кола. Слід також визнати, В. Дем'янов має літературний хист. Він пише афористично й дотепно, як і попередники з його традиції. Щоправда, цій мові властива дещо інфантильна особливість, яку нині завважають кращі дослідники цієї традиції, наприклад Д. Галковський в опусі «Бесконечный тупик». Мова ця схильна трактувати зневажливо геніїв світової думки. Проте ця особливість мови, на мій погляд, була досить органічною для таких мислителів, як М. Бердяєв і Л. Шестов, бо виправдовувалася сміливістю їхнього релігійного пошуку в умовах зіткнення, з одного боку, з агресивними захисниками устоїв православної імперії, що зловживали словом офіційної церкви, з іншого боку, з представниками лівої інтелігенції, що узурпували право говорити від імені науки й усього прогресивного людства. Натомість за наших обставин ця ж особливість мови, яку плакає невідцензурний викладач В. Дем'янов, дещо дивує. Уявімо, якби М. Бердяєв і Л. Шестов зараз прочитали його «Ідеї». Вони, ймовірно, вирішили б, що то не текст ХХІ ст., а твір учителя церковно-приходської школи, якого через архаїчність думки й обскурантизм навіть міністерські наглядачі за університетами імперії не допустять до студентів. У це важко повірити, але основна ідея статті в тому, що вся неправославна філософія від Сократа до Вітгенштайна – зокрема й догматична схоластика Середньовіччя! – не помітила події Христа, не знає особистісного Бога, тож філософів за фахом, філософів «у законі» [Дем'янов, 2010–2011: с.102], філософів наукових і самих науковців слід викрити як безбожних, критиканських «суб'єктів», противних людській особистості, що живиться любов'ю до Отця Небесного та має сенс усіх земних цілей у Житті Вічному. Мовою філософії цей вирок сформульовано так: «Трансцендентальна умова можливості еллінського філософування – редукція, зведення людини до рівня агента теоретико-пізнавчої діяльності. (...) Суб'єкт еллінського, язичницького філософування – персоніфікований продукт самовідчуження людської особистості, її кенозису, спрощення» [там само, с. 108]. Зрозуміло, цей грандіозний вирок уможливорює не менш грандіозний задум: «Програма розробки метафізики православної догматики передбачає найрадикальніший критицизм щодо філософії, яка до сьогодні лишається язичницькою» [там само, с. 106].

А втім, не слід це сприймати надто серйозно. Радикальність заяв В. Дем'янова у порівнянні з масштабом їхніх філософських наслідків прояснює суть його світогляду. Якби йшлося про університетського відчайдуха, що вдався до релігії через гостре невдоволення наслідками пізнання й «дискурсу» в своєму житті, це б не викликало подиву, бо знаємо, що таке періодично трапляється з людьми науки, приміром, трапилося з Паскалем. Однак, думаю, відчайдушність В. Дем'янова іншого гатунку, тому й можна казати про логічне довершення в особі В. Дем'янова російсько-

релігійної традиції філософування в нашому просторі. В. Дем'янов, з мого погляду, сміливий сміливістю митця, який грає роль адепта «метафізики, що має не виключно цехове, а людське значення» [там само, с. 102], – це іронічна роль у постмодерному перфоменсі «Каюся, що філософ». Стилїзована радикальність слів В. Дем'янова про забутого Бога й західне «язичництво» дає змогу непрямо, але теж радикально сказати про наш університет, нашу інтелектуальну та суспільну культуру. Як бачимо, російсько-філософська традиція, що почалася з рішучого виклику, який вільний релігійний досвід кинув ідеології цезарепаїзму, закінчується негучним викликом візантійського обскурантизму, який іронік кидає українському університетові, товариству вільних філософів та своєму суспільству.

Якби мова йшла тільки про завершення однієї традиції, яка врешті визначається російською проблемою, навряд чи варто було б розбирати докладно «Ідеї» В. Дем'янова. Справа, однак, у тім, що явне вичерпання цієї традиції не гарантує, що українська думка вже набула імунітету до нових заперечень самостійності й критичності філософії, які можуть з'явитися, скажімо, під виглядом «західної» догматичної онтології або неосхоластики. Отож варто розглянути суперечності догматизму, – хоч би на прикладі статті В. Дем'янова, – щоб одночасно з'ясувати, чим не може бути відповідальна філософія.

### 3. Основна дилема

Упередження В. Дем'янова – це його віра в дилему між дискурсивним розумом і релігійно-комунікативним досвідом. Ось тому, віруючи, що має релігійну віру, він хоче виявити неусвідомлену віру в підґрунті наукового й філософського «дискурсу», віруючи, що так виявить оманливість віри інтелектуалістів у свою невіру, тобто хибність автономії розуму, відповідно, істинність релігійного досвіду. Однак, під час своєї критики ідеї неупередженого розуму В. Дем'янов не розрізняє наукові аксіоми, формальні й гіпотетичні, та змістові принципи раціональності, які критичний розум прагне визначити в самообґрунтуванні. Щодо аксіом В. Дем'янов посилається на відомий аргумент Геделя про неповноту будь-якої формально-аксіоматичної системи й зауважує, що «самообґрунтування метафізики – проблема з низки нерозв'язних» [там само, с. 106]. З цим складно не погодитись, якщо йдеться про догматичну метафізику як формально-аксіоматичну систему. Стосовно ж ідеї самообґрунтування (самозаконності) філософії, яку В. Дем'янов не розглядає докладно, він застосовує поширений аргумент про неможливість приватної мови [там само, с. 109]. Останній аргумент, утім, не релевантний проблемі автономії розуму; про це скажу в кінці статті. Крім цих аргументів «Ідеї» не містять, на мій погляд, жодних доказів переваги релігійно-комунікативного досвіду над раціональною думкою. Стаття не пояснює, як філософський «дискурс» В. Дем'янов зіставляє з досвідом і «дискурсом» науки. Теж не ясно, чи визнає він особливий філософський досвід. Автор указує на Аристотелів поділ пізнавчих джерел на досвід, свідчення і судження [там само, с. 101], але тільки судження як «дискурс» на ґрунті неусвідомлених упереджень, «аксіом» він проголошує ділянкою філософського розуму [там само, с. 102]; між тим, еллінський метафізик, на якого посилається В. Дем'янов, уважав, що цей розум обґрунтовує принципи, у жодному разі його мета не є висновувати судження з аксіом. У релігійній повноті людського буття В. Дем'янов, навпаки, убачає єдність пізнавчих джерел, бо лише таке знання конститує це буття [там само, с. 101]. Словом, він не обмежує божественну Істину текстуально: свідченнями віри, догматами-

судженнями або Св. Письмом; місце Істини – водночас у бутті й судженні, як Бог є трансцендентний та іманентний, а в релігійному досвіді – надчуттєвий та чуттєвий.

Досвід науки В. Дем'янов згадує так, ніби для розуміння цього досвіду й досі вистачає позитивістичного поняття чуттєвого досвіду. Це поняття застосоване для спростування еволюції біологічних видів [там само, с. 102]. Мовляв, не існує прямих спостережень, тобто факту, перетворення одного виду тварин в інший. Автор «Ідей» досі певен, що науковий досвід зводиться до актуального й повторюваного чуттєвого сприйняття, не навантаженого «надчуттєвою» концепцією. Маю іншу певність. Наука таки спостерігає еволюцію видів – тих, що виникли під впливом людських потреб (штучний відбір), і тих, що виникли через зміни природних умов існування<sup>1</sup>. Досвідне зіставлення змін у просторі й часі – це концептуальний зв'язок, який крім вибору даних спостереження передбачає методичне узагальнення, вихід за межі чуттєво-наявного, «концептуалізацію» і «категоризацію», якщо взяти улюблені терміни В. Дем'янова.

В. Дем'янова, звісно, цікавлять узагальнення інакшого стибу. Абсолютно достовірні узагальнення – це православні догмати, судження на підставі чужого релігійного досвіду, як-от святоотецьке тлумачення Біблії, а також метафізичні догмати; дві апріорні «умови метафізики» [там само, с. 102], як-от «наслідок не може містити більше за причину», «подібне пізнається подібним» [там само, с. 102]. До цього я би додав головний догмат метафізики В. Дем'янова: «Бог – це метафізичний еквівалент буття» [там само, с. 106], відтак буття є трансцендентним стосовно сущого<sup>2</sup>. Маючи такий набір абсолютних істин, В. Дем'янов чудово вправляється з узагальнення на кшталт того, яке роблять, «коли наукове начальство пішло». Приміром, стверджує, що Творець – причина життя на Землі, бо він досконаліший за створіння, а еволюціонізм, навпаки, передбачає зростання досконалості від причини до наслідку, – що суперечить згаданій вище метафізичній догмі. А якщо науковці тут почнуть сперечатися? Скажімо, пошлються на досліджуваний феномен самоорганізації складних відкритих систем, який спростовує догму про причину, досконалішу за наслідок? Думаю, за логікою В. Дем'янова, слід відповісти, що науковці мають хибну віру в наслідок, досконаліший за причину. Отже, йтиметься, що науковці лише хибно вірять у досконаліший наслідок, бо його неможливо чуттєво спостерігати, а от В. Дем'янов знає, що вірить в істинний догмат, або вірить, що знає. А якщо й далі ці суб'єкти пізнання, ці абстрактні «юридичні люди» [там само, с. 111] не вгамовуватимуться, вимагатимуть доказів перед судом розуму, то, напевно, настане черга для другого метафізичного догмату. «Подібне пізнається подібним» означає, що немає чого відповісти науковцю і критичному філософу, окрім того, у що він ніколи не повірить, а саме: він «реінкарнація» й редукція живої особистості, неособистісний суб'єкт, «для плідної “роботи” з Абсолютом особистісної природи професійно непридатний» [там само, с. 102]. Словом, Особистість пізнають лише особистості,

---

<sup>1</sup> Поділ на штучний і природний відбір доволі умовний. Наприклад, згідно з останніми дослідженнями генетиків О. Гальмана й Р. Вейна, від вовка еволюціонував домашній пес. Це відбулося на території Європи 18-32 тис. років тому, коли вовки пересувалися й змінювали умови існування разом із мисливськими племенами, яких супроводжували.

<sup>2</sup> Складні метафізичні питання про стосунок форми і матерії, цілого і частин, єдності та множинності, свободи і неодмінності тощо навіть не згадуються В. Дем'яновим в «Ідеях», бо, як видно, метафізику слід розуміти не в «дефектному модусі» західного «дискурсу», а в модусі православної мудрості.

вічного Творця світу – тільки вдячні створіння, аж ніяк не ті, хто прагне «бути як боги», а тому є «ворушіння самодіяльної абстракції» [там само, с. 102].

Можна вимагати від метафізики В. Дем'янова, щоб вона не уникала полеміки таким «неполіторектним» чином. Наприклад, можна запитувати в неї, озброївшись лезом Окама: якщо реальність не вічна, а Творець вічний, то що значить вічність, якщо її легше зрозуміти як вічність нереального Творця, ніж як вічність нашої реальності<sup>3</sup>. Однак, гадаю, це значить не збагнути головного мотиву «Ідей». Щоб не було сумніву в іронії В. Дем'янова, згадаю його слова про те, що доки на Марсі не знайшли недопалка інопланетян [там само, с. 102], Земля лишається у центрі Всесвіту, бо її робить центральною винятковість людини й життя на ній. Звісно, центральною в символічному сенсі, а не фізичному. Але В. Дем'янов цього не договороє в потрібному місці<sup>4</sup>, гадаю, щоби підкреслити: подібно до візантійських отців, він не знає, радше не хоче знати, що Земля обертається навколо Сонця як центру Сонячної системи, позаяк це знання лише марнота. Отож марнотою він, яко пророк, вважає все, що відволікає «язичників» від спасіння в Бозі. Тут, певне, виявляється, що здебільше відволікає критична філософія, бо є суцільна зухвалість – замість рятівної втечі під десницю отця, «тягар якого такий легкий» [там само, с. 104], вона хоче встояти перед викликами людської долі, пропонує жити самостійним розумом, щоби справді жити. Проте, «без віри в благодатність Отця розмова про істину втрачає сенс» [там само, с. 103], самозаконний розум уводить від єдиної небесної Істини до пекла суперечливої множини земних «істин» [там само, с. 109].

В. Дем'янов запевняє, наче православний К'єркегор, що він та інші слухняні діти – це майже дорослі люди, сини, не раби!, Господні, умудрені досвідом тисячоліть, а ті, хто пішов слідом за «крихіткою-Сократом» [там само, с. 104], «королем сумніву Декартом» [там само, с. 107], сектантом Кантом [там само, с. 111] – це діти самовпевнені, які прагнуть «бути як боги», кара їм – спрощення до знавців-виробників і громадян правової держави [там само, с. 111], отож позбавлення любові й цілості людського буття, себто знову пекло.

Зазначені філософи постають у афоризмах православної метафізики В. Дем'янова такими собі «язичницькими» пустунами. На тлі «до "йоти" вивіреної пояснювальної "бази"» [там само, с. 106] православної догматики їхня ґрунтовна інтелектуальна праця має втратити в очах читача будь-яку вагу. За В. Дем'яновим, ці теоретики варті згадки лише як цілковите уособлення західного «дискурсу». А філософів, що нескінченно дроблять філософську думку після Канта – як давніших (Гегель, Гусерль, Вітгенштайн, Гайдегер), так і вітчизняних колег – він узагалі має за «комітети філософської бідности» [там само, с. 111], дискутувати з якими не варто, й так один одного спростують.

Якщо отці церкви поняттєво розтлумачили в догмах істину *Об'явлення*, що тоді робити філософам наступних поколінь? Тільки сваритися через крихти істини, які дивом потрапили до власності *автономного розуму* Канта, а з Кантового столу – уже до нас. Філософи, що вимагають аргументів і вказують на суперечності, – це, звісно,

<sup>3</sup> В. Дем'янов стверджує, що науковці вірять у постулат – його містили підручники з марксизму, – що Всесвіт нескінченний у просторі та часі. Зазначимо, що вже майже чверть століття науковці вважають, що теорія Великого вибуху (Big Bang) є найприйнятніша, за якою Всесвіт скінченний у часі та просторі. Не значить, що те саме слід казати про реальність як таку.

<sup>4</sup> Нижче, на с. 105, він пише про фізика, який здатен пояснити, чому Земля обертається навколо Сонця, але не здатен указати на мету цього явища (креаціоністична телеологія).

вбогі духом. Такими їх уважатимуть ті, хто відчуває себе причетним до Істини, що відкрилася в *релігійному досвіді православних святих* та узагальнилася в догматах. Ясна річ, сперечання з В. Дем'яновим, метафізичним тлумачем догматичних тлумачень Св. Письма, вони теж назвуть сваркою, що ніколи не усуне *дилеми авторитетного релігійного досвіду і самочинного загального розуму*. Отже, маємо розвінчання розуму. Але чи коріння цього розвінчання – у конфесійній вірі автора? Якби так, не було б іронії.

#### 4. Коріння основної дилеми

Як критична філософія може поставитись до старої дилеми, що запропонована В. Дем'яновим у доволі оригінальній варіації? На мій погляд, вона скаже, що хибна В. Дем'янова – у самій формуляції: або комунітарний дух православної віри, або егоїстичний європейський розум «сократівського проекту філософії в цілому» [там само, с. 100]. Звичайно, ця ніяка не альтернатива: мов, релігія передбачає автентичне спілкування в зразковій комуні, довіру, повідомлення, єдність власного досвіду й чужого авторитетного досвіду, тоді як «дискурсивна» філософія автономного розуму претендує на одноосібне здобування істини, а отже, є нескінченна сварка претензійних інтелектуалістів. В. Дем'янов, здається, прагне літературними засобами виразити дилему так, щоб читач урешті вгледів перевагу догматичної метафізики, відверто ґрунтованій у «категоризації» досвіду святих отців і людської комунікації, відзначеній релігійною повнотою, та ясно відмежованій від абстрактно-індивідуалістичного «дискурсу» про істини життя. Проте, ця очевидна, надто очевидна інтенція й не дозволяє, з огляду на весь контекст, запросто констатувати, що автор продовжує широко розмірковувати в річищі «всеседності» (В. Соловйов), що Схід – це духовний Єрусалим, правда церковно-патріархального роду, який є «з Богом», а Захід – це язичницькі Афіни, еллінська омана самостійності пізнання.

Справжня інтенція статті, думаю, впливає з песимістичної оцінки звичайної людської комунікації, з маніхейського поділу життя на спілкування з батьком та інше неавтентичне спілкування. Автор вірить, що тільки релігія дає надію на повернення щастя повноти дитячого буття. Філософія ж не забезпечує щастя. Автономний розум відволікається від почуттів, ба більше – змушує філософа каятися, що він зостається лякливою дитиною, що сподівається на всемогутність любимої істоти. Ось чому В. Дем'янову потрібен улюблений Бог – трансцендентне буття, дане в чуттєвому спілкуванні. «Ось тільки дуже різняться “бог” філософів і Бог “Аврама, Ісака та Якова” (Паскаль). З Богом “Аврама, Ісака та Якова” віруючий говорить, просить, дає обітницю... Чи можна всерйоз уповати на Спінозову “субстанцію” (= бог), спілкуватися з нею подібним чином» [там само, с. 99]. У цих словах, що повторюють ідею-фікс Л. Шестова, головна авторова претензія до «дискурсивної» філософії, до Сократа, Декарта, Канта, Гегеля, до всіх, хто Бога чуттєвої – позитивної, догматичної – релігії підміняє на бога релігії чистого розуму, отже, раціональної моралі. З богом філософів не поспілкуєшся по-людськи, він відповідає тільки на розумні питання універсально-поняттєвою мовою розуму. Він лише в думці, у дефініціях – як закон, а не любов. Філософський бог означає свободу як неодмінність. Але неодмінність неможливо любити, вільну й відповідальну комунікацію складно витримати.

Кантів Бог не годиться для синовнього спілкування, для прохань, жертв, дарів, обітниць, чудес, спасіння та інших форм чуттєвих відносин, коли можна уповати на те, що він захистить, зглянеться, зробить бажане, навіть нерозумне, при тому на-

вчить правди й подарує небачене. У листі до Лафатера (28.04.1775) Кант відкидає ритуальне шанування Бога як варварство – «своєрідне домагання його милості через лестощі й славослов'я» [Kant, Brief 99]. Він об'єктивує Бога, бо зводить релігію – інституалізовану комунікацію та чуттєвий зв'язок з неуречевленим Богом – до особистого знання морального обов'язку як загального божественного веління, а Бога як постулат практичного розуму – до ідеї наперед установленної гармонії між безумовним виконанням обов'язків і прагненням щастя. Зрозуміло, обряд і молитва тут зайві, навіть принизливі для неантропоморфного бога. Утім, згаданий постулат теж його принижує. Бо велич Господа несумісна з дарообміном, коли приносять безкорисливий дар Богу, але таки очікують обміну на щастя як дар Божий. Це зауважив К'єркегор, аж ніяк не «дискурсивний» філософ, однак за підходу В. Дем'янова він теж «язичник», бо не вірить, подібно до всіх релігійних екзистенціалістів і персоналістів Заходу, в особистісного Бога – Отця лагідно суворого, тепло-го, чуйного подателя благ. Коли читаєш «Ідеї», урешті починаєш здогадуватися, що православний особистісний Бог – це й не Бог церкви, певної релігійної громади, а бог-отець особисто В. Дем'янова, з яким йому не потрібні жодні професійні мудрування, без якого нічого не важать усі способи спілкування.

Оскільки В. Дем'янов згоден з Е. Жильсоном, що філософія – це передусім сам філософ [Дем'янов, 2010–2011: с. 100], ризикну сказати, що із зазначеного авторового досвіду походять основний зміст «Ідей»: поділ на двох богів, на «західний» і «східний» проекти метафізики, на європейську онтологію речі й православну онтологію особистості, на гносеологічну й онтологічну істини, на православного сина і буржуазного робітника, а також заява на кшталт Марксової про кінець філософії: «Кант завершує язичницький проект “Філософії” у самій його суті. (...) Після нього сказати на язичницький лад щось таке ж вагоме, “критичне” практично нічого». [там само, с. 111]. Вочевидь, цього й близько немає в догматах православ'я. Такі ідеї скоріше нагадують крайності більшовизму. Мені не відомо, чого тут більше – свідомої іронії чи іронії долі. Проте знаю напевно, що годі вже так гратися: заради нафантазованої правди спілкування й повноти людського буття у світовій комуні – вибачте, у православній – викидати на смітник історії філософську еліту, зводити багатство й складність її думок до помилкових схем. Уся ця редукція не виправдовується догматами православної віри, зрештою вона потрібна для абстрактних розмов про західне, «язичницьке», «капіталістичне» відчуження, про підступне зведення особистості до речі, засобу досягнення чужої, матеріальної мети...

Взасміни сина й батька, аналогічні спілкуванню св. Трійці, автор «Ідей» вивіщує до статусу норми комунікації<sup>5</sup>. А відтак усі відносини без патерналізму постають – не маючи божественного зразка – як неавтентичні стосунки соціальної тварини, animalis socialis, та критиканського «суб'єкта», чий зусилля щодо вдосконалення суспільства, зростання знань і добробуту лише зречевлюють людину, розчиняють її в «соціальних реаліях», спричиняють випадіння з істинного буття: «суспільство стає дедалі кращим, а людина дедалі гіршаю» [там само, с. 104]. Отже, для звинувачення сучасного суспільства В. Дем'янову достатньо досвіду свого синівства, здається, невоцерковленого. Цей досвід є парадигма гуманізму, окресленого у світлі духовного батьківства (слід думати, «матерість» соціальної тварини [там само, с. 104] означає відданість матері, матеріальним стосункам).

<sup>5</sup> Думка М. Бердяєва, а досвід В. Дем'янова.

Автор «Ідей» насправді не потребує скарбів філософії, бо міцно тримається патерналістської схеми свого первинного досвіду. Однак іронія в тому, що він висловлюється з викликом, радикально, немовби його схема, що також пасує православній догматиці, – метафізична істина, на ділі зівставна хоч би з формулою особи як самоцілі (категоричний імператив). Ця формула належить практичному розуму, якого Кант уважав вищим за теоретичний розум (здатність пізнання). Якби В. Дем'янов звернувся по-справжньому до світової філософії, він би не зміг заперечити, що Кант та інші «язичницькі» філософи<sup>6</sup> розвинули теорії особистісного буття та конкретних форм запобігання експлуатації, перетворенню людини на засіб. Утім, автор статті, без сумніву, знає дещо з тих теорій, проте *лише* знає. Якщо «спочатку віримо, потім знаємо» [там само, с. 105], то в його випадку це говорить, що важить лише власний досвід, а знання – це так собі, мрії абстрактного розуму. «Мріям» критичної філософії, яка через обґрунтування розумних дій та соціальних норм долає жорстокість цього світу, В. Дем'янов ладен протиставити лише віру, і ми знаємо з нашого історичного досвіду – яка це віра. Це інфантильна віра в казки про те, що експлуатацію й уречевлення людини зупинить *смирenna любов* раба Божого до ближнього свого чи ота *революційна любов* до трудящих усього світу.

Майже сто років минуло, як напередодні нашої антропологічної катастрофи релігійний філософ Іван Ільїн попереджав, що її породить сліпа віра в усеохопну любов: «Любов, як стан цілісного прийняття та життя через ототожнення, не може поєднати кожного з усіма: вона передбачає близькість життя, постійність спілкування й високу індивідуалізацію у взаєминах – вона вимагає вибраності й надання переваги; неможливо мати справжню любов *до всіх*: інтимна, вогненна сила почуття виходиться в порожню декларацію і лицемірство. Тому любов не є «орган» душі, що охоплює світ; вона приковує дух до емпіричної одиничності й вироджується, як тільки громада стає надто великою. Любов не є шлях до цілого й Загального; вона неадекватна Богові й лишається неясним джерелом богопізнання. Етика любові надто чуттєво-емпірична й недостатньо універсальна» [Ильин, 1994: с. 474]. Зараз, після антропологічної катастрофи, В. Дем'янов видає її причину за наслідок та розводить руками: катастрофічно бракує любові й патерналізму, слід стати більш православними, ніж були за царя, ось, як візантійські святі, що на правду жили в повноті людського буття... Це кінець, *sacrificium intellectus*.

## 5. Перформативна суперечність догматизму

Перевага критичної філософії, що починається з Кантового заклику навчитись керуватися власним умом, – у тім, що вона не відповідає, як і слід дорослому розумові, ворожистю на ворожість, не свариться і не зневажає. Звичайно, незрілий ум вражатимуть художні слова В. Дем'янова про Канта: «Це ж який великий ум треба мати, щоб *religio* в межі “голого розуму” (*die blosse Vernunft*) упакувати» [там само, с. 99]. Проте критичний розум трактуватиме цей вияв зневаги як певний крок до самостійності, до стійкості в спільному розумі. Адже розум незрілий спочатку будь-які пояснення недоречності своєї думки сприймає як знак неприхильного ставлення.

---

<sup>6</sup> Наприклад, Шелінг і Гегель мають за основу метафізики не Я окремого суб'єкта, а Бога як принцип буття й пізнання (філософія тотожності). В. Дем'янов не зважає на ці дрібні «еллінські» відмінності, для нього всі західні філософи – або суб'єктивісти, як Кант, Гусерль і Гайдегер, або спінозисти, як Шелінг і Гегель, котрі об'єктивують особистісного Бога християн.



Для людини спочатку природно не розуміти, але щоби з часом розуміла, до неї слід уже нині ставитись як до здатної розуміти. Лише так є надія на порозуміння, а критика без надії не має сенсу.

Отже, на кого слід уповати – на Бога чи розум, на Отця Небесного чи «дискурс» людей? Дилема «віра чи розум» у російськомовній філософії набрала рис протиставлення нашої спільності й західного індивідуалізму. Не вдаючись далі до історичних міркувань, чи є радянський патерналізм проявом, хоч і не конфесійним, уповань на істину вищої спільності (на це вказав М. Бердяєв), зауважу, що В. Дем'янов у статті наполягає: православна сила в колективізмі, що підпорядкований символу спілкування з Богом, досвід якого увиразнено в церковних догматах. Відповідно, нашу слабкість породжує – і це попри нашу невдачу в релігійній, політичній, економічній конкуренції з цивілізацією Заходу, – позадняцтво за філософією егоїстичного спілкування. Отже, згідно з прямими висловленнями В. Дем'янова, православна спільнота на чолі з Богом – це сучасна, достовірна відповідь метафізики на питання «На що я можу уповати?».

Як же така відповідь корелює з першим питанням критичної філософії: «Що я можу знати»? Згадаймо, Кант казав, що метафізика є догматичною, коли не обґрунтовує свою претензію на загально-значливе знання – ще перед тим, як висловить свої головні судження як предметне знання (картина світу)<sup>7</sup>. Не обґрунтувавши цю претензію, метафізика, й догматична теологія, в очах критичного філософа втратила статус науки. У цьому пункті розмежування критичної та докритичної філософії В. Дем'янов, на мою думку, бачить ще одну хибну дилему. Він протиставляє православну метафізику, що усвідомлює конфесійний зміст будь-якої філософії, «ілюзії» позаконфесійності – читай: універсальності – західного «дискурсу»: «Зрештою, уселюдська загальність філософських викладок є ілюзією. “Філософії загалом” як такої немає» [там само, с. 109]. У суті справи, це навіть не дилема (два протилежні судження, що виключають третє). Ідеться про суперечливе судження: існує тільки одна загально-достовірна істина, що іншої істини не існує. Або так: усі істини конфесійні, окрім істини про конфесійність істини. Постає питання: лише це можна знати достовірно? Отже, загально-значливе обґрунтування життєвих істин, соціальних норм узагалі неможливе й непотрібне. Як на мене, це вся справжня відповідь В. Дем'янова на критичне питання.

Проте він усвідомлює собі зазначену дилему й відповідь на неї не так ясно. Він, мабуть, говоритиме, по-перше, що конфесійність метафізики не те саме, що релігійність усіх метафізичних ідей. По-друге, мрію про загально-значливу обґрунтованість у розумі відокремить від істинної обґрунтованості конфесійних догматів у авторитетному досвіді святих отців. Словом, він уважатиме, що попри факт нескінченної міжконфесійної сварки вже існує істинна віра, ось тільки її догмати універсально-значливі не для розуму й не через розум, а тільки на ґрунті унікального релігійного досвіду й спілкування. Щоправда, на критеріальне питання критичного розуму про те, як пересвідчитись у достовірності унікального й навіть чужого досвіду універсальної істини, за логікою В. Дем'янова отримаємо лише таку відповідь: універсальної

<sup>7</sup> Ю. Габермас доводить, що Кант перший, хто зауважив, що загально-достовірне знання є філософським знанням про перформативні умови предметного знання, тобто є знанням про життєсвіт, яке маємо в здійсненні актів, що спрямовані на дещо інше. Значу, Кант розглянув перформативне знання тільки щодо різновидів окремих актів, і не порушив питання про нього щодо історичних типів практики.

істини, Об'явлення, достойна лише істинна спільна віра, а не самодостатній розум. І тут знову опиняємося в хибному колі: Як можуть достовірно знати, що універсальна істина не обґрунтовується універсально в самостійному розумі, а повідомляється за певного спільного досвіду? Зрештою, маємо те саме суперечливе судження про те, що єдина універсально-розумна істина є та, що універсальна істина життя не обґрунтовується універсально, або обґрунтовується в унікальному досвіді релігійного життя.

Як усунути цю дилему загально-значливого «дискурсу» й унікального релігійного досвіду? Для цього, як на мене, слід урахувати таке: лише дитяча логіка допускає думку, що безперечна істинність власних слів прямо впливає з достовірності свого досвіду. Разом з тим дитині притаманна беззастережна довіра до авторитетних осіб. Натомість інтелектуальна зрілість, з погляду критичної філософії, починається тоді, коли усвідомлюють, що виведення суджень про неодмінне (цінності, закони) із суджень про наявне (емпіричні факти) – це чимала проблема. Отож, інфантильна свідомість роздвоєна. З одного боку, вона упевнена, що знання інших людей нічим не ліпші за її власну думку, через те зазвичай ставитися вороже до заперечень, отже, з усіх думок – своя найліпша, бо свою, з іншого боку, вона має деякий досвід випадковості й неслухності власних думок, тому схильна звертатися до авторитетного джерела знань. Долає цю роздвоєність критична ідея, що визнання будь-якого чужого знання таким же випадковим, як наше власне, – це суперечливе твердження, оскільки наше твердження про випадковість, а не загальну значливість, чужого знання ми визнали нашим випадковим твердженням. Як видно, ми в принципі не здатні невідповідно судити про випадковість чи загальну значливість чужих суджень, якщо дотримуємося тези, що будь-які судження й знання – випадкові й не достовірні універсально. Це міркування важить і щодо авторитетного знання. Якщо звертаємося по істину до авторитету, тим самим визнаємо непевність власних знань, але тоді й наш вибір авторитету є непевний, а отримані авторитетні знання тільки випадково значливі.

З наведеного аналізу інфантильного розуму висновуємо, що кожне докритичне вчення внутрішньо роздвоєне: претендує на абсолютну істинність і водночас скасовує цю претензію, бо вважає, що істинне знання невіддільне від догматів чи якихось неінтелектуальних упереджень; а позаяк людство має несумісні комплекси догматів, різні конфесії та упередження, доводиться некритично вірити, що своє вчення є справжнім даром, чи благодатним випадком збігу справді значливої істини й догматичних слів своїх авторитетів.

Для такої віри у свою винятковість щодо істини конче потрібен досвід вибраної комунікації. Дитина генетично запрограмована до виняткового спілкування зі своїми батьками, котрі постають природними авторитетами для успішного набування знань і навичок. Дорослого стану досягають через поступову відмову від авторитетності батьківського досвіду й розширення кола потрібної комунікації. Однак феномен переживання винятковості спілкування з батьками як підтвердження особливої значливості та достовірності його змісту може і для дорослої людини залишатись потужним комунікативним орієнтиром. Гадаю, тут варто бачити одну з причин релігійної свідомості. Деякою мірою з цим згоден В. Дем'янов, коли обстоює в «Деях» фундаментальну цінність авторитетних повідомлень батька для формування мовної компетенції та комунікативного орієнтира. Однак такі повідомлення не можуть для дорослого залишатися поза критикою. Наполягаючи, що слово є дар істини, В. Дем'янов у ідеї значливого висловлення не розрізняє плану генези і плану

нормативності, отже, авторитетного свідчення і розумного судження. Так, мова не є нашим особистим досягненням, але з очевидності генетичного зв'язку критики з докритичною комунікацією (неможливість приватної мови) не впливає іронічний висновок, що цілком розумна комунікація в принципі неможлива.

#### СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Демьянов В.А.* Идеи к метафизике православной догматики // Христианская мысль. – № 5. – 2010–2011. – С. 99–111.
- Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. – В 2-х томах. – СПб.: Наука, 1994. – 541 с.
- Heidegger M.* Die Frage nach der Technik // Heidegger M. Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. – Bd. 7: Vorträge und Aufsätze. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 2000. – 298 S.
- Kant I.* Brief 99, An Iohann Caspar Lavater // Kant I. Gesammelte Schriften. Akademieausgabe. 2. Abteilung: Briefwechsel. – Bd. 10: Briefwechsel 1747–1788 (2. Aufl.) // Электронный ресурс. – Дата звернення 18.11.2013. – Режим доступу: URL: <http://www.korpora.org/Kant/briefe/99.html>.

Стаття одержана редакцією 23.09.2013

---

**Andriy Bogachov**

### **Sacrificium Intellectus, or a Representation of Modern Dogmatism**

The paper argues against Orthodox dogmatic metaphysics of Vladimir Demyanov, a Kiev philosopher. The author offers a view on V. Demyanov's place in Russian-speaking tradition of religious philosophy. Based on the analysis of V. Demyanov's paper "Ideas to Orthodox Dogmatic Metaphysics" (2010–2011), he concludes that the tradition has met its end. The fact is presented as the ironic and contradictory V. Demyanov's return to the Orthodox dogmatism, which Russian-language religious philosophy was trying to overcome. The author gives a detailed refutation of V. Demyanov's arguments, such as inevitable confessional division of philosophical theories, the falsity of the Western "discursive" philosophy, the normativity of paternalism.

---

*Andriy Bogachov, Doctor of Sciences in Philosophy, associate professor of the Philosophy Department, Taras Shevchenko National University of Kyiv*

*Андрій Богачов, доктор філософських наук, доцент кафедри філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка*

*Андрей Богачёв, доктор философских наук, доцент кафедры философии Киевского национального университета имени Тараса Шевченко*

---