

МОРОЗОВ Андрій, д. філос. н., доцент, професор кафедри філософських та соціальних наук Київського національного торговельно-економічного університету

МОРАЛЬНІ ВИКЛИКИ ТА МЕТАФІЗИЧНІ ВІДПОВІДІ

Запропоновано екстраполювати модель історичного розвитку А. Тойнбі "виклик-відповідь" на філософську площину, інтерпретуючи традиційну філософсько-релігійну проблематику свободи, світового смислу і безсмертя як відповідь на одвічні моральні виклики детермінізму, абсурдності та смертності, що загрожують особистісному виміру буття людини як суб'єкта, призводять до об'єктивації, знеособлення, тотального нігілізму. Проаналізовано універсальний "трансцендентальний досвід" суб'єктності, абсолютного буття, свободи, безсмертя, що може протистояти моральному нігілізму.

Ключові слова: виклик і відповідь, детермінізм, абсурдність, смертність, трансцендентальний досвід, свобода суб'єкта, світовий сенс, безсмертя, понад-феноменальне Я.

Морозов А. Моральные вызовы и метафизические ответы. Предложено экстраполировать модель исторического развития А. Тойнби "вызов-ответ" на философскую плоскость, интерпретируя традиционную философско-религиозную проблематику свободы, мирового смысла и бессмертия как ответ на извечные моральные вызовы детерминизма, абсурдности и смертности, которые угрожают личностному измерению бытия человека как субъекта, приводят к объективации, обезличиванию, тотальному нигилизму. Проанализирован универсальный "трансцендентальный опыт" субъектности, абсолютного бытия, свободы, бессмертия, что может противостоять моральному нигилизму.

Ключевые слова: вызов и ответ, детерминизм, абсурдность, смертность, трансцендентальный опыт, свобода субъекта, мировой смысл, бессмертие, сверх-феноменальное Я.

© Морозов А., 2017

Постановка проблеми. В основу статті покладено концепцію "виклику-відповіді" А. Тойнбі, спроектовану з цивілізаційної площини на філософську рефлексію особистості, її морального виміру. Тойнбі справедливо відмічає, що успішний розвиток будь-якої цивілізації обумовлений ступенем адекватності відповіді на виклики природи, клімату, ландшафту, географії, політики сусідніх країн, загарбницьких війн тощо [1]. Хрестоматійні приклади: досконала іригаційна система в давньому Єгипті – винахід, що був науковою і технологічною "відповіддю" на виклики південного клімату (щорічні засухи і розливи Нілу); або комунізм у Росії як євразійський "контрудар" на виклик європейських реформ Петра I тощо. Так само і в житті особистості вирішальними для становлення її характеру, долі (прислів'я говорить, що характер – це і є доля) є певні моральні виклики, що є трансцендентальним тлом майбутнього досвіду. Фактично, досвід – відповідь на ці виклики.

Можна виокремити три базових виклики, що характеризують моральну ситуацію людини загалом: виклик природного детермінізму, що міфологічна свідомість називає долею, приреченістю, фатумом, наперед-визначеністю людського існування, де для свободи не залишається місця; виклик абсурдності, відсутності сенсу у світі взагалі, а відтак, марності усіх сподівань на відкриття істини; і нарешті, виклик смертності, що кидає тінь на сенс людського життя як "ціле-раціональної діяльності" (М. Вебер) або взагалі його нівелює. Відповідно, філософський і релігійний (ширше – культурний) історичний процес – це постійний пошук відповідей на ці виклики, захист людської свободи й осмисленості існування. Ці відповіді, якщо вони претендують на ґрунтовність, потребують виходу за межі повсякденного досвіду і (так чи інакше) занурення в метафізичну проблематику.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема свободи в різних її аспектах (свобода волі, свобода дискурсу, трансцендентальний досвід свободи, свобода як "автодетермінізм") розглядалася у працях класиків філософії (І. Кант [2; 3]), мислителів, які працюють на стику філософської і теологічної проблематики (К. Войтила, П. Тілліх, К. Ранер [4–6]), сучасних антиметафізично орієнтованих авторів (Ю. Габермас). Проблему абсурдності буття і "тривогу відсутності смислу" розглядав П. Тілліх [5], питання смислу смертності та духовного безсмертя піднімались Ж. Марітеном [7]. Попри наявність окремих доробок із зазначеної проблематики, відсутнє чітке розуміння того, як метафізична традиція відповідає на традиційні моральні виклики, і чим загрожує людству забуття метафізики.

Мета статті – дослідити одвічні моральні виклики, що характеризують ситуацію людини взагалі (виклики детермінізму, абсурдності та смертності людського буття), проаналізувати те, яким чином людина філософськи осмислює ці виклики і що може їм протиставити.

Відповідно, у статті простежується, яку ж відповідь (чи варіанти відповіді) дає на ці виклики історичний досвід філософської рефлексії, у тому числі досвід метафізичної традиції.

Матеріали та методи. Методологічно і концептуально дослідження спирається на філософсько-теологічну традицію кордоцентризму. Звернення до метафізичної проблематики свободи і безсмертя потребує використання історико-філософського, компаративного, герменевтичного методів, а також методу "трансцендентальної рефлексії" (Е. Корет).

Результати дослідження. Першим і найголовнішим викликом людини є її раціональна впевненість і переконаність, що в основному ґрунтується на досягненнях природознавчої науки, в тому, що все в світі підпорядковано законам, і законом *par excellence* є закони детермінізму та причинно-наслідкового зв'язку. І. Кант писав, що у сфері теоретичного ("чистого") розуму все суще є системою жорстко-детермінованих причинно-наслідкових причин. До сфери природної причинності входить і природна людина (у термінах І. Канта "емпіричний характер"): у відношенні емпіричного характеру немає свободи, – пише він [2, с. 489]. Цей теоретичний розум, якщо продовжувати думку мислителя, кидає виклик моральному буттю людини, скасовує всі її претензії на унікальність, перетворює її на річ серед речей, на частину чуттєво сприйманого світу, дії якої подібно до інших явищ, неминуче випливають з природи [2, с. 491]. Актуальною є думка Канта про те, що якби ми знали усі фактори і причини, що впливають на людину, то поведінку людини у майбутньому можна було б легко передбачувати з такою ж точністю, як місячне чи сонячне затемнення [3, с. 428]. Сучасні досягнення генної інженерії, що дають змогу втручатися в природу і контролювати її, підтверджують тезу Канта. Найновітніші дослідження дозволяють простежити, які хімічні реакції відбуваються в мозку, коли людина переживає моменти душевного підйому, піднесення, любові, щастя або навпаки, депресії, фрустрації, тривоги, які ділянки мозку і які гени відповідають за музичні чи математичні здібності та навіть релігійні почуття. Все це робота гігантської "фабрики" під назвою людське тіло, тілесність, де на все можна впливати, корегувати, попереджувати, управляти, втручатися, перепрограмувати. Справа лише у досконалості відповідних технічних процедур і точності підібраних медикаментозних чи інших засобів (гімнастичні вправи, техніки дихання тощо). Таємничі душевні здатності остаточно "розчакловані" (М. Вебер) і зведені до тіла, до світу природної причинності. Розкріпачення тіла (під гаслами емансипації та нігілізму) призвело до його тотального закріпачення. А відтак, у сьогоденній людини, яка дуже цінує свої "права" та "свободи", насправді свободи як такої не залишається.

І тим не менш, поки існуватиме людина, людство шукатиме відповіді на виклики природної необхідності та детермінізму, буде

відстоювати ідею свободи, її цінність. Звідки ж береться уявлення про людину як вільну істоту в світі природної причинності та необхідності, де, здавалося б, свободі немає місця? І. Кант пояснює це тим, що, крім світу природної причинності, є світ "вільної причинності", де існує свобода як здатність самочинно починати ряд подій [2, с. 492]. Цей світ, де можлива свобода, є умосяжним світом "речей самих по собі", трансцендентний відносно емпірично даних феноменів. Людина за допомогою "практичного розуму" відповідає на виклик "теоретичного розуму", що відмовляє їй у свободі. Адже саме завдяки практичному розуму людина здатна бачити себе, пізнавати себе не лише як елемент світу явищ, як "емпіричний характер", а як частину умосяжного світу "речей самих по собі", як "чисто умосяжний предмет", "трансцендентальний характер". І тим самим, завдяки метафізичній ідеї "речі самій по собі", цінність свободи реабілітується. Розглядувана як трансцендентальний характер, людина вільна, оскільки не визначається в динамічному ланцюгу ні зовнішніми, ні внутрішніми передуючими в часі основами [2, с. 485].

К. Войтила (майбутній Папа Римський Іоанн Павло II, мислитель на стику філософії і теології) свого часу правильно зазначив у праці "Особа і вчинок", що свободу часто неправильно трактують як незалежність від чогось, хоча насправді свобода – це насамперед залежність, а, якщо точніше, "автодетермінізм", самозалежність Я від самого себе, що виявляється в структурах "самоволодіння" і "самопанування" [4]. Логічно тут все зрозуміло: саме Я як центр особистості є трансцендентальною умовою можливості онтологічної свободи. К. Войтила називає Я "вертикальною трансценденцією", маючи на увазі його подвійний характер: Я присутнє в кожному акті, який здійснює людина – Я хочу, Я волю, Я роблю, Я мислю, Я пізнаю, і т.д. – і водночас воно ніколи повністю не розчиняється в них, а стоїть ніби "над" ними, тобто трансцендентно відносно всіх цих актів. Це одне й те саме Я, що забезпечує єдність самосвідомості (тут можна провести паралелі з декартівським *cogito*, кантівською "трансцендентальною єдністю апперцепції" чи принципом "Я" у філософії Й. Фіхте). Ф. Коплстон зазначає, що Й. Фіхте любляв задавати своїм студентам таку задачу: помисліть стіну, потім помисліть того, хто мислить стіну, далі помисліть того, хто мислить того, хто мислить стіну, і т.д. [8, с. 31]. Я – це та первинна інстанція, що є об'єктом рефлексії і водночас уникає рефлексії, залишається "за спиною рефлексії" (вираз Фіхте), те, що знаходиться в досвіді, і те, що йому передує; те, що є причиною самого себе, само себе створює, "покладає" (Й. Фіхте) в колі самосвідомості. Якби не трансцендентальний характер Я-центру, наш досвід втратив би характер неперервного "потoku" (вираз У. Джеймса), розпався би на безліч осколків, уламків, де щоразу у кожному акті свідомості виникало безліч нових Я. Тоді б про жодну єдність і цілісність особистості з єдиним центром не могло бути й мови, а відтак,

це унеможливило би структури самоволодіння і самопанування, а отже, й свободу як таку.

Своєрідно розвиває проблему Я. П. Тілліх, представник релігійного екзистенціалізму. В праці "Систематична теологія" він також велику роль (особливо у питаннях моралі) віддає Я як динамічній структурі, що характеризується тенденціями "самоцентрування" і "самотрансценденції" [5]. Самі ці тенденції, на думку мислителя, уможливають особисту свободу. В цілому, як зазначає А. Шопенгауер: "високі моральнісні феномени аскетизму, самопожертви, любові, героїзму залежать від суб'єктності та її характеристик: "автодетермінізму", "самоцентрування" та "самотрансценденції", які становлять ядро внутрішнього морального виміру Я. Автодетермінізм – основа внутрішньої свободи особистості, самоцентрування – основа самовідношення, а самотрансценденція – основа будь-якого відношення до Іншого, а отже, умова відкритості, онтичної розімкненості екзистенції, вільного вибору. Відкритість, у свою чергу, уможливує співчуття як "етичний першофеномен" [7, с. 12].

Філософсько-теологічний метафізичний дискурс суб'єкта теоретично закріплює інтуїтивну даність Я і тематизує проблему суб'єкта та її зв'язок з проблемою свободи. Причому йдеться не про емпіричний суб'єкт – моральний, правовий, економічний, політичний, а про суб'єктність як таку, що прийнято називати "трансцендентальним суб'єктом". Сучасний антиметафізичний філософський дискурс (Ю. Габермас) заперечує наявність трансцендентального суб'єкта. Говорячи про свободу як вищу цінність західної демократії, але розуміючи її виключно як свободу вибору, свободу дискурсу, абсолютно не розуміють, що заперечуючи трансцендентальний суб'єкт, відтак підривають умову можливості свободи. Антиметафізичний філософський дискурс має рацію лише на рівні повсякденного досвіду, тієї життєвої ситуації, в якій пересічна людина знаходиться – адже кожен знає, як далеко відстоїть практика його власного життя від "самоволодіння" і "самопанування", "самоцентрування" і "самотрансценденції", і як часто особисте Я втрачає елементарний контроль над собою і потрапляє в тенета природи, спадковості, психологічних особливостей, у залежність від своїх слабкості, пристрастей, афектів ("я хочу, але не можу", "нічого не можу з собою вдіяти" і т. ін.). Це можна було б назвати "долею" людини – в тому сенсі, що вона відчуває власну приреченість на несвободу через власну залежність, по-перше, від анатомії і фізіології власного тіла ("не я дію, а щось діється в мені", але я на це не впливаю, як, наприклад, у випадку хвороби і смерті), і, по-друге, від того, що християнство називає "пристрасною природою" або ширше – гріховністю (страхом, гнівом, помстою, заздрістю, жадібністю і т.д.). Отже, свобода онтологічно уможливується завдяки тому, що людина є суб'єктом з Я-центром (причому йдеться про метафізичний транс-

цендентальний суб'єкт), але практична екзистенційна реалізація цієї свободи, справді самопануюча і самоволодіюча суб'єктність весь час під питанням. Сама людина відчуває, що без Я-центру вона не була б здатна стати собою, приймати відповідальність за своє життя, бути вільною, вступати в рівноправний діалог з іншими тощо, але в той же час відчуває, що її Я знаходиться під впливом багатьох обставин, зовнішніх і внутрішніх факторів, серед яких Я розчиняється, втрачає свободу, самозалежність.

Найбільш адекватною історичною відповіддю на виклики долі, необхідності, природної причинності є відповідь християнства з його центральним догматом про те, що людина створена "за образом і подобою Бога"¹. Ідея особи як самопануючого суб'єкта, що не підвладний долі, з'явилася в європейській культурі саме завдяки християнству і живому релігійному досвіду церковних догматів. Античність не знала особистості людини й особистості Бога. Для нас самоочевидність суб'єктності тримається на вірі (згадаймо знамениті кантівські слова "мені довелося обмежити знання, щоб звільнити місце вірі") [2, с. 95]. Онтологічним гарантом віри в людську суб'єктність виступає віра в абсолютний над-суб'єкт. Неможливо раціонально вивести (обґрунтувати) суб'єктність із неї самої. Ідея абсолютної автономії суб'єкта є насправді метафізичним припущенням. Заперечення метафізики і всього надчуттєвого шару реальності (нігілізм) з необхідністю призводить до фактичного заперечення Я, розчинення його в різноманітних "структурах" – економічних, історичних, мовних, політичних, позасвідомих. У філософії мови, структуралізмі, психоаналізі, постмодернізмі суб'єкт поступово зникає, оголошується "метанаративом" метафізики з її "тео-телео-фало-логоцентризмом" (Ж. Дерріда), спадком хибних просвітницьких ілюзій, що нібито видають бажане за дійсне. Напрошується паралель між постмодернізмом і буддистським світовідчуттям, для якого характерні уявлення про ілюзорність Я і порожнечу як основу буття. Різниця в тому, що в буддизмі свобода можлива як остаточне звільнення від кола існування і досягнення стану нірвани, а в постмодернізмі все обмежується лише "демонтажем суб'єкта", після чого свобода остаточно зникає, адже тоді Я опиняється в полоні позасуб'єктних структур. Моральний нігілізм, як виявляється, починається з нігілізму метафізичного. Ставлячи за мету свободу від усього надчуттєвого, в тому числі і від Я як метафізичної субстанції,

¹ Якщо перекласти біблійні образи філософською мовою класичної метафізики, то "образ" є можливістю, а "подоба" є актуалізованою дійсністю, що досягається в процесі самопізнання і самореалізації. Самопізнання означає, передусім, пізнання власної гріховності в цілому, що сплюндрувала, викривила трансцендентальний образ, а відтак, позбавила людину її свободи, зробивши рабом гріха. Самореалізація означає зусилля каяття, спрямовані на преображення і відновлення трансцендентального "образу", здобуття справжньої свободи через очищення серця і "обоження" (теозис).

нігілізм заводить людину в глухий кут несвободи, розчинення Я в дискурсивних практиках. Проте несвобода, по суті, є ознакою тоталітаризму – спочатку замаскованого, але дедалі більш очевидного. Симптоматичними є нападки постмодерністів саме на "просвітницький проект" з його головною цінністю свободи розуму. Сутність Просвітництва І. Кант пояснював як "мужність користуватися власним розумом" [2, с. 74]. Схоже тепер розум відважився на щось набагато більш радикальне: зректися самого себе, здобувши таку свободу, яку можна використати для власного добровільного закріпачення. Свобода як "самозалежність" обернулася тотальною залежністю.

Що ж рятує ідею свободи в світі, де ми натикаємося на безліч проявів несвободи? Про свободу сьогодні активно говорять і дискутують саме тому, що вона як реальність зникла з людського життя, замість неї – лише "симулякр" свободи (Ж. Бодріяр), спекуляції на тему на фоні радикалізації поглядів у суспільстві і поляризації ультраправих і ультралівих позицій. Концепції "прав людини" і "толерантності" сьогодні не менш тоталітарні, ніж цензура часів СРСР. Зважаючи на зазначене, актуальною стає важливість дослідження неспростовного універсального досвіду суб'єктності та свободи, який би не залежав від політичної кон'юнктури чи пануючих філософських трендів. Потрібно повертатися до визначального розуміння свободи в її онтологічному, а не в психологічному чи культурно-політичному статусі.

Видатний католицький філософ, кардинал К. Ранер відмічає, що свобода особистості в онтологічному плані незнищенна. Це означає, за його твердженням, що суб'єктність сама по собі є не вивідний нізвідки факт буття, даний у кожному конкретному досвіді як його апіорна умова [6, с. 17]. Суб'єктність означає, що людина відповідальна сама за себе, вона єдина і цілісна. Людина відкрита буттю, вона долає себе, власну обмеженість, запитуючи про своє становище в світі, скінченність, намагаючись охопити смисл свого життя як ціле, отримує все нові й нові відповіді, але ніколи не є задоволена жодною з них остаточно. Саме у цьому сенсі вона є "істотою з безкінечним горизонтом запитання", з безкінечною жагою до пізнання і самопізнання. Ранер називає цю відкритість буттю "трансцендентальним досвідом трансценденції" (або трансцендентальним досвідом свободи): за його висловом, він (досвід трансценденції і свободи) не є досвідом особливої предметності, але відчуттям, що передує предметному досвіду і керує ним [6, с. 18].

Потреба свободи тісно пов'язана з проблемою смислу. Як писав Л. Вітгенштейн, смисл і цінність світу повинні бути поза цим світом, це щось не-світове [9]. І щось має цей смисл і цінність гарантувати. Ми часто стикаємося з тим, що життя навколо нас хаотичне, невпорядковане і, здається, позбавлене порядку, мети і смислу, отже, потреба смислу є водночас відповіддю на виклик цієї ситуації – на

виклик абсурдності буття. Прагнення до смислу і цінності можна описати як прагнення до Бога як абсолютного гаранту, "трансцендентального означуваного" (Ж. Дерріда). Трансцендентальний досвід відкритості і свободи, з одного боку, і трансцендентальний досвід власної суб'єктності, з іншого, є водночас і трансцендентальним досвідом абсолютної реальності. Та трансцендентальна основа, куди сягає корінням людська відкритість, і те, куди вона спрямована, є "священною мовчазною таємницею буття", те, що математики називають "актуальною безкінечністю", а віруючі – Богом. Саме "Куди-і-Звідки трансценденції" (термін К. Ранера), що відкривається в універсальному непередметному і нетематичному досвіді відкритості і свободи, дозволяє людині побачити в собі особистість і суб'єкт, і водночас дарує їй смисл і значущість власного буття. Там, де людина стурбована буттям, що розкрилося їй, і там де вона розпитує про нього, вона усвідомлює себе як суб'єкт [6, с. 21]. Саме там, де екзистенція відчуває, що вона опинилася в безкінечності буття, що вона "закинута" в цю безкінечність, вона намагається розпитати про неї, зайняти своє конкретне місце, визначитися з власною точкою зору, відмітити себе на "моральній системі координат" (Ч. Тейлор), і, виходячи з цього, взяти моральну відповідальність за себе.

Розчинена у повсякденних справах, у буденності, екзистенція не замислюється над священною таємницею буття, в яку вона вкорінена. Так вона втрачає автентичність власного існування, і саме це "небажання помічати" безкінечність породжує світоглядну позицію атеїзму. Проте, незалежно від волі людини, від її свідомих світоглядних чи ідеологічних рішень, безкінечність все одно проникає у її життя. Людина впізнає себе як безкінечну можливість, оскільки вона ставить під питання будь-який досягнутий результат своєї праці і відкриває для свого пізнання і досвіду нові горизонти. В трансцендентальному досвіді трансценденції і свободи людина сприймає саму себе саме як суб'єкт, як суще, що володіє єдністю і само-даністю перед обличчям священної таємниці буття, і сприймає свої дії як суб'єктні [6, с. 22]. Саме такий досвід забезпечує трансцендентальну людську потребу в сенсі. "Куди-і-звідки трансценденції" або абсолютний горизонт трансценденції є онтологічною гарантією світового сенсу, адже в ньому як Логосі (Слові, Істині, Премудрості) людині потенційно відкриваються остаточні відповіді на всі її запитання.

Погляди К. Ранера на інтуїтивний досвід суб'єктності та його значення як "відповіді" на "виклик" детермінізму певним чином корелюються з поглядами Ж. Марітена. У праці "Короткий нарис про існування та існуюче" Ж. Марітен зазначає, що завдання філософії – інтелектуально схопити типову реальність суб'єкта в понятті, але при цьому сам суб'єкт у силу своєї унікальної природи висковзує від понять та ідей розуму. Кожна людина, за визначенням, є розумним

мислячим суб'єктом. Проте складність полягає в тому, що Інший сприймає мене як об'єкт, і так само "об'єктивно" сприймаю Іншого і сам Я. Лише для самого себе Я виступаю суб'єктом. Щоб пояснити, яким чином відбувається розпізнавання суб'єктності саме як суб'єктності, Марітен припускає існування деякої "спонтанної рефлексії", завдяки якій кожен мислячий суб'єкт знає (не дискурсивним, а прямим, неопосередкованим знанням) про факт свого власного існування. Отже, з цієї спонтанної рефлексії починається самопізнання: коли в людині пробуджується інтерес до інтуїції буття, у неї у той же час пробуджується інтерес до інтуїції суб'єктивності. В цій інтуїції людина захоплює через осяяння той факт, що вона суть Я [7, с. 28]. Марітен також зазначає, що інтуїція суб'єктивності має екзистенціальний, а не есенціальний характер. У ній нам відкривається факт нашого існування, але не відкривається сутність нашого Я. В цьому плані Марітен представляє позицію екзистенціалізму, для якого існування передує сутності. Внутрішній світ людини він уявляє як потік свідомості, "дивовижну текучу множинність", в якій внутрішня природа Я залишається прихованою від нас. Суб'єктивність як суб'єктивність не може бути концептуалізована, тобто вона непідвладна поняттю чи навіть образу.

За Марітеном, реальність, що пізнається за допомогою понять, ідей та образів, одразу перетворюється на об'єкт. Так само на об'єкт перетворюється і наша суб'єктивність у процесі самопізнання. Кожного разу, коли ми робимо суб'єкт об'єктом пізнання, унікальність суб'єктивності зникає: об'єктивувати – означає здійснювати універсалізацію. Об'єктивування зраджує суб'єктивність як суб'єктивність, унікальну та одиничну особистість [7, с. 28]. Так відбувається неправильне, перекручене розуміння людини. Тим не менш ця суб'єктність якимось дивним чином дана нам. Крім "спонтанної рефлексії", Марітен вживає метафору безформної "розсіяної свідомості", яка відносно звичайної свідомості є безсвідомим чи перед-свідомим знанням. Марітен порівнює первинне знання власної суб'єктивності з розсіяним сяянням, материнською співпричетністю, що походить від суб'єктивності. Така суб'єктивність непізнана, вона відчувається як благодієтворна і всеосяжна ніч [7, с. 30].

"Материнська співпричетність", про яку пише Марітен, може бути порівняна з нетематичним "трансцендентальним досвідом" (К. Ранер). І те, і інше є різними назвами інтуїтивного до-рефлексивного знання, що фоном супроводжує всі наші дії, вчинки і стани свідомості. Отже, з одного боку, кожна людина є унікальним суб'єктом з унікальною долею, а з іншого – суб'єкт в очах Іншого постає як об'єкт, позбавлений власної унікальності, неповторності власної долі. І останнє є викликом для першого. На погляд Марітена, протилежність суб'єктивність-об'єктивність може бути примирена лише в трансцендентному божественному Абсолюті. Всі інші знають про мене як про

об'єкт, лише Бог знає мене як суб'єкт. Йому немає потреби об'єктивувати мене і тим самим викривлювати мою реальність. Лише Бог знає істину про мене, він розуміє мене в моїй суб'єктивній глибині і, отже, ставиться й оцінює мене справедливо... Завдяки Його любові до мене я стаю зрозумілим Йому і самому собі, так само як і інші стають зрозумілими в їх повноті існування для мене через любов [7, с. 74]. Таким чином, на рівні безпосередньої самоданості в нетематичному передзнанні можна вести розмову про суб'єкт. Тільки в трансцендентальному досвіді відкривається глибинний зв'язок між людським і божественним суб'єктом, а значить смыслом життя окремого індивіда і світовим смыслом, що є відповіддю на виклики абсурдності та детермінізму.

І тут доречно згадати ще одну екзистенційну проблему, яка напряму пов'язана з інтуїтивним досвідом суб'єктності та досвідом свободи, – проблему значущості окремого людського існування перед обличчям смерті, що фактично цю значущість ставить під загрозу. Напружені пошуки сенсу життя – своєрідна відповідь особистості на виклики природної смертності. І радикальна відповідь на цей виклик передбачає ідею безсмертя. Визнання реальності безсмертя гарантує кардинальну свободу суб'єкта від смерті. Ж. Марітен стверджує, що людина в глибинах своєї душі прекрасно знає, що вона безсмертна... Людське життя змінюється, але не знищується – у цьому і полягає його найбільша гідність [7, с. 175]. На думку мислителя, людина володіє природним, інстинктивним знанням про власне безсмертя. Це знання не може бути виведене в ході дискурсу, у системі логічних обґрунтувань, але сягає корінням у саму особистісну субстанцію як певна базова інтуїція. Розсудок опосередковано, через відповідну рефлексію, може осмислити це пряме безпосереднє інстинктивно-інтуїтивне знання. Він може ігнорувати його і не давати собі звіту про нього (поряд із "екзистенційним небажанням помічати", про яке писав К. Ранер). Зазвичай, розсудок заперечує безсмертя Я чи навіть відкидає саму можливість наявності душі – так виникає внутрішній розлад, ситуація самовідчуження. Для розсудку смертність є чимось самоочевидним. Проте всупереч розсудку, у людини залишається безсвідоме (сердечне) знання власного безсмертя, витоки якого знаходяться у "нетематичному", "трансцендентальному" досвіді, або, як пише Марітен, у стихії спонтанної вітальної свідомості, що супроводжує будь-який завершений акт думки, судження [7, с. 177]. Вітальна свідомість – це до-понятійний, неконцептуалізований потік переживання, що уподібнюється Марітеном до розсіяного світла, глибинним джерелом якого є саме людське Я – понад-феноменальне, мета-психологічне, мета-фізичне і мета-часове. Це коріння невідоме по своїй природі. Ми знаємо лише одне – це коріння є трансцендентним стосовно всіх психічних дій і явищ, що походять від нього [7, с. 178].

У невиразному "фоновому" переживанні нам інтуїтивно відкривається факт того, що наше Я не може померти, тому що, як пише Марітен, "смерть – це подія в часі, а Я перебуває над часом як вічна цінність" [7, с. 177].

Усвідомлення безсмертної цінності особистісного Я має велике значення для моральної культури, бо на ньому ґрунтується висока героїчна моральність. Людина, яка вищою цінністю вважає вічне понад-феноменальне Я, долає страх смерті завдяки власній вірі. Істинний героїзм, мужність і альтруїзм тримаються саме на трансцендентальному досвіді безсмертя Я. В античній моральній культурі панував "етос воїна", в якому чеснотами вважалися безсмертя і слава. Християнська традиція продовжила античні принципи, перевівши їх у духовний контекст (християнин як "воїн Христовий"). У свою чергу, християнство з його ідеєю безсмертя вплинуло на всю подальшу філософію і навіть ту, що "відхрещувалася" від нього. Так, позитивізм і марксизм у цьому сенсі зазнали християнського впливу, але водночас здійснили колосальну підміну: замість онтологічного безсмертя запропонували його бліду карикатуру. О. Конт говорив про суб'єктивне безсмертя, коли ми продовжуємо жити в пам'яті, в думках тих, кому ми дорогі і хто нас любить, у книжках, словниках тощо. Марксизм-ленінізм секуляризував онтологічне особистісне безсмертя, звівши його до соціальної пам'яті нащадків, що добре видно у риторичних прийомах радянської доби ("безсмертний подвиг воїнів", "вічна пам'ять", "ніхто не забутий, ніщо не забуде" тощо). Героїзм у повсякденному житті сприймається як дещо маргінальне, ненормальне, девіантне. Можливо, справа у тому, що раціональність повністю "заглушає" ледь помітний і ледь чутний сердечний досвід понад-феноменального Я, його суб'єктності та безсмертя.

Висновки. Наявність універсального дорефлексивного досвіду суб'єктності, моральної гідності, свободи, відповідальності, безсмертя, таємниці "Куди-і-звідки-трансценденції" і ті моральні питання, що постають у зв'язку з цим, дає змогу, по-перше, розширити проблемне поле етики і збагатити її термінологічний апарат, і по-друге, певною мірою зблизити філософський та теологічний дискурси. Досвід відкритості буття як мовчазній безкінечній таємниці, що покладено в основу сущого, замилування перед фактом існування всього існуючого і, передусім, самої людини, що переживає своє власне ось-буття як унікальність, є безперечно тим началом, з якого походить досвід свободи, впевненість у тому, що світ як ціле і окреме життя мають сенс. Досвід суб'єктності, досвід власного Я як метафізичного центру вбирає в себе досвід божественного і досвід безсмертя і є метафізичною відповіддю на моральні виклики детермінізму, абсурдності та смертності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Тойнби А. Дж., Хантингтон С. Ф. Вызовы и ответы. Как гибнут цивилизации. М. : Алгоритм, 2016. 288 с.
2. Кант И. Критика чистого разума. Соч. : в 6-ти т. Т. 3. М., 1964.
3. Кант И. Критика практического разума. Соч. : в 6-ти т. Т. 4. Ч. 1. М., 1964.
4. Войтыла К. Личность и поступок. Соч. : в 2-х т. Т. 1. М. : Изд-во францисканцев, 2003. 400 с.
5. Тиллих П. Систематическая теология : в 3-х т. Т. 1. М., СПб. : Унт-ская книга, 2000. 382 с.
6. Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. М., 2006. 662 с.
7. Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем. М. : Высш. школа, 1994. 192 с.
8. Коллстон Ф. От Фихте до Ницше ; пер. с англ., вступ. ст. и примеч. В. В. Васильева. М. : Республика, 2004. 542 с.
9. Витгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus ; пер. Є. Поповича. Київ : Основи, 1995. 160 с.

Стаття надійшла до редакції 15.02.2017.

Morozov A. Moral challenges and metaphysical responses.

Background. *Primordial moral challenges of determinism, absurdity and mortality face people and threaten their unique personal life. These challenges require appropriate philosophical reflection. Response to these challenges cannot be adequate and exhaustive, and existential needs of the individual cannot be fully satisfied without recourse to metaphysical philosophical and religious traditions.*

Analysis of recent research and publications showed that despite the existence of a number of individual scientific achievements, how metaphysical philosophy can answer moral challenges of personality remains unresolved.

The **aim** of the article is to explore the eternal moral challenges that characterize the human situation in general (challenges of determinism, absurdity and mortality of human being); analyze how people philosophically interpret these challenges, and what they can set against them.

Materials and methods. *The study used historical and philosophical, comparative, hermeneutic methods and method of "transcendental reflection".*

Results. *It has been shown that a philosophical concept of freedom as auto-determinism is the answer to the moral challenge of determinism. It implies metaphysical assumptions of super-phenomenal I, that is a transcendental subject, which is not limited to conventional empirical subjects. Modern antimetaphisic philosophy dismantle the idea of transcendental subject and dissolves selfdependant I in various economic, political, linguistic and out of conscious structures, which automatically leads to the loss of freedom. An alternative to this position is an appeal to a universal transcendental experience of freedom as openness to existance. This experience will certainly lead to the understanding of subject's own limbs facing the infinite mystery and the divine absolute. God is the absolute horizon of any openness and is a guarantor of world sense. Person acquires its own subjectivity in the light of the experience of the absolute. Problem of personality is connected with the idea of out-of-temporariness and immortality of I, it is a response to the challenge of mortality.*

Conclusion. *Dependence of moral nihilism on metaphysical nihilism has been formulated for the first time. It has been shown that only metaphysically oriented philosophical and theological tradition answers the questions about the reality of freedom, world sense and spiritual immortality of a personality.*

Keywords: challenge and response, determinism, absurdity, mortality, transcendental experience, freedom of the human subject, world sense, immortality, super-phenomenal I.

REFERENCES

1. *Tojnbi A. Dzh.*, Hantington S. F. *Vyzovy i otvety. Kak gibnut civilizacii.* M. : Algoritm, 2016. 288 s.
2. *Kant I.* Kritika chistogo razuma. Soch. : v 6-ti t. T. 3. M., 1964.
3. *Kant I.* Kritika prakticheskogo razuma. Soch. : v 6-ti t. T. 4. Ch. 1. M., 1964.
4. *Vojtyla K.* Lichnost' i postupok. Soch. : v 2-h t. T. 1. M. : Izd-vo franciskancev, 2003. 400 s.
5. *Tillih P.* Sistematiceskaja teologija : v 3-h t. T. 1. M., SPb. : Unt-skaja kniga, 2000. 382 s.
6. *Raner K.* Osnovanie very. Vvedenie v hristianskoe bogoslovie. M., 2006. 662 s.
7. *Mariten Zh.* Kratkij ocherk o sushhestvovanii i sushhestvujushhem. M. : Vyssh. shkola, 1994. 192 s.
8. *Koplston F.* Ot Fihte do Nicshe ; per. s angl., vstup. st. i primech. V. V. Vasil'eva. M. : Respublika, 2004. 542 s.
9. *Vitgenshtajn L.* Tractatus Logico-Philosophicus ; per. Je. Popovycha. Kyi'v : Osnovy, 1995. 160 s.