

³ - Впрочем, двумерность эта, как свидетельствует история Ромула и Рема, достояние не только христианской традиции.

⁴ - Как отмечает в вышеуказанной статье Э. Надточий, говоря о библейской традиции: «Город кристаллизуется не вокруг площади, но вокруг Ворот, связующих два порядка простираения». Таки образом, христианская стратегия Города противопоставляется традиции собственно античной [4, с. 312].

⁵ - Не секрет, что за городскими воротами процесс превращения также неизбежен. Стены с башнями, разметка улиц и площадей, особый ритм жизни, отличие горожанина от селянина и т. д.

⁶ - Вслед за К. Шлегелем можно было бы сказать, что не только Азия начинается на Силезском вокзале. Но на Силезском вокзале отчасти начинался и сам Берлин, его социальная топография [6].

⁷ - Золотые Ворота - в том числе и как строение - в этом смысле действительно особый знак Киева.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вайль П. *Гений места*. - М.: Изд-во Независимая газета, 2001, 488 с.
2. Гольдман Л. *Сокровенный бог*. - М.: Логос, 2001, 479 с.
3. Ле Гофф Ж. *Средневековый мир воображаемого*. - М.: Прогресс, 2001, 439 с.
4. Надточий Э. *Путями Авеля // Логос. Журнал по философии и прагматике культуры*, 2002, № 3-4 (34), С. 300-331.
5. Сеннет Р. *Каждый сам себе дьявол // Логос. Журнал по философии и прагматике культуры*, 2002, № 3-4 (34), С. 191-208.
6. Шлегель К. *Азия начинается на Силезском вокзале // Логос. Журнал по философии и прагматике культуры*, 2002, № 3-4 (34), С. 169-190.
7. Эко У. *Баудолино*. - С-Пб: Изд-во «Симпозиум», серия «Ex Libris», 2003, 544 с.
8. Эко У. *Средневековые уже началось // Инстр. лит-ра*, 1994, № 4, с. 258-267.
9. Эш Амин Н. Т. *Внятность повседневного города // Логос. Журнал по философии и прагматике культуры*, 2002, № 3-4 (34), С. 209-233.

Вікторія Шамрай (Київ)

КОНЦЕПТ МОДЕРНУ: «ЗАВЖДИ-МОДЕРНІСТЬ» ЕВРОПЕЙСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ ЧИ ВИТВІР НОВОГО ЧАСУ?

Як сенс модерну, так і, ще більшою мірою, сутність породженої ним соціальної реальності, неможливо усвідомити поза загальним контекстом європейської соціальної, культурної, інтелектуальної історії. Осмисленна і теоретична реконструкція цього контексту застерігають від беззмістовного, суто кон'юнктурного використання опозиції Модерн-Постмодерн як у царині історії ідей, так і в соціально-філософських дослідженнях. Попри унікальність модерної, новочасової цивілізації, ідея модерну була організовувальним началом свідомості та

життєдіяльності впродовж багатьох століть, ще до початку того, що заведено називати Новим часом. Розкриття змісту й обґрунтування цієї тези визначає мету й теоретичну спрямованість даної статті.

Передусім зважимо на розмаїття значень слова «модерн», яке (разом із похідними від нього) належить до найпопулярніших термінів нинішнього філософського та гуманітарного лексику. Велика інтенсивність та надзвичайна багатоманітність контекстів його використання надали модернові такої полісемантичності, що для певности тверджень необхідно завважувати, яке саме значення ми використовуємо. Інакше непорозумінь неможливо уникнути.

Разом із тим, полісемантичність цього слова є цілком природною і зумовлена передусім не довільністю його застосування, а винятковою роллю, яку воно відіграє в гуманітарній свідомості. Концепт модерну - не окреме поняття чи сенс, а форма самоусвідомлення новоевропейською цивілізацією своєї ідентичності, місця в історії та потенціалу розвитку. Тією ж мірою, якою нинішнє всепланетне людство і глобальна ситуація його буття породжені новоевропейською цивілізацією, модерн стає способом самоусвідомлення людини ХХІ століття взагалі.

1. *Модерн як «сучасність».* У західноєвропейських мовах modern (modernity, modernite, etc) означає просто сучасність (сучасне); хоча водночас знаходимо в них словоформи, які відрізняють «сучасне» від просто «теперішнього» (як от contemporary - в англійській, Jetztzeit - у німецькій). Така відмінність демонструє імпліцитно присутню в модерні-сучасності змістову характеристику, а не абстрактну темпоральну позначку. Саме цей неявний, але цілком відчутний аспект використала естетична та філософська думка для створення власне концепту модерну з характерним для нього сенсом не будь-якої, а «ось цієї», конкретної та вибіркової сучасності новоевропейського людства й новоевропейської цивілізації. Не будь-яка актуальна мить, не кожна «теперішність» дорівнює модернові.

2. *Модерн як культурно визначена «новочасовість» («ноевропейськість»).* Відтак, друге, суто філософське значення модерну відсилає до особливої культурної й цивілізаційної належності, іншим виразом на позначення якої є «епоха Нового часу». Хоча цей вираз виглядає культурно нейтральним і акцентовано всезагальним, як за походженням, так і за суттю він належить європейській історії, в горизонті якої тільки й може бути визначений. Тому Новий час є синонімом новоевропейської доби, що задає синонімічність модерного і новоевропейського. Новий час дорівнює актуальному існуванню - тому, що не відійшло у минуле, а триває як актуальне творення дійсності. «Сучасна епоха» може охоплювати тривалий проміжок часу, навіть кілька століть; принциповим критерієм тут є не суто хронологічні позначки, а актуальність «тепер» у її триванні: все, залучене в ситуацію сучасності, є немовби зараз, хоч би коли воно не було.

Сенси модерну як хронологічної «теперішності» і як культурної за змістом «новочасовості» термінологічно не розмежовані, вони існують як омоніми однієї словоформи. Звідси маємо перманентну непевність сенсу - чи то йдеться про «сучасність» як таку, чи то про причетність до культурно визначеного Нового часу.

3. *Модерн як темпоральна структура з приматом «нового».* Складності додає розмаїтість «модернів», зумовлена різним змістом «новочасового» в широкому спектрі естетичних, соціальних, філософських концепцій. Усім модернам властива вказівка на певний поворотний пункт, відколи постає та актуальна дійсність, сенс якої й покликане відобразити поняття модерного. Однак як хронологічна межа, так і зміст цього повороту концептуалізують і розуміють по-різному. Тому суголосності у визначенні модерну як епохи годі й чекати. Він завжди «новочасовий», але відколи «нове» постало і яким є його зміст - залишається неусувно відкритим питанням.

Таким чином, оприявнився третій конститутивний сенс модерного - а саме як «нового». В європейській традиції модерн - не за суто лінгвістичним значенням, а як теоретичний концепт - завжди позначав пресупозицію нового, яке протиставляє себе «старому», традиційно існуючому, створеному силою культурної інерції. Модерн - виклик і час перетворень. Він дезавує створене традицією і започатковує нове існування.

Очевидно, що така змістова диспозиція могла постати лише на ґрунті поступального розуміння історії, яке з'являється разом із християнством і твориться в його рамцях. Подія Спасіння, що його приніс світові (людству) Христос, уперше відкрила новий світ і новий час, яким відповідає нова - «переображена», перетворена - людина. Місія Спасителя не лише стала чимось «новим» - тим, що не мало прецеденту і не траплялося раніше. З нею все буття змінює свою якість, стає якісно новим буттям. Не щось безпрецедентне трапляється, не якесь окреме «нове» постає, а вся дійсність перетворюється й набуває інших, «нових» підстав («нового» горизонту) подальшого існування. Це - не тимчасове нове, а нове на всі часи й усезагальне. Таким чином, християнство, спричинивши контрверзу старого-нового, одразу надало їй сенсу опозиції хибного (віджилого) і достеменного.

Християнські витоки модерну

Першими «модерністами» були християни. У знаковому зверненні апостола Павла до язичницьких філософів (відома промова в ареопазі з «Діянъ апостолів») лунають ключові слова: «Отже, *залишаючи часи невігластва*, Бог нині велить людям всім усюди покаятися» [Діяння, 17: 30; курс. мій. - В. Ш.]. Один час треба «полюшити», щоб почався «новий

час». У відомій статті «Модерн - незавершений проект» Юрген Габермас, посилаючись на працю Р. Яуса (Jauss), перше позиціонування модерну пов'язує з християнством, хоча не зовсім точно відносить його до V століття [11, с. 41]. Диспозиція «старого-нового» від початку властива християнській свідомості. Її концептуальною основою і «першозразком» стало співвідношення Старого і Нового Заповітів, а відтак - старого і нового часів.

Уже в ранньохристиянському середовищі знаходимо чітке обстоювання сенсу Євангелії як радикально нової ситуації стосунків Бога і людей. Чи не перший укладач новозаповітного канону Маркіон (II ст.) рішуче відкидає Старий Заповіт, залишаючи як духовну основу християнської віри лише Євангелію від Луки та Послання ап. Павла. Модерне (нове) спочатку постає у контексті самоусвідомлення і самоідентифікації християнства. Християни відкривають самих себе як послідовників і учасників Нового Заповіту. Лише потім, усталившись у своєму значенні «нових», знаходять для «старого» зовнішнє уособлення в язичниках. Опозиція старого-нового у своєму вихідному сенсі є не зовнішнім протиставленням, а виникає як внутрішня колізія самого «нового» (модерного) існування. Її розв'язання стає рушійною силою модерну.

Старе є тим, що належить подолати, час чого минув. Воно ще залишається наявним, ще належить «хроносу», але вже ніколи не матиме «кайросу» - сприятливого часу: власного часу самореалізації. Старе є, але воно втратило *шанси* на буття. Відтак, воно - приречене. Ніде, мабуть, ця логіка - глибоко відмінна від духу античності та невідома їй - не виявляється так яскраво, як в історії християнських гонінь на язичників. Гоніння римської влади на християн стали хрестоматійним епізодом, достовірність якого імпліцитно спирається вже на подію Голгофи - хресної страти Христа. Однак правдива історія гонінь показує, що вони мали не релігійне, а політичне підґрунтя. Участь у культі імператора слугувала не виявом релігійної віри, а тестом на політичну лояльність [10, с. 170-171]. Натомість для християн це означало відступництво від Спасителя світу і втрату нової долі, що її можливість відкрив перед кожним вірним Христос.

Римляни переслідували (в тих випадках, коли переслідували) християн так само, як і будь-який інший нелояльний елемент. Принципово іншу логіку демонструють християнські гоніння на язичників, які набувають суто *ідейного* характеру. На відміну від язичницьких імператорів та їхніх чиновників, християни боролися проти *старої віри*. Переслідування язичників та розправи з ними мали суто релігійну природу і виглядають як зворотний бік євангелізації, а якщо згадати численні випадки *примусового* навернення язичників до християнства, - то й вагомим її *складником*. Насильницьке «хрещення» дружинниками князя Володи-

мира київського люду у Лібіді є лише відлунням подібної практики впродовж IV - V століть у Римській імперії та пізнішого навернення багатьох язичницьких племен. Закони Карла Великого навіть карали на смерть саксів, які відмовлялися хреститися або порушували церковні обряди [7, с. 244]. Европатією ж мірою була *навернена* до християнства, якою й *загнана* в нього.

Коли християнський імператор із династії Констанціїв 346 року забороняє язичницькі культи та закриває храми, він знищує віджиле «старе», яке з правової точки зору не має за собою жодної провини, а завинило лише провиденційно. За кілька десятків років по тому імператор Феодосій Великий доводить цю практику до логічного завершення. Остаточною крапкою - знаком закінчення язичницької доби й настання нової, незворотно християнської - стало винесення із залу засідань римського сенату вівтаря богині Перемоги (382 р.). Майже десятиліття полеміка навколо цієї події дає перше *теоретичне* розмежування «модерного» (нового) і старого.

Захисники язичницької старовини, як от Лібаній чи Сімах, у зверненнях до імператора використовують правові аргументи політичної лояльності та державної користі. Вони наголошують свою вірність Імперії, заслуги перед державою. Від лиця Риму Сімах заявляє: «Дайте мне жить по моему обычаю, ведь я свободен! Этот [язичницький. - В. Ш.] культ покорил моим законам весь мир, эти жертвы отогнали Ганнибала от моих стен, сенонов - от Капитолия. Неужели я для того сохранился, чтобы на старости лет терпеть поношения?» [10, с. 454]. Християнські інновації ще не мають за собою підтверджувального аргументу часу: «Я посмотрю, каково то новое, что считают нужным установить; однако исправляют старость и поздно, и обидно» [10, с. 454]. Суть цієї позиції акумулює принцип «не следует ничего предпринимать против обычая предков» [10, с. 452], який посідає поважне місце й у відомому апологетичному діялозі «Октавій» Мінуція Фелікса [9, с. 549-552] (перша християнська апологія, написана латиною - межа II-III століття).

І в релігійних справах прихильники язичництва керуються принципами правосвідомості: «Что же, неужели римское право не простирается на римскую религию? Как назвать это лишение прав, которых не аннулировал ни один закон, ни одно судебное решение?» [10, с. 452]. Їхня свідомість не здатна осягнути можливість апріорного засудження лише зате, що вони «не такі», що саме буття їхнє є «хибним». Нагомість «християнські інтелектуали з давніх-давен дивились на язичництво або як на ідоловірство, чий час безповоротно минув, або як на диявольські підступи, компроміс із якими неможливий» [6, с. 64]. Логіка особистої провини чи невинності виявилася безсилою перед логікою імперсонального засудження язичницького «світу» з точки зору «нового часу». В пере-

можній позиції християнства концепт модерну, далеко не тотожний простій «теперішності», відіграв вирішальну роль.

Цей концепт інтегрує в собі кілька взаємопов'язаних значень. По-перше, він має сенс актуальної сучасности - не всього присутнього «зараз», а того в наявному, чого вимагає «цей час». По-друге, модерне (актуальне сучасне) конститується як «нове» в опозиції до «старого»; воно завжди є результатом перетворення й живиться перетворенням. Як постійне скасування віджилого модерне дорівнює «новому». По-третє, «нове» тут не тотожне простій безпрецедентності, яка трапилась, і, - позаяк відбулася і стала чимось наявним й усталеним, - через це втрачає якість нового. Особливість модерного як нового полягає в тому, що це нове, яке сталося, але не минуло; воно триває як *сене часу*, як його визначник і сенсовий горизонт.

Відтак, по-четверте, зміст модерну пов'язаний із вихідною для нього подією, якою визначено сенсовий горизонт нового. Ця подія містить *проєкцію* майбутнього і стає своєрідним передвизначенням усього, що має відбутися. Достеменність нового ототожнюється з виповненням передпокладеного проєкту. Якби колізія нового і старого обмежилася боротьбою християнства з язичництвом, вона перетворилася б на локальний епізод історії, а не на універсальне визначення буття. Натомість у християнстві ця колізія актуальна завжди - і як подолання «старого» в собі (старозавітного Адама), і як очікування нової зустрічі з Христом.

В обширі двотисячолітньої історії християнства якимось притлумлюється та обставина, що християни постійно існували на передньому краї «останнього часу». Християнську свідомість сутнісно визначає очікування Пришестя, яке є головною новиною, визначальною для долі людства. Вона надає гострої новизни кожній актуальній теперішності, оскільки «ось тепер» має трапитись нова зустріч людства з Христом. Одночасно «прийдешнє» нове знецінює усе наявне і попереднє. Ця подія, внесена у Божественний план, із необхідністю станеться, кореспондуючи з першим пришестям Спасителя. Пришестя, яке дарувало людям шанс на Спасіння, і пришестя, сенсом якого стане Суд, утворюють початок і кінець історії. Цей есхатологічний дух, одним із яскравих виразів якого став монтанізм, що вплинув навіть на Тертуліяна, визначає суть християнської модерности.

Тут бачимо важливу відмінність модерної темпоральности від мітологічної. «Новоутворювальна» подія модерну містить не зразок, що є втіленням достеменности і як такий має лише *відтворюватися* кожної прийдешньої миті через усе, що трапляється. Модерна подія - не закінчене в собі ціле, топосом якого є прачас. Вона не лише *триває*, а й *відбувається* - не відтворюється, а твориться, стається, розгортається в послідовності минулого, теперішнього, майбутнього. Цим модерн зада-

но як *epochu* з певними часовими позначками *початку* і *кінця* - як *добу Модерну*.

Від часу перемоги християнства над язичницьким минулим концепт модерну не полишає контексту європейської історії. Модерними («новими») були книжники при дворі Карла Великого, як зрештою модерною інновацією стало й тогочасне відродження «Римської імперії» на теренах Західної Європи. Цим жестом Карл надавав Європі достеменності політичного тіла, місця правдивої християнської історії (спочатку мислячи його як синтез із Візантією - через шлюб з імператрицею Іриною, - а потім просто віднімаючи його у Східній імперії ромеїв).

Так само «модерним» був великий клонійський рух два століття по тому. Він підняв церкву з духовної та організаційної руїни, повернув їй роль незаперечного суспільного лідера і, зрештою, з реалізацією видатного соціального проекту хрестових походів створив новий світ єдиної Європи. Ще за двісті років, у XIV столітті, Вільям Окам обґрунтовує «новий» (modern) шлях мислення, відмінний від «старого» шляху послідовників Аквіната та Дунса Скота. Далі настав час Ренесансу і Реформації, інтенції яких щодо оновлення є очевидними. Ці приклади, що їх не важко продовжити, демонструють не просте використання лексеми нового (нас цікавить зовсім не історія слововжитку), а є типологічно близькими до започаткованого християнською самосвідомістю концепту модерну.

У такій сенсовій перспективі модерне стає ознакою європейського в характерному для останнього контрапункті історії. Модерн становить постійно присутній елемент самовизначення європейського людства. Він - своєрідна універсальна європейської історії, її сутнісний визначник. Разом із тим зрозуміло, що поняття «проект Модерну», як воно присутнє в актуальному філософському дискурсі, має на увазі щось інше, ніж тяглість європейської історії. Цим поняттям прагне окреслити себе «наш» Новий час, особлива сутність новоєвропейської цивілізації. Цей «останній» модерн потребує з'ясування його специфіки, відмінної від загального духу «модерности» європейської історії.

Темпоральна структура модерну

Новоєвропейський модерн конституюється не стільки як радикально нова темпоральна структура буття, скільки шляхом секуляризації християнської ідеї модерности. Залишається подібна структура модерну, але її елементи втрачають сакральний сенс. Ситуація буття радикально натуралізується і гуманізується. Весь світ перетворюється на суто натуральний порядок речей (навіть тоді, коли аж ніяк не відкидають постать Творця), внаслідок чого єдиною достеменністю людини та її справжнім визначенням стає *свобода*.

Відповідно, новим універсальним дівцем стає розум. Він є осердям всіх творчих потенцій: те, що свобода уможлиблює, розум здійснює. Одночасно свобода ототожнюється з принципом об'єктивності - можливістю відтворення в організації суб'єктивності будь-якої об'єктивної (самосущої) структури чи властивості. Нове не просто «приходить», воно твориться завдяки креативній здатності розуму. Розум є засновком модерної продуктивності (а відтак, і дійсності взагалі), оскільки саме він відкриває нове як таке і створює горизонт очікувань, що в ньому нове тільки й може постати. Через універсальну значущість нового, людина як його продуцент, стверджує свою визначальну онтологічну роль. Розум - як великий і жодними якостями природи не обмежуваний перетворювач - є невіддільним від свободної волі, сенс якої дорівнює креативній здатності взагалі. У даній онтологічній диспозиції, започаткованій вже ренесансним гуманізмом і всебічно втіленій просвітництвом, людина фактично заступає місце Бога-творця. Саме це робить новочасову версію людини секуляризованим варіантом християнської онтології.

Сказане не означає, що гуманізм просто передає людині божественні функції Творця усього сущого. Ренесансний гуманізм не заперечує християнської антропології, навпаки, він дотримується низки її принципів. Зберігається, зокрема, принципова відмінність між абсолютністю Творця всесвіту і кінченістю людини, вся діяльність якої спрямована на вже суще. Водночас це суще через ренесансно-просвітницьку натуралізацію буття редукується до своєрідного «ніщо» (в сенсі відсутності принципового обмеження для людської волі). Однак «ніщо» природи становить також «усе» - поза ним і окрім нього людина в натуралізованому світі не має іншого *матеріалу* для втілення своїх проєктів і досягнення власних цілей. Творцем людина стає не тому, що свавільно накидає сущому власні цілі, а тому, що *використовує об'єктивний саморух речей*. Природу людина перетворює за законами самої природи. Саме це є запорукою її свободи та успіху її діяльності. Людина вивільняє і дає спрацьовувати об'єктивним властивостям самих речей.

У новочасовій версії буття ключову подію, яка визначає сенсовий горизонт християнської історії й наповнює змістом «модерне», - подвійне пришествя Спасителя - взято в дужки. Вона перетворюється на предмет особистого вірування. Натомість місце дівця, що визначає долю світу, посідає людина. Власну природну обмеженість вона долає завдяки властивій їй буттю свободі-відкритості; відтак, для людини «можливе все». Вона є якщо й не абсолютний Творець, то нічим не обмежений і на все спроможний універсальний *перетворювач*, типологічно подібний до платонівського деміюрга. Гуманістична версія людини залишається питомо християнською. Це переконливо засвідчує, зокрема, найяскравіший маніфест ренесансного гуманізму - «Промова про гідність люди-

ни» Джовані Піко дела Мірандоли. В ній Бог, створивши Адама, промовляє до нього: «Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю» [8, с. 507].

Таким чином, гуманістичне визначення людини апелює до біблійного контексту і використовує потенціал християнського розуміння людини як «образу і подоби Божої». На перший погляд, Піко дела Мірандола взагалі не виходить за межі християнської оптики. Але насправді він радикально секуляризує християнську антропологію, відкидаючи все те, що становить засади теологічного та історичного розуміння людини у християнстві. Як виникає цей парадокс сполучання сутності людини за цілковито ортодоксальною, біблійною версією - як образу і подоби Бога - з одночасним відкиданням християнської антропології?

Виклавши цілком у біблійному дусі картину створення першої людини, Піко дела Мірандола неначе «забуває» про всі подальші біблійні події, й передусім - про гріхопадіння, яке спотворило сутність людини й поклало початок позаедемської історії роду людського. Людина гуманістів залишається у своїй первинній визначеності, що йде від Бога, неначе вона й дотепер перебуває у Раю, а світ дорівнює Едемському саду (який біблійна топографія також розміщує на землі). Всієї відомої християнству сакральної історії - з ключовими подіями гріхопадіння, вигнання з Раю, Божих заповітів із людьми (Сиф, Ной, Мойсей), спокутувальної місії Христа - неначе не було, неначе все залишається як на початку часів.

Гуманісти «усього лише» повертаються до біблійного образу людини в її неспотвореності гріхом і, додамо, виносять за дужки питання про долю людської душі у вічності (що є цілком логічним - адже якщо нема гріха, нема й смерті, а відтак - і проблеми посмертного існування). Так розпочата вже ренесансним гуманізмом секуляризація буття (включно із самою людиною) уможливила новочасовий модерн, відмінний від християнської ідеї модерності. Він зберігає засадову структуру модерну, але надає його системотвірним елементам суттєво іншого змісту. Квінтесенцією цих змін стає ключове поняття сучасності. Оскільки ідея Пришестя у секуляризованій версії модерну втрачає легітимність, вирішального онтологічного значення набуває сучасність як відкритий горизонт «теперішнього». Саме вона є топосом перманентного пришестя - секуляризованого месії, що ним стало «нове».

Для модерну «теперішність» постає аналогом достеменної дійсності не тільки тому, що «минулого» вже немає, а майбутнього ще немає. Таке

обґрунтування, взяте саме по собі, є ближчим до Августина [1, с. 297-298], аніж, скажімо, до Кондорсе [5]. Теперішність має примат, позаяк єдиною правдивою дійсністю є те, що творить і творитиме людина. Через теперішнє нове весь час приходить, з'являється, уприсутнюється. Теперішність (сучасність) багато важить не як єдина точка достовірності, а як постійне засвідчення невинної процесуальності, знаком і сенсом якої є нове. Ключова подія, що визначає модерн - поява нового через відкритість теперішнього. Новий час - це не час, який вже відбувся чи минув; це завжди час, який приходить і настає. Закінченості минулого та колишнього протистоїть відкритість та креативність теперішнього. «Тепер» - єдиний часовий топос, коли може з'явитися нове.

Модерне «нове» визначається подвійно: як у «просторі досвіду», так і в «горизонті очікування» (Райнгарт Козеллек [4, с. 350-375]). У першому вимірі воно постає як те, що не мало аналогів у минулому. У просторі досвіду все, що відбувається, повіряється через культурно генероване «те, що мало місце». Зіставлення з накопиченим досвідом стає першою фундаментальною перевіркою зазіхань на статус нового. З іншого боку, нове знаходить себе в очікуванні того, що бажають досягнути. Воно повинне вказати своє місце у можливому проекті жаданого майбутнього. Такий проект не обов'язково є передвизначеним: таким, що немовби очікує на появу нового. Але новим воно стає лише відтоді, коли конститує певний проект, саме задає горизонт очікувань. Без того, щоб потрапити в горизонт очікувань чи створити його, подія ніколи не стане «новим», а залишиться хіба що екстраординарним випадком.

Як зазначалося, нове у модерні - не окрема подія, а всеосяжний і невинний процес інновацій. Воно - універсальний закон буття, що виявляє себе у нескінченному та інтенсивному русі оновлення. Те, що існує, насправду існує настільки, наскільки є втягнутим у цей рух і дотичним до нього. Все інше - не більш як наявне буття; воно «недійсне», втратило свою легітимність і приречене поступитися місцем новому. Принципом руху оновлення стає прогрес; він же постає як суддя всього суцього.

Ідея прогресу транспонує всю реальну історію, яка набуває вигляду руху до сучасності. Остання ж сама дістає визначення у горизонті очікувань. Сенс сучасності не в тому, що на ній зупинився рух і вона відіграє роль досконалого зразка для всього, що існувало досі. Модерний секрет сучасності полягає якраз у тому, що у вигляді сучасності з'являється та нескінченна мить, що в ній рух прищезає нового (себто рух до досконалості) не зупиняється і не закінчується *ніколи*. Сучасність - лише мить, але разом із тим вона - нескінченний час. Все, що було, недосконале вже тому, що його - *вже досягнуто*. Тимчасом горизонт нового надає цінність тільки тому, що ще тільки *має бути здійсненим*. Не існує досконалого стану. Можлива досконалість полягає лише у невинному русі оновлення.

Підіб'ємо підсумок. Загальна схематика темпоральної структури новоєвропейського модерну виглядає таким чином: подією, що перманентно триває й утворює сучасність та задає горизонт очікувань, є поява («пришестя») нового; відтак актуальна сучасність («теперішність») набуває значення нового часу - часу, в якому з'являється і продукується нове; весь період, коли дійсність є зорганізованою в режимі нового часу, усвідомлюється як Новий час (доба Модерну); оскільки нове є не окремим здобутком, а має універсальність часу, воно існує через перманентний конфлікт нового і старого - очікуваного і віджилого; Новий час існує як нескінченний рух оновлення, який постійно, невинно і беззастережно знецінює «старе» - те, що вже здійснилося, стало наявним і ввійшло у простір досвіду; втіленням безупинного руху оновлення є прогрес, яким, зокрема, вся історична дійсність розгортається у перспективі (ретроспективі) становлення сучасності й дістає в ній критерій власної змістовності: нове - не чиясь примха, а об'єктивна *вимога часу*. В новому виявляє себе часовість (темпоральність) буття; сама сучасність («теперішність») набуває визначеності у сенсовому горизонті трансцендентального проекту, який, утім, не є завершеним образом певного стану буття, а існує як шлях до дедалі більшої досконалості (істини). Ідея нового оприявнює свій потаємний сенс у русі до досконалості, зміст якої відкриває розум, а можливість здійснення - сучасність.

Розмаїття численних версій початку модерну, з огляду на його темпоральну структуру, дістає природне пояснення. Модерн, квінтесенцією якого є «новий час», починається *завжди*. Нове завжди позиціонує себе як початок, який минуле та наявне або знецінює та відкидає взагалі, або редукує до передумови сучасності - до ретроспективи її становлення. Модерн як Новий час насправду розпочався тоді, коли буття почало здійснюватися в режимі нового часу - перманентного творення і відкриття «нового». В цьому безперервному русі оновлення буття весь час починається наново, з актуальної сучасності.

Тому не лише знаменні метафізичні чи історичні події - як от творчість Декарта чи Канта, Англійська чи Французька революції - мають право претендувати на роль початку Модерну, а й назагал кожен рік і навіть кожна мить доби Нового часу. Новий час як епоха створений постійною неусувною «новочасовістю» сучасності. І навпаки - його кінець настане тоді, коли сучасність перестане визначати темпоральну структуру буття, коли новизна втратить тотожність із достеменністю, чим буде виключено існування в режимі нового часу, а диспозиція старого-нового позбавиться своєї визначальної сили.

ЛІТЕРАТУРА

1. **Августин.** *Исповедь.* - М., 1991.
2. **Вельш В.** *Наш постмодерний модерн.* - К., 2004.
3. **Габермас Ю.** *Філософський дискурс модерну.* - К., 2001.
4. **Козеллек Р.** *Минуле майбутнє.* - К., 2005.
5. **Кондорсэ Ж. А.** *Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума.* - М., 1936.
6. **Лінч Д.** *Середньовічна церква.* - К., 1994.
7. **Лортц Й.** *История церкви.* - М., 1999.
8. **Пико делла Мирандола Д.** *Речь о достоинстве человека // История эстетики. Памятники эстетической мысли.* - М., Т. 1, 1962, С. 506-513.
9. *Ранние отцы церкви: Антология.* - Брюссель, 1988.
10. **Ранович А. Б.** *Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства.* - М., 1990.
11. **Хабермас Ю.** *Модерн - незавершенный проект // Вопросы философии,* 1992, №4, С. 40-52.

Статтю підготовлено в межах виконання НДР «Модерне мислення: універсалізм і стратегії порозуміння», підтримуваної Фондом фундаментальних досліджень Міністерства освіти і науки України.