

Міністерство освіти і науки України
Вінницький національний технічний університет

Національна академія наук України
Інститут філософії ім. Григорія Сковороди

Український філософський фонд

Sententiae

Науковий журнал

Виходить двічі на рік

Заснований у червні 2000 року

XXXIX

Issue 1

2020

Вінниця
ВНТУ
2020

Редакційна колегія:

- Геннадій Аляєв (Дніпро)
- Андрій Баумейстер (Київ)
- Отфрід Гьофе (Тюбінген, Німеччина)
- Доменік Декот (Клермон-Феран, Франція)
- Сергій Йосипенко (Київ)
- Барбара Касен (Париж, Франція)
- Саймон Кричлі (Нью Йорк, США)
- Олексій Панич (Київ)
- Сергій Пролеєв (Київ)
- Сергій Секундант (Одеса)
- Марина Ткачук (Київ)
- Юрій Чорноморець (Київ)
- Іван Іващенко (Гале, Німеччина),
Заступник головного редактора
- Віталій Терлецький (Київ), *Заступник головного редактора*
- Олег Хома (Вінниця), *Головний редактор*

Редакція:

*Заступник головного редактора
з міжнародного співробітництва*

Микола Прадівляний

Помічники головного редактора

Ірина Головащенко

Анатолій Теклюк

Ольга Цимбал

Відповідальний секретар

Ельвіра Чухрай

Зав. редакцією

Всеволод Кузнєцов

Видання засноване за підтримки Міжнародного фонду «Відродження» і видавництва **Пор-Рояль** (Київ).

Свідоцтво про реєстрацію – КВ 20664-10464 ПР від 18.04.2014, попереднє свідоцтво про реєстрацію – КВ № 4232 від 23.05.2000

Sententiae є спільним виданням Вінницького національного технічного університету, Інституту філософії НАН України та Українського філософського фонду.

Друкується за рішенням Вченої ради ВНТУ, протокол № 13 від 28.05.2020 р. і Вченої ради Інституту філософії НАН України протокол № 5 від 19.05.2020 р.

DOI журналу:

<https://doi.org/10.31649/sent>

З 2015 року журнал Sententiae індексується в Scopus, міжнародній базі даних рефератів і цитувань, що охоплює всі різновиди рецензованих публікацій.

Постановою Президії ВАК України № 5-05/4 від 11.04.2001 часопис Sententiae визнано фаховим виданням за спеціальністю «Філософія», Переєстрацію затверджено рішенням Колегії МОН України, наказ № 1081 від 29.09.2014.

Контакти:

e-mail: sententiae2000@gmail.com

Поштові адреси:

SENTENTIAE, кафедра філософії, ВНТУ, вул. *Хмельницьке шосе*, 95, Вінниця, 21021, Україна

SENTENTIAE, Український філософський фонд, вул. *Трьохсвятительська*, 4, кімн. 321, Київ, 01001, Україна

ЗМІСТ

DOI числа: <https://doi.org/10.31649/sent39.01>

СТАТТІ

ТЕМА ЧИСЛА	6	Олег Хома (Вінниця) <i>На початку другого двадцятиріччя</i>
РАНЬНОМОДЕРНА ФІЛОСОФІЯ	8	Сергій Секундант (Одеса) <i>Ляйбніц і Вольф: порівняльний аналіз поняття системи</i>
ФІЛОСОФІЯ XVIII СТОЛІТТЯ	29	Віталій Терлецький (Київ) <i>Кантова теорія генія: деякі питання джерельної реконструкції</i>
ФІЛОСОФІЯ XIX СТОЛІТТЯ	54	Ruta Marija Vabalaitė (Вільнюс) <i>Jan Śniadecki's Philosophical Interpretations of the Concepts Explaining Beauty and Art</i>
ФІЛОСОФІЯ XX СТОЛІТТЯ	61	Анна Ільїна (Київ) <i>Квазі-трансцендентальна універсальність у філософському дискурсі Жака Деріду</i>
ІНСТРУМЕНТАРІЙ	91	Анатолій Ахутін (Київ) <i>Словник, що філософує</i>

ПЕРЕКЛАДИ

109	Теофан Прокопович <i>In Universam Philosophiam Prooemium</i>
-----	--

ПЕРЕКЛАДИ: ДОДАТКИ

126	Микола Симчич (Київ) <i>Зауваження щодо видання «Вступу» до філософського курсу Теофана Прокоповича</i>
-----	---

РЕЦЕНЗІЇ

140	Павло Бартусяк (Львів) <i>Дельоз і Гваттарі: рефрени свободи. Olkowski, D., & Pirovolakis, E. (Ed.). (2019). Deleuze and Guattari's Philosophy of Freedom. Freedom's Refrains. New York: Routledge.</i>
150	Андрій Дахній (Львів) <i>Нова філософська біографія Сьорена К'єркегора. Огляд видання Carlisle, C. (2019) Philosopher of the Heart. The Restless Life of Søren Kierkegaard. Allen Lane, Penguin UK.</i>
160	Олександр Корнієнко (Суми) <i>Філософія індійського Відродження. Огляд Bhushan, N., & Garfield, J. L. (2017). Minds Without Fear: Philosophy in the Indian Renaissance. Oxford: Oxford University Press.</i>
176	Анна Лактионова (Київ) <i>Метод Вітгенштайна і сучасні студії з історії аналітичної філософії. Kuusela, O. (2019). Wittgenstein on Logic as the Method of Philosophy. Re-examining the Roots and Development of Analytic Philosophy. Oxford: Oxford UP.</i>
185	Тарас Лютий (Київ) <i>Філософський перформанс Сергія Кримського. Кримський, С. (2019). Вибрані твори у 4 книгах. (Т. Лютий, Ред.). Київ: Альфа-ПІК.</i>
191	Олег Перепелиця (Харків) <i>Ревізіоністсько-контекстуальна реконструкція філософської «системи» маркіза де Сада. Lloyd, H.M. (2018) Sade's Philosophical System in its Enlightenment Context. Saint Lucia: Springer International Publishing; Palgrave Macmillan.</i>
202	Марина Столяр (Чернігів) <i>Метафізика сміху у філософському дискурсі XIX століття. Moland, L. (Ed.). (2018). All Too Human. Laughter, Humor, and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy. Boston: Springer.</i>
216	Сергій Шевцов (Одеса) <i>Новий погляд на виникнення філософії у Греції та Індії. Seaford, R. (2020). The Origins of Philosophy in Ancient Greece and Ancient India. A Historical Comparison. Cambridge: Cambridge University Press.</i>

НОВІ ВИДАННЯ

226	Ілля Давіденко (Київ) <i>Реактуалізуючи Гегеля: поступ сучасного гегелєзнавства. Vukova, M. et al (2019). Hegel's Philosophy of Spirit: a critical guide. Cambridge: Cambridge UP.</i>
232	Софія Дмитренко (Київ) <i>Зло в сучасній філософській онтиці. Nys, T., & Wijze, S. de. (2019). The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil. London, & New York : Routledge.</i>
237	Ольга Сімороз (Київ) <i>Філософія, терор, вибір. Bloch, O. (Ed.). (2009). Philosopher en France sous l'Occupation. Paris: Éditions de la Sorbonne.</i>

Sententiae

Publishers: Vinnytsia National Technical University, Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, Ukrainian Philosophical Foundation

The Journal was founded in June 2000 with the assistance of International Renaissance Foundation and publishing company “Port-Royal” (Kyiv)

Biannual publication

Website www.sententiae.vntu.edu.ua

Journal DOI: <https://doi.org/10.31649/sent>

ISSN 2075-6461 (print) ISSN 2308-8915 (online)

Focus and scope: Sententiae is peer-reviewed journal that publishes original research articles as well as review articles, new Ukrainian translations of classics, archival materials and interviews in all areas of the History of Philosophy

Aims and priorities: History of Philosophy (general); History of the particular philosophical doctrines; History of Ukrainian and East-European Philosophy; Methodology of the History of Philosophy; Philosophical Translation and Untranslatability; History of Philosophical Terminology and of Intellectual Lexis

The Editorial Team

Editor in Chief **Oleg Khoma**, Vinnytsia National Technical University (Ukraine) quid2anim@gmail.com

Editorial Board:

Gennadii Aliaiev, Dnipro University of Technology, (Dnipro, Ukraine) gealyaev@gmail.com

Andrii Baumeister, T. Shevchenko Kyiv National University (Ukraine) andrejbaumeister@ukr.net

Barbara Cassin, CNRS (Paris, France) barbaracassin2@gmail.com

Yuriy Chornomorets, National Pedagogical Dragomanov University (Kyiv, Ukraine) ychnomomrets@sententiae.vntu.edu.ua

Simon Critchley, The New School for Social Research, Philosophy Department (New York, USA) CritchS@newschool.edu

Dominique Descotes, Blaise Pascal International Centre, Blaise Pascal University (Clermont-Ferrand, France) Dominique.DESCOTES@univ-bpclermont.fr

Ivan Ivashchenko, Martin-Luther-University of Halle-Wittenberg (Germany) transzendentalist@gmail.com, Deputy Editor-in-Chief

Otfried Höffe, Eberhard Karl's University (Tübingen, Germany) sekretariat.hoeffe@uni-tuebingen.de

Oleksiy Panych, Research and Production Company "Duh i Litera" (Kyiv, Ukraine) panych@yahoo.com

Serghii Proleev, Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine (Kyiv, Ukraine) uffon@ukr.net

Sergiy Secundant, I. I. Mechnikov Odessa National University (Ukraine) sergiisekundant@gmail.com

Maryna Tkachuk, National University “Kyiv-Mohyla Academy” (Ukraine) mltkachuk@gmail.com

Vitali Terletsky, Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine (Kyiv, Ukraine) terletsky.v@gmail.com, Deputy Editor-in-Chief

Serhii Yosypenko, Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine (Kyiv, Ukraine) serge.yosypenko@ukr.net

Contact information

Rights & Permissions: **Mykola Pradivlianni**, *Deputy Chief Editor on International*

Cooperation nickddfs@yahoo.com

Subscription: **Vsevolod Kuznetsov**, kuznetsov.v@vntu.edu.ua *Managing editor:* **Elvira Chukhray**

Assistants of the Editor-in-Chief: **Iryna Holovashenko**, **Anatoliy Tekliuk**, **Olga Tsymbal**

Journal “Sententiae”, 95, Khmelnytske shose, Vinnytsia, 21021, Ukraine

e-mail: sententiae2000@gmail.com

TABLE OF CONTENTS

Issue DOI: <https://doi.org/10.31649/sent39.01>

ARTICLES

TOPIC OF THE ISSUE	6	Oleg Khoma (Vinnytsia) <i>At the beginning of the second twenty years</i> [UKR]
EARLY MODERN PHILOSOPHY	8	Sergii Secundant (Odesa) <i>Comparative Analysis of the Leibniz' and Wolff's Concepts of System</i> [UKR]
18 th -CENTURY PHILOSOPHY	29	Vitali Terletskv (Kyiv) <i>Kant's Theory of Genius: Some Questions of Sources Reconstruction</i> [UKR]
19 th -CENTURY PHILOSOPHY	54	Ruta Mariia Vabalaite (Vilnius) <i>Jan Sniadecki's Philosophical Interpretations of the Concepts Explaining Beauty and Art</i>
20 th -CENTURY PHILOSOPHY	61	Anna Ilvina (Kyiv) <i>Quasi-transcendental Universality in Philosophical Discourse of J. Derrida</i> [UKR]
TOOLS	91	Anatoly Akhutin (Kyiv) <i>Vocabulary that Philosophizes</i> [UKR]

TRANSLATIONS

109	Theophan Prokopovych <i>In Universam Philosophiam Prooemium</i> [LAT/UKR]
-----	---

TRANSLATIONS: SUPPLEMENT

126	Mykola Symchych (Kyiv) <i>Remarks about the Edition of the "Introduction" to the Philosophical Course by Theophan Prokopovich</i> [UKR]
-----	---

REVIEWS

140	Pavlo Bartusiak (Lviv) <i>Deleuze and Guattari's: Freedom's Refrains. Olkowski, D., & Pirovolakis, E. (Ed.). (2019). Deleuze and Guattari's Philosophy of Freedom. Freedom's Refrains. New York: Routledge.</i> [UKR]
150	Andriy Dakhniy (Lviv) <i>New Philosophical Biography of Søren Kierkegaard. Carlisle, C. (2019) Philosopher of the Heart. The Restless Life of Søren Kierkegaard. Allen Lane, Penguin UK.</i> [UKR]
160	Olexandr Kornienko (Sumy) <i>Philosophy in the Indian Renaissance. Bhushan, N., & Garfield, J. L. (2017). Minds Without Fear: Philosophy in the Indian Renaissance. Oxford: Oxford University Press.</i> [UKR]
176	Anna Laktionova (Kyiv) <i>Wittgenstein's method and contemporary studies of the history of analytical philosophy. Kuusela, O. (2019). Wittgenstein on Logic as the Method of Philosophy. Re-examining the Roots and Development of Analytic Philosophy. Oxford: Oxford UP.</i> [UKR]
185	Taras Lyuty (Kyiv) <i>Philosophical performance of Serhiy Kryms'kyi. Kryms'kyi, S. (2019). Selected works in 4 books. (T. Lyuty, Ed.). Kyiv: Alpha-PIC.</i> [UKR]
191	Oleh Perepelytsia (Kharkiv) <i>Revisionist-contextual reconstruction Marquis de Sade's Philosophical "System". Lloyd, H.M. (2018) Sade's Philosophical System in its Enlightenment Context. Saint Lucia: Springer International Publishing; Palgrave Macmillan.</i> [UKR]
202	Maryna Stoliar (Chernihiv) <i>Metaphysics of laughter in Nineteenth-century philosophical discourse. Moland, L. (Ed.). (2018). All Too Human. Laughter, Humor, and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy. Boston: Springer.</i> [UKR]
216	Sergii Shevtsov (Odesa) <i>A New Outlook on the Birth of Philosophy in Greece and India. Seaford, R. (2020). The Origins of Philosophy in Ancient Greece and Ancient India. A Historical Comparison. Cambridge: Cambridge University Press.</i> [UKR]

NEW EDITIONS

226	Illia Davidenko (Kyiv) <i>Reactualizing Hegel: the progress of modern Hegelian studies. Bykova, M. et al (2019). Hegel's Philosophy of Spirit: a critical guide. Cambridge: Cambridge UP.</i> [UKR]
232	Sofiia Dmytrenko (Kyiv) <i>Evil in modern philosophical optics. Nys, T., & Wijze, S. de. (2019). The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil. London, & New York: Routledge.</i> [UKR]
237	Olha Simoroz (Kyiv) <i>Philosophy, terror, choice. Bloch, O. (Ed.). (2009). Philosopher en France sous l'Occupation. Paris: Éditions de la Sorbonne.</i> [UKR]

ТЕМА ЧИСЛА

На початку другого двадцятиріччя

Хоча два десятиліття – щось непомітне для глобальної історії, для історії індивідуальної це значний час. Щонайменше для окремо взятого філософського журналу це привід замислитися й підбити певні підсумки. Нині *Sententiae* увійшли в друге двадцятиліття своєї нетривалої індивідуальної історії, тож це число, яке читач тримає в руках – ювілейне. Принаймні воно дає непогану нагоду пригадати цю індивідуальну історію в головних рисах і окреслити перспективи на майбутнє.

Перше число нашого журналу, заснованого Вінницьким національним технічним університетом, вийшло друком навесні 2000. Основу його матеріалів склали доповіді учасників міжнародної конференції «Плюралізм раціональності у філософії Модерну: феномен Паскаля» в Київському національному університеті імені Тараса Шевченка (осінь 1999), організованої за неоціненної, як на той час, допомоги фонду «Відродження». Спочатку журнал спеціалізувався на модерній філософії, що було нелегкою місією в українських реаліях, тим більше – тодішніх. Перше десятиліття взагалі стало часом накопичення досвіду, який дав якісні результати пізніше, починаючи з 2009 року, вирішального в нашій історії. Саме тоді було (1) розширено спеціалізацію (з історії модерної філософії – до історії філософії в цілому); (2) запроваджено чітку структуру рецензування (double blind peer-reviewing); (3) оновлено редколегію; (4) узято курс на міжнародну інтеграцію. Невдовзі з'явився сайт журналу, з 2015 ми індексуємося у SCOPUS, з 2016 запровадили DOI (що істотно поліпшило представленість публікацій на світових інформаційних ресурсах), 2017 почали програму публікацій з усної історії філософії, 2019 вивели на новий рівень огляди світових і вітчизняних історико-філософських публікацій. На 2021 рік заплановані декілька нових проєктів, що невдовзі стануть надбанням публіки.

Дуже важливо, що всі ці роки журнал був виразником чіткої методологічної позиції: ми завжди орієнтувалися на текстологічну достовірність, роботу з оригіналами й архівними джерелами, а також на провідні сучасні історико-філософські дискусії. Отже, ми завжди були методологічно визначеною науковою спільнотою, хоч і віртуальною, проте такою, що представляє практично всі провідні філософські центри країни. Оскільки ця методологія поки прийнята далеко не всіма вітчизняними фахівцями, то плавне підвищення вимог, яке тривало протягом 2009-2016 рр, зрештою, природно призвело до деяких проблем із наповненням редакційного портфеля. Утім, нині ситуація поступово виправляється і є вагомим підставою вважати, що цей процес призведе до істотного зростання якості вітчизняних історико-філософських досліджень. Адже головна проблема, від якої й досі потерпає вітчизняна історія філософії – це невинуватено «полегшені» критерії фаховості.

Звісно ж, українські історики філософії не мають жодних антропологічних відмінностей від зарубіжних колег, вони не менш креативні й не менш працездатні.

Проблема лише в тому, що вимушені й глибоко хибні практики радянських років, на жаль, продовжилися і зміцнилися в незалежній Україні. Колишня відірваність від світового контексту не зникла, варіння у власному борщі продовжується й усталюється, а критерії якості остаточно звелися до рівня місцевих ТУ. Відтак науковий авторитет, за відсутності правдивих критеріїв добра і зла, звівся до простої наявності диплому/сертифікату високого рівня, досягнення якого потребує не наукових талантів, а радше деякого зіпсованого різновиду підприємливості.

Утім, ситуація далеко не безнадійна. По-перше, значна частина наших колег не втратили правильних критеріїв якості. Тому принаймні знайти в Україні рецензентів, добре обізнаних зі сучасними світовими публікаціями у своїх галузях, завдання не те, щоби просте, але цілком розв'язне. По-друге, ми маємо чудову молодь, яка, попри трагічне (у середньотерміновій перспективі – фатальне для спільноти) звуження професійних перспектив, демонструє дивовижну наполегливість в опануванні справжнього філософського професіоналізму. По-третє, чимало колег мають цілком достатній рівень здібностей і компетентності, щоби відійти від сучасних хибних практик. Ситуація, коли «історико-філософською статтею» називають у кращому разі відносно ретельний реферат джерел, виданих колись українською чи російською, абсолютно неприйнятна, хоча б тому, що девальвує саме звання науковця. Речі, які може зробити будь-який більш-менш грамотний випускник церковноприходської школи, дешевше доручати саме таким випускникам. А якщо професорська робота мало чим відрізняється від згаданої, як тоді довести суспільству, що не варто заощаджувати на професорах? Етична нерозбірливість у науці дає можливість жити імітаціями, проте лише до певного часу. А коли всі, нарешті, розуміють, що король голий, дуже важко обґрунтувати потребу в монархії. Сіль – добра річ, але якщо вона звітріє, чому не викинути її геть?

Відчутно це чи ні, але двадцята річниця нашого журналу припала на свого роду етичний «осьовий час» для вітчизняної науки. Якщо зараз не думати про долю нашої спільноти і про те, як мало лишилося часу для правильного вибору, що ще має хоч якийсь шанс виявитися немарним, потім це стане неактуальним із природних причин. Якщо ми зараз не докладемо зусиль і не виборсаємося з теперішньої трясовини (не для «галочки», «скопуса» чи міністерських дядька/тітки з нагайкою), перспективи філософії як фаху в нашій країні зникнуть надовго. Тому повернення до простих і зрозумілих у світі критеріїв фахової роботи нині постає громадянським вчинком як ніколи до того. Саме в цьому поверненні наша Редколегія і вбачає свою місію на найближчі роки.

Олег Хома,
головний редактор *Sententiae*

РАННЬОМОДЕРНА ФІЛОСОФІЯ

Сергій Секундант

ЛЯЙБНІЦ І ВОЛЬФ: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ ПОНЯТТЯ СИСТЕМИ¹

Порівняти поняття системи, якими послуговувалися Готфрид Вільгельм Ляйбніц (1646-1716) і Християн Вольф (1679-1754), є цікавим і важливим завданням із декількох причин. По-перше, такий аналіз важливий з огляду на проблему існування/неіснування так званої «ляйбніце-вольфівської школи». Це питання має не лише історичний інтерес. Адже від зазначеного поняття відштовхувалися практично всі історики філософії XVIII століття як до, так і після Канта. На нього багато в чому спиралися як оцінка заслуг самого Канта, так і принципи тлумачення філософських поглядів Ляйбніца і Вольфа. По-друге, цей аналіз важливий і для відповіді на інше важливе питання: чи мав Ляйбніц свою систему. По-третє, без нього неможливо адекватно зрозуміти, у чому полягав оригінальний внесок Вольфа в розвиток німецької філософії. Сам Вольф болісно сприймав будь-яку згадку про «ляйбніце-вольфівську школу». Ця назва з'явилася ще за його життя, причому досить рано. Можливо, ще до 1723 року, коли Йоахім Ланге звинуватив Вольфа в тому, що його філософія – це виклад в систематичній формі філософії Ляйбніца. Хвороблива реакція Вольфа на подібні закиди цілком зрозуміла, бо вони зводили всі заслуги Вольфа до систематизації філософських поглядів Ляйбніца. Для Вольфа це було тим більш прикро, що він вважав себе великим філософським реформатором, який зміг перетворити філософію на строгу науку і тим реалізувати мету, про яку інші філософи лише мріяли. Звинувачення à la Ланге принижувало також і заслуги Ляйбніца, бо фактично означало, що останній не мав систематичних поглядів на філософські проблеми. А для «методичного» німецького розуму це було рівнозначно визнанню того, що Ляйбніц узагалі не мав філософії або принаймні цілісного погляду на філософію. Коли врахувати, що Ляйбніц був мало не єдиним німецьким філософом, який не присвятив себе університетській кар'єрі, то подібні звинувачення могли сприйматися багатьма філософами як цілком обґрунтовані. Справді, той факт, що Вольф був університетським викладачем, а Ляйбніц, так би мовити, «вільним художником» (юристом, політиком, дипломатом, радником, бібліотекарем тощо, який вважав себе математиком і фізиком, що захоплюються філософією), не міг не накласти свого незабутнього відбитка на характер їхньої творчості. Він, безсумнівно,

© С. Секундант, 2020

¹ Ця стаття є продовженням циклу публікацій, присвячених висвітленню результатів багаторічного дослідження поняття системи в німецькій філософії XVII-XVIII ст. Зокрема див.: [Секундант 2016a; 2016b; 2017].

вплинув і на їх розуміння системи. У цій статті ми спробуємо дати відповідь на питання про те, чи мав Ляйбніц систему й що він, власне, розумів під поняттям «система».

Багатозначність поняття системи

На багатозначність поняття системи в Ляйбніца свого часу вказав Ганс Вернер Арндт [Arndt 1971: 119], який присвятив цьому поняттю окремий параграф своєї книги. І ця багатозначність не дивує. Справа в тому, що вже за часів Ляйбніца і Вольфа поняття системи було багатозначним. Це знали не лише вони самі, але й їхні сучасники. На багатозначність поняття системи, зокрема, вказував сучасник і один з опонентів Вольфа Йоганн Георг Вальх (1693-1775). У своєму «Філософському лексиконі» він виділяє три основні значення цього поняття. По-перше, під системою розуміють зв'язок речей (Dingen), як вони існують в дійсності (приклад – вираз «система світу», *systema mundi*). По друге, під «системою» мають на увазі зв'язок певних істин, як вони дані в людському розумі. У другому сенсі ми вживаємо цей термін, коли, наприклад, говоримо про систему Аристотеля, Епікура, Декарта тощо. Нарешті, про систему кажуть по відношенню до предмета (Materie) деякої дисципліни, наприклад: система фізики, філософії, моралі тощо [Walch 1726: 2510]. Усі ці значення Вальх спробував інтегрувати у своє визначення системи. Для нього система – це «впорядковані між собою зв'язки різних речей (Dingen), або поняття про такі зв'язки речей (Sachen), що з'єднані між собою в певному порядку» [ibid.].

Наш сучасник Міхаель Альбрехт розширює кількість значень поняття системи до п'яти. (I) Воно могло означати «*systema mundi*» – сукупність пов'язаних між собою речей, що існують. (II) Похідним від цього значення він вважає погляд на систему як гіпотезу. Оскільки система розуміється як факт, що потребує пояснення, то гіпотези Птолемея, Тихо Браге й Коперніка, які пояснюють систему світу, теж є системами. У цьому сенсі поняття системи вживає Галілей в своєму «Діалозі про дві найголовніші системи світу». Альбрехт зазначає, що поняття гіпотези теж було багатозначним: воно могло означати не тільки (1) ймовірне, недоведене припущення, але також (2) справжню систему й (3) таку фікцію, що не відображає жодної реальності [Albrecht 2011: 231]. На думку Альбрехта, Ляйбніц уживав термін «система» в цьому значенні, а гіпотезу розумів у другому сенсі.

(III) У третьому значенні система розуміється як система істин. У цьому значенні розуміли систему багато університетських філософів, як схоластиків, так і їхніх супротивників, зокрема, еkleктиків. До останніх належав, зокрема, і згаданий нами вище Вальх. До прихильників такого розуміння Альбрехт відносить і П'єра Бейля (1647-1707), який висуває дві вимоги щодо кожної системи: 1) її поняття повинні бути зрозумілі й 2) вона повинна бути здатною пояснювати феномени [Albrecht 2011: 231]. Поняття системи в цьому сенсі він зближує з поглядом на систему як гіпотезу, бо в обох значеннях ідеться про систему поглядів, які мають на меті пояснення феноменів. Відмінність полягає в тому, що в другому значенні система поглядів, зокрема у еkleктиків, не претендує на істинність, у третьому ж, наприклад, у картезіанців, до яких належав і Бейль, претендує.

(IV) У четвертому значенні система розуміється як зовнішній порядок істин. У цьому значенні, за Альбрехтом, цей термін вживає Вольф, а також еkleктик Ланге, коли адресує Вольфові вищезгаданий закид. Потрібно додати, що в цьому значенні термін «система» застосовувало більшість університетських філософів, зокрема, Бартоломеус Кекерман (1572-1608) і Клеменс Тімплер (1563-1624), а також їхні супротивники, еkleктики.

(V) У п'ятому значенні термін «система» вживав Роберт Бойль в своїх працях «*The Sceptical Chymist*» (Скептичний хімік) (1661), «*The origin of forms and qualities*

according to the corpuscular Philosophy» (Походження форм і якостей згідно з корпускулярною теорією) (1666), «Physiological Essays and other Tracts» (Фізіологічні проби й інші трактати) (1661) і «A Discourse about the absolute rest of bodies» (Дискурсія про абсолютний спокій тіл). Поняття системи вживається тут в гранично широкому значенні, оскільки воно передбачає виклад істин у вільному порядку («loose tracts»), у вигляді «есе» або «дискурсії».

Однак поняття системи має довшу історію й не обмежується лише цими значеннями. У Платона й Аристотеля термін «система» мав дуже специфічне значення і лише в стоїків він набуває близьке до нашого розуміння значення. У Середні віки цей термін набув багато нових значень, активно використовуваних в університетському середовищі, особливо серед теологів і філософів традиційної орієнтації. «У Середньовіччі, – пише Губерт Фільзер, – слово “система” означало християнську церкву або доктрину, що ґрунтувалася на догматах. Воно могло також означати впорядковане уявлення про біблійні сюжети (Zusammenhänge), підбір [положень] на основі деякої керівної або впорядкованої точки зору, приведення до одного або кількох принципів, методичну завершеність і систематичну організацію положень, повноту віровчення, цілісний корпус вчення однієї або всіх наук, або єдність теоретичних дисциплін. Система також використовувалася як синонім гіпотези» [Filsler 2001: 351].

Практично в усіх авторів, які писали про поняття системи в Ляйбніца і Вольфа, йшлося переважно про термін «система» і про ті значення, в яких вони його вживали. Такі дослідження напевно мають якесь наукове значення, але невелике. Вони не розкривають, як правило, усю глибину тих сенсів, які автори вкладали в нього. Сказати, що Ляйбніц використовує поняття системи в значенні гіпотези, а Вольф розглядає систему як зовнішній порядок істин, означає майже нічого не сказати. У великих філософів ідеться не просто про різні значення одного слова. За цими словами часто стоять глибокі ідеї, які породжують нові програми наукових досліджень. Їх писали реальні люди, а за ними стояли цілі школи й напрями, які дотримувалися власних поглядів на філософію й на її цілі. Усе це становило той контекст, у рамках якого формувалося їхнє поняття системи.

Ляйбніц і Вольф: математика як парадигма наукового методу

Новий час – це час революційних змін у науках, насамперед у математиці і природознавстві. Поява експериментальної фізики й математичного природознавства не могло не вплинути на філософію. У середовищі вчених виникла так звана «корпускулярна філософія», яка поставила під сумнів усю традиційну філософію, а в середовищі філософів посилюється вплив скептицизму, який заперечує необхідність метафізики взагалі. Філософи опинилися перед вибором: або наполягати на догмах традиційної філософії, або стати на бік нової філософії, з усіма негативними наслідками, що впливають з цього для релігії й моралі, або стати на шлях реформування філософії взагалі і метафізики зокрема.

Реабілітувати в очах нової наукової спільноти колишню царицю наук шляхом реформування фундаментальних основ останньої стає головним завданням для філософів Нового часу. Власне, до числа останніх слід відносити в передовсім тих, хто ставив перед собою саме це завдання. В Англії це був Френсис Бейкон, у Франції – Рене Декарт, в Голландії – Бенедикт Спіноза, в Німеччині – Готфрід Ляйбніц. Безумовно, Ляйбніц мав попередників. Це перш за все Йоахим Юнг (1587-1657), який заклав у Німеччині традицію філософування, орієнтованого на математику і природознавство, а також еkleктики, що

орієнтували філософію на критичний синтез усіх філософських шкіл і видів знання. Обидва ці напрями, визначальні для німецької традиції «методичного філософування», дивним чином не потрапили в підручники з історії філософії. Їхнього впливу зазнав і Ляйбніц. Уважний аналіз полеміки Ляйбніца з Декартом і картезіанцями, а також зі Спінозою і Локом показує, що філософія Ляйбніца не виростає з цих систем, нехай навіть як їх оригінальний синтез. Вона формується в полеміці з ними, але полеміка здійснюється з позицій, специфічних для німецької філософсько-методологічної традиції.

Хоча Вольф і Ляйбніц обидва були математиками й належали до однієї німецької традиції «методичного мислення», між ними існували суттєві відмінності. Ляйбніц виявляв інтерес до обох традицій методичного філософування: еклектичної, що прагнула до критичного синтезу поглядів найрізноманітніших філософських шкіл, так і математичної, яка прагнула реформувати філософську аргументацію в душі математики. Критичний синтез різних точок зору вимагав не тільки великої ерудиції, не тільки знання філософських традицій, що історично склалися, а також новітніх досягнень математики і природознавства, але і критичного розуму, що однаково добре орієнтується як у проблемах логіки, методології й теорії пізнання, так і в новітніх досягненнях математики і природознавства. Вольф, навпаки, був супротивником екскурсів в історію філософії, вважаючи їх марними, і пропагував застосування у філософії математичних методів міркування.

Як для Ляйбніца, так і для Вольфа математика поставала як зразок методичного мислення, але те, у чому вона повинна служити зразком, обидва філософи розуміли по-різному. Вольф із самого спочатку орієнтувався на геометричну модель математичного методу, відкрито копіюючи форму доведення, застосовану в геометрії Евкліда. Цей спосіб викладання він використовує вже в першій своїй філософській публікації, а саме в дисертації «Загальна практична філософія, написана математичним методом» (*Philosophia practica universalis, methodo mathematico conscripta*), опублікованій в 1703 р. Арндт справедливо побачив у цій праці вплив картезіанців. «Математичний (*Mathematisierende*) виклад, – вказує він, – тут усе ще залишається орієнтованим на зовнішню форму [*äußerlich-expositorisch*] і має за основу (на відміну від пізнішого поняття пізнання і його систематичного викладу) методичні вимоги картезіанської традиції й “*Medicina mentis*” Чирнгауса. Це, зокрема, проявилось у вимозі відокремлення розумного пізнання від образів здатності уявлення й переходу від загальніших і простих до конкретних і складних понять» [Arndt 2006: IV].

Подекуди захоплюючись доказами *more geometrico* замолоду, у більш зрілі роки Ляйбніц досить критично ставився до застосування такого роду доказів у філософії. На його думку, причину достовірності математики слід шукати не у формі її викладу, а в наочності і стислості її доказів. У цьому він слідував за Юнгом, про якого дізнався від свого вчителя Ергарда Вайгеля (1625-1699). Математик і логік, Юнг уперше сформулював ідею математичної логіки, закони якої були би побудовані за зразком операцій математики. Її перевагу перед силлогістикою він бачив у тому, що операції математики простіші, доступніші і зрозуміліші дітям, ніж штучні й великі за обсягом силлогізми схоластичної логіки, а її міркування коротші і наочніші [Jungius 1995: 287-302]². Юнг чудово усвідомлював важливе світоглядне значення ідеї математичної логіки, стверджуючи, що в операціях математики найнаочніше виявляється не тільки те, як діє наш розум, але

² Юнгову промову 1629 року я свого часу видав у перекладі російською: «О пользе математики как пропедевтики философских наук». Перевидання в Україні: [Секундант 2012: 344-351].

й те, як діє сама природа. І хоча Юнг був емпіриком («почуття не обманюють, обманює розум»), його «емпіризм», вельми відмінний від емпіризму Бейкона, справив величезний вплив на німецьку раціоналістичну традицію й багато в чому саме завдяки Ляйбніцу.

Для Юнга чуттєвий досвід не може слугувати підставою достовірності нашого знання, адже йому властива невизначеність. Зробити його визначеним може тільки розум, очищений від забобонів. Ідеї очищення розуму від забобонів, висловлені ще Ф. Бейконом («вчення про ідоли розуму»), математик Юнг надав зовсім іншого, набагато глибшого змісту. Це багато в чому визначило специфіку німецької філософії, за винятком, можливо, школи еклектиків, орієнтованих переважно на Бейкона. Саме в рамках такого емпіризму зароджується раціоналістичний світогляд, орієнтований на пошук останніх підстав нашого розуму, простих понять (*proto-noemata*) і операцій розуму, які повинні стати базисом не стільки для критики традиційних теорій, скільки для побудови нових теорій, але вже на достовірній основі.

Як і багато емпіриків Нового часу, Юнг заперечував фундаментальний характер метафізики. В основі фізики та інших емпіричних наук, на його думку, має лежати система математичних наук, яку Юнг називає «протофізикою». Він вважав, що з математики має починатися навчання всім природничим наукам. Але ту роль, яку раніше виконувала метафізика, у нього виконує не математика, а «протоноетична філософія» (*philosophia proto-noetica*)³. Вона становить дедуктивну систему, в якій зі простих, не подільних далі понять (*proto-noemata*) виводяться за допомогою легітимних операцій всі інші положення, у тому числі й закони логіки. Джерелом цих найпростіших операцій і повинна стати, на його думку, математика. Згідно з Юнгом, шляхом індукції ми не можемо отримати загальних і необхідних суджень в строгому сенсі, без яких, як він вважає, природознавство залишалося б на емпіричному рівні (*gradus empiricus*) і ніколи не досягло б наукового рівня (*gradus epistemonicus*), що передбачає принаймні наявність достовірних принципів, які ведуть до достовірних висновків. З цією метою Юнг і розробляє протоноетичну філософію. Положення, отримані за допомогою найпростіших операцій розуму, постають як незалежні від досвіду аналітичні істини розуму. Але завдяки саме цим істинам і *proto-noemata* невизначений чуттєвий досвід стає визначеним, а положення природних наук набувають загального й необхідного характеру.

У Німеччині існувала й інша емпірична традиція, найяскравішим представником якої був Християн Томазій, чиї учні стали головними опонентами Вольфа. Але панівною, усе ж, виявилася орієнтована на математичне природознавство традиція, біля витоків якої стояв Юнг, а найвидатнішими представниками постали Вайгель, Ляйбніц, Вольф, Ламберт, Тетенс і Кант. Однак сутність цього «математичного» напряму не зводилося до пошуку далі неподільних понять з подальшою дедукцією з них усіх інших положень. У «Правилах для керування розумом» Декарт теж говорить про необхідність починати з аналізу й доводити його до простих понять, а потім на їх основі здійснювати синтез. У цьому він, як і багато філософів Нового часу, слідували за Галілеєм, який був дуже близьким до Падуанської школи і знайомий з трактатом Джакомо Забареллі (1533-1589) «*De methodis*» (Про методи). Викладене в цьому трактаті вчення про аналіз і синтез як основні методи наукового дослідження сягає своїм корінням до Клавдія Галена, якого в Падуанському університеті, особливо на медичному факультеті, цінували нарівно з Аристотелем. Юнг, який вступив на медичний факультет Падуанського університету, вже будучи професором математики в Гесені (1609-1613), отримав знання про

³ Докладніше про це див.: [Секундант 2002].

ці методи безпосередньо від падуанців. Від свого вчителя Чезаре Кремоніні (1550-1631) він перейняв любов до експериментальних досліджень. З Падуї він виніс також негативне ставлення до метафізики й діалектики. Однак своєю своєрідністю німецька філософія була зобов'язана не тільки Падуанській школі й, зокрема, Забареллі, за підручниками якого вивчало логіку не одне покоління німців, але й самому Юнгу.

Юнг був би нам не цікавий, якби всі його заслуги зводилися до розробки методу аналізу і синтезу. Справа в тому, що епістемічний рівень знання Юнг не вважав найвищим. Ще вищим за останній він вважав евристичний рівень знання, який передбачає наявність методу, що дозволяє робити нові відкриття. Щоправда, метод відкриття від вельми давніх часів шукали багато філософів, але всі вони розглядали *ars inveniendi* як частину діалектичного мистецтва. Юнг же в пошуку методу відкриття звертається до математики, точніше, до алгебраїчного аналізу. Його заслуга полягає в тому, що він зміг гідно оцінити математичні праці Франсуа Вієта (1540-1603) і зробити з них глибокі філософсько-методологічні висновки. У своєму «Вступі до аналітичного мистецтва» (*In artem analyticem isagoge*) (1591) Вієт, прагнучи об'єднати арифметику й геометрію, висуває ідею числення, яке б досліджувало загальні властивості величин і чисел. На противагу числовому численню (*logistica numerosa*), яке мало справу тільки з числами, нове числення, назване формальним (*logistica speciosa*), оперує літерними символами, які Вієт називає видами (*species*) або формами речей (*formae rerum*). Ці символи мають справу з величинами. Нове числення руйнувало традиційне, що сходить ще до Аристотеля, уявлення про те, що кожна наука повинна мати свою область дослідження й не має права виходити за її межі. Відповідно, уважалося, що прогрес можливий лише в рамках кожної окремої науки й повинен обмежуватися тільки способом викладу. Ідея нового формального числення абсолютно змінювала уявлення про те, в якому напрямі має відбуватися прогрес математики. Цим напрямом почалося поглиблення підстав математики й, отже, руйнування колишніх її кордонів. Математик Декарт уловив цю думку й заклав основи аналітичної геометрії, але філософ Декарт не зміг зробити з цього потрібних філософсько-методологічних висновків. Хоча вже Вієт стверджував, що синтез був придуманий древніми математиками для приховування справжнього, аналітичного методу, який тільки й веде до нових результатів. Так синтез характеризувався як прихований вид аналізу. Утім, аналіз Вієта принципово відрізнявся від аналізу античних математиків, який був спрямований на зведення недостовірного до достовірного, і фактично використовувався як фундаментальний метод доведення. Тому не дивно, що синтетичний метод витіснив аналітичний і геометрія Евкліда стала розглядатися як зразок математичного методу. На відміну від античних математиків, аналітичний метод Вієта був спрямований на виявлення невідомих величин виходячи з їх відношення до відомих, тобто він був спрямований на пошук нових істин. Сам Вієт прекрасно усвідомлював цю відмінність. Своє вчення він називав *doctrina bene inveniendi in mathematice* («учення про те, як успішно робити відкриття в математиці»), або ж *zetetica*, бажаючи підкреслити його евристичні функції. Саме ця частина мистецтва Вієта цікавила Юнга в першу чергу. Після повернення до Німеччини він організував наукове товариство під назвою «*Societas ereunetica*», або «*Societas zetetica*», основну мету якого вбачав у очищенні наук від софістики, приведення їх до демонстративної достовірності і примноження

їхніх плодів за допомогою успішних відкриттів. Оскільки під софістикою Юнг розумів не ту чи іншу помилку в міркуваннях, а стиль філософування⁴, то можна тільки уявити весь революційний характер його намірів.⁵

Ляйбніців інтерес до мистецтва відкриття виник дуже рано. Своє «Мистецтво комбінаторики» (1666) молодий Ляйбніц уже розглядав як такого роду мистецтво відкриття. Як і багато філософів до нього, він намагався побудувати таке мистецтво на основі топіки. Його інтерес до Юнга і Юнгових архівів, як це видно з його листування з учнями Юнга, теж був пов'язаний передовсім із мистецтвом відкриття. Приблизно в цей же період у нього виникає серйозний інтерес до математики (самий початок 70-х років). На цей час припадає і його інтерес до філософії Платона. Юнг дав поштовх багатьом програмам Ляйбніца. Зокрема, програми *characteristica universalis* і *lingua universalis* мали за мету зробити наші міркування максимально наочними й однозначними. Ляйбніц також розвиває далі такі ідеї, як *scientia generalis* Юнга, *mathesis universalis* Вайгеля й інші.

Ми бачимо, що Ляйбніц і Вольф по-різному трактують математику як парадигму наукового знання. Вольф з самого спочатку орієнтується на геометрію Евкліда і, будучи університетським професором, бачить у ній зразок методу викладання матеріалу. Ляйбніца ж, як ученого, цікавить передовсім метод відкриття. Парадигмою наукового методу в нього постає алгебраїчний аналіз. Основне завдання філософії, як і будь-якої науки, він бачить у розв'язанні її завдань через виявлення необхідних і достатніх для цього умов. Для Ляйбніца, як і для Вієта, синтез і аналіз, доказ і відкриття – лише різні функції єдиного аналітичного методу, мета якого полягає у викоріненні софістики з філософії, забезпеченні основ достовірності всіх знань і демонстративної достовірності всієї системи, побудованої на цих основах, а також у сприянні відкриттю нових істин і примноженню плодів наук. У цьому він близький до Юнга. Ці мислителі принципово відрізняються лише своїм ставленням до метафізики. В Юнга воно виразно негативне. Він вбачає в ній щонайбільше прикладну науку, базовану на фізиці. Натомість Ляйбніц намагається реабілітувати метафізику.

Ляйбніц: коперніканський переворот у філософії як ключ до його поняття системи

Поглядом на систему як гіпотезу ми багато в чому зобов'язані Галілеєві, а саме його праці «Діалог про дві найголовніші системи світу, Птолемеєву і Копернікову» (1632), де термін «система» вжито саме в цьому сенсі. Той факт, що Ляйбніц використовує поняття системи переважно щодо метафізики, а не філософії, не був випадковим, бо основне завдання метафізики він бачить у виробленні раціонального погляду на світ у цілому. Хоча Ляйбніц іноді й називає метафізику царицею наук, але вона вже не є фундаментальною наукою, яка дає принципи всім іншим наукам, як уважали схоласти. Ляйбніц не намагається виправдати стару метафізику, але й не відкидає її, як Декарт, а, на зразок еkleктиків, намагається її критично переосмислити. Його «нова метафізика» – і цим він відрізняється від еkleктиків – не є також лише результатом критичного синтезу всіх попередніх систем метафізики. Вона вибудовується на принципово новому фундаменті. Щоби підкреслити її революційний характер, Ляйбніц

⁴ «Non propter hunc vel illum errorem, sed tota philosophandi ratio est sophistica»; цит. за: [Guhrauer 1850: 143].

⁵ Докладніше про вплив алгебраїчного аналізу Вієта на Юнга див.: [Секундант 2008].

звертається до революції, яку Копернік здійснив у астрономії. Цим він закладає традицію філософсько-методологічного осмислення даного феномена в німецькій філософії, яка через Вольфа і Тетенса веде до Канта. Міф про «коперніканський переворот» у філософії, здійснений нібито Кантом, придумали кантіанці. Сам Кант, потрібно визнати, спочатку не підозрював про це, а свою «Критику чистого розуму» розглядав лише як мисленнєвий експеримент, тобто як свого роду гіпотезу. На перший погляд здається, що Тетенсове⁶ тлумачення революції Коперніка, на яке спирався Кант, сильно відрізняється від тлумачення Ляйбніца. Але це тільки на перший погляд. Нижче ми покажемо, який існує зв'язок між двома згаданими тлумаченнями і яке відношення революція Коперніка має до поняття системи в Ляйбніца.

Згадку про революцію Коперніка ми зустрічаємо вже в «Дискурсії про метафізику», написаній в грудні 1685 – на початку січня 1686 року. У цьому першому короткому нарисі своїх поглядів на метафізику, написаному для Антуана Арно, Ляйбніц виклав основні положення своєї системи метафізики, які, як визнає більшість дослідників його філософії, з плином часу істотно не змінилися. Ляйбніц звертається до теорії Коперніка, коли критикує погляд Аристотеля на душу. «Аристотель, – пише він, – уважав за краще порівнювати нашу душу зі ще не заповненими дощечками, де залишено місце для писання, і стверджував, що в нашому розумі немає нічого, що не виникало б із почуттів. Це найбільше збігається із загальноприйнятими уявленнями [notions populaires]» [GP IV: 452]. Майже за п'ять років до виходу друком Локової праці «An Essay Concerning Human Understanding» (1690) Ляйбніц критикує основний принцип емпіризму *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, підкреслюючи його схожість із загальноприйнятими серед людей уявленнями про походження всіх наших знань. Ляйбніц усвідомлює, що саме в цьому збігові зі звичними для більшості людей поглядами, сформованими в повсякденному досвіді й закріпленими в природній мові, і полягає сила емпіризму. Але на цьому чуттєвому досвіді ґрунтувалося, зокрема, уявлення про те, що Сонце обертається навколо Землі, з якого виходила теорія Птолемея. Проте прийнятнішою наукова спільнота визнала не її, а саме теорію Коперніка, засновану на прямо протилежній звичним уявленням настанові. Причому це сталося не тому, що згадана теорія спиралася на якісь нові факти, а завдяки доказам, заснованим на розумі. Однак головне полягало в тому, що всі ці докази виходили з принципово іншої точки зору, витоки якої лежали винятково в розумі. Цей «інсайт» Ляйбніц пережив за п'ятнадцять років до написання згаданої «Дискурсії», тобто коли він звернувся до філософії Платона й математики (приблизно 1671 року). Він сам визнає, що переворот у його свідомості стався завдяки тому місцю «Федона», де Сократ пояснює, чому перестав цікавитися натурфілософією. Теорію Коперніка Ляйбніц сприймає крізь призму філософії Платона й у контексті полеміки між нею і традицією аристотелізму. Тому він у цьому місці зауважує: «Платон іде глибше» [ibid.].

Ясно усвідомлюючи силу звичних поглядів, закріплених у повсякденній практиці й у природній мові, Ляйбніц не вимагає від філософів відмовитися від звичних думок і звичного повсякденного слововжитку. «Але, – зауважує він, – подібного роду доксології і практикології можуть використовуватися у звичайному житті приблизно так, як ми бачимо, що люди, які слідують Копернікові, усе ж, кажуть, що Сонце сходить і заходить» [ibid.]. Ляйбніц тут зачіпає іншу важливу філософську проблему – проблему мови філософії. Питання полягає в тому, повинні ми створювати нову мову, яка

⁶ Докладніше про тлумачення Тетенсом революції Коперніка йдеться див.: [Секундант 2012: 254-275].

би відповідала новим науковим або філософським поглядам, чи використовувати звичну? Усвідомлюючи всі ті негативні наслідки, які випливали б із перемоги словотворчого підходу (різноманіття мов філософії і непорозуміння, що випливають звідси), Ляйбніц виступав проти будь-яких неологізмів у філософії. Він вимагав «наповнювати старі міхи молодим вином», тобто зберігати традиційний слововжиток, але надавати старим словами нового змісту, який би відповідав новим поглядам. Цим пояснюється часте використання ним, здавалося б, застарілих схоластичних понять, як-от «ентелехія», «монада», «субстанційні форми»⁷ тощо. Це стосується також і звичних нам понять, як-от поняття душі.

Торкаючись останнього, Ляйбніц зазначає, що «у звичайній життєвій практиці душі приписують лише те, що ми усвідомлюємо більш ясно і що належить нам особливо» [ibid.]. Головне завдання метафізики Ляйбніц бачить у тому, щоб, акумулювавши всі новітні досягнення науки й філософії, наповнювати наші звичайні слова новим, глибшим змістом. Аналогія з революцією Коперніка використовується ним тут для наголошування на протилежності між не просто науковою, а строго метафізичною точкою зору на світ, опертою тільки на розум, і повсякденною, заснованою на повсякденному чуттєвому досвіді. А також – для доведення примату першої над останньою і необхідності зміни наших звичних уявлень. З огляду на загрозу матеріалізму й атеїзму, яку несла із собою нова, механістична філософія, завдання «нової метафізики», за Ляйбніцем, поставало принципово важливим. Це стосувалося передовсім нашого поняття душі, з якого, власне, і почався Ляйбніців шлях до монадології. Уже в цьому першому нарисі своєї метафізики Ляйбніц сформулював її основну ідею. «Зі строго метафізичної точки зору, – пише він, – дуже важливо визнати весь обсяг і всю незалежність нашої душі, яка простягається нескінченно далі, ніж думають звичайні люди» [GP IV: 452].

В історії філософії всі вчення можна поділити на два класи: одні віддалялися від точки зору буденного розуму (Парменід, Платон, неоплатоніки, схоластики, Райнгольд, Фіхте, Шелінг, Гегель та інші), другі поверталися до неї (натурфілософи, Аристотель, емпірики, Кант, Фріз, позитивізм та інші). Висунувши вимогу чітко відмежувати метафізику від повсякденних поглядів, Ляйбніц відкрито стає на позиції супротивників орієнтування філософії на повсякденний досвід. Однак філософський сенс «коперніканської революції» в нього не зводиться лише до захисту метафізичної точки зору, інакше автор «Монадології» виглядав би як звичайний ретроград. Окрім того, не ясно було б, яке відношення вона має до поняття системи. Між тим ішлося про пряме відношення. Справа в тому, що вже в «Дискурсії про метафізику» Ляйбніц представляє «строго метафізичну точку зору» як систему гіпотез, точніше, гіпотетичних принципів, в якій один принцип випливає з іншого. Добре відомо, що центральним поняттям будь-якої метафізики, зокрема і своєї власної, Ляйбніц вважав поняття субстанції. Та, усе ж, не гіпотезу субстанції, а гіпотезу передвстановленої гармонії він називає «системою», бо саме ця гіпотеза приводить нас до її творця, якого Ляйбніц іноді отожднює зі світовою гармонією. Бог у нього постає як останній принцип його системи та всіх знань людини, бо лише він впливає на нашу свідомість. З цього цент-

⁷ На жаль, історики філософії й філософська спільнота пішли легшим щодо розуміння, але хибним шляхом. Вони вважали за краще займатися тлумаченням нових термінів, а не пошуком того не просто нового, але і глибшого сенсу, який міститься у звичних словах філософів. У результаті в «класики» потрапили ті філософи, які займалися словотворчістю. Хоча не слід заперечувати, що в цих нових словах часто закріплювався той новий сенс, який вже сформувався раніше.

рального положення своєї метафізики, яке дістає в нього епістемологічне обґрунтування, Ляйбніц виводить усі інші її положення. «У строго метафізичному сенсі, – пише Ляйбніц, – (1) немає жодної зовнішньої причини, яка діяла б на нас, окрім самого Бога, і лише Він один безпосередньо спілкується з нами в силу нашої постійної залежності від нього. Звідси випливає, що (2) немає жодного зовнішнього предмета, який стосувався б нашої душі й безпосередньо впливав би на наше сприйняття. (3) І ми маємо в нашій душі ідеї всіх речей тільки в силу безперервної дії на нас Бога, тобто внаслідок того, що будь-яка дія висловлює свою причину, і (4) тому сутність душі нашої є певний вираз, певне наслідування або відображення суті, думки й волі Бога й усіх ідей, які в них полягають. Отже, можна сказати, що (5) сам лише Бог є нашим безпосереднім об'єктом поза нами і що (6) ми бачимо всі речі завдяки йому» [GP IV: 453]. Гіпотеза передвстановленої гармонії й система передвстановленої гармонії – це не одне й те ж. Гіпотеза передвстановленої гармонії є однією з гіпотез, які, у силу їхнього внутрішнього зв'язку, утворюють систему. Гіпотезу він доводить за схемою *modus tollendo ponens*, де альтернативами постають гіпотеза фізичного впливу й оказіоналізм. Її перевагу він бачить у тому, що вона краще за інші пояснює взаємодію не тільки душі і тіла, але й усіх феноменів.

Та навіть визнання того, що Бог – гранична основа його системи, не проливає світла на самé поняття метафізичної системи Ляйбніца. Важливішим є те, як ми розуміємо Бога. І в цьому виявляється принципова відмінність Ляйбніца від інших філософів. Якщо інші, від Отців Церкви до оказіоналістів, визнавали примат божественної волі над божественним розумом, то Ляйбніц, як за ним і Вольф, наполягає на приматі розуму Бога над Його волею. Хоч і наділяючи Бога властивостями, відсутніми в людей, наприклад, здатністю бачити сутність речей безпосередньо, Ляйбніц не використовує ці властивості при обґрунтуванні своєї метафізики. Бог для Ляйбніца – ідеал розумності. Хоча Ляйбніц говорить про «розум узагалі», цей «розум узагалі» є свого роду чистим практичним розумом. Він практичний, оскільки воля і розум Бога нерозривно пов'язані⁸. Як видно з наведеної вище цитати, ідеї містяться у волі й розумі Бога (пункт 4). Окрім того, Божій розум не тільки містить істини розуму, але й оприявнює себе у вигляді вимог, що набувають форми нормативних принципів. Він чистий, оскільки навіть воля Бога не може порушити їх (саме в силу своєї розумності). Примат розуму над волею не заперечує єдності цих понять, навпаки, передбачає її. З цієї причини Ляйбніц не розмежовує чистий теоретичний і практичний розуми, хоча, слідуючи традиції, розділяє теоретичні і практичні науки. Це не антропоморфний чистий розум Канта або «розум взагалі» Тетенса. Ляйбніц посилається на Бога (що забороняв робити Тетенс, а за ним і Кант, оскільки нам відомий тільки людський розум) винятково для підкреслення загального, незалежного від людини й людства характеру «розуму взагалі». Саме цей розум постає в Ляйбніца відправним пунктом «строго метафізичної точки зору», критерієм розумності не тільки метафізичних, а й наукових теорій.

⁸ Для Тетенса, як і для Канта в «Критиці чистого розуму», розмежувати волю і розум було принципово важливою справою, адже обидва досліджували знання з точки зору здібностей, що лежать в основі цих знань. Саме на цьому ґрунтувався критицизм зазначених авторів. Це привело до плутанини в Канта, який приписує нормативні функції категоріям, які він розглядає як чисті поняття теоретичного розуму. Адже визнання єдності волі і розуму не дозволило б категоріям обмежити теоретичний розум рамками досвіду, що було основною метою критичних програм Лока, Тетенса й Канта. Критична ж програма Ляйбніца, як ми побачимо нижче, не тільки не вимагала цього, але й, навпаки, базувалася на єдності волі й розуму.

За три роки Ляйбніц знову звертається до теорії Коперніка, але вже в іншому контексті. Перебуваючи 1689 року в Римі, він дізнався (з журналу *Acta eruditorum* за 1688 р.), що 1687 року в Лондоні були опубліковані «Математичні принципи натуральної філософії» Ньютона. Ляйбніцевою реакцією на цю працю стала низка критичних нотаток щодо деяких основоположень фізики Ньютона. У цих нотатках розвинуто ідеї динаміки, що, як намагався довести їхній автор, мають ряд переваг перед фізикою Ньютона. Зокрема, в одній із нотаток цього періоду («Phoronomus seu de potentia et legibus naturae») перевагу власної версії динаміки Ляйбніц вбачає в спроможності примирити прихильників і супротивників теорії Коперніка, засудженої 1616 року католицькою церквою при папі Павлові V. Ляйбніц тут говорить про можливість підійти до вибору теорій з двох боків і у зв'язку з цим торкається поняття розумності гіпотези. Якщо до цього підходити з точки зору обмеженого людського розуму, то найдоречніше, за Ляйбніцем, обирати зрозумілішу (*intelligibilior*) гіпотезу. Звідси, істинність гіпотези постає винятково як її «зрозумілість»⁹: «neque aliud esse veritatem Hypotheseos, quàm ejus intelligibilitatem» [Leibniz 1903: 591]. З практичної точки зору, або з точки зору самих речей, з якими нам потрібно мати справу, «одна гіпотеза може бути більш розумною, ніж інша, і відповіднішою поставленій меті» (*una Hypothesis aliâ sit intelligibilior et scopo proposito convenientior*) [ibid.]. Фактично він говорить тут про теоретичний підхід, з точки зору гносеологічного суб'єкта, і про практичний, коли йдеться про практичну користь теорії в науковій або повсякденній діяльності. З цього контексту вже ясно видно, що Ляйбніц не протиставляє ці два підходи, а розглядає як дві сторони єдиного цілого. Найбільш зрозуміла для обмеженого людського розуму теорія і є найбільш розумною. Однак ця її розумність і, отже, істинність виявляється в порівнянні її з усіма іншими гіпотезами.

Головний мотив Ляйбніца полягає в доведенні того, що причина конфлікту між науковою спільнотою і церквою – у різниці підходів. Учені дотримувалися теоретичного підходу, а церкву хвилювали більше метафізичні і практичні наслідки вчення Коперніка. Ляйбніцева стратегія аргументації – довести, що теорія Коперніка не тільки не руйнує релігійної картини світу, але, навпаки, зміцнює її. Ляйбніца аргументує так: оскільки гіпотеза Коперніка, пояснюючи рух планет, дивовижно просвітлює дух (*illustret animus*) і прекрасно розкриває гармонію речей водночас із мудрістю творця, а інші гіпотези обтяжені незліченними непорозуміннями й усе заплутують, то слід сказати, що погляд Коперніка є найістиннішою (*verissimam*) теорією, «тобто найбільш зрозумілою і єдино здатною до <пояснення>, [що задовольняє ум]» (*id est maxime intelligibilem et solam <explicationis> sacrasem [quae menti satisfaciat]*) [op. cit.: 591-592]. Розумність «найістиннішої» теорії визначається порівнянням з іншими теоріями на підставі певних критеріїв, які можна назвати критеріями розумності.

Якщо аргументи на кшталт: «вона дивовижно просвітлює дух» і «прекрасно розкриває мудрість творця» можна віднести до риторичних, то аргумент «вона прекрасно розкриває гармонію речей», хоч і відповідає релігійній картині світу, є епістемологічним. Ляйбніц заперечує як можливість фізичного впливу матеріальних тіл на душу,

⁹ Латинські терміни «*intelligibilitas*» і, відповідно, «*intelligibilis*» є неоднозначними. Традиційно вони використовувалися у філософській літературі у двох значеннях «зрозумілість» / «зрозумілий» і «умоосязність» / «умоосязний». Відповідно до запропонованих Ляйбніцем двох підходів до гіпотези (теорії), я перекладаю ці терміни як «зрозумілість» / «зрозумілий» (суб'єктивний підхід, точка зору людського розуму, монади) і «розумність» / «розумний» (об'єктивний підхід, відповідність певним критеріям).

так і можливість вийти за межі душі, і визнає, що людині безпосередньо доступний тільки світ феноменів, за якими не прихована жодна «річ сама по собі». У нього пізнання «природи речей» здійснюється тільки через відносини, які стосуються винятково світу феноменів, але доступні лише розуму. Тож Ляйбніц змушений відмовитися від кореспондентської теорії істини, заснованої на теорії фізичного впливу й інших хибних теоріях, тісно пов'язаних із нею, наприклад, на теорії існування матеріальних речей самих по собі, не даних у нашому досвіді, властивій емпірикам, зокрема, Локові. Тому в Ляйбніца, як і в Платона, в якості основної постає когерентна теорія істини, різновидом якої є аналітична теорія істини. Розумність (*intelligibilitas*) гіпотези служить ознакою не тільки її достовірності, а й істинності.

Відповідно до двох підходів до розумності гіпотези Ляйбніц розмежує два аспекти розумності – суб'єктивний (точка зору суб'єкта) і об'єктивний (об'єктивні переваги гіпотези). У першому сенсі гіпотеза є достовірною й істинною, якщо є більш зрозумілою (*intellegibilis*) для цього суб'єкта, ніж інші, у другому ж вона є істиною, якщо є більш розумною (*intellegibilis*), тобто оприявнює світ більш гармонійним. Ляйбніц вважає, що вчені можуть вільно слідувати за Коперніком, не зашкоджуючи авторитетові цензорів, «якщо тільки вони визнають разом із нами, що за істинність гіпотези слід приймати тільки більшу її розумність бо вона інакше не може бути розпізнана (*veritatem Hypotheseos non aliter quam pro majore intelligibilitate accipi debere, imò nec aliter accipi posse*), так що відтоді не буде вже відмінності між тими, хто надає перевагу Коперніковій системі як більш відповідній інтелектові¹⁰ гіпотезі, і тими, хто обстоює її як істинну» [op. cit.: 592].

Ляйбніц не є конциліаториком¹¹, оскільки він не примирює дві супротивні точки зору, а долає їх, переходячи на третю, більш глибоку, де протилежні точки зору виявляються тотожними. Критичний сенс цього розмежування полягає в тому, що воно обмежує поле інтерпретації істини новими епістемологічними принципами, які визнають легітимною тільки когерентну концепцію істини, а всі інші розглядають як похідні від неї. «Раз природа цієї справи така, – робить висновок Ляйбніц, – що обидві позиції постали б як одна й та ж [*idem*], то нам не слід би було тут шукати більшої чи іншої істини. І раз припустимо надати перевагу системі Коперніка як простішій гіпотезі, то було б також припустимо саме в цьому сенсі стверджувати, що вона є істинною» [*ibid.*].

Описане ототожнення розумності й істини надає когерентній концепції істини конкретнішого змісту. Коли Ляйбніц має справу з теоріями, які претендують на правильне пояснення дійсності, він не обмежується критерієм суперечності, а використовує інші критерії, джерелом яких є розум. До таких критеріїв Ляйбніц відносить принцип простоти, згідно з яким «розум вимагає, щоб ми уникали множинності в гіпотезах або принципах, подібно до того як в астрономії завжди віддають перевагу простішій системі» [GP IV: 430]. З цієї точки зору, теорія Коперніка тому здобула перемогу над теоріями-конкурентами, що була простішою. Характеристика принципу простоти як нормативного принципу «розуму взагалі» дозволяє нам глибше проникнути в поняття метафізичної системи Ляйбніца. Для нього це не просто система гіпотез, а система, заснована на нормативних принципах розуму. Отже, цей принцип можна застосувати не тільки до наукових теорій, а й до будь-яких інших систем знання, у тому числі й до метафізики. Ляйбніц захищає не всяку метафізику, а тільки таку, що

¹⁰ У цьому місці рукопису Ляйбніц закреслив слово «*intelligibiliorum*» (більш зрозумілою) і вписав натомість «*intellectui convenientiorum*» (більш відповідною інтелектові).

¹¹ Про конциліаторику й еклетику докладніше йдеться в: [Секундант 2017].

ґрунтується на принципах чистого розуму. Принцип простоти вимагає, щоб «нова метафізика» виходила з єдиного принципу і становила собою найпростішу систему.

Та, усе ж, засадничим для Ляйбніца є не принцип простоти, а принцип досконалості, або гармонії, з якою іноді він отожднює Бога. Бог постає як вершина архітектонічної системи принципів, і в цьому сенсі є її фундаментальним принципом. З нормативної точки зору, цей принцип включає в себе дві вимоги – простоту в засобах (принципах) і максимальну різноманітність в цілях. За Ляйбніцем, Бог тому і є найдосконалішою істотою, що його воля завжди виконує розпорядження розуму. Тому Богові все доступно, на відміну від філософа, який «створює гіпотези, щоб побудувати свій виображений світ» [ibid.]. Оскільки для Ляйбніца світ філософа – це завжди виображений світ, то всі його теорії – це гіпотези, а реальність, яку вони описують, – лише проекція нашого розуму. Жодна інша реальність людині не доступна. Тому Ляйбніц у листі до Вольфа (1715) отожднює розумність із позитивною реальністю [Leibniz, Wolff 1963: 161].

Принцип досконалості не є метафізичним принципом в традиційному, схоластичному розумінні слова. У Ляйбніца він постає, з одного боку, як критерій розумності й, отже, істинності гіпотез, з іншого ж – як конкретизація принципу розумності. Гіпотеза вважається розумною, якщо вона, виходячи з найменшого числа принципів, пояснює найбільше число феноменів. Оскільки розумність має ступені, то саме принцип розумності визначає ступінь розумності й, отже, досконалості теорії. При порівнянні теорій, що конкурують, він постає основним критерієм, на підставі якого ми надаємо перевагу тій чи іншій гіпотезі. І оскільки, з точки зору Ляйбніца, немає іншого вищого й надійного критерію для визначення переваги гіпотез, цей принцип також постає і як критерій їхньої істинності й реальності. Щоправда, ця істина не є абсолютною й одну теорію може змінити інша, але саме принцип досконалості гарантує, що зміна теорій наближає нас до істини. За обмеженості можливостей людини, це єдиний критерій того, що нова система ближча до істини й реальності, ніж попередні, адже вона досконаліше висвітлює світ феноменів. Найдосконалішою вважається та система, яка висвітлює світ (всі різноманіття феноменів), виходячи з єдиного вищого принципу.

Фізика і метафізика. «Реальна метафізика» як система евристичних принципів

Якби Ляйбніц, прийнявши на віру гіпотезу Бога, робив із неї висновки, його метафізична система мало чим відрізнялася б від інших богословських систем (хіба розумінням Бога й деякими специфічними висновками). Такі спроби робилися багаторазово й усі вони, попри деякі відмінності, вели приблизно до одних і тих самих наслідків, малокорисних у дослідженні природи. Але ідея «реальної метафізики», як і вся Ляйбніцева програма реабілітації метафізики, орієнтувалася саме на доведення реальної користі метафізики для наук узагалі, передовсім для фізики. У «Новій системі природи» (1695), де Ляйбніц уже публічно намагається лаконічно й тезово викласти основні принципи своєї системи, він прямо вказує на недостатність «строга метафізичної точки зору». «Абсолютно справедливо, – пише Ляйбніц, – що, висловлюючись у строго метафізичному сенсі, не існує реального впливу однієї створеної субстанції на іншу, а всі речі зі всіма їхніми реаліями невпинно виробляються силою Бога. Але для розв'язання проблем недостатньо користуватися загальною причиною й удаватися до того, що називають *Deus ex machina*. Бо раз це робиться без подальшого пояснення, яке можна було б видобути з області вторинних причин, це означає по суті вдавання до чуда. У філософії слід прагнути знаходження основи, пояснюючи, яким чином речі виробляються божественною премудрістю, згідно з поняттям того, про що йде мова» [GP IV: 486].

За Ляйбніцем, фізика – самостійна дисципліна, яка розв’язує свої завдання, має свій предмет і свої методи дослідження, а тому не потребує метафізичного обґрунтування. Її область дослідження обмежується світом феноменів, а її предметом є вторинні причини. Фізик орієнтується на прагматичну теорію істини й тому не має жодної необхідності виходити за межі світу фізичних феноменів. Фізик у світі феноменів шукає підстави, необхідні й достатні для розв’язання своїх завдань. Більше того, Ляйбніц, як ніхто інший, ясно усвідомлював, що завдання фізики не обмежуються поясненням феноменів. Його філософія науки з самого початку орієнтувалася на науково-технічний прогрес. З точки зору доказовості своїх положень, фізика не потребувала метафізики. У спробах пояснення явищ природи тільки за допомогою метафізичних принципів Ляйбніц бачив головну ваду схоластики.

Головна ідея «реальної метафізики», яка визначає генеральну стратегію аргументації Ляйбніца щодо реабілітації метафізики, зводилася до доведення корисності останньої для фізики. Велика частина його аргументів розрахована була на фізика-прагматика. Але чимало аргументів мали значення і для метафізики. Уже Аристотель у «Метафізиці» вказує, що для фізики цілком достатньо дослідження «вторинних причин», щоб отримати корисні знання. Більше того, він визнає, що дослідження «перших причин» (цільових, формальних) марне, з точки зору фізики. Тому Аристотель порушує питання про те, навіщо потрібне нам знання перших причин, і дає відповідь: «для розуміння». Ця думка Аристотеля, якою нехтували, як правило, його коментатори, не промайнула повз увагу Ляйбніца. Хоча філософ, на його думку, ніколи не вийде за межі своїх гіпотез, які є плодом його виображення, метафізика, усе ж, виконує важливу роботу: вона задає раціональний погляд на світ. Цілісний і системніший погляд на світ слугує глибшому розумінню того, що відбувається у світі. Він відкриває нові перспективи для дослідження явищ природи. Але не тільки до цього зводиться значення метафізики.

Обмежуючись дослідженням світу фізичних феноменів, фізика дістає твердий ґрунт під ногами, але одночасно виявляється обмеженою передумовами, які неявно впливають на хід її досліджень. Основне завдання філософії Ляйбніц бачить у поглибленні основ фізики, у пошукові прихованих принципів, які неявним чином впливають на дослідження фізичних явищ. Це дало підставу Гегелю в лекціях з історії філософії звинувачувати метафізику Ляйбніца в тому, що вона швидше нагадує фізичну гіпотезу, ніж філософію. Справді, Ляйбніц розглядає метафізичні поняття і принципи як гіпотези, що отримують обґрунтування своєї корисності й реальності переважно завдяки фізиці. Зокрема, вони можуть використовуватися у фізиці як евристичні принципи й вести до відкриття нових понять і принципів фізики, не претендуючи при цьому ні на статус фундаментальних принципів фізики, ні навіть на пояснення явищ.

Однак не в цьому полягає головна функція архітектонічних принципів метафізики. Основна стратегія Ляйбніца – не в доведенні лише корисності архітектонічних принципів для відкриття нових явищ. Вона полягає в обґрунтуванні можливості реальної метафізики. Це обґрунтування у нього полягає в доведенні того, що архітектонічні принципи метафізики уможливають закони фізики. Як зауважує Карл Іммануель Гергардт, видавець творів Ляйбніца й видатний знавець його філософії науки, однією з основних проблем Ляйбніца протягом всього життя була проблема обґрунтування законів динаміки, і ці його дослідження завжди тісно пов’язувалися з філософськими спекуляціями [Gerhardt 1888: 566].

У нотатці, датованій 1689 роком, Ляйбніц указує на недостатність математичних принципів для обґрунтування динаміки. Оскільки, на відміну від геометричних величин, сили не доступні виображенню, то для їхнього пояснення ми змушені вдаватися до ідеальних принципів метафізики (*rem virium per se imaginationis non subjici, sed idealibus quibusdam metaphysicae principiiis iuniti*) [Gerhardt 1888: 575]. Звідси Ляйбніц робить висновок, що принципи динаміки частково залежать від творця всіх речей. Між метафізичними і фізичними принципами Ляйбніц виділяє цілий пласт принципів і понять, які фізики неявно визнають, але не включають їх у корпус фізичних принципів.

Саме ці принципи він використовує, зокрема, для критики атомізму, законів руху Декарта і вчення Ньютона про гравітацію. Ляйбніц відкидає атомізм на тій підставі, що вчення про порожнечу веде до припущення стрибків у природі, що, у свою чергу, унеможлиблює закони природи. Тому він вимагає визнання принципу безперервності фундаментальним принципом фізики. Також він критикує закони механіки Декарта, зокрема закон збереження руху, вимагаючи введення поняття сили та пропонуючи замість нього закон збереження сили. Теорію гравітації Ньютона він називає нерозумною, бо вона веде до менш оптимального світу [Archambault 2017: 12]. Замість неї він пропонує свою, зрозумілішу теорію гравітації [GP VII: 342].

Завдяки такого роду «прокладкам» Ляйбніц обґрунтовує реальність метафізичних принципів. Але він це робить не індуктивно, а керуючись принципом заглиблення в підставу, притаманний алгебраїчному аналізу Вієта. Саме в цьому аналізі слід шукати витoki так званого «трансцендентального методу». Виявлення підстав фізичних принципів робило метафізику незалежною від фізики й одночасно відкривало для неї нові галузі досліджень. І хоча ці принципи уможлилювали закони фізики, вони не набували статусу фундаментальних принципів фізики і не переставали бути гіпотезами. Адже Ляйбніц, який добре розбирався в логіці, уважав, що такого роду доказ не є строгим. Окрім того, претензії на абсолютну істину, на які страждав не тільки Декарт, але й «класики німецької філософії», він, подібно до еkleктиків і фізиків, розглядав як ознаку догматизму.

Методологічні й епістемологічні основи системи метафізики Ляйбніца

Попри те, що принципи метафізики у Ляйбніца отримували свою реальність завдяки фізиці, Гегель помилявся, уподібнюючи його метафізику гіпотезі фізиків. Сказане Ляйбніцем щодо фізики, стосувалося й інших наук. До принципів «розуму взагалі» Ляйбніц відносив також принципи суперечності й достатньої підстави, які відрізнялися від архітектонічних принципів метафізики тим, що не потребували обґрунтування своєї реальності. Вони уможлилювали раціональний дискурс взагалі, а тому лежали в основі будь-якого доведення. Принцип суперечності разом із принципом тотожності Ляйбніц відносив до «істин розуму». Вони визначали область можливого, яку Ляйбніц розглядав як головний об'єкт дослідження математики й математичного природознавства (перевсім механіки, бо вона спрямована не стільки на пояснення явищ, скільки на створення машин). Принцип тотожності, до якого Ляйбніц зводив принцип суперечності, містився в основі аналітичних істин: усі ці істини становили собою тавтології. Останні, утворюючи систему, причому відкрити, нічого не говорили про дійсність, але в міркуванні вони виконували важливу функцію законів логіки, тобто таких правил, які завжди гарантували отримання істинних висновків з істинних засновків.

Якщо принципи тотожності й суперечності поставали і як теоретичні, що лежать в основі системи істин розуму, і одночасно як нормативні, то принцип достатньої підстави виконував винятково нормативні функції. Згідно з Ляйбніцем, цим принципом

повинен керуватися навіть Бог, який нічого не робить без достатніх підстав¹². Сфера дії цього принципу не обмежується тільки тим, що можливо, але поширюється й на царину наук, які мають справу з дійсністю. Функції принципу достатньої підстави також не зводяться до пояснення того, чому певна річ радше існує, ніж не існує, і чому вона радше така, ніж інша. У Ляйбніцевій філософській системі цей принцип виконує роль свого роду «нитки Аріадни», яка повинна привести нас до останніх підстав не тільки будь-якого знання, але й буття. Саме він приводить до висновку, що Бог є *останньою* ланкою ланцюга, яка завершує процес пізнання низки причин (тільки з метафізичної, або онтологічної, точки зору Бог постає як *перший* принцип).

Однак функції принципу достатньої підстави ще багатогранніші. Вимога шукати достатню підставу означає не тільки поглиблення підстав, але й обмеження цього процесу для наук, які мають свій предмет дослідження, свої цілі й завдання. Це стосується всіх наук, не тільки природних, а й гуманітарних. На це Ляйбніц вказує вже в «Дискурсії про метафізику»: «... як геометру немає потреби ускладнювати себе знакомитим заплутаним питанням про структуру безперервності [de la composition du continu] і як філософові-моралістові й ще менш юристові або політикові немає потреби боротися з великими труднощами примирення свободи волі й Божественного провидіння, – бо геометр може привести до кінця всі свої докази, а політик – завершити всі свої роздуми, не торкаючись вищевказаних дискусій (які, проте, вельми важливі й необхідні у філософії й теології); так і фізик може пояснити свої досліди або за допомогою вже зроблених простіших дослідів, або шляхом геометричних і механічних доказів, не потребуючи загальних теорій, що відносяться зовсім до іншої області» [GP IV: 435]. Ця практична спрямованість наук на досягнення своєї мети, відкриває величезні можливості для метафізики й багато в чому визначає її універсальний характер. Бо тільки вона прагне шукати останні підстави всякого знання й тим більш послідовно, аніж інші науки, реалізує принцип систематичного мислення. Для Ляйбніца «строга метафізична точка зору» – це точка зору систематичного розуму.

Принцип достатньої підстави в рамках філософії Ляйбніца виконує також важливі критичні функції. Він вимагає без достатньої підстави не приймати й не відкидати жодного положення. Цей принцип є яскравим втіленням ідеї єдності синтезу та аналізу, висловленої ще Віетом. Справді, заглиблення в підстави й відсіювання положень, достатніх підстав позбавлених, веде до загальніших точок зору, у межах яких долається протилежність колишніх, обмеженіших. Метафізика Ляйбніца претендує на подолання протилежності матеріалізму й ідеалізму, реалізму і номіналізму та інших «ізмів». Причому це робиться не механістично, як у «класиків німецької філософії», які запозичили у конциліаториків тріаду «теза – антитеза – примирення», замінивши «примирення» на «синтез», а конкретно і предметно, де кожен конфлікт розв'язується по-різному й виходячи з різних підстав.

Методологічними принципами метафізики, яка претендує на експлікацію прихованих основ не тільки природних, а й гуманітарних наук, у Ляйбніца постають архітектонічні принципи, що складають основу його «практичної логіки». Згідно з цими принципами побудована його метафізика. На підставі їх формується й центральне поняття його метафізики – поняття субстанції як монади. Це поняття в Ляйбніца отримує

¹² Тому «розум узагалі», з яким Ляйбніц іноді ототожнює Бога, можна назвати чистим практичним розумом, позбавленим будь-якого антропоморфізму.

не тільки методологічне, а й епістемологічне обґрунтування. Епістемологічні принципи, на яких будується Ляйбніцеве поняття субстанції, можна розбити на дві групи.

До першої належать принципи, що стосуються чуттєвого пізнання. Почуття не обманюють, але мають суб'єктивний та невизначений характер. Речі не такі, якими нам здаються. Немає жодних підстав розглядати відчуття як результат впливу матеріальних речей на чуттєвість. Подібна гіпотеза веде до припущення можливості впливу матеріального на нематеріальну душу. Почуття не дають нам знання не тільки про речі поза нашою свідомістю, а й про відношення. Вони не слугують навіть матеріалом для нашого пізнання, їхня функція – просто пробудити наш розум до діяльності.

До другої можна віднести принципи, що стосуються розумового пізнання. Людський розум не здатен інтуїтивно осягнути сутність речей або «речі в собі». Пізнання зовнішнього світу здійснюється через пізнання відношень, що створюються розумом й доступні тільки розумові. Інтуїтивному пізнанню доступні тільки найпростіші відношення типу $A=A$. Усі істини розуму є аналітичними¹³. Зовнішній світ пізнається за аналогією й тому всі наші знання про нього («дійсність») мають більш-менш імовірнісний характер. Достовірними є тільки знання відношень, які стосуються світу можливого. Та оскільки дійсність містить у собі можливість, через ці відношення ми пізнаємо дійсність. Пізнання індивідуального постає як нескінченний процес.

Епістемологічного обґрунтування системи метафізики взагалі й поняття субстанції зокрема вимагав принцип достатньої підстави. Саме ці епістемологічні принципи Ляйбніца не тільки зумовлюють гіпотетичний характер поняття субстанції, але й, разом із принципом досконалості, доводять його як найдостовірнішу з усіх гіпотез. З іншого боку, вони роблять цю систему відкритою для вдосконалення, результатом якого має стати більш раціональний погляд на світ.

Система, систематизація і класифікація

Тепер варто з'ясувати, чому Ляйбніц не застосовує поняття системи до філософії. Справа в тому, що він, як і багато його сучасників, розумів філософію як комплекс універсальних наук, які, на протигагу історії, що має справу з одиничними речами, вивчають загальні властивості речей [Couturat 1901: 524]. Такого роду комплекс наук було би безглуздо систематизувати, бо кожна дисципліна мала свій предмет, свої цілі і принципи.

Ляйбніц фактично вимагає розрізняти систему, систематизацію і класифікацію. Останню він розглядав як різновид систематизації. Ляйбніц розрізняв два підходи до систематизації. Перший він називає номіналістичним. «Номіналісти, – за його словами, – думали, що існує стільки ж наук, скільки є істин, що потім, згідно з тим, як їх розташовують, утворюють Цілісності [des Touts]» [GP V: 505]. Цей підхід фактично отожднює систематизацію з класифікацією. Філософії як комплексові дисципліні, що мають свій предмет дослідження, пасував тільки такий тип систематизації, тобто класифікація. До систематизації в строгому сенсі він відносить другий підхід, який я б назвав голістичним. Прихильники цього підходу розглядають знання як єдине ціле, що його, на зразок океанських вод [ibid.], можна ділити на різні частини. Систематизація передбачає певне свавілля у виборі точки відліку, оскільки від намірів суб'єкта залежало, яким чином потрібно систематизувати.

¹³ «Для Ляйбніца в самому визначенні істини закладено, що всі істини – це аналітичні істини» [Rescher 2001: 149].

У рамках цього погляду Ляйбніц також виокремлює два головних підходи до систематизації (він уживає термін *disposition*, «розташування») всіх наукових істин, заважаючи, що кожен із них має свої переваги. Одне розташування було б «синтетичним і теоретичним, ранжуючи (як це роблять математики) істини згідно з порядком доказів, так, щоби кожне положення [*proposition*] йшло за тими, від яких воно залежить. Інше – аналітичним і практичним, починаючи із мети людей, тобто з благ, вищим із яких є щастя, і шукаючи, згідно з ладом, засобів, що служили би набуттю цих благ або уникненню протилежних їм лих» [ор. cit: 506].

Ці два види систематизації Ляйбніц використовує у своїй класифікації філософії, розділивши її на теоретичну і практичну частини. Вийшло так, що майже кожній теоретичній дисципліні відповідала практична. Це торкнулося навіть логіки. Величезний інтерес до розробок Ляйбніца в галузі теоретичної логіки став причиною того, що його практична логіка виявилася непоміченою. Натомість він був переконаний в можливості й навіть корисності комбінування обох цих логік. Так само він чинить і в метафізиці. У статті ми зупинилися здебільшого на малодослідженому практичному боці його системи, оскільки вона більшою мірою розкриває творчий аспект його системи. У «Монадології» Ляйбніц використовує синтетичний метод систематизації, коли намагається, у стилі Спінози, вивести з поняття монади інші її властивості. Той факт, що він робить це наприкінці життя, може свідчити про те, що він, як і Віст, уважав синтетичний метод зовнішнім, менш творчим і більш поверховим.

Нарешті, розглянемо головне питання: чи була в Ляйбніца система метафізики? У шкільному (наприклад, Вольфовому) розумінні, такої системи Ляйбніц, безумовно, не мав. Він не створив ні підручника логіки, ні підручника метафізики, ні підручника раціональної психології або теології – нічого з того, що ним зазвичай відносилось до «Енциклопедії»¹⁴. Але він залишив таку силу-силенну міркувань на ці теми, що на їх підставі не складно було б реконструювати систему його вчення й по тому таки написати підручники з метафізики, раціональної психології, теології тощо. Ляйбніц зробив набагато більше, ніж від нього чекали. Він не просто найглибше обгрунтував поняття субстанції й показав, як із нього можна було б вивести наслідки, що дають відповіді на всі найголовніші питання метафізики. Він дав філософії нормативний принцип достатньої підстави й показав, як із його допомогою слід обгрунтовувати наявні й відкривати нові істини, долати суперечності обмежених точок зору й досягати останньої основи всякого знання, щоби потім, спираючись на цю основу, критично оцінювати все зі «строга метафізичної точки зору», тобто з точки зору найбільш послідовного систематичного розуму.

Цей принцип давав можливість не тільки побудувати найобгрунтованішу систему метафізики, але й постійно її вдосконалювати. Від честолюбних і амбітних філософів, на кшталт Вольфа, Канта й інших «класиків німецької філософії», Ляйбніца відрізняла риса, що називається *modestas*. Подібно до еkleктиків, він розглядав пізнання істини як історичний і колективний процес, а будь-які претензії на абсолютну істину або революцію у філософії – як прояв догматизму і нескромності. Тому жодної замкненої системи у вигляді енциклопедії шкільних наук у нього не було й бути не могло. Проте для розвитку поняття системи Ляйбніц дав більше, ніж будь-хто до нього. Він відкрив систематичний розум і показав деякі принципи його діяльності. Не тільки філософія Вольфа, а й уся «німецька класична філософія» після Канта була частково свідомим, частково несвідомим поверненням до Ляйбніцевих принципів системи.

¹⁴ Під «Енциклопедією» Ляйбніц тут розуміє Науку загалом, «інтелектуальний світ», розподілений на «три великих провінції»: фізику, мораль і логіку [GP V: 504, 505].

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Секундант, С. (2002). *Philosophia protonoetica* Иоахима Юнга. К проблеме становления методологических принципов философии модерна. *Sententiae*, 5(1), 10-21.
- Секундант, С. (2016а). Формирование философского понятия системы: Бартоломей Кеккерман. *Sententiae*, 34(1), 80-94. <https://doi.org/10.22240/sent34.01.080>
- Секундант, С. (2016б). Формирование философского понятия системы: Клеменс Тимплер. *Sententiae*, 35(2), 41-56. <https://doi.org/10.22240/sent35.02.041>
- Секундант, С. (2017). Концилиаторика й еклектика: філософія на шляху до поняття відкритої системи. *Sententiae*, 36(1), 31-50. <https://doi.org/10.22240/sent36.01.031>
- Секундант, С. Г. (2008). Математические парадигмы в философско-методологической рефлексии XVII века. «Scientia generalis» Иоахима Юнга. *Эпистемология и философия науки*. 18(4), 224-234.
- Секундант, С. Г. (2012). *Критика та метод. Ідея критичного методу в німецькій філософії XVII – XVIII ст. (збірка наукових статей)*. Київ: Дух і Літера.
- Albrecht, M. (2011). De differentia intellectus systematici & non systematici: Über den Unterschied zwischen dem systematischen und dem nicht-systematischen Verstand. *Aufklärung*, 23, 229-302.
- Archambault, J. (2017). Leibnizian Intelligibility. In R. Pisano, M. Fichant, P. Bussotti, & A. Oliveira (Eds.), *Leibniz and the Dialogue between Sciences, Philosophy and Engineering, 1646-2016. New Historical and Epistemological Insights* (pp.1-19). London: The College's Publications.
- Arndt, H. W. (1971). *Methodo scientifica pertractum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Teorienbildung des 17. und 18. Jahrhunderts*. Berlin, & N.Y.: de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110844900>
- Arndt, H. W. (2006). *Einleitung in: Wolffs Gesammelte Werke: Bd.4. Vernünfftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseligkeit*. Hildesheim: Georg Olms.
- Couturat, L. (1901). *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*. Paris: Alcan.
- Filser, H. (2001). *Dogma, Dogmen, Dogmatik: eine Untersuchung zur Begründung und zur Entstehungsgeschichte einer theoretischen Disziplin von der Reformation bis zur Spätaufklärung*. Münster: Lit.
- Gerhardt, C. E. (1888). Zu Leibniz' Dynamik. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1(4), 566-581. <https://doi.org/10.1515/agph.1888.1.4.566>
- Guhrauer, G. E. (1850). *Joachim Jungius und sein Zeitalter*. Stuttgart, & Tübingen: Cotta.
- Jungius, J. (1995). De propaedeutico mathematicum usu. In G. Hübner (Hrsg.), *Aus dem literarischen Nachlaß von Joachim Jungius. Edition der Tragödie Lucretia und der Schul- und Universitätsreden*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Leibniz, G. W. (1880-1882). *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (Bd. 7). (C. I. Gerhardt, Hrsg.). Berlin.
- Leibniz, G. W. (1903). Phoronomus seu de potentia et legibus naturae. In G. W. Leibniz, *Opuscules et fragments inédits*. (L. Couturat, Ed.). Paris: Alcan.
- Leibniz, G. W., & Wolff, C. (1963). *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*. (C. I. Gerhardt, Hrsg.). Hildesheim: Olms.
- Rescher, N. (2001). Contingentia Mundi: Leibniz on the World's Contingency. *Studia Leibnitiana*, 33, 145-162.
- Walch, J. G. (1726). *Philosophisches Lexicon*. Leipzig: J.F. Gleditschen.

Одержано 01.10.2019

REFERENCES

- Albrecht, M. (2011). De differentia intellectus systematici & non systematici: Über den Unterschied zwischen dem systematischen und dem nicht-systematischen Verstand. *Aufklärung*, 23, 229-302.
- Archambault, J. (2017). Leibnizian Intelligibility. In R. Pisano, M. Fichant, P. Bussotti, & A. Oliveira (Eds.), *Leibniz and the Dialogue between Sciences, Philosophy and Engineering, 1646-2016. New Historical and Epistemological Insights* (pp.1-19). London: The College's Publications.

- Arndt, H. W. (1971). *Methodo scientifica pertractum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Teorienbildung des 17. und 18. Jahrhunderts*. Berlin, & N.Y.: de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110844900>
- Arndt, H. W. (2006). *Einleitung in: Wolffs Gesammelte Werke: Bd.4. Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseligkeit*. Hildesheim: Georg Olms.
- Couturat, L. (1901). *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*. Paris: Alcan.
- Filser, H. (2001). *Dogma, Dogmen, Dogmatik: eine Untersuchung zur Begründung und zur Entstehungsgeschichte einer theoretischen Disziplin von der Reformation bis zur Spätaufklärung*. Münster: Lit.
- Gerhardt, C. E. (1888). Zu Leibniz' Dynamik. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1(4), 566-581. <https://doi.org/10.1515/agph.1888.1.4.566>
- Guhrauer, G. E. (1850). *Joachim Jungius und sein Zeitalter*. Stuttgart, & Tübingen: Cotta.
- Jungius, J. (1995). De propaedeutico mathematicum usu (1629), In G. Hübner (Hrsg.), *Aus dem literarischen Nachlaß von Joachim Jungius. Edition der Tragödie Lucretia und der Schul- und Universitätsreden*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Leibniz, G. W. (1880-1882). *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (Bd. 7). (C. I. Gerhardt, Hrsg.). Berlin.
- Leibniz, G. W. (1903). Phoronomus seu de potentia et legibus naturae. In G. W. Leibniz, *Opusculum et fragments inédits*. (L. Couturat, Ed.). Paris: Alcan.
- Leibniz, G. W., & Wolff, C. (1963). *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*. (C. I. Gerhardt, Hrsg.). Hildesheim: Olms.
- Rescher, N. (2001). Contingentia Mundi: Leibniz on the World's Contingency. *Studia Leibnitiana*, 33, 145-162.
- Secundant, S. (2002). Joachim Jungius' Philosophia Proto-noetica. To the Problem of Formation of the Modern Philosophy Methodological Principles. *Sententiae*, 5(1), 10-21. [In Russian].
- Secundant, S. (2016a). Formation of the Philosophical Concept of System: Bartholomäus Keckermann. *Sententiae*, 34(1), 80-94. [In Russian]. <https://doi.org/10.22240/sent34.01.080>
- Secundant, S. (2016b). Formation of the Philosophical Concept of System: Clemens Timpler. *Sententiae*, 35(2), 41-56. [In Russian]. <https://doi.org/10.22240/sent35.02.041>
- Secundant, S. (2017). Conciliatorics and eclecticism: philosophy on the way to a concept of open system. *Sententiae*, 36(1), 31-50. [In Russian]. <https://doi.org/10.22240/sent36.01.031>
- Secundant, S. G. (2008). *Mathematical paradigms in 17th Century Philosophical and Methodological Reflection. "Scientia generalis" by Joachim Jung. Epistemology and philosophy of science*, 18(4), 224-234. [In Russian].
- Secundant, S. G. (2012). *Criticism and Method. The Idea of a Critical Method in 17-18th Century German Philosophy*. Kyiv: Duh i Litera. [In Russian].
- Walch, J. G. (1726). *Philosophisches Lexicon*. Leipzig: J. F. Gleditschen.

Received 01.10.2019

Sergii Secundant

Comparative Analysis of the Leibniz' and Wolff's Concepts of System

If Wolff from the very beginning was strongly influenced by Cartesianism, and his concept of system was guided by the geometric model of scientific method, Leibniz relies on the German tradition of "methodological thinking", originated by Joachim Jung. Leibniz's conception of system focuses mainly on algebraic analysis. The application of the term "system" mainly to metaphysics can be explained by the fact that it is this science that deals with synthetic principles and is designed to develop a rational view of the world. Based on the idea of "real metaphysics", Leibniz justifies these principles as such that make possible the laws of physics and rational discourse in

general. Leibniz does not provide a system of philosophy in the sense of traditional school philosophy. He considers metaphysics as the most consistent expression of a systematic mind and indicates heuristic principles for the construction and improvement of reasonable hypotheses.

Сергій Секундант

Порівняльний аналіз поняття системи в Ляйбніца і Вольфа

Якщо Вольф від самого початку потрапив під сильний вплив картезіанства, а його поняття системи орієнтувалося на геометричну модель наукового методу, то Ляйбніц спирається на німецьку традицію «методичного мислення», біля витоків якої стояв Йоахім Юнг. Ляйбніцеве поняття системи орієнтується переважно на алгебраїчний аналіз. Застосування терміна «система» переважно до метафізики можна пояснити тим, що саме ця наука займається синтетичними принципами й покликана виробити раціональний погляд на світ. Спираючись на ідею «реальної метафізики», Ляйбніц обґрунтовує ці принципи як такі, що уможливають закони фізики й раціональне міркування взагалі. Ляйбніц не дає системи філософії в сенсі традиційної шкільної філософії. Він розглядає метафізику як найбільш послідовне вираження систематичного розуму і вказує евристичні принципи побудови й удосконалення розумових гіпотез.

Sergii Secundant, doctor of sciences in philosophy, professor, I. Mechnikov Odessa National University.

Сергій Секундант, д.філос.н., професор Одеського національного університету ім. Іллі Мечнікова.

e-mail: sergiisekundant@gmail.com

ФІЛОСОФІЯ XVIII СТОЛІТТЯ

Віталій Терлецький

КАНТОВА ТЕОРІЯ ГЕНІЯ: ДЕЯКІ ПИТАННЯ ДЖЕРЕЛЬНОЇ РЕКОНСТРУКЦІЇ

Кантове визначення й теоретичне опрацювання того, що таке геній, стало епохальним не лише для історії естетики¹, а також для риторики² і, можливо, навіть для модерної «ідеї генія» як такої³. Кантова рефлексія над феноменом генія, що становить відому частину його третьої «Критики», припадає на час, коли «Епоха генія» (*Genie-Zeit*), більш відома в літературі як доба «Бурі й натиску» (*Sturm und Drang*), уже зійшла з авансцени духовного життя Німеччини другої половини XVIII ст., поступившись місцем класиці (приблизно в 1785 р.). Звісно, Кант не міг не відреагувати у своїй теорії на той «культ генія», що сповідувався представниками цієї епохи, що поставили в «центр нових естетичних поглядів уже не поетику правил, а генія, себто творчу силу поетичного індивіда... («Шкідливішими за приклади є для генія принципи» – Гете), митець творить зі свого власного генія» [Stephan 2019: 161].

А втім, це було давно. Сучасність із підозрою ставиться до генія. Теодор Адорно вбачає в понятті генія «ідею творчості, що з ідеалістичною зарозумілістю передається від трансцендентального суб'єкта до емпіричного, до продуктивного митця» [Adorno 1973: 255]. Провідник же постмодернізму Жан-Франсуа Ліотар іде ще далі й категорично стверджує, що нині вже не переймаються філософією суб'єктивного генія та всією «аурою», яка йде разом із цим [див.: Lyotard 1985: 33]. Здається, на сьогодні віддають перевагу не генію, а в ліпшому випадку креативності (вельми популярне слово). Хай там як, а вислів Гегеля із передмови до «Філософії права» про те, що «філософія схопила в думках свій час» (*ist auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt*), точно відбиває стан справ, коли йдеться про генія. Кантова теорія генія є показовим підтвердженням цього вислову.

Спершу ми відтворимо головні змістові моменти Кантового тлумачення феномена генія, спираючись при цьому на відповідні міркування в «Критиці сили судження» (1790). Потім ми звернемося до дискусійної серед сучасних дослідників теми: який

© В. Терлецький, 2020

¹ Кантова формула генія є «завершенням» процесу поєднання двох «протилежних ідей: натхнення і [дотримання] правил», які пронизували естетику XVIII ст. [Gilbert, Kuhn 1939: 342].

² «У Канта естетична аргументація про генія досягає свого історично-філософського апогею» [Peters 1996: 738].

³ Свій блискучий огляд ідеї генія від доби Відродження до 1770 р. Джорджіо Тонеллі завершує якраз стислою характеристикою «першої версії» Кантової теорії генія в 1770-1780 рр., що символічно свідчить про те, що Кант був довершенням цілої епохи [Tonelli 1973: 295-296].

мислитель минулих часів або автор-сучасник міг справити вирішальний вплив на оригінальне розуміння генія в Канта. Нарешті, на конкретних прикладах із твору Канта ми спробуємо показати, що для належної інтерпретації цієї теорії ми не можемо припускати, що один автор або одна лінія традиції змогла б зумовити її. Натомість потрібно зважати на ширший ідейний контекст, який був заданий переважно німецькою філософією і естетикою другої половини XVIII ст.

Кант про генія

У «Критиці сили судження» Кант веде мову про генія в першій частині твору, озглавленій «Критика естетичної сили судження», після здійснення «дедукції чистих естетичних суджень». При цьому потрібно спеціально наголосити на тому, що Кант подає свою теорію генія в найтіснішому взаємозв'язку з його поглядами на мистецтво й мистецьку творчість, тож йому не йдеться про спекулятивні міркування над природою генія й геніальності⁴.

Певно, є підстави говорити, що в §§ 46-50 ми маємо Кантову теорію генія, хоча поняття «теорія» тут береться радше як певний сукупний погляд на відповідний предмет рефлексії. Справді-бо, у цих п'яти параграфах філософ подає своє визначення природи генія та його функції в мистецтві. Усі ці параграфи не лише містять у заголовку слово «геній», а тематично присвячені цьому предметові розмислів і дотичних до нього ходів думки, що зумовлені Кантовою естетичною концепцією. Уся решта пасажів третьої «Критики», що мають згадку про нього, у принципі не додають нічого нового за змістом⁵. Тому можна навіть наважуватися на твердження, що відповідні параграфи являють собою ніби окремих трактат або принаймні outline, але вже точно не те, що вони є «цікавим епізодом, вставленим між аналітикою і діалектикою» [Schlapp 1901: 303].

Уже на початку § 46, що має заголовок «Красне мистецтво є мистецтвом генія», Кант програмово подає «дефініцію» генія: «Геній є талантом (природним даром), який надає правила мистецтву». Позаяк такий талант розглядається саме як «природний дар», тобто «належить до природи», подальша характеристика генія представляє його як своєрідного медіатора між природою і мистецтвом: «геній є вродженим нахилом змислу (Gemütsanlage)⁶ (ingenium), завдяки якому природа надає правила мистецтву»

⁴ Ми викладемо Кантове вчення про генія як окрему (часткову) теорію, безвідносно до його вчення про естетичні судження, яке, як відомо, все-таки є головним об'єктом дослідження критики смаку.

⁵ Ретроспективно опишемо зміст цих місць. У § 60 поняття «геній» трапляється лише раз і йдеться про методу навчання учня у мистецтві. У § 58 це поняття так само трапляється лише раз у контексті відтворення тези Канта, що красне мистецтво є «продуктом генія». У § 57, наприкінці Зауваги I, поняття «геній» подибуємо двічі: 1) у поясненні генія як «спроможності естетичних ідей», 2) у контексті тези, що правила мистецтву надає «... в продуктах генія природа (суб'єкта)». У § 54 поняття знову трапляється лише раз, тут геній зображений як один із різновидів таланту, котрий творить (dichten) «ламаючи шию» (halsbrechend). У § 53 це поняття подибуємо теж лише раз, коли геній схарактеризований як джерело поетичного мистецтва (Dichtkunst), що найменше «бажає керуватися приписом або прикладом». Нарешті, у § 17, примітка, подана психологічна характеристика генія, «в якому природа, здається, відступає від своїх звичайних співвідношень сил змислу (Gemütskräfte) на користь однієї єдиної». Однак не лише за змістом, а й суто за статистичним слововжитком усі ці місця істотно поступаються тим п'яти параграфам (7 проти 44).

⁶ У цій статті німецьке слово «das Gemüt» перекладено як «змисел». Залишаючи докладне обґрунтування такого варіанту перекладу для іншої нагоди, варто все ж таки зазначити два чинники, що зумовили таке рішення. По-перше, у сучасній українській мові це призабуте слово має значення «почуття», «відчуття», тобто стосується почуттєвої, емоційної сфери, що цілком відповідає німецькому слову. По-друге, саме слово «змисел» на морфологічному рівні вже імплікує

[AA V: 307]⁷. Далі Кант обґрунтовує положення, що «красні мистецтва⁸ необхідно мусять розглядатися як мистецтва *генія*».

Продукт мистецтва припускає певні правила, згідно з якими він витворений або оцінений. Але судження про красу такого продукту не може виводитися із правила, що ґрунтується на якомусь понятті, воно є судженням смаку, а не судженням пізнання. Хоча красне мистецтво й не може надавати самому собі правила для витворення свого продукту, але без правила якийсь продукт не може називатися мистецьким. Тому, як підсумовує Кант, «природа в суб'єкті (і завдяки настроєності його спроможностей) мусить надавати правило для мистецтва, себто красне мистецтво є можливе лише як продукт генія» [AA V: 307]. Після такого естетично-мистецького міркування філософ у досить стислій формі закарбовує характерні риси генія.

Оскільки геній є «*талантом* продукувати те, для чого не можна дати жодного визначеного правила», то, по-перше, «*оригінальність* мусить бути його першою властивістю». По-друге, витвори генія мусять бути «*взірцевими*», тобто слугувати за «зразки» для наслідування іншим і за «мірила» для їхньої оцінки. По-третє, сам геній як «творець (Urheber) продукту» не спроможний відтворити способу створення ним продукту, він радше творить чи «надає правило як *природа*»; тут він «завдячує своєму генієві, сам не знає, як у ньому з'являються ідеї для нього [sc. продукту], також не в його владі вимислювати ідеї такого роду за забаганням або планомірно». В експлікації цього пункту Кант покликається на давню традицію, яка супроводжує слово *genius*, зазначаючи, що «слово «геній», можливо, виведено із *genius*, властивого людині, даного при народженні духу, який захищає й скеровує її, і від надихання якого походили ті оригінальні ідеї»⁹. Нарешті, по-четверте, «природа завдяки генію приписує правила не науці, а мистецтву», і до того ж тільки «красному мистецтву» [AA V: 307-308]. Отже, згідно з Кантом питомими характеристиками генія є оригінальність, взірцевість його витворів, не усвідомлення ним того, як виникають у нього ідеї, законодавчість (надає правила) лише в царині мистецтва.

стосунок до «мислі» чи «мислення». Хоча в сучасній німецькій мові такого стосунку немає, але він існує в Кантовому тлумаченні цього поняття як загальної характеристики сфери ментального і суб'єктивного. Показовими в цьому є також переклади *das Gemüt* англійською мовою як «mind» і польською як «mysl». Певною мірою штучне поєднання двох цих компонент, емоційної та мисленої, досить влучно відбиває Кантове розуміння поняття.

⁷ Надалі цитати з творів Канта наводяться за академічним виданням творів філософа під сигнатурою AA (Akademie-Ausgabe), римська цифра вказує номер тому (за наскрізною нумерацією), арабська цифра – номер сторінки, при потребі в нижньому індексі подається номер рядка [Kant 1900 sqq].

⁸ Під «красними мистецтвами» (*die schöne Künste*) тут маються на увазі ті «три види красних мистецтв», про які докладно йдеться в § 51, а саме: «*словесне*» (красномовство і поетичне мистецтво), «*образотворче*» (пластика і малярство) і «*мистецтво *зри відчуттів**» (музика і мистецтво кольорів), які містять також подальший підподіл [AA V: 320 sqq.]. З естетичної точки погляду вагомим є тлумачення красномовства як «певного виду уявлення, яке саме для себе є доцільне і, хоча без цілі, все ж таки сприяє культурі сил змислу задля повідомлення в товаристві (*geselligen Mitteilung*)» [AA V: 306].

⁹ Розмаїття тлумачень генія (*genius*) у західноєвропейській культурі нової доби подана Дж. Тонеллі [Tonelli 1973: 293-297]. Дуже давню релігійну і філософську традицію опрацювання теми генія докладно зображено у відповідній статті в «Європейському словнику філософій», передостанній параграф якої присвячено саме Кантовому поняттю генія [Pons 2004a: 501]. І, певна річ, на увагу заслуговує стаття «*Ingenium*» з цього ж словника, оскільки в її § IV теж йдеться про генія за Кантом [Pons 2004b: 596]. (Обидві ці статті перекладені українською мовою й доступні вітчизняному читачеві).

У зв'язку з таким описом, і навіть прямо покликаючись на нього, у § 49 Кант знову повертається до характеристики генія. Тут також у чотирьох пунктах він говорить про генія як: 1) «талант до мистецтва, а не до науки»; 2) «мистецький талант», що передбачає «співвідношення сили виображення із розсудом»; 3) як талант, що має справу із «викладом або вираженням *естетичних ідей*, які містять багатий матеріал» для утілення певного заміру «через зображення визначеного *поняття*», тож сила виображення тут свобідна від правил, але «доцільна для зображення даного поняття»; 4) як властиву йому «природу суб'єкта», єдино лише яка може породжувати «пропорцію і настроєність» сили виображення і розсуду, які є неодмінними для «незámірної (*unabsichtliche*) суб'єктивної доцільності у свобідному узгодженні» обох спроможностей пізнання [AA V: 317-318]. Як видно, у цьому контексті Кант ніби «психологізує» своє пояснення природи генія, що можна виправдати темою цього 49 параграфу: «Про спроможності змислу, які становлять генія». Утім, обидва ці виклади, попри деяку відмінність в акцентах і нюансах, можна вважати чимось на кшталт концептуальних реперних точок Кантової теорії генія. Через це малопереконливою є думка, ніби подане визначення генія в § 46 «випереджає ... результат цілого дослідження. Справжня аргументація починається із § 47» [Schlapp 1901: 305]. Радше Кантові йшлося саме про те, щоб спочатку зафіксувати розглядуване поняття, а вже потім проілюструвати його, що він і робить у наступному параграфі¹⁰.

Геній і правило

Кант експлікує генія спершу через різке протиставлення його «духові наслідування», під чим розуміє здатність вивчати що-небудь, дотримуючись певних правил. Однак навіть той, хто «самостійно мислить чи поетизує» або «винаходить» щось, ще не є генієм, а може щонайбільше бути названим «(великою) головою», оскільки він спочатку вивчився цього, отже, набув знань «згідно з правилами», отже, наслідував. Увесь перебіг міркувань Канта має на меті показати, що цариною генія, цього «улюбленця природи», є (красне) мистецтво, а в науці геніїв немає, тут варто скромно говорити про «таланти» або «великі голови». Це пов'язано з тим, що всі ходи думки, які ведуть до наукових відкриттів, можуть бути відтворені крок з кроком, раціонально реконструйовані й повідомлені іншим, бо вони виконані згідно з відповідними правилами чи приписами. Натомість така реконструкція в принципі не можлива в мистецтві, позаяк сам митець здебільшого не усвідомлює того, як він створив продукт мистецтва, він не може сказати, «яким чином його багаті на фантазію й усе-таки водночас сповнені змісту ідеї винаходяться й поєднуються в його голові, позаяк він сам цього не знає й тому також нікого не може навчити цьому» [AA V: 309]. На підставі такого міркування не має й дивувати те, що Кант навіть Ньютона вважає лише «великою головою», а в постатях Гомера й Вілянда вбачає геніїв! Утім, філософ добре усвідомлює, що в науці є різні таланти, а проте таку відмінність у талановитості він оцінює як суто ступеневу. Тимчасом науковий талант «специфічно відрізняється» від природного дару генія, і це положення має принциповий характер.

Може скластися враження, що заперечуючи генія у сфері науки, Кант тим самим недооцінював або нехтував здавалось би очевидний факт існування геніальних вчених і науковців. І справді, Кантова позиція в цьому досить своєрідна, позаяк, здається,

¹⁰ На це навіть прямо вказує його заголовок: «Висвітлення і потвердження вищенаведеного пояснення генію».

ніхто раніше не наважувався стверджувати таке. Однак тут вагомо все ж прискіпливо зважати на аргумент філософа. Наука – це не лише поступ пізнань і їхня користь для суспільства, але й передавання її здобутків як усередині наукової спільноти, так і будь-кому іншому, а також передавання наступним поколінням. Усі ці функції науки підпорядковані відповідним правилам. У цьому Кант вбачає навіть «велику перевагу» наукового таланту порівняно з генієм, таланту якого не може бути переданий іншим, це «вміння» «кожному вділяється безпосередньо рукою природи». Такий талант «не потребує нічого більше, крім прикладу...» [ibid.].

Отже, геній надає правило мистецтву, але таке правило не може бути формальним правилом чи «приписом», бо тоді в його основі лежало б поняття, яке зумовлювало б судження про красу, що прямо суперечить Кантовій теорії. Таке правило описано як «абстраговане від продукту», як щось емпірично схоплене, але водночас взірцеве, «згідно з яким інші можуть перевіряти свій власний талант, щоб той продукт мав змогу слугувати за зразок не для *копіювання* (Nachmachung), а для *наслідування* (Nachahmung)» [ibid.]. Водночас Кант відверто визнає, що його можливість «важко пояснити», і все ж наважується на пояснення. «Ідеї митця збуджують подібні ідеї його учня, якщо природа наділила його подібною пропорцією сил змислу.» [ibid.].

Відрізняючи красне мистецтво, як «мистецтво генія», від «механічного» мистецтва, як «мистецтва старанності й вивчення», Кант наголошує, що в першому різновиді мистецтва теж неодмінно має бути щось «механічне», відповідне правилам, «відповідне школі» (Schulgerechtes). Воно необхідне як засіб для реалізації певного мистецького продукту як цілі. У процесі такого міркування Кант уточнює своє поняття генія, визнаючи за ним право «...надавати лише багатий *material* для продуктів красного мистецтва», тоді як «опрацювання і *форма*» вважається прерогативою «освіченого дякуючи школі таланту» [AA V: 310]. Через це Кант дуже іронічно ставиться до тих митців, котрі удають із себе «квітухих геніїв» і зневажають будь-які правила для свого мистецтва. Але вкрай критично Кант налаштований щодо геніїв у філософії, у «справах найретельнішого дослідження розуму», він розцінює це як щось «зовсім сміховинне» й зіставляє тут генія зі «штукарем».

Геній і смак

Наступний крок Кантової експлікації генія стосується співвідношення цього «природного дару» зі смаком (§ 48). Як неодноразово зазначалося раніше, геній потрібен для творення продуктів красного мистецтва, адже всі вони є його витворами. Отже, можливість «краси мистецтва потребує генія» як продуктивної спроможності. Але для того, щоб сформулювати оцінку у формі судження про красу природи, необхідним є смак. На відміну від продуктивної спроможності, смак визначений як «суто спроможність обсуджування (Beurteilung)¹¹» [AA V: 313]. За Кантом, «краса природи є *прекрасною річчю*», а «краса мистецтва є *прекрасним уявленням* певної речі» [AA V: 311].

¹¹ Вагоме поняття Кантової теорії «die Beurteilung» ми перекладаємо майже літерально як «обсуджування» лише з тієї підстави, щоб зберегти зв'язок із двома іншими поняттями: «сила судження» (die Urteilskraft) і «судження» (das Urteil). Під тим поняттям мається на увазі процес і результат формулювання оцінки (про щось) у вигляді судження або визначення певного судження, наприклад, «Ось ця річ є гарною». Слово «оцінка» як традиційний еквівалент для «die Beurteilung» не годиться для Кантової теорії саме через брак зв'язку із судженням.

Судження про красу природи не передбачає знання про її доцільність, тут «подобається сама лише форма сама для себе без знання цілі». Інакше стоїть справа із судження про красу мистецтва, яке припускає якусь ціль і крім того зважає на досконалість певної речі як «злагодження розмаїтого в речі з її внутрішнім визначенням як цілі». Але коли ми судимо про «живі предмети природи», то судження про них перестає бути чисто естетичним, позаяк до нього домішується об'єктивна доцільність, телеологічне судження обґрунтовує й уможливило естетичне судження. У такому разі природа оцінюється не так, «як вона являється як мистецтво, а оскільки вона дійсно є (хоч і надлюдським) мистецтвом» [ibid.]. Окрім самої лише форми, тут перебуває в грі також поняття цілі.

Кант убачає перевагу красного мистецтва над природою в тому, що вона прекрасно змальовує або зображує навіть те, що в природі є бридким і не викликає вподобання. Єдиним винятком тут є те, що збуджує огиду, яка є «дивним відчуттям», бо предмет «уявляється так, немовби він нав'язується для нашого розкошування (Genusse), проти чого ми, однак, силкуємося ...», тож уявлення його не може бути прекрасним [AA V: 312].

Як підсумок впливає, що «прекрасне уявлення предмета ... є лише формою зображення певного поняття, завдяки якій це поняття загально передається» [ibid.]. Для надання цієї форми витвору красного мистецтва й «потрібен тільки смак». Цей смак слід вдосконалити митцю, «вправляти й виправляти», беручи до уваги різні приклади як із природи, так і з мистецтва. І саме смак є тим орієнтиром, з огляду на який митець знаходить і надає відповідну форму своєму творові. Кант недвозначно стверджує, що таке надання форми не є «справою натхнення або свобідного злету сил змислу» [ibid.], тобто не є воно справою генія, а вимагає таланту старанності.

Те, що відповідає смакові, як «спроможності обсуджування», не зраховується до твору красного мистецтва, а має стосунок до продукту механічного мистецтва і навіть науки. Адже такий продукт створений згідно з визначеними правилами, які підлягають вивченню й дотриманню. Надана завдяки смаку форма продукту є «лише засобом передавання й наче якоюсь манерою викладу» [AA V: 313], причому цей «засіб передавання» хоч і пов'язаний із певною ціллю, але для його вибору залишається певний простір свободи.

Вельми цікавим видається міркування Канта про співвідношення генія і смаку в мистецькому творі, а саме, що в одному творі красного мистецтва (вірш, музика чи картина) часто-густо можна «сприймати генія без смаку», тоді як в іншому «смак без генія» [ibid.]. Отже, оскільки смак надає лише форму творові красного мистецтва, він є справою «освіченого, дякуючи школі таланту».

Співвідносячи генія із силою виображення, а смак – із силою судження, Кант зазначає, що «мистецтво з огляду на генія заслуговує називатися радше *духовно багатим* (geistreiche), а з огляду на єдино лише смак – *красним* мистецтвом» [AA V: 319]. Коли ідеться про «обсуджування» мистецтва як красного мистецтва, то «найголовнішим виявляється смак. Багатство й оригінальність ідей, як прерогатива генія, потрібні більше для «відповідності ... сили виображення в її свободі до закономірності розсуду», а не для краси. Ключова роль тут належить силі судження, яка спроможна «припасовувати» силу виображення до розсуду, аби ця остання не продукувала «нісенітницю» через свою позбавлену законів свободу [ibid.].

Кант перераховує ті переваги смаку (сили судження взагалі), які можуть бути сприятливими для генія. Головна його функція – це «дисципліна ... генія», тож він

«робить культивованим (*gesittet*) або відшліфованим» генія, «надає йому певного ске-рування», щоб він у свободі сили виображення «залишався доцільним», смак «вносить ясність та порядок у повноту думок, ... він робить ідеї [сили виображення] стійкими, придатними до сталого і водночас загального схвалення, до наступності інших та до дедалі більшого поступу культури» [ibid.]. Зрештою, коли ідеться про продукти красного мистецтва, Кант пристає на позицію сили судження і розсуду та готовий принести в жертву генія й «свободу та багатство сили виображення» [AA V: 320].

Геній і дух

Кант запроваджує нове поняття, яке є новим експланансом природи генія, а саме поняття «духу» (*der Geist*), хоча й обмежує сферу його вжитку естетикою. «Духом в естетичному значенні називається оживлювальний принцип у змислі» [AA V: 313]. А під таким принципом, як далі провадить філософ, він розуміє «спроможність зображення *естетичних ідей*» [AA V: 313-314]. Характеристики «естетичної ідеї» є вельми прикметними: вона є «уявленням сили виображення, яке [уявлення] спонукає багато мислити, хоча йому ... не може бути адекватною жодна визначена думка, себто *поняття*, отже, жодна мова не може його вповні досягти й зробити зрозумілим». Така «естетична ідея» виявляється «відповідником ... *ідеї розуму*, яка ... є певним поняттям, якому не може бути адекватним жодне *споглядання* (уявлення сили виображення)» [AA V: 314]. У двох кроках аргументації Кант обґрунтовує, чому такі уявлення він називає ідеями. По-перше, вони «прагнуть до чогось, що лежить поза границею досвіду» й у такому прагненні «намагаються наблизитися до зображення понять розуму». По-друге, цим уявленням «не може бути вповні адекватним жодне поняття», яке завжди повинно бути визначеним і походить із розсуду. На прикладі поетичного мистецтва Кант описує цей подвійний вектор трансцендентності естетичних ідей: «чуттєво зображувати (*versinnlichen*) ідеї розуму» про те, що в принципі немає відповідника в досвіді, та «учуттєвлювати (*sinnlich machen*) понад межі досвіду» те, що має такий відповідник, однак це учуттєвлення прагне «такої повності, для якої в природі не знайдеться жодного прикладу» [ibid.]. Вагомим поняттєвим уточненням тут виявляється заувага, що така «спроможність естетичних ідей», якщо вона розглядається сама для себе, є «властиво лише талантом (сили виображення)». А проте в іншому місці така «спроможність естетичних ідей» недвозначно приписана генію [AA V: 344]. Мабуть, останнє формулювання точніше відбиває замір Канта.

Природа хоча й подає нам багатий матеріал, але завдяки силі виображення, як продуктивній спроможності, ми перетворюємо його на «іншу природу», обробляємо його для «зовсім іншого, а саме того, що перевершує природу» [AA V: 314]. Питомою рисою уявлення сили виображення є його надлишкова функція порівняно з поняттям розсуду, «воно спонукає мислити так багато, що його ніколи не дається поєднати у визначеному понятті». У цьому сила виображення «урухомлює» навіть розум як «спроможність ідей», тобто спонукає уявлення розуму «мислити більше... ніж може бути схоплено та увиразнено» в такому уявленні [AA V: 315].

Завдяки відмежуванню «логічних атрибутів» (те, що міститься в понятті як його невід'ємна ознака) від «естетичних атрибутів» («побічні уявлення сили виображення [що] виражають пов'язані з ним [поняттям] висліди та його спорідненість з іншими» [ibid.]) Кант показує, що ці останні конституують естетичну ідею, вони «надають *естетичну ідею*» [ibid.]. Адже вони представляють щось, що «... дає привід силі виображення поширюватися понад множину споріднених уявлень, які спонукають мислити

більше, ніж можна виразити в означеному словом понятті...». Естетична ідея спрямовується на ідею розуму задля того, щоб «оживлювати змисел, відкриваючи йому перспективу на неоглядне поле споріднених уявлень» [ibid.]. Отже, саме естетичні атрибути є джерелом того духу красивого мистецтва, який «оживлює» його твори, і водночас вони надають силі виображення «якогось злету мислити при цьому, хоч і в нерозвинений спосіб, більше, ніж дається поєднати в якомусь понятті» [ibid.].

Як видно, ключовою функціональною характеристикою естетичної ідеї є спонукання «мислити більше», ніж можна уявити в певному понятті, і в такому їхньому прагненні вони спрямовані на ідеї розуму. Інший її змістовий момент пов'язаний із вираженням уявленого силою виображення. Адже в ній уявляється велика «розмаїтість часткових уявлень у свободному вжитку» сили виображення, а таку розмаїтість не можна виразити через визначене поняття. Тому це уявлення «подумки додає до поняття багато невисловного (Unnennbares) [себто такого, що не може бути навіть названо й позначено – В.Т.], почуття чого оживлює пізнавальні спроможності та з мовою, як самими лише літерами, пов'язує дух» [AA V: 316].

Геній і сили змислу

Розсуд і сила виображення виявляються тими силами змислу (Gemütskräfte), «чис поєднання (у певному співвідношенні) становить *генія*» [AA V: 316]. Але на відміну від пізнання, де сила виображення підпорядкована розсуду, в естетичній настанові «вона свободна», постачає «багатий нерозвинутий матеріал для розсуду», що робиться з суб'єктивною метою «оживлення пізнавальних сил», а не для об'єктивного пізнання. Із цього випливає така характеристика генія: він полягає в «щасливому співвідношенні» вказаних сил змислу, а саме «... для даного поняття віднаходить ідеї та ... знаходить для них таке *вираження*, завдяки якому викликана цим суб'єктивна настроєність змислу (Gemütsstimmung), як супровід певного поняття, може передаватися іншим» [AA V: 317]. Спроможність до такої загальної передаваності тієї «суб'єктивної настроєності змислу» Кант називає духом, бо він «схоплює скороминущу гру сили виображення й поєднує її в одному понятті» [ibid.]. І в такий спосіб утворене поняття є «оригінальним», воно започатковує «нове правило», яке невивідне із попередніх правил, принципів чи прикладів. При цьому Кант наголошує, що таке «щасливе співвідношення» не може бути засвоєно дякуючи старанності і його не здатна навчити жодна наука.

Підсумкова характеристика генія спершу почасти відтворює подану на початку його дефініцію, потім доповнює її теорією «сил змислу», щоб далі висвітлити естетично-мистецьке значення його продукту. Тож «...геній є зразковою оригінальністю природного дару суб'єкта у *свобідному* вжитку його спроможностей пізнання» [AA V: 318]. Продукт генія тут розглядається тією мірою, якою він засвідчує геніальність, а не просто талановитість, здобуту шляхом вивчення чи «школи», тобто те, що власне «становить дух твору». Цей продукт, як уважає Кант, має слугувати за «приклад не для наслідування (Nachahmung) ... а для наступності (Nachfolge) через іншого генія», він має «пробуджувати» його «почуття власної оригінальності» [ibid.]. Через це мистецтво стає вільним від правил, але водночас дістає «нове правило», якщо наступник виявляє свій талант як зразковий. Однак у красному мистецтві поширеним є все ж наслідування, що зумовлено тим, що приклад генія започатковує цілу «школу», відповідно, подає «методичну вказівку згідно з правилами», які виводяться із «продукту духу» та «своєрідності» витвору генія.

Певна специфіка генія проявляється в протиставленні його творчої манери продукування й учня. У своєму творі геній може залишити якийсь недолік, навіть «потворність, бо її недалося усунути без послаблення ідеї». Кант убачає у «відхиленні від поспільного правила» «мужність» в генії, «певну сміливість у вираженні», «привілей генія». Адже «... ненаслідовне (das Unnachahmliche) в його злеті духу потерпало б від боязкої обачності» [ibid.]. Але коли учень копіює все це аж до найдрібніших деталей, то йдеться вже не про наслідування, а про «мавпування» (Nachäffung). Якщо ж хтось прагне якомога далі триматися від наслідування й зосереджується тільки на «своєрідності (оригінальності) взагалі», однак не виявляє таланту своєї зразковості, то це становить такий різновид мавпування, як манірність [ibid.].

У своїй експлікації феномена генія Кант повсякчас наголошує на тому, що геній, як талант чи «природний дар», постає інстанцією, яка оригінально (не підлягає правилам і нормам) і взірцево (є зразком для наслідування й оцінки, і в цьому сенсі задає нові правила), але також несвідомо продукує твори красного мистецтва. Але геній подає «лише багатий матеріал» для продуктів красного мистецтва, а «формою» має займатися «освічений, дякуючи школі, талант». Такий талант, що надає форму творові мусить мати смак, мусить тренувати його, «вправляти й виправляти» на вже наявних зразках мистецтва. Геній робить твір «духовно багатим», але тільки смак перетворює його на витвір саме красного мистецтва. Смак, співвіднесений із силою судження, дисциплінує генія, культивує і шліфує його, упорядковує і скеровує духовне багатство сили виображення генія. Утім продукти мистецтва можуть бути прекрасними, довершеними й подобатися за їхньою формою, проте залишатимуться «без духу», без чогось такого, що надає їм життя, їх «оживлює». Тому тут потрібен принцип, який виконує цю функцію шляхом зображення «естетичних ідей» як уявлень сили виображення, і ним постає «дух». Геній оперує естетичними ідеями, які конституційовані через поняття «естетичних атрибутів», а ці останні «спонукають мислити більше, ніж можна виразити в означеному словом понятті...», тобто саме й оживлюють змісел. Проте лише «щасливе співвідношення» сили виображення із розсудом дає в результаті генія. Адже він «віднаходить ідеї» для певного поняття (розсуду) і шукає для цих ідей таке «вираження», яке викликає певну «суб'єктивну настроєність зміслу», яку разом із тим поняттям дається передавати іншим людям. Тут знову з'являється дух, але вже як спроможність схоплення «скороминущої гри сили виображення й поєднання її в одному понятті». Витвори генія призначені не для «наслідування», а для «наступності» іншим генієм, в якому вони мають «пробуджувати» почуття його власної оригінальності, щоб він творив уже свої шедеври.

Отже, твори красного мистецтва – це, звісно, продукти генія. Однак із Кантового міркування недвозначно випливає, що для красного мистецтва необхідні чотири спроможності: «сила виображення, розсуд, дух і смак» [AA V: 320].

Дискусії про виток Кантової теорії генія

Якщо визнати правоту за сформульованим свого часу Дитером Генрихом припущенням, що Кант «був генієм комбінації» у своїй творчості, а саме не лише «знайомився з новими ідеями завжди з огляду на те, що здавна перетворилося для нього на проблему», а також «остерігався скороспішно виведених визначень і передчасних фіксацій», бо «ніколи не губив орієнтацію на можливу цілість» [Henrich 1965: 254], то цілком виправданим здається звернутися до висвітлення тих можливих ідейних і тек-

стових джерел, з яких живилася теорії генія, що знайшла своє вираження в завершеному творі Канта. А проте інше питання: чи вважав себе Кант генієм? – нехай залишиться відкритим.

У сучасній дослідницькій літературі утвердилася думка, що Кант сформував свою теорію генія під впливом твору шотландського філософа Александра Джерарда «Есей про генія» (1774), що з'явився в німецькому перекладі Кристіана Гарве 1776 р. Такий погляд обстоює П'єро Джорданетті, який свого часу присвятив спеціальну розвідку вченню про генія Канта і його стосунку до ідей Джерарда [Giordanetti 1991]. В іншому своєму дослідженні, що має на меті простежити еволюцію поняття генія в творчості Канта, приділяючи особливу увагу лекціям Канта з антропології, Джорданетті також дотримується тези, що «Есей» Джерарда був «добре знайомим підґрунтям» для Канта [Giordanetti 1995: 411]. Схоже судження висуває і Джон Заміто у своїй реконструкції історії виникнення третьої «Критики» Канта, коли стверджує, що «...ми знаємо з певністю, що Кант читав його [с. «Есей»] приблизно шойно він вийшов» [Zammito 1992: 41, 29]. Роль трактату шотландця так само відзначає й Манфред Кюн у «Вступі» до сучасного перевидання твору: «Не може бути найменшого сумніву, що Кант читав Джерарда й навчився в нього». Але, покликаючись на вказану розвідку Джорданетті, Кюн навіть наважується на твердження, що «...розвиток його [с. Канта] естетичної теорії не можна зрозуміти без Джерарда» [Gerard 2001: xi]. Далі йде Пол Гаєр, уважаючи, що «і теорія смаку Джерарда, і його теорія генія, мабуть, були як впливом, так і мішенню власної теорії Канта». Однак дослідник детально не зіставляє теорії генія Джерарда і Канта [Guyer 2011: 61, 89]. У кожному разі на сьогоднішній день думка про вплив «Есею» Джерарда на Кантову теорію генія, здається, стала *opinio communis* [Martínez 2019: 906, 903].

Під певним кутом погляду така думка тільки підсилена сучасними авторитетними коментованими виданнями/перекладами третьої «Критики» Канта, в яких видавці/перекладачі зіставляють певні твердження Канта про генія із відповідними міркуваннями Джерарда. Так, наприклад, Джорданетті у своїх «Предметних заувагах» до видання цього твору за редакцією Гайнера Клеме розтлумачує відповідні пасажі Канта за допомогою, зокрема, цитат із «Есею про генія» Джерарда [Klemme 2006: 451-453]. А в англійському перекладі Гаєра/Метьюса, що опублікований в серії *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, у примітці 47 до підсумкових міркувань Канта про генія в § 49 перекладачі відзначають відмінність Кантового розуміння генія в цьому пасажі від «ідеї про нього як особливий талант ... яку запропонував Александр Джерард». Крім того, вони наводять місця з Кантових курсів з антропології, в яких він цитує Джерарда [Guyer, Matthews 2000: 383].

З огляду на такий стан справ, здається, цілком природно, що в одному з сучасних монографічних досліджень, присвяченому Кантовому поняттю генія, у вигляді передісторії до цього поняття автор спеціально викладає ідеї Джерарда про продуктивне виображення, відмінність між науковим і мистецьким генієм, про виображення як джерело генія, про роль судження й роль смаку для генія [Bruno 2010: 30-43]. Однак на тлі такого дослідницького й навіть видавничого консенсусу досить дивним видається той факт, що в своєму ґрунтовному коментованому виданні Кантової «Критики сили судження» Манфред Франк і Вероніка Занетті в коментарі *ad locum* Кантового вчення про генія (§ 46 sqq.) зовсім не згадують імені Джерарда. Обмежуючись вказівками на довідкову статтю й одне монографічне дослідження, вони натомість зазна-

чають: «Для Кантової рецепції цієї традиції [sc. тлумачення генія] вирішальна засаднича думка міститься в усій ясності вже в Кристіана Фюрхтегота Гелерта [Christian Fürchtegott Gellert] (1715-1769), байкаря, з 1751 р. професора «красномовства і моралі» в Ляйпцигу. Він назвав генія ранішим за правила створеного ним мистецького твору...геній творить «оригінально» й ... регулярності створеного ним підлягають аналізу завжди тільки *ex post*, але не існують перед актом творення» [Frank, Zanetti 2009: 1252]. Вочевидь, тут мається на увазі та думка Канта, що геній є прямою протилежністю до «духа наслідування», відповідно, дотримання певних правил мистецтва.

Парадоксальність ситуації полягає в тому, що, з одного боку, переважній більшості сучасних дослідників, які акцентують увагу на постаті Джерарда для Кантової теорії генія, геть не відоме ім'я Гелерта як релевантної фігури для неї¹², а, з іншого боку, покликання на фігуру навіть одного з найбільш читаних німецьких письменників середини XVIII ст., і то лише з огляду на один пункт, навряд чи дає достатнє пояснення й висвітлення цієї комплексної теорії Канта¹³.

Утім така ситуація спонукає до того, щоб прискіпливіше розглянути ідеї Гелерта й зіставити їх із вищевикладеними положеннями Кантової теорії.

Гелерт про правила, генія і смак

Гелерт справді торкається співвідношення генія і правил мистецтва у своїй промові «Наскільки далеко поширюється користь правил у красномовстві й поезії»¹⁴. Під «правилом» він розуміє «приписи здорового розуму, які ґрунтуються на природі речі та на досвіді» [Gellert 1775: 154], воно є «луною нашого власного розуму й голосом природи» [Op. cit.: 158]. За допомогою певних правил розглядуваних мистецтв, які були сформульовані вже старожитними, красномовець або поет навчається «накреслювати і піддавати судженню (*beurteilen*) мистецьке опрацювання певної промови, або віршу» [Op. cit.: 153-154]. Правила цих мистецтв «корисні, необхідні» тією мірою, якою вони «вчать нас, як ми мусимо діяти, щоб переконати світ, сподобатися йому, зворушити його». Також вони вчать нас, «як неперевершені чоловіки поводитися в таких обставинах ... [і] тим самим досягли свій замір» [Op. cit.: 157-158]. Гелерт раз у раз прославляє корисність правил поезії й красномовства, а іноді його слова взагалі нагадують якийсь панегірик правил. Без знання правил, твердить він, «можна мало що виконати або нічого», вони «необхідні». Однак самого лише знання не достатньо, також їх потрібно вміти «застосовувати», «таємну силу» правил треба «вчитися відчувати в пробах майстрів, в прекрасних прикладах» [Op. cit.: 179].

Німецький письменник водночас добре свідомий того, що самі лише правила не достатні для того, щоб скласти гарну промову або написати прекрасного вірша. Самі правила не творять ні поета, ні красномовця, «...правила не можуть надати нам ані

¹² Виняток становить лише розвідка Джорджіо Тонеллі, котрий, однак, лише побіжно згадує ім'я Гелерта у зв'язку із запровадженням поняття «творчий дух» і як одного з тих, хто мовив про зв'язок генія зі смаком [Tonelli 1966 b: 219, 222].

¹³ З огляду на це симптоматичною видається реакція на автора «Есею про генія» в авторитетних німецьких виданнях останнього часу. У «Підручнику з Кантової філософії» Герда Ірлітца взагалі не знайти імені А. Джерарда [Irglitz 2015]! А в «Кант-лексиконі» за редакцією знаних сучасних кантознавців його ім'я хоч згадано, проте не в статті про генія, а лише в статті «Сила виображення» [Kant-Lexikon 2015: 460-461].

¹⁴ Франк/Занетті чомусь помилково вказують натомість на іншу працю Гелерта «Про вплив прекрасних наук на серце і звичаї» [Frank, Zanetti 2009: 1252].

здатності, ані розважливості (Klugheit) їх уживати» [Op. cit.: 162]. Промова чи вірш, побудовані суто згідно з правилами, містять фігури й метафори, але не мають «душі», не мають «сили», не мають «життя», дякуючи яким вони захоплювали б і зачаровували б слухачів і читачів. Тому красномовство і поезія вимагають чогось більшого, ніж «помірності» правил, вони вимагають «плідності генія» і смаку. «Можна знати правила, завдяки старанню їх можна виконувати; і все ж, без генія завдяки їм не можна дійти далі, ніж до посереднього» [Op. cit.: 164]. Формулюючи дещо парадоксально, Гелерт каже, що «перше правило в поезії: слід мати генія!» [Op. cit.: 168]. «Чоловіки щасливого генія творили (dichteten), щоб насолоджувалися й користалися [їхніми творами]. Вони йшли за навіюваннями свого генія, свого смаку. Вони досягли свого заміру, та їхні взірці перетворилися на правила» [Op. cit.: 155].

Хоча німецький письменник і не подає визначення генія, проте деякі характеристики якось висвітлюють це поняття. З одного боку, Гелерт наближує генія до «творчого духу» (schöpferischer Geist), який, звісно, неодмінно має бути властивий митцям [Op. cit.: 168]¹⁵. В інших місцях ідеться про «великий дух» [Op. cit.: 155, 169]. З іншого боку, геній – це якась дана від природи здатність, генія «одержують від природи» [Op. cit.: 180], геній є природним даром, «обдаруванням» [Op. cit.: 184]. Геній «вितворює тисячі окрас якогось твору, «цих дітей грації» (Anmuth), які не дається пояснити через правила [Op. cit.: 178]. «Прекрасні уявлення», які мінливі і швидкоплинні – це теж «вір генія і природи» [ibid.]. Одне слово, геній тут означає те ж саме, що й ingenium.

Водночас Гелерт із підозрою ставиться до тих, хто «зневажає усі правила, котрий воліє йти лише за своїм генієм», «...свій геній пробувати, вправляти й формувати» [Op. cit.: 156-157]. Таким «квітучим генієм» (Кант) властиві «погорда», «невігластво», «невдяка», «зухвалість», «дурість» і «наївність» – риси, які письменник засуджує як неприйнятні в поезії та риторичі. Тут потрібна постійна робота, неодмінне вправляння, бо «... шкода промовця, шкода молодого поета, який нічого не робить, окрім як виписує свій геній, свій необроблений геній!» [Op. cit., 182].

Окрім правил і генія, неодмінним для мистецтв виявляється також смак. Смак – це «правильне, стрімке відчуття, сформоване розсудом». Смак вправляється, тренується. Він пов'язує необхідні для поета розсуд (правила) і силу виображення (генія) [Op. cit.: 173-174]. І якраз смак є тим, що уможливорює застосування правил, адже воно «визначається завдяки нашому прозрінню (Einsicht), нашому смаку» [Op. cit.: 170]. В одному місці сказано: «Правило, застосоване смаком, є критикою» [Op. cit.: 160], і вона є необхідною для того, щоб стримувати «велику плідність генія». Отже, не лише «наука правил» і геній потрібні для мистецтв, але також і смак, як своєрідна проміжна інстанція між обома ними.

У своїй промові Гелерт звертається до майбутніх поетів і красномовців із закликом, щоб вони поєднували свій геній із правилами мистецтва та із управлінням смаком. «Володій генієм і смаком, володій великим духом творити й розробляти привабливі дії та характери; а потім пиши згідно з правилами; потім збільшуй число щасливих театральних поетів» [Op. cit.: 169]. Адже самого лише генія замало, треба ще знати правила і вміти застосовувати їх, що можливо через «добрі приклади» і зважання на «розумних критиків» [Op. cit.: 180]. Звісно, тут не обійтися без старанності. При цьому рефреном проходить теза, що для того, аби стати «великим поетом», потрібно «здобути велику ученість» [Op. cit.: 184], «поет без науки ніколи не стане великим», слід

¹⁵ Див. також вказівку в Дж. Тонеллі [Tonelli 1966b: 219].

збагачувати обсяг своїх знань «щоденно тисячею корисних пізнань із природи... аби допомогти своєму генію» [ibid.].

Отже, за Гелертом, характерні риси генія такі: опозиція до правил мистецтва, він є природним даром, його витвори надають «сили» і «життя» продуктам мистецтва, він співвіднесений із силою виображення, він не достатній для прекрасного твору, а неодмінно мусить пов'язуватися із розсудом (через опосередкування смаку), він обов'язково має вдосконалюватися завдяки наукам.

Якщо зіставити ці риси із Кантовою теорією генія, викладеною в третій «Критиці», то одразу впадає у вічі остання з відзначених характеристик, яка натякає на «навченого» генія. У цьому пункті Кантова позиція принципово інша, оскільки він досить чітко розмежує науковий талант, який має градації, та природний дар генія. Уся решта характеристик на позір цілковито узгоджуються із Кантовими, особливо щодо протиставлення генія і правил мистецтва. Однак, по-перше, цей момент має своє глибоке коріння в риторичній традиції з її антитезою *ingenium – studium*. А по-друге, дискусії в німецькій літературі середини XVIII ст. між прибічниками класицизму з його принципом наслідування природи в поезії і прихильниками вирішального значення для поезії сили творчої фантазії широко обговорювали також опозицію «правило – геній», тож її можна вважати загальним місцем тогочасної літератури й естетики.

Потрібно зважити й на певні об'єктивні індикатори, які можуть засвідчувати потенційний вплив міркувань Гелерта на Канта, як про це ідеться у вище цитованому коментарі Франка/Занетті.

У творах Канта ім'я Гелерта трапляється лише один раз, а саме в передмові до праці «Загальна природна історія та теорія неба» у виводі згадується байка Гелерта «Ганс Норд» (1755) [AA I: 234]. Тимчасом у листуванні Канта ми тричі знаходимо згадку цього імені, а саме в таких листах: від брата Йогана Гайнриха Канта (01.03.1763), від Йогана Гайнриха Лямберта (13.10.1770) і від Августа Вільгельма Роза (08.02.1794) [AA X: 40, 105; XI: 488]. Лише в листі від Лямберта Гелерт названий «оригінальним поетом», а в решті його ім'я згадується у зв'язку з його літературними творами. В одній рефлексії з антропології (R 1518), що має заголовок «Характер або спосіб мислення», погляди Гелерта асоціюються в Канта з тим, що руйнує характер людини: «Вчення про добросердність, співчуття, добродійство вигублюють увесь характер. Гелерт» [AA XV/2: 871.⁶⁻⁸]. Нарешті, у «Заувагах до спостережень над почуттям прекрасного і піднесеного» в контексті питання про чесноту жінок теж згадується ім'я Гелерта, який писав про «баночку прикрас» AA XX: 64.¹⁷]

Здається, усі ці дані жодним чином не вказують на те, що постать Гелерта в тому вигляді, як вона представлена в Кантовому *севиче*, може розглядатися як релевантна для висвітлення розглядуваної теорії генія Канта¹⁶.

Варто пам'ятати й той маловідомий факт з історії німецької літератури, що після публікації в 1771-1772 рр. анонімною праці «Про цінність деяких німецьких поетів та про інші предмети стосовно смаку і красного письменства», в якій автори (Якоб Маувільон та Людвіг Август Унцер) повстали проти Гелерта як «посереднього письменника ... і поета без жодної іскри генію» [Lazarowicz 1963: 74], доробок колись шанованого автора відтоді стає вельми проблематичним, а його ймення стає прозивним

¹⁶ Не засвідчує знайомство Канта із судженнями Гелерта про генія інше достовірне джерело, а саме перелік книжок, які були в бібліотеці Канта. Адже, згідно зі складеним Артуром Вайдою реєстром, у Кантовій книгозбірні не було жодного тексту цього німецького письменника [Warda: 1922].

ім'ям. Вагомо підкреслити також, що Кант починає спеціально займатися тематикою генія після 1770 р., як це можна виявити на підставі рукописної спадщини філософа [Tonelli 1966a: 110 sqq.], і така оцінка Гелерта, що ставала дедалі поширенішою в середовищі тодішніх інтелектуалів, прихильних до «культу генія», вочевидь не сприяла поширенню його ідей узагалі.

Джерард у творчості Канта

Як же стоять справи із можливим впливом на Кантову теорію вищезгаданого «Есею про генія» А. Джерарда? Ім'я цього шотландського філософа не знайти ні в оприлюднених творах Канта, ні в листуванні. Лише в рукописній спадщині німецького філософа наявні поодинокі згадки про нього. В одній рефлексії з антропології (R 949), датованій приблизно 1776-1778 рр., Кант наводить його в зв'язку з характеристикою генія (!), але в негативному світлі: «Геній не є, як того воліє Джерард, окремою силою душі (інакше вона мала би визначений об'єкт), а є принципом оживлення всіх інших сил завдяки ідеям яких завгодно об'єктів» [AA XV/1: 420-421]. У видавничому коментарі до рефлексії Еріх Адікес наводить як коментар ad locum два пасажі із лекцій Канта з антропології (вперше виданих Фридрихом Кристіяном Штарке в 1831 р.), де Кант зазначає: «Джерард, англієць, написав про генія, і сформулював найліпші міркування про це»; «найбільшою властивістю генія [є] продуктивна сила виображення». Крім того, Адікес подає ще три уривки із «Есею» Джерарда, які відбивають авторську позицію. По-перше, геній є «властивою силою душі, що відрізняється від усіх інших»; по-друге, геній – це «здатність винаходити», робити «нові відкриття в науках або продукувати оригінальні твори», вона відокремлена від «смаку, сили судження, пізнання»; по-третє, виотком творів генія є «сила виображення» («імагінація» або «фантазія»), з якою безпосередньо пов'язана «сила судження», яка лише «обсуджує» [beurtheilt], «перевіряє й висловлює присуд про» винайдене імагінацією; генія «вितворює» якраз сила виображення, чії «діяння й закони» мають бути насамперед досліджені» [Gerard 2001: 6-7, 9, 49-52].

Згадані Адікесом лекції Канта з антропології є курсом під назвою «Людинознавство» (Menschenkunde), який був прочитаний в зимовому семестрі 1781/82 рр. Тут Кант зазначає: «Джерард, англієць, каже, [що] найбільшою властивістю генія є продуктивна сила виображення; адже геній більше всього відрізняється від духу наслідування, так що вважають, [що] дух наслідування є найбільшою нездатністю наблизитися до генія» [AA XXV/2: 945]¹⁷. На початку розділу цього ж курсу, що присвячений генію, Кант знову згадує фігуру шотландського філософа в схожих висловлюваннях: «Джерард, англієць, написав про генія, і сформулював найліпше міркування про це, хоча цей предмет [Sache] трапляється також в інших письменників» [AA XXV/2: 1055]. У курсі лекцій зимового семестру 1784/1785 рр. під назвою «Мронговіус» (Mrongovius)¹⁸ також у розділі про генія, про Джерарда сказано так: «Своєрідну влаштованість генія намагався відкрити особливо Джерард» [AA XXV/2: 1314].

Отже, на відміну від Гелерта, фігура А. Джерарда справді релевантна для Кантового трактування генія, позаяк вона безпосередньо засвідчена текстами самого філософа. У дослідницькій літературі вже здавна наголошувалося на особливому значенні

¹⁷ Той факт, що у самого Джерарда – як зазначають видавці у виносці – немає вислову «продуктивна сила виображення», нічого не змінює для контексту нашої розвідки.

¹⁸ Цей курс названий за ім'ям слухача Кантових лекцій Кристофа Целестина Мронговіуса [Christoph Cölestin Mrongovius] (1764-1855), котрий і залишив конспекти його лекцій.

А. Джерарда для виформування вчення Канта. Так, Дж. Тонеллі у своєму скрупульозному дослідженні, хоч і займається реконструкцією ранньої фази Кантової теорії генія (1770-1779 рр.), спираючись переважно на рукописи та рефлексії філософа, все-таки звертається й до історичних джерел цієї теорії [Tonelli 1966b: 217 sqq.]. У контексті дискусій того часу фігура шотландського філософа згадується при з'ясуванні співвідношення генія і правил, коли йдеться про активність генія, креативну силу природи як джерело генія, про ідеалізацію природи в творах генія [Op. cit.: 220], про зв'язок твору генія із цілями (фіналізм), при питанні, чи є геній особливою здатністю або зв'язком деяких первинних спроможностей [Op. cit.: 221], коли мовиться про зв'язок генія зі смаком, при розв'язку питання, чи існує геній лише в мистецтві або також у науці та практичному житті [Op. cit.: 222]. При цьому Тонеллі часто посиляється на дослідження Ото Шляпа, яке він вважає «особливо вагомим» [Op. cit.: 109].

Шляп у своєму справді ґрунтовному дослідженні Кантового вчення про генія¹⁹ особливо наголошує на значенні А. Джерарда для Кантової теорії, мотивуючи це, поперше, тим, що на його твір покликалися багато тогочасних авторів (зокрема, Лесинг, Гердер, Тетенс, Зульцер), а по-друге, тим фактом, що Кант у лекціях з антропології двічі згадує ім'я Джерарда як автора найліпшого трактату про генія [Schlapp 1901: 442]. Однак цей дослідник наважується на тезу про «тотожність головних результатів і багаторазові схожості думок і навіть слів» у Кантових визначеннях у третій «Критиці» із твором Джерарда, далі твердить про «енергійний вплив» Джерарда на Канта й навіть про «прямі англійські спонукання» Кантового вчення [Op. cit.: 448-449].

Така оцінка оригінальності Кантової теорії не залишилася без відповіді. Альфред Боймлер рішуче заперечує О. Шляпу в його спробі звести розглядуване Кантове вчення до «прямого *англійського* спонукання», а саме до «Есею про генія» Джерарда. «Це перебувало б у показовій протилежності до того, що ми знаємо про ідейний розвиток у німецькій естетиці 18 століття. Тією мірою, якою вона стосується *філософії*, твердження Шляпа в кожному разі не слід дотримуватися» [Baumler 1923: 161]. На думку Боймлера, Джерард у своїй теорії викладає протилежне до того, що йому приписує Шляп (геній – це «належна пропорція між уявою [Imagination] і силою судження»), бо він є якраз ізольованою здатністю, «однією з інтелектуальних сил, що відмінна від решти ... [він] є модифікацією сили виображення» [Op. cit.: 161]. Хоча Боймлер і визнає, що Кант «прочитав» «Есей» Джерарда, але він не «міг йому сказати щось вирішальне». Навіть здатність винайдення, яку Джерард приписує генієві *par excellence*, була вже раніше потрактована в середовищі французьких теоретиків (Жан-Батист Дюбо, Клод Адріан Гельвецій). Якщо вже й допускати якийсь чужосторонній вплив на Канта, то з боку не Англії, а Франції, а саме через книжку Гельвеція «Про ум» (*De l'esprit*). Єдиний «непрямий вплив» Джерардового трактату Боймлер вбачає в тому, що Гарве переклав *judgement* у Джерарда як «*Urteilkraft*», чим, мабуть, посприяв Кантові у виборі слова «сила судження» (*Urteilkraft*) замість «сила обсуджування» (*Beurteilungskraft*). Висновок Боймлера такий: «Усі суттєві риси Кантового вчення про генія слід розуміти із німецького розвитку» [Op. cit.: 162].

Але й така «націєцентрична» позиція Боймлера теж не залишилася без відповіді. Ернст Касіпер рішуче заперечує проти того, що твір Гельвеція міг справити помітний вплив на «німецький рух генія» і, зокрема, на Кантову теорію. Адже, незважаючи на

¹⁹ У сучасній дослідницькій літературі монографія О. Шляпа досі вважається цінним доробком [Giordanetti 1995: 427, 429].

те, що Гельвецій визначає генія як «здатність винаходження» (invention), вчення цього французького філософа присутньо сенсуалістичне, «усуває будь-яку властиву спонтанність думки», все редукує до відчуттів та їхньої комбінації, отже являє собою «повну протилежність» до того, що мали на увазі під генієм німецькі автори. Натомість «перші зародки» до нового розуміння «генія в людині», на думку Касірера, містилися у вченні Шефтсбері, і вони згодом були «розвинуті та систематично обґрунтовані в Лессинга, Гердера й Канта» [Cassirer 1932: 426-428]. Цікаво, що для Касірера ніби зовсім не існувало Джерарда, хоча він і постійно підкреслює вплив англійських філософів на формування естетики в XVIII ст.

Низка дослідницьких позицій можна продовжити аж до сьогодення й показати, що вище зображені оцінки, які висловлені стосовно вагомості «Есею про генія» Джерарда для розбудови Кантової теорії, мають свою давню передісторію. Тож у цьому плані можна вести мову про континуальність кантознавчої традиції в широкому розумінні.

Однак, аби не зануритися в суто історіографію питання, цілком доречно усе-таки диференціювати суть справи, а саме чітко відрізнити Кантову теорію генія (1) в тому вигляді, як вона представлена в третій «Критиці», від тих її попередніх форм і варіантів (2), які відбиті в рукописній спадщині філософа і які разом із Дж. Тонеллі можна влучно назвати «ранньою теорією генія» Канта [Tonelli 1966a, 1966b]. Зрозуміло, що для історичної реконструкції першої неодмінно слід звертатися до дослідження тих «історичних мотивів», які привели автора до саме такої остаточної форми теорії. І для такого підходу, що здавна й до сьогодні практикується в кантознавстві, знаходиться величезний матеріал не лише в лекціях і рефлексіях Канта, але також і в тогочасній філософській, естетичній та мистецтвознавчій літературі. Але коли на порядку денному стоїть дослідницька реконструкція та інтерпретація оприлюдненої філософом теорії (1), то весь такий багатий матеріал відступає на задній план і повинен бути залучений задля пояснення й висвітлення Кантових ходів думки і кроків аргументації. Безперечно, Кантова теорія (1) була вибудована в певному інтелектуальному та історичному контексті, в ній знаходять відображення певні ідеї й тексти певних авторів. Крім того, вона не сформувалася в один момент, а поступово виформовувалася як частина такої цілості, як «критика смаку». Питання тільки полягає в тому, що нам дають такі прямі/приховані відсилання для розуміння теорії генія в третій «Критиці»?

Задля конкретизації сказаного, але водночас залишаючись у рамках теми, варто навести кілька вагомих для Канта положень і зіставити їх з можливими «прототипами» у відповідних авторів.

Кантова теорія й інтелектуальні контексти

Кант чітко розмежує генія і талановитість «великої голови», що унаочнено в нього досить суперечливим з погляду сьогодення прикладом Ньютона як таланту в науці, але не генія. Таке положення справді має свій історичний контекст і підтекст. У філософії Кристіяна Вольфа і його послідовників (Александр Готліб Баумгартен, Георг Фридрих Маєр) слова «геній» і «голова» (у метонімічному вжитку) були синонімами на позначення «всіх наших пізнавальних сил в їхній сукупності та в їхньому взаємному співвідношенні». Точніше, латинське *ingenium*, яке для латиномовної шкільної філософії мало значення «генія», відбивалося німецькою в подвійний спосіб: *strictus dictum* як «дотепність» (Witz), *latius dictum* як «голова» (Kopf) [Tonelli 1966b: 219, 221]. Схожим чином і Йоган Георг Зульцер у своїй досить читаній «Загальній

теорії красних мистецтв» привівнює генія до таких іменувань, як «великий дух» і «велика голова» (ein großer Kopf) [Sulzer 1773: 610]. Однак в «Есеї про генія» А. Джерарда ми знаходимо розрізнення генія й «доброї голови», що зумовлено тим, що «справжній геній є чимось зовсім іншим і набагато рідкіснішим», аніж «сама лише здатність до вивчення», яка передбачає «трохи сили судження, непогану пам'ять і чимало старанності» [Gerard 2001: 8-9]. Утім, ще раніше на тому, що геній відрізняється від великої голови, зауважував Гайнрих Вільгельм фон Герштенберг у своїх «Листах про славі пам'ятки літератури» (III, 1767), які істотно вплинули на підготовку ґрунту для «Бурі й натиску» [Schlapp 1901: 307]. Звісно, опозиція «геній – (велика) голова» неодноразово трапляється й у лекціях з антропології, і в рефлексіях Канта, які, певна річ, становлять попередні фази на шляху до теорії генія в «Критиці»²⁰, що засвідчує її як потрібну фігуру думки при експлікації природи генія.

Характеризуючи єство генія, Кант співвідносить його передусім із продуктивною силою виображення, позаяк саме вона опирається «духові наслідування», робить твір мистецтва «духовно багатим» і може засвідчувати його «оригінальність». У зв'язку з цим, а також пам'ятаючи вищезитовані слова Канта про Джерарда із курсу «Людинознавство» (Menschenkunde), які особливо підкреслюють цю спроможність, природно напрошується думка про вплив шотландського філософа на Канта. І справді, Джерард неодноразово стверджує, що винаходження (Erfindung) є питомою ознакою генія. «Геній є, власне, здатністю винаходити». Дякуючи генію людина стає спроможною робити нові відкриття в науках або продукувати оригінальні твори мистецтва». «... винаходження є властивим витвором і ознакою генія...», [Gerard 2001: 9, 37, cf. 48]. Як було вказано, у цьому пункті немає однастайності серед дослідників. Якщо одні такий вплив допускають як безсумнівний [Schlapp 1901: 417], то інші його рішуче заперечують [Vaeumler 1923: 162]. Хоча в третій «Критиці» Канта ми й не знайдемо опису генія як спроможності (здатності) винаходження, однак у § 47, у першому абзаці, де йдеться про розмежування генія мистецтва і таланту («великої голови») на уаці, прикметним чином Кант вживає слова «винаходити», «винаходи» й «найбільший винахідник» [AA V: 308.25,34; 309.4,10]. Певна алюзія на Джерарда тут цілком допустима²¹. А проте дуже показово, що ці слова Кант застосовує в контексті, коли характеризує якраз науковий талант, який усе ж таки «специфічно відмінний» від генія! З такої точки погляду Кантовий виклад у «Критиці» виявляється чимось діаметрально протилежним до поглядів Джерарда. Хай там як, але все ж потрібно визнати, що inventio – давня тема традиції риторики, яка займала чільне місце при розгляді творчості митця, насамперед промовця. У розглядуваному взаємозв'язку варто зазначити, що крім Джерарда про винаходження як питому ознаку генія писали також і раніше. Так, Гельвецій (1759) стверджував: «Геній завжди припускає винаходження» (De l'esprit, IV,1); а ще раніше Жан-Батист Дюбо (1719, 1740³) у «Критичних міркуваннях про поезію й малярство» зазначав, що потрібно народитися з генієм, аби винаходити (Ref. II, art 49) [Schlapp 1901: 126, 245; Vaeumler 1923: 162]. Чи міг Кант знати про ці міркування французьких авторів – це встановити не просто²². Але згадки і про Дюбо, і про Гельвеція трапляються в спадщині філософа [AA X: 524; VII: 150, 179; X: 525; XI: 8]. Крім того, примічник твору Гельвеція Кант мав у власній бібліотеці [Warda 1922: 49]. Водночас не

²⁰ Докладніше про це див.: [Giordanetti 1995].

²¹ Цікаво зауважити, що це єдиний пасаж «Критики», де ці слова вжито у прямому значенні inventio; інше місце слововжитку не релевантне для контексту з'ясування природи генія [AA V: 356.5].

²² Твір Гельвеція був перекладений німецькою мовою в 1760 р., а твір Дюбо в 1760-1761 рр.

можна виключати й того, що він мав змогу ознайомитися з думками французів через другі руки²³. Досить симптоматичною для оцінки винаходження в тогочасній німецькій естетиці є відповідна стаття Зульцера у вищезгаданому творі, яка дає зрозуміти, що воно втратило зв'язок із чимось новим і перетворилося на здебільшого механічний інтелектуальний процес пошуку засобів у мистецькій творчості. У «найзагальнішому сенсі» винаходження описано так: «...вимислювати щось із міркування, що є відповідним тим замірам, які мають при цьому». А далі йдеться про «два шляхи» винаходження в мистецтві: перший виходить із того, що «даним є ціль або замір твору, і шукають тих засобів, через які його досягають»; у другому «мають перед собою якусь матерію або матеріал, і на підставі його розгляду знаходять, що він міг би надати добрий засіб для одержання певної цілі, що він міг би бути путнім, аби користуватися ним для певних замірів» [Sulzer 1773: 445-446]. Хоча Зульцер і згадує то тут, то там і «твори смаку», і «силу виображення», і «людського генія», але найтіснішим є співвідношення винаходження із розсудом, який контролює зв'язки між ціллю й засобом, раціоналізує цю творчу здатність. Можливо, саме через це Кант не допускає того, щоб завдяки винаходженню тлумачити генія, який усе ж таки пов'язаний із продуктивною силою виображення.

Однак сила виображення виявляється не єдиною властивістю генія. Кант прямо твердить, що геній – це певне співвідношення або пропорція розсуду і сили виображення. Специфічність такої пропорції полягає в тому, що сила виображення подає «багатий матеріал» для розсуду й постає «доцільною для зображення ... [певного] поняття», хоч і вільною від будь-якого правила [AA V: 317]. Також Кант твердить про «щасливе співвідношення» розсуду і сили виображення, коли геній для певного поняття «віднаходить ідеї та ... знаходить для них таке вираження ...», [яке викликає] суб'єктивну настроєність зміслу, [що] може передаватися іншим» [AA V: 317]. Зрештою, вказана пропорція сил зміслу потрібна для генія не лише як продуцента своїх витворів, а і як реципієнта чужих творів. Адже «... ідеї митця збуджують подібні ідеї його учня, якщо природа наділила його подібною пропорцією сил зміслу» [AA V: 309].

З огляду на такі формулювання Канта Шляп допускає вплив Джерарда на Канта, позаяк і Джерард описує генія як пропорцію сил зміслу: «Геній є не якоюсь окремою ізольованою здатністю духу, а тримається на співвідношенні, змішанні духовних сил» [Schlapp 1901: 442]. Задля підтвердження він наводить такі витяги із трактату Джерарда: «Не лише мусять бути наявними як сила виображення, так і сила судження, а вони мусять також бути в певній рівновазі одна з одною, якщо із цього має виникати досконалий геній». – «Все залежить на підходящій пропорції між ступенем уяви [Imagination] і ступенем сили судження, щоб утворився геній мистецтва». – «Отже, таким чином розсуд надає допомогу силі виображення, допомагаючи їй потрапити на слушний шлях і вберігаючи її від непогамовності» [Gerard 2001: 110, 388, 115]²⁴. Однак інші пасажи в Джерарда усе-таки свідчать про те, що якраз сила виображення є джерелом генія. Так, уже на початку трактату сказано: «Всі вони [sc. мислячі сили] мусять поєднуватися, якщо геній має бути діяльним. Попри те він сам є якоюсь особливою силою душі, і відрізняється від усієї решти». І схожим чином наприкінці «Есею» не

²³ Боймлер допускає, що таким джерелом може бути анонімно опублікований трактат Карла Фридриха Фльогеля «Історія людського розсуду» (1765), у якому наведена низка дефініцій генія [Bauemler 1923: 163].

²⁴ У Шляпа в останній цитаті, яка є радше переказом думки, замість розсуду стоїть сила судження [Schlapp 1901: 447].

менш однозначно: «У нашому поясненні ми встановили сутність генія в уяві [Imagination], і надали йому силу судження лише для допомагачки. Інші пояснюють генія через поєднання цих обох сил... ми вважаємо, що слушно приписуємо генія, себто силу винаходження, уяві» [Gerard 2001: 6-7, 385]. Вже давно було виявлено помилковість припущення Шляпа²⁵. Так, Боймлер констатував її, покликаючись на два ці пасажі [Bauemler 1923: 161]. Услід за ним некоректність такого допущення зауважив і Тонеллі, підкреслюючи, «що геній для Джерарда був лише окремою здатністю» [Tonelli 1966b: 221]. І справді, геній для Джерарда є «здатністю винаходити», а «джерелом винаходження» є сила виображення [Gerard 2001: 44]. Інші інтелектуальні сили, насамперед сила судження, різноманітним чином допомагають йому у виконанні своєї функції.

Поняття генія як пропорції сили виображення і розсуду належить не шотландській (англійській) традиції, а Вольфівській школі, є «типово вольфіанською позицією» (Тонеллі), точніше, воно було закарбоване Баумгартеном. Баумгартен розрізняє два значення цього поняття. Геній (*ingenium*) у широкому сенсі слова є «визначеною пропорцією спроможностей пізнання між собою» [Baumgarten 1779: § 648]. Тоді як геній *strictius dictum* є «вправністю спостерігати тотожності речей [Op. cit.: § 572]. Під «тотожністю» він розуміє вищий ступінь схожості певних ознак речей [Op. cit.: § 174]. Тобто, замість «тотожність» *mutatis mutandis* можна говорити про «відповідність» або «узгодження» речей. А «пропорції» є «рівностями співвідношень» [*aequalitates rationum*] [Op. cit.: § 572]. Може здатися, що йдеться лише про якусь одну здатність чи один нахил людської душі. Однак, як слушно зауважує Боймлер, «у понятті співвідношення спроможностей пізнання криється щось більше» [Bauemler 1923: 157]. А вже в «Естетичі» Баумгартен вимагає від «прекрасного генія» «настроєності цілої душі» (*dispositio ... animae totius*), і при цьому наголос робиться на злагодженості чи гармонії вищих і нижчих пізнавальних спроможностей [Baumgarten 1750: §§ 28, 38].

Учень і послідовник Баумгартена Г. Ф. Маєр відтворює, власне, думку свого вчителя, коли характеризує генія або «голову» як розгляд «всіх наших пізнавальних сил, в їхній сукупності та в їхньому взаємному співвідношенні одна з одною» [Meier 1764: § 594]. Так само в душі Баумгартена описує генія Мозес Мендельсон у 1757 р.: «Геній потребує досконалості всіх душевних сил, і їхнього узгодження із однією єдиною кінцевою метою» [Mendelssohn 1757: 238]. А в 1760 р. у 92 «Листі стосовно новітньої літератури» він із прямим посиланням на § 648 «Метафізики» Баумгартена пояснює генія саме завдяки поняттю «пропорція»: «... така пропорція пізнавальних сил душі, які узгоджуються для того, щоб людину, яка обіймає їх, у винятковому ступені робити вправною для певних звершень» [Mendelssohn 1844: 47-48]²⁶. А у 280 «Листі» Мендельсон зазначає, що «сутність генія цілком не може бути встановлена в жодній із здатностей, а всі спроможності та здатності душі в переважному ступені мусять узгоджуватися з великою кінцевою метою, якщо вони повинні заслуговувати почесне ім'я генія» [Mendelssohn 1844: 340]. Один із учнів Вольфа на ім'я Карл Фридрих Фльогель (1729-1788) у своїй «Історії людського розсуду» (1765), де другий розділ присвячений генію (§§ 13-53) згадує «увіковіченого філософа» (*verewigte Weltweise*) Баумгартена та його пояснення генія в §§ 648-

²⁵ Але загальний висновок О. Шляпа про вплив Джерардового «Есею» на Канта виявився настільки впливовим, що його притримується навіть Рудольф Айслер у своєму відомому «Словнику філософських понять» [Eisler 1910: 416].

²⁶ Докладніше про Мендельсона див.: [Goldstein 1904: 14-16].

649, на якому він збирається «будувати» своє пояснення: у широкому значенні як «певне співвідношення спроможностей пізнання між собою в людині», у точнішому розумінні як те, «що у винятковому ступені робить вправною людину для певних звершень» [Fögel 1765: 13-14]. І справді, подальший виклад Фльогеля є ні чим іншим, як варіацією пояснення Баумгартена [Fögel 1765: 15 sqq.]. Схожу думку про пропорційне поєднання всіх здатностей людського духу в генії висловлює і Кристіян Гарве [Garve 1779: 206]. Нарешті, у дуже поширеному в той час «Філософському словнику» Йогана Георга Вальха (четверте видання 1775 р.), у відповідній статті, ми так само знаходимо відтворення Баумгартенового визначення: геній в «широкому значенні» є «певним співвідношенням між знаннями або пізнавальними силами людини»; у «вузькому значенні» це слово позначає «перевагу в силах душі, дякуючи якій одна людина підноситься над іншими» [Walch 1775: 1588]. Прикметно і те, що в статті є пряме покликання на §§ 648-649 «Метафізики» Баумгартена [Op. cit.: 1589].

Отже, наведені цитати різних авторів достатньо переконливо засвідчують, що Кантова теза про співвідношення чи пропорцію сили виображення і розсуду була досить обговорюваною й поширеною в тогочасному німецькомовному інтелектуальному середовищі, що так чи так перебувало під впливом філософії Баумгартена. Чи запозичив цю «головну думку» Кант безпосередньо в Баумгартена, як вважає Боймлер [Baemler 1923: 161-162], чи перейняв її в іншого автора – це не так уже вагомо. У кожному разі для Джерарда вона не відіграє тієї ролі, яку вона безперечно має як у Канта, так і в інших німецьких авторів. Зрештою, навіть сам Шляп в іншому місці визнає вплив естетичної теорії Баумгартена на Канта в цьому пункті [Schlapp 1901: 413], що певним чином суперечить наведеному висновку про вплив Джерарда²⁷.

У своїй теорії генія Кант досить недвозначно дає зрозуміти, що геній, як певна констеляція природи (природний дар) і людини (сили зміслу разом із духом), можливий лише в красному мистецтві. Але в науці або філософії ми мусимо задовольнятися скромною мовою про «великі голови» або ступені талановитості. Зрозуміло, що за Кантом не може бути в принципі геніїв у політиці або військовій справі. І він наводить аргумент на користь такої своєї позиції, про який ішлося вище. Дослідники вже давно зазначали, що в цьому пункті Кантове вчення справді є оригінальним [Schlapp 1901: 311, 315]. Адже переважна більшість авторів того часу неproblemатично допускали існування різних видів генія ледь не в усіх сферах. Так, наприклад, Зульцер пише про таких різних геніїв, навіть визнає «філософський геній», але тлумачить його досить широко: «Цей загальний філософський геній дає йому [sc. митцю] великі відкриття, великі думки, які митецький геній опрацьовує згідно з тим духом, що властивий його мистецтву» [Sulzer 1773: 613]. Неодноразово згадуваний Джерард у третій частині свого «Есею» пише про «різні роди генія», розрізняє науковий і митецький геній, перший має справу з «істинним», другий – із «прекрасним», перший спрямований на «розсуд», а другий – на «смак» тощо. [Gerard 2001: 329 sqq.]. У зв'язку з цим, вартим уваги є той факт, що в 70-х рр. Кант уважав, що геній можливий як у математиці, так і в філософії та красних мистецтвах. Численні рефлексії, а також лекційні курси чітко засвідчують такий погляд філософа, який відображає ранню фазу його теорії генія

²⁷ Виникає інше питання: якщо ця теза суто Баумгартена, то звідки шотландець Джерард міг знати про неї, коли говорить про «пропорцію між ступенем уяви [Imagination] і ступенем сили судження»? Дж. Тонеллі вважає, що «... чимало авторів включно з деякими з поза меж Німеччини (і серед них Джерард) тісно сполучили генія із іншими здатностями, але не відкинули природи генія як окремої сили» [Tonelli 1966b: 221]. Однак така констатація вочевидь не достатня для пояснення цього факту.

[Giordanetti 1995: 410-422]. Однак у третій «Критиці» авторська позиція зазнає суттєвих змін. Через це особливої ваги набуває питання про те, чи були в нього потенційні попередники в цьому пункті.

Уже в «Естетичі» Баумгартен намічається розмежування «прекрасного генія» (*ingenium pulchrum*) і «філософського й математичного генія» (*ingenium philosophicum et mathematicum*). І хоча він не протиставляє їх, а навпаки, уважає за неможливе, щоб геній у філософії виявився неспроможним оцінити «всю красу пізнання» [Baumgarten 1750: § 42], однак як дистинкція це положення увійшло в школу і, певно, не залишилося без уваги. Проте набагато далі йде учень Маєра Фридрих Габріель Резевітц у своїй анонімно оприлюдненій праці «Есей про генія» (1759-1760). У контексті певних сталих зворотів мови він звертає увагу на «геній до вивчення якоїсь речі/предмета» й показує, що не може бути генія у «високих науках» (теологія, філософія, право, мораль). «Філософа, і взагалі спекулятивного вченого, ніби за руку ведуть від однієї істини до іншої, він просувається крок за кроком і поступово знайомиться з ними; і чим довша й розміреніша його хода, чим холодніше його серце, тим певніші кроки він робить, тим точніше та надійніше вивчає він свої істини» [Resewitz 1759: 137]. Науковий геній проблематичний і через те, що «почуття й афекти», які так вагомі в мистецтві та поезії, не відіграють істотної ролі у «високих науках». Головна причина, чому геній потрібен лише для мистецтв, і геть не потрібен для «високих наук», полягає в тому, що «у високих науках важко можна відрізнити капарника», тобто тут «...не так легко розрізнити, чи учень просто запам'ятав істини та їхні підстави й повторює їх своєму вчителю, чи він їх дійсно збагнув» [Op. cit.: 138-139]. За Резевітцем, геній – це «здатність до споглядального пізнання», під чим він розуміє «не просто чуттєве, або через чуття здобуте пізнання, а *будь-яке пізнання, що зображує нам саму річ, яке позначається завдяки словам*» [Resewitz 1760: 7-8, 18, 23]. На противагу вченню шкільної філософії він наполягає на тому, що споглядальне пізнання «може бути вельми виразним, як це безперечно є в досконалому прообразі цього пізнання, адже Бог має споглядально бачити все й в усіх речах» [Op. cit.: 38]; і пропонує саме це поняття «споглядального пізнання» класти в основу «теорії прекрасних наук» замість хитких понять чуттєвого й естетичного пізнання. Дякуючи такому концепту «інтелектуального споглядання» як питомої властивості генія Резевітц не лише ініціював жваву дискусію про природу генія в Німеччині, він також заклав підвалини для тлумачення генія в німецькому ідеалізмі, у середовищі романтиків і навіть в Артура Шопенгауера [Peters 1996: 746]. Міркування Резевітца знайшли певний відгук у середовищі тих, хто писав або брав участь в обговоренні актуального в 60-х рр питання про природу генія. Його «Есей» був прорецензований Мендельсоном у 93 «Лісті стосовно новітньої літератури» [Mendelssohn 1844: 52-54]. Кількома роками пізніше його погляди згадує як анонімного автора також Фльогель при викладі природи генія [Flögel 1765: 13]. Однак чи могли його міркування якимось вплинути на Кантову позицію стосовно генія? Прізвище Резевітца трапляється тільки в листуванні Канта й лише один раз [AA X: 357.5]. Проте набагато вагомніше, що саме Резевітц був рецензентом Кантового докритичного трактату «Єдино можливий довід для демонстрації існування Бога» у 18 томі «Лістів стосовно новітньої літератури» (1764). На підставі цих убогих фактів усе-таки можна допустити, що ім'я Резевітца було відомо Канту, і що Кант,

хоч і не як безпосередній учасник, але як зацікавлений читач, міг бути знайомий із поглядами Резевітца²⁸.

Ми навели лише кілька положень Кантової теорії генія з третьої «Критики» і спробували продемонструвати, наскільки вони пов'язані з тогочасним дуже неоднорідним, а інколи навіть строкатим інтелектуальним контекстом, в якому й завдяки якому виформувалася ця теорія. Не лише шкільна філософія вольфганства, але й популярна філософія разом із британською традицією, іноді дивним чином переплітаючись, відігравали роль мейнстріму в дискусіях про генія. Багатство й різноплановість матеріалу з поезики, риторики, естетики, метафізики, мистецтва, літератури й т. п. часто стоять на заваді точному співвіднесенню з можливим джерелом. Без урахування такого широкого контексту чи навіть контекстів думки годі сподіватися зрозуміти певні положення Канта (наприклад, про зв'язок генія зі смаком або духом)²⁹. Однак чи підтверджує це вище згадане припущення Д. Генриха про Канта як «генія комбінації»? Звісно, Кант мав у розпорядженні чималий обсяг ідей, понять, дефініцій і навіть просто слів, якими він послуговувався при розбудові своєї теорії, які він адаптував задля неї і в цьому сенсі «комбінував» їх. Але така «комбінація» була не довільною або ж еклектичною, а завжди вмотивованою (принаймні коли йдеться про третю «Критику»), завершенням «критичної справи» як системи [AA V: 170]. Деяке світло на манеру роботи Канта кидає лист до Марка Герца (15.10.1790), де Кант дякує за надісланий йому «твір про смак»³⁰ і додає, що «використав би [його] в деяких частинах, якби він раніше зміг потрапити мені до рук». А далі він пише вельми показові слова, які висвітлюють питання про «впливи» на його філософію, відповідно, запозичення ним чужих ідей. «Тимчасом здається, і то більше, що більше маю років, мені взагалі не добре велося із використанням чужих думок на суто спекулятивному полі, а я мушу віддаватися вже своїй власній ході думки, яка за низку років стала розробленою в певну колію» [AA XI: 229]. На підставі запропонованого аналізу принаймні одне можна встановити точно: не варто припускати, що якийсь один автор (Гелерт або Джерард) чи одна традиція (німецька чи британська) змогли суттєво визначити конфігурацію й зумовити зміст такої комплексної й багатозарової теорії, якою є вчення про генія Канта.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ / REFERENCES

- Adorno, Th. (1973). *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am M.: Suhrkamp.
Baeumler, A. (1923). *Kants Kritik der Urteilskraft. Ihre Geschichte und Systematik*. Halle: Niemeyer.
Baumgarten, A. G. (1750). *Aesthetica* (Vol. I). Traiecti cis Viadrum: Kleyb.
Baumgarten, A. G. (1779). *Metaphysica*. Halae: Hemmerde.
Bruno, P. W. (2010). *Kant's Concept of Genius. Its Origin and Function in the Third Critique*. London, & New York: Continuum.
Cassirer, E. (1932). *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen: Mohr.

²⁸ Загалом стосовно Резевітца див.: [Schlapp 1901: 308; Tonelli 1966b: 222-223; Baeumler 1923: 162-163].

²⁹ Як видається, Боймлер дещо звужує філософськи «вагому передісторії» Кантової теорії генія, коли твердить, що для неї визначальними були Баумгартенове визначення генія в «Метафізиці» та «Естетиці», «Історію людського розсуду» Фльогеля й анонімно опублікований «Есей про генія» Резевітца [Baeumler 1923: 157-158, 162-163].

³⁰ Мається на увазі друге видання твору Герца «Есей про смак і причини його відмінності» (1790).

- Eisler, R. (1910). *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (Bd. I). Berlin: Mittler & Sohn.
- Flögel, C. F. (1765). *Geschichte des menschlichen Verstand*. Breslau: Meyer.
- Frank, M., & Zanetti, V. (Hrsg.). (2009). *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft. Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie*. Frankfurt am M: Deutscher Klassiker Verlag.
- Garve, Ch. (1779). *Sammlung einiger Abhandlungen*. Leipzig: Dykischen Buchhandlung.
- Gellert, Ch. F. (1775). Wie weit sich der Nutzen der Regeln in der Beredsamkeit und Poesie erstrecke. In: C. F. Gellerts *sämtliche Schriften* (5. Theil, S. 153-185). Leipzig: Weidmanns Erben, Reich, & Fritsch.
- Gerard, A. (2001). Versuch über Genie. In H. F. Klemme, & M. Kuehn (Eds.), *The Reception of British Aesthetics in Germany. Seven Significant Translations, 1745-1776* (Vol. 7). Bristol: Thoemmes Press.
- Gilbert, K. E., & Kuhn, H. A. (1939). *History of Esthetics*. New York: Macmillan.
- Giordanetti, P. (1991). Kant e Gerard. Nota sulle fonti storiche della theoria kantiana del «genio». In: *Rivista di Storia della Filosofia*, 46(4), 661-699.
- Giordanetti, P. (1995). Das Verhältnis von Genie, Künstler und Wissenschaftler in der Kantischen Philosophie. *Kant-Studien*, 86(4), 406-430. <https://doi.org/10.1515/kant.1995.86.4.406>
- Goldstein, L. (1904). *Moses Mendelssohn und die deutsche Ästhetik*. Königsberg: Gräfe, & Unzer.
- Guyer, P. (2011). Gerard and Kant: Influence and Opposition. *Journal of Scottish Philosophy*, 9(1), 59-93. <https://doi.org/10.3366/jsp.2011.0006>
- Guyer, P., & Matthews, E. (Ed.). (2000). *Kant, I. Critique of the Power of Judgment*. New York: CUP. <https://doi.org/10.3366/jsp.2011.0006>
- Henrich, D. (1965). Über Kants Entwicklungsgeschichte. *Philosophische Rundschau*, 13(3/4), 252-263.
- Irritz, G. (2015). *Kant-Handbuch. Leben und Werk*. Stuttgart: Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-05432-6>
- Kant, I. (1900 sqq.). *Gesammelte Schriften* (Bd. I sqq). Berlin: Reimer (Walter de Gruyter).
- Kant, I. (2006). *Kritik der Urteilskraft*. (H. F. Klemme, Hrsg.). Hamburg: Meiner.
- Lazarowicz, K. (1963). *Verkehrte Welt. Vorstudien zu einer Geschichte der deutschen Satire*. Berlin: de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783111632193>
- Liotard, J.-F. (1985, March). Les Immatériaux: A Conversation with Jean-François Lyotard with Bernard Blistène. *Flash Art*, 121, March, 32-39. Retrieved 12.01.2019 from Art-Agenda website <https://www.art-agenda.com/features/235949/les-immateriaux-a-conversation-with-jean-francois-lyotard-and-bernard-blistne>
- Martínez, L. (2019). Die Lehre vom Genie in Kants Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie. In Waibel, V. L., et al. (Hrsg.), *Natur und Freiheit. Akten des XII Internationalen Kant-Kongresses* (S. 901-908). Berlin: de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110467888-062>
- Meier, G. F. (1764). *Philosophische Sittenlehre* (Dritter Theil). Halle: Hemmerde.
- Mendelssohn, M. (1757). Betrachtungen über die Quellen und die Verbindungen der schönen Künste und Wissenschaften. In *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste* (Bd. I, St. 2, S. 231-268). Leipzig: Dyck.
- Mendelssohn, M. (1844). *Gesammelte Schriften* (Bd. IV). Leipzig: Brockhaus.
- Peters, G. (1996). Genie. In G. Ueding (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* (Bd. 3, S. 737-750). Tübingen: Niemeyer.
- Pons, A. (2004a). Génie. In B. Cassin (Ed.), *Vocabulaire Européen des Philosophies* (pp. 497-501). Paris: Seuil, & Le Robert.
- Pons, A. (2004b). Ingenium. In B. Cassin (Ed.), *Vocabulaire Européen des Philosophies* (pp. 592-597). Paris: Seuil, & Le Robert.
- Resewitz, F. G. (1759). [Anonymus] Versuch über das Genie. In: *Sammlung vermischter Schriften zur Beförderung der schönen Wissenschaften und der freyen Künste* (Bd. 2, St. 1, S. 131-179). Berlin: Nicolai.
- Resewitz, F. G. (1760). [Anonymus] Versuch über das Genie. In: *Sammlung vermischter Schriften zur Beförderung der schönen Wissenschaften und der freyen Künste* (Bd. 3, St. 1, S. 1-69). Berlin: Nicolai.

- Schlapp, O. (1901). *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Stephan, I. (2019). Aufklärung. In von W. Beutlin et al. (Hrsg.), *Deutsche Literaturgeschichte...* (S. 148-181). Stuttgart: Metzler. https://doi.org/10.1007/978-3-476-01789-5_4
- Sulzer, J. G. (1773). *Allgemeine Theorie der Schönen Künste* (Erster Teil). Leipzig: Weidmann & Reich.
- Tonelli, G. (1966a). Kant's Early Theory of Genius (1770-1779): Part I. *Journal of the History of Philosophy*, 4(2), 109-132. <https://doi.org/10.1353/hph.2008.1283>
- Tonelli, G. (1966b). Kant's Early Theory of Genius (1770-1779): Part II. *Journal of the History of Philosophy*, 4(3), 209-224. <https://doi.org/10.1353/hph.2008.1043>
- Tonelli, G. (1973). Genius. From the Renaissance to 1770. In P. P. Wiener (Ed.), *Dictionary of the History of Ideas* (Vol. 2, pp. 293-297). New York: Charles Scribner's Sons.
- Warda, A. (1922). *Immanuel Kants Bücher*. Berlin: Breslauer.
- [Willaschek](#), M., et al. (Hrsg.). (2015). (Hrsg.). *Kant-Lexikon* (Bd. I-III). Berlin, & Boston: de Gruyter.
- Zammito, J. H. (1992). *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. Chicago, & London: UCP.

Одержано / Received 17.12.2019

Vitali Terletsky

Kant's Theory of Genius: Some Questions of Sources Reconstruction

The article deals with Kant's doctrine of genius, presented in the *Critique of the Power of Judgment*, in connection with the latest discussion of which author of that time could have a decisive influence on Kant's conception. In the first section, I reconstruct the line of Kant's argument in CPJ §§ 46-50 where he explicates the nature of genius and show that its characteristics such as contrast to rules, the complementarity of taste, spirit as a principle of aesthetic ideas, the proportion between the power of imagination and understanding become constitutive for his theory. In the second section, I refer to opinio communis in the research literature that Kant formed his theory of genius under the influence of the Scottish philosopher Alexander Gerard's *Essay on Genius* (1774). This opinion is shared by the vast majority of contemporary researchers (P. Giordanetti, J. Zammito, M. Kuehn, P. Guyer, and others). Still, its origins go back to the monograph of O. Schlapp (1901). At the same time, other researchers (M. Frank, V. Zanetti) claim that C. F. Gellert, or merely German philosophy of the XVIII century, had a significant influence on Kant's theory (A. Bauemler). In the third section, on the example of Kant's four propositions about genius (the contrast of genius and the (great) head, the productive power of imagination, the proportion of understanding and the power of imagination, the difference of genius and scientific talent), I claim that similar views were common among various German and foreign authors of that time. Based on this, I argue that Kant's conception of genius as a complex theory cannot be reduced to the influence of one author or one tradition. Hence its correct reconstruction should consider the rich and diverse material from different sources from aesthetics, poetics, rhetoric, art, and literature up to metaphysics.

Віталій Терлецький

Кантова теорія генія: деякі питання джерельної реконструкції

Стаття присвячена аналізу Кантового вчення про генія, як воно викладено в «Критиці сили судження», у зв'язку з дискусійним для сучасних дослідників питанням: який саме автор того часу міг справити вирішальний вплив на концепцію Канта. У першому розділі я відтворюю хід думки Канта в §§ 46-50 КСС при експлікації природи генія і показую, що такі його характеристики, як опозиція до правил, компліментарність смаку, дух як принцип

естетичних ідей, пропорція між силою виображення і розсудом постають конститутивним для Кантової теорії. У другому розділі я звертаюся до дослідницької орієнтації *communis*, згідно з якою Кант виробив свою теорію генія під впливом твору шотландського філософа Александра Джерарда «Есей про генія» (1774). Таку думку обстоює переважна більшість сучасних науковців (П. Джорданетті, Дж. Заміто, М. Кюн, П. Гаср та інші), але витюки її сягають ще монографії О. Шляпа (1901). Водночас інші дослідники вважають, що значний вплив на Кантову теорію мали К. Ф. Гелерт (М. Франк, В. Занетті) або суто німецька філософія XVIII ст. (А. Боймлер). У третьому розділі на прикладі чотирьох положень Канта про генія (протиставлення генія і (великої) голови, продуктивна сила виображення, пропорція розсуду і сили виображення, протиставлення генія і наукового таланту) я демонструю, що схожі думки були поширені серед різних, німецьких і зарубіжних, авторів того часу. На цій підставі я обґрунтовую, що Кантову концепцію генія як комплексну теорію не можна редукувати до впливу одного автора чи однієї традиції, відповідно, для її коректної реконструкції слід зважати на багатий і різноплановий матеріал з різних джерел від естетики, поезії, риторики, мистецтва й літератури аж до метафізики.

Vitali Terletsky, PhD in Philosophy, Senior Researcher, Department of the History of Ukrainian Philosophy, H. Skovoroda Institute of Philosophy, the National Academy of Sciences of Ukraine.

Віталій Терлецький, канд. філос. н., старший науковий співробітник відділу історії філософії України, Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

e-mail: terletsky.vm@gmail.com

ФІЛОСОФІЯ XIX СТОЛІТТЯ

Ruta Marija Vabalaite

JAN ŚNIADECKI'S PHILOSOPHICAL INTERPRETATIONS OF THE CONCEPTS EXPLAINING BEAUTY AND ART

Introduction

Polish and Lithuanian historians of philosophy have carried out an in-depth analysis of the ideas pertinent to epistemology and science methodology by Jan Śniadecki, a prominent astronomer and mathematician of the beginning of the 19th century and a rector of the Imperial University of Vilnius. Śniadecki is also known to historians of Polish literature, whereas numerous histories of it touch upon his attitude toward classical and romantic literature, meanwhile historians of Polish aesthetics just mention Śniadecki's thought¹ but, as far as we have found out, do not explore it deeper². According to Dalius Viliūnas, an expert in history of the Lithuanian philosophy of the beginning of the 19th century, "the aesthetics of Jan Śniadecki is, in general, ignored by many researchers" [Viliūnas 2014: 191]. But, as a matter of fact, this gap in the history of philosophy of our region has been started to be filled in the last decade: concise descriptions of Śniadecki's classicist viewpoints were published [Plečkaitis 2007: 16; Plečkaitis 2008: 182-184; Viliūnas 2010: 562-563; Viliūnas 2014: 186-191], in a monograph "Lietuvos estetikos istorija: Apšvietos epocha" (*History of the Lithuanian Aesthetics: Period of Enlightenment*), it has been noted that he was the major proponent of academism in Vilnius who "represented the Warsawian line of academism" [Vaitkūnas 2011: 147], and it is mentioned several times that he had influence upon the aesthetic viewpoints of professors of the Faculty of Literature and Liberal Arts at Vilnius University. In continuation of the analysis of the thoughts of professors of other faculties of Vilnius University regarding philosophies of beauty and art, which were previously started in the publication about Anioł Dowgird [Vabalaite 2018], we will study in more detail Śniadecki's aesthetic thought that the above-mentioned researchers view as a significant factor in the formation of the views in the academic milieu of Vilnius. Lithuanian researchers, as well as already mentioned Polish ones, have analysed a polemic article by Śniadecki "O pismach klasycznych i romantycznych" (1819) (*On Classical and Romantic Writings*) [Plečkaitis 2008: 182-183; Viliūnas 2014: 189-191]; therefore, we will

© R.M. Vabalaite, 2020

¹ Śniadecki's concept of "classical": [Tatarkiewicz 1975: 208, 210, 212]; his attitude toward classical and romantic literature: [Morawski 1961: 159]; his neo-classical views: [Morawski 1957: 235].

² As far as we have found out, the only description of his concept of beauty was given in Mirosława Chamcówna's monograph "Jan Śniadecki" [Chamcówna 1963: 99-100].

focus our attention on the philosopher's statements in the articles "O logice i retoryce" (1818) (*On Logics and Rhetoric*) and "O Literaturze" (1818) (*On Literature*) as well as his work "Filozofia umysłu ludzkiego, czyli rozważny wywód sił i działań umysłowych" (1821) (*Philosophy of Human Mind, or a Comprehensive Study of Intellectual Powers and Actions*).

It has to be admitted though that the fundamental premises of Śniadecki are not original: in his explication of what plays should be like he concisely replicates Aristotelian ideas; by acknowledging Shakespeare's genius but also criticising him for not being educated, he echoes the opinion that was prevalent in the beginning of the 18th century that, alongside the genius's greatness and naturalness, there is "something nobly wild and extravagant" in him, as a famous publisher of "The Spectator" and writer Joseph Addison (1672-1719) put it [Addison 1891a]. We cannot disagree with Ignacy Chrzanowski's opinion, that Śniadecki's classicistic attitudes are rooted in French literature and aesthetics [Chrzanowski 2003: 381], but simultaneously we see some analogies between Śniadecki's aesthetic ideas and the ones raised by the philosophers of Scottish school of common sense³. However, if we look deeper at our philosopher's understanding of particular aesthetic categories and interpretations of their relations, we are faced with his rather original thoughts. Śniadecki writes about beauty and art using the concepts of taste, imagination, genius, style and wit⁴ that were common at that time.

1. Concepts of taste and style

Our author defines taste similarly to Thomas Reid, a philosopher of the Scottish *common sense* school that had a huge influence on Śniadecki's epistemology; Thomas Reid viewed taste as "internal power of the mind; by which we perceive what is beautiful and what is deformed or defective in the various objects that we contemplate" [Reid 1852: 490]. Śniadecki also attributes taste to powers of the mind and believes that it is the ability "to differentiate beauty of nature and beauty of art works from ugliness" [Śniadecki 1822: 403]. Our philosopher acknowledges that people view as beautiful those things that cause pleasure and that they like but he also stresses that the power to cause sensory pleasure is not sufficient as a beauty criterion. Sensory impressions of liking and pleasure are conditioned by multiple circumstances of place and time, they change and are experienced by different people because of different things. Though not mentioning Plato, Śniadecki maintains that real beauty must have constant universal features and must be liked everywhere and always. Since mind, and not feeling, can be the source of constant and universal rules, taste must function alongside mind. An uncultivated taste that has not undergone the critique of common sense might like the things that have been dictated by "seeking of insufficiently comprehended and hurried novelty, authority of prominent people" [ibid.: 406] or by something that lacks simplicity resulting from successfully overcome difficulties. Just like another famous representative of the above-mentioned *common sense* school, Dugald Stewart⁵, who is, by the way, often quoted by our author in his works, he

³ Our study of these analogies might be conceived as an attempt of a response to Stefan Morawski's note: "an influence of 18th century English aesthetics on Polish thought in 1815-1830 requires study, which, as it seems, would be extremely fruitful" [Morawski 1961: 50]. We are particularly intrigued by the fact that further, in support of this idea, Morawski mentions the dependence of Śniadecki's thought about Shakespeare on Samuel Johnson.

⁴ It is noteworthy mentioning that wit was made especially significant in Baroque aesthetics, not Classicism aesthetics.

⁵ In the second part of "Philosophical Essays", devoted to the problems of aesthetics, Stewart states that correctness has "for its province the detection of blemishes", delicacy – "the perception of those more refined beauties which cultivated minds alone can feel" [Stewart 1816: 492-493].

notes that taste needs regularity and subtlety, “i. e. the ability to notice the beauties hidden from common sight and intellect, also to discern slight vices and defects and to avoid them” [ibid.: 407]. Taste rules can help avoid defects; thus, in seeking perfection of taste, it is necessary to get to know them. Alongside that, our author warns that those who are not endowed with taste by birth cannot develop taste by knowing the rules; therefore, he views taste as an innate⁶ ability that is dependent on sense and mind but he does not explain that in more detail.

In an analogous vein, Śniadecki thinks about the style of linguistic expression. In his article “On Logics and Rhetoric”, he maintains that “after deeper consideration, I see all the rules of aesthetics that were borrowed from the fine arts as distant, unsubstantiated and merely empty metaphysics that is not suitable for anything in writing” [Śniadecki 1837: 125], and thus he differentiates the rules of creation of fine arts from those rules that are either consciously or unconsciously followed by great writers. Appropriate style of writing, in the philosopher’s opinion, is formed through deep analysis of one’s own senses and senses of other people. Our author thinks senses are simple, just like uncomplicated images; therefore, he states that they are not even worthwhile decomposing. The theories that analyse style and seek to decompose it into separate elements, according to the philosopher, do not explain it but rather make it confused, dull or even destroy it completely. Subtleties of style are supposedly easier felt than understood. Śniadecki substantiates his opinion by referring to the statement of Blaise Pascal that “style dies where mind starts to analyse it” [ibid.: 126], thus specifically acknowledging the existence of the insightful human soul, not only mathematical. Of course, a writer needs to know excellently the described thing as this knowledge allows expressing ideas exactly, clearly and simply; however, according to our author, thinking alone is insufficient for elaboration of beautiful ideas: it has to be inspired by feelings. Good style is characterised by original language, power, splendidence and revelation of the flow of passions.

2. Concepts of talent and imagination

In his analysis of higher and complex abilities of intellect, our philosopher notes that one of the important abilities of a writer is wit, or the ability of the creative power of mind to see the previously unnoticed side of things, quickly establish relations among concepts, show the reader the novelty noticed in the known phenomena and to captivate the reader’s attention. Śniadecki differentiates between that what is witty and that what is majestic and beautiful, seeing wit as merriment of soul that seeks neither to raise one higher nor fill one with enjoyment, its “consequence is universal attraction and pleasure” [Śniadecki 1822: 383]. The philosopher acknowledges that wit aligned with modes of imagination and serious mind can be even more impactful on readers’ viewpoints than strong and elaborate argumentation.

In his article “On Literature“, the author views the exceptional impactfulness of the literary art as an expression of the highest power of the writer’s talent that, even when not abiding by the rules, sometimes emerges so strong that it even turns over the whole metaphysical theory. Unfortunately, it is impossible to foresee or to describe how the writer’s talent will act. Śniadecki often employs the concept of talent, just like other concepts such as exceptional abilities or genius, that are not explained in more detail, when he analyses deeper the specificities of the literary art, and, in his analysis of fine arts, he stresses more the rules for using tools of artistic expression as well as application of findings of optical

⁶ Śniadecki’s interpretation of aspects of innate and cultivated taste is also close to the one presented in the already cited part of “Philosophical Essays” [Stewart (1816): 503-505].

sciences in artistic creation; thus maybe this complexity of literary art leads our philosopher towards the viewpoint that, alongside grammar, rhetoric, aesthetics, dialectics, hermeneutics, literature (literary science in today's terms) should be listed as a separate branch of science. Following French and English examples, this science should study the subtle feeling of beauty that serves as grounds for assessing real poetry and fictional prose. To this branch of science, Śniadecki attributes "exemplary writings" (*pisma wzorowe*), which "do not allow us to make it clear what the sources of that indeed unknown [creative] power and activity are" [Śniadecki 1837: 84]. The status of "exemplary writings" is granted to them by the genius who guides the writer's thoughts and accompanies the writer's pen, and, hence, the wonderful magic of language, taste and thought in created texts.

Our philosopher thinks about the relationship between genius and rules in a similar vein as Kant⁷. In Śniadecki's opinion, one can discern the rules of order, power and beauty in the works of exemplary writers but these works are not created by following them. In the author's own words, "we see how genius does not break rules that he has never heard of, he is inspired by them through truth itself; how he establishes the ones that have never been known before; how diversely and pleasantly he presents colours and shapes to our thoughts and knowledge; how, in depictions of things, without seeking it, he leaves traces of his character, intellect and education" [ibid.: 86].

Differently from Kant, though, our thinker is striving to substantiate comprehensively the objectivist conception of truth. He regards proportions, order, regularity of perspective, colour, light and shadow as the principles of beauty in imitative arts. The philosopher acknowledges that criteria of beauty are unknown in other arts; their beauty is felt but unexplainable. Conversely, he believes that this hidden *je ne sais quoi* element, in terms of those times, is unexplainable only for the time being but it is not essentially irrational, and he tries to predict what may be acknowledged as universal beauty in the future. Our author thus deliberates on beauty in the section on beauty in „Philosophy of Human Mind“: "Maybe time will come when the features of beauty in all creative arts will merge and will lead to the same simple and scarce but universal truths and principles; maybe beauty will be a need, commodity, use, purpose and project, or all at once, a way towards real pleasure and elegance, satisfied, thought over and aligned with settings of mind" [Śniadecki 1822: 405].

Of course, the philosopher admits that the mind on its own is just a judge of beauty, not its creative power, and he thinks that the creative ability lies in imagination. It is noteworthy that, differently from theoreticians of the Scottish *common sense* school, Śniadecki separates imagination from fancy. Admittedly, through this separation, he replicates "an older tradition with roots in classical and medieval thought that assigned roles to the faculties on the basis of etymology: fancy being associated with the Greek *phantasia* – from *phantazein*, "causing to appear" – was awarded the power of creativity, while imagination from the Latin *imaginatio* was given the more concrete task of copying percepts in the shape of *images*" [Costelloe 2013: 195]. Śniadecki views fancy as power that takes hold of intellect due to experienced strong impressions; an individual, undergoing the impact of this power does not realize that the images that overflow him are merely his imagination. Imagination, as he puts it, is "the power of soul that allots to all concepts a strong sensory guise, it is intellectual paint-

⁷ The author of "Critique of Judgement" states that "fine art cannot itself devise the rule by which it is to bring about its product" and „they do not themselves arise through imitation, still they must serve others for this, i.e., as a standard or rule by which to judge" [Kant 1987: 175].

ing” [Śniadecki 1822: 452]. The sensory “guise” can be understood as an expression of mental things through compositions of concepts experienced through senses. Due to senses, abstractions, words and their meanings, memory, insights into relationships, and associations, imagination allows conveying thoughts by the use of metaphors, comparisons, personalisation and other impactful means of indirect expression. The philosopher agrees that an artist’s imagination can overstep the limits of understanding because images perceived through senses and created in imagination do not need to persuade but rather they have to draw attention, “excite, be liked, bring joy and surprise” [ibid.: 430]. Of course, as a proponent of ideas of the Enlightenment, our author stresses that creation of illusions is merely a tool for expressing didactic ideas in a lively, attractive and not boring form.

We have mentioned several times earlier that Śniadecki describes the factors that determine the value of literary arts and imitative fine arts (or, as he puts it, inventive arts) in different ways. He believes that merely nice sound, fascinating language and harmony are insufficient for a good literary piece. All intellectual abilities of a writer have to help his imagination. However, our philosopher does not impose such strict requirements upon the imagination of a creator of the imitative fine arts; he believes that this imagination “is sometimes allowed to follow the inspiration of fancy and to overstep the limits of credibility” [ibid.: 449].

Like other already cited authors – Addison⁸ and Stewart⁹ – Śniadecki also admits that an artist does not have to imitate reality; an artist, just like a composer or an architect, achieves most in depicting new idealised reality. People endowed with imagination and taste make up “a different world of strangeness and illusions, they associate and link those creatures of the new world, transfer them and relate them with real world phenomena in order to inspire life, freshness and diversity into their thoughts” [ibid.: 429]. Namely these abilities, in his opinion, compose the mysterious power of genius.

Conclusions

The conclusion of researchers of the history of philosophy that Śniadecki was a proponent of Classicism can be supplemented by the statement that his aesthetic viewpoint was grounded in his more general philosophical convictions that were influenced by the ideas of the Scottish *common sense* school. Just like the theoretician of this school, Dugald Stewart, our author develops the aesthetics that should be attributed to pre-Romanticist period. Though presenting such an interpretation of genius that resembles that of Kant, Śniadecki tries to substantiate objectivist aesthetics and rationally explain the principles of beauty and art. Conversely, due to *common sense*, not being able to ignore the fact that the existing reality does not provide material for solving the secrets of the nature of geniality, essence of beauty and other artistic creation, he expresses the hope characteristic of the entire Enlightenment that the progress of mind will sometime allow to provide answers to these mysterious questions based on rational arguments.

⁸ In entry no. 419 he maintains that imagination “has not only the whole Circle of Nature for its Province, but makes new Worlds of its own, shews us Persons who are not to be found in Being” [Addison 1891b].

⁹ According to this philosopher, “imagination, by her power of selection and of combination, can render her productions more perfect than are those which are exhibited in the natural world [...] collects into a single ideal object the charms that are scattered among a multitude of realities” [Stewart 1816: 361].

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ / REFERENCES

- Addison, J. (1891a). No. 160 Monday, September 3, 1711. In H. Morley (Ed.), *The Spectator in three volumes* (Vol. I). London: Routledge. Retrieved from <http://www.gutenberg.org/files/12030/12030-h/12030-h/SV1/Spectator1.html#>
- Addison, J. (1891b). No. 419 Tuesday, July 1, 1712. In H. Morley (Ed.), *The Spectator in three volumes* (Vol. III). London: Routledge. Retrieved from <http://www.gutenberg.org/files/12030/12030-h/12030-h/SV3/Spectator3.html#>
- Chamcówna, M. (1963). *Jan Śniadecki*, Kraków: Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego PWN.
- Chrzanowski, I. (2003). *Historia literatury polskiej* (T. 2). Kraków: Collegium Columbinum.
- Costelloe, T. M. (2013). *The British Aesthetic Tradition. From Shaftesbury to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139023399>
- Kant, I. (1987). *Critique of Judgement*. Indianapolis, & Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Morawski, S. (1957). Polish Theories of Art between 1830 and 1850. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 16(2), 217-236.
- Morawski, S. (1961). *Studia z historii myśli estetycznej XVIII i XIX wieku*. Warszawa: PWN. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139023399>
- Plečkaitis, R. (2007). Mokslo filosofijos kūrėjas senajame Vilniaus universitete. In J. Śniadeckis, *Raštai: filosofijos darbai* (pp. 5-17). Vilnius: Margi raštai.
- Plečkaitis, R. (2008). Romantizmo nepripažinimas: Janas Śniadeckis apie klasikinius ir romantinius raštus. In D. Viliūnas (Ed.) *Apšvietos ir romantizmo kryžkelėse. Filosofijos kryptys ir kontroversijos Lietuvoje XVIII a. pabaigoje - pirmojoje XIX a. pusėje* (pp. 182-184). Vilnius: KFMI.
- Reid, Th. (1852). Essays on the Intellectual Powers of Man. In W. Hamilton (Ed). *The Works of Thomas Reid, D.D.* (pp. 213-508). Edinburgh: Maclachlan and Stewart.
- Stewart, D. (1816). *Philosophical essays*. Edinburgh: George Ramsay and Company. Retrieved from [https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.\\$b79124](https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.$b79124)
- Śniadecki, J. (1837). O Literaturze. O logice i retoryce. In M. Baliński (Ed.) *Dziela J. Śniadeckiego* (T. IV, ss. 76-97, 115-127). Warszawa: Nakład Augusta Emmanuela Glücksberga.
- Śniadecki, J. (1822). Filozofia umysłu ludzkiego, czyli rozważny wywód sił i działań umysłowych. In *Pisma rozmaite Jana Śniadeckiego* (T. IV, ss. 173-492). Wilno: Nakład i druk Józefa Zawadzkiego.
- Tatarkiewicz, W. (1975). *Dzieje sześciu pojęć*. Warszawa: PWN.
- Vabalaite, R. M. (2018). Angelo Daugirdo grožio ir meno filosofija / Aniol Dowgird's Philosophy of Beauty and Art. *Logos* 96: 28-35. <https://doi.org/10.24101/logos.2018.44>
- Vaitkūnas, G. (2011). *Lietuvos estetikos istorija: Apšvietos epocha*. Vilnius: Versus aureus.
- Viliūnas, D. (2010). Śniadecki Jan. In J. Mureika (Ed), *Estetikos enciklopedija* (pp. 562-563). Vilnius: MELI.
- Viliūnas, D. (2014). *Filosofija Vilniuje XIX amžiaus pirmojo pusėje*. Vilnius: LKTI leidykla.

Одержано / Received 10.01.2020

Ruta Marija Vabalaite

Jan Śniadecki's Philosophical Interpretations of the Concepts Explaining Beauty and Art

Analysing Śniadecki's articles and chapters from his "Philosophy of Human Mind" dealing with the problems of aesthetic taste, style, wit, imagination and essence of beauty, we question a view of Śniadecki as a dogmatic proponent of Classicism and an enemy to Romanticism, which, in our view, is based on in-depth studies of his most famous nevertheless only one article "On Classical and Romantic Writings". We suppose that French aesthetics is not the exclusive

keystone of Śniadecki's ideas. Therefore, we examine the peculiarities of his thought in the context of their relationship with the ideas by philosophers of the Scottish school of common sense and argue that these are close. His descriptions of taste and style, of the roles of imagination and sensory expressions are similar to Reid's and Stewart's ones. We show that Śniadecki strives to substantiate the objectivist view of aesthetics and rationally explain the essence of beauty and art, but, by surprise, his thought about the relationship between genius and rules is recalling Kantian view. Our conclusion is that Sniadecki's ideas might be attributed to at least neo-Classical, or even to pre-Romanticist period.

Рута Марія Вабалайте

Ян Снядецький і його філософські тлумачення понять, що пояснюють красу й мистецтво

Аналізуючи статті та глави з «Філософії людського розуму» Яна Снядецького, що стосуються проблем естетичного смаку, стилю, кмітливості, яви й сутності краси, ми ставимо під сумнів погляд на Снядецького як на догматичного прихильника класицизму й ворога романтизму. Цей погляд, на нашу думку, ґрунтується на поглиблених дослідженнях його найвідомішої, однак лише однієї статті «Про класичні й романтичні твори». Ми припускаємо, що французька естетика не є винятковою основою ідей Снядецького. Тому ми розглядаємо особливості його думки через зв'язок останньої з ідеями філософів шотландської школи здорового глузду і стверджуємо, що тут існує близький зв'язок. Описи смаку і стилю, ролей яви й чуттєвих виразів у Снядецького схожі на описи Рейда і Стюарта. Ми показуємо, що Снядецький прагне обґрунтувати об'єктивістський погляд на естетику й раціонально пояснити суть краси й мистецтва, але його думка про зв'язок генія і правил несподівано нагадує Кантів погляд. Ми висновуємо, що ідеї Снядецького можна віднести принаймні до неокласичного, якщо не до доромантичного періоду.

Ruta Marija Vabalaitė, Doctor of humanities in philosophy, scientific researcher, Lithuanian Culture Research Institute (Vilnius, Lithuania).

Рута Марія Вабалайте, доктор філософських наук, науковий співробітник Литовського інституту культурних досліджень (Вільнюс, Литовська республіка).

e-mail: marijavabalaite@gmail.com

ФІЛОСОФІЯ ХХ СТОЛІТТЯ

Анна Ільїна

КВАЗІ-ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА УНІВЕРСАЛЬНІСТЬ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ ЖАКА ДЕРИДИ

Якщо спробувати за допомогою одного поняття означити специфіку філософського дискурсу, який ми, не вдаючись до хронологічної строгості, визначаємо як «сучасний», то основним претендентом на таке поняття виявиться, мабуть, «відмінність». Остання включається у відмінні контексти, слугуючи відмінним цілям – аж до взаємопротилежних: вона може розглядатися і як радикальна гетерогенність, і як умова можливості діалогу; може бути пов'язаною із вимогою радикальної сингуляризації, або ж розглядатися в контексті настанови на конвергенцію протилежностей. Але в будь-якому разі привілейований статус відмінності зумовлений «універсальним» трендом *критики універсалізму*, що є спільним інтересом навіть цілком відмінних філософських стратегій сучасності. Утім, критика не завжди передбачає скасування. А в такому визначальному для філософської традиції модусі критичного мислення, як трансцендентальна думка, критика – це дослідження меж і можливість переосмислення свого предмету, результатом якого може стати його очищення, удосконалення й навіть гіперболізація.

Принцип відмінності як такий, що вступає в певні конфліктні або критичні відношення з настановою на універсалізм, виявляється суттєвим чинником одного питання, що має фундаментальну історико-філософську значущість і тяглість. До числа найфундаментальніших філософських проблем належить співвідношення, баланс між універсальним (тотальним, абсолютним або вірцевим) й індивідуальним (локальним, партикулярним, окремим «ось» або «тут»). Й одну з найоригінальніших – а водночас, можливо, найвпливовіших – спроб її розв'язання надає трансцендентальна філософія. Відношення між універсальним і партикулярним визначає сутність як власне концепту апіорі (його універсальність доповнюється – або деконструюється – його ж принциповим стосунком до досвідної царини як джерела й носія індивідуального), так і програмної тези-питання трансценденталізму про можливість синтетичних апіорних суджень.

«Відношення» і «між» – не випадкові для трансцендентального дискурсу терміни: власне, ідеї відношення й межі, у поєднанні з ідеєю відмінності, зумовлюють, власне, специфіку «трансцендентального універсалізму», що по суті є альтернативою як універсалізму традиційного (зумовленого мотивами тотожності й тотальності), так і філософіям відмінності (що абсолютизують фактори сингулярності й контингентності¹). Фундаментальні

© А. Ільїна, 2020

¹ Зрештою, як і будь-яка абсолютизація, такий підхід тяжіє до універсальності в її «догматичному» розумінні, тобто щонайменше до суперечливості настанови на абсолютну відмінність.

аспекти трансцендентальної універсальності оприявнює й радикалізує² квазі-трансцендентальний дискурс Жака Дериди – філософа, для якого ідея відмінності (у своїй гіперболічній іпостасі: *differance*) є засадничою складовою його концепції.

Метою цієї розвідки є теоретична й історико-філософська реконструкція засад універсальності особливого типу, властивого деридианській філософії як *найрадикальнішій версії трансцендентального мислення*. Відповідно, завданнями дослідження є: 1. визначення трансцендентального універсальності й специфікація його квазі-трансцендентального (та ультра-трансцендентального) модусу; 2. (що безпосередньо впливає з попереднього) виявлення засад і принципів трансцендентального мислення, які підлягають радикалізації й гіперболізації в рамках квазі-трансцендентального універсальності Дериди; 3. віднаходження й аналіз основних позицій і концептів, що в деконструкційному дискурсі постають водночас рушіями, чинниками й засобами конституювання квазі-трансцендентальної універсальності.

У рамках сучасних історичних і теоретичних філософських досліджень питання універсальності є предметом чільної уваги.

Зокрема, важливим аспектом його тематизації є окреслення шляхів конституювання альтернативного універсальності (в умовах очевидної кризи універсальності (-ів) старого зразка, що демонструють свою іррелевантність щодо культурологічних вимог сучасності). Так, Ернст Тугендхат «новою універсальною системою координат» – на противагу суб'єкт-об'єктній парадигмі, в якій суб'єкт постає точкою відліку – проголошує «інтер-суб'єктивну комунікацію в мові», і протиставляє трансцендентальній філософській традиції лінгвістичний аналіз, причому останній уподібнюється герменевтичній програмі [Tugendhat 2005: 64]. На необхідність пошуку нових засад універсальності звертає увагу Сергій Пролєєв. Окреслюючи перспективу «нового культурного універсальності», він вказує на фактор відмінності як його необхідний мотив: нерелевантність «універсальності тотожності» («субстанційної єдності») культурним вимогам сьогодення впливає з того, що «сучасний світ є світом не тотожності, а розрізнені і відмінностей», а «питання про універсальність доби глобалізації перетворюється на питання про спосіб співіснування неспростовних відмінностей» [Пролєєв 2010: 202]. Проблема «іншого універсальності» також лежить в основі відомого дослідження Сейли Бенхабіб [Benhabib 2007]³.

У дослідженнях трансцендентально-феноменологічної традиції проблема універсальності стало посідає важливе місце, адже, починаючи зі самого Канта, ідеї трансцендентального й універсального перебувають у тісному зв'язку, який у феноменології Гусерля

² Момент радикалізації – а гіперболізації й поготів – сам по собі є ознакою прихильності до універсальності настанови. Отже, Дериди демонструє свою нечужість універсальності щонайменше з огляду на свою «пристрасть» до гіперболічності: «гіперболічне прагнення чистоти мови. Й отже гіперболи взагалі. Невиправна гіперболічність. Усезагальна гіперболічність» [Derrida 1996: 81]. У цій цитаті можна помітити не лише перекривання гіперболи й універсальності (всезагальності), але й ефект гіперболізації самої гіперболи завдяки введенню «квантору» універсальності. Отже, частково збігаючись, гіперболічність і універсальність стимулюють і підсилюють дію одна одної. В іншому місці Дериди експліцитно поєднує ці концепти – аж до отождолення – говорячи про справедливість гіперболічну й універсальну [Derrida 2003: 14].

³ Між іншим, у рамках цієї праці Бенхабіб критично окреслює позиції Гусерлевого європоцентризму, який «вважає за необхідне ранжувати всі життєві світи... у відповідності до того, чи здатні вони досягнути... універсального філософського розуму» [Benhabib 2007: 8]. Її критика є безспівставною, однак цей мотив філософії пізнього Гусерля не знецінює власне феноменологічні пошуки «іншого універсальності», які даються взнаки навіть у його «європоцентричних» текстах.

стає максимально оприявненим⁴. Себастьян Гарднер сутнісну характеристику трансцендентального методу вбачає в запитуванні про те, «які необхідні й універсальні твердження передують усім іншим» [Gardner 2015: 9]. Мануель Бремер стверджує про універсальність трансцендентальної філософії, яка, відповідно, вимагає універсальної логіки. Згідно з важливим трендом сучасних студій універсалізму, що полягає в парадигмальному зсуві від пізнання до розуміння, Гарднер (на відміну від тугендхатівської спроби розмежування трансцендентального підходу й лінгвістичного аналізу) розглядає специфіку трансцендентальної логіки в контексті запитів лінгвістичної філософії [Bremer 2007]. Азуль Кац проводить між двома визначальними рисами критичної філософії Канта й феноменології Гусерля паралель, яка вчергове виявляє тісний зв'язок не лише між гусерлівською й кантівською філософськими позиціями, але також між ідеями універсального і трансцендентального, як вони функціонують у трансцендентальній традиції, репрезентованій насамперед концепціями цих філософів⁵. Так, стосовно Канта йдеться про «апріорне, або не-емпіричне й універсальне, або не-партикулярне», яким «на стороні» Гусерля відповідають «трансцендентальне, зрозуміле як не-природне, й ейдетичне, зрозуміле як не-фактуальне» [Katz 2018: 61]. Дені Серон, говорячи про претензію на універсальність як визначальну характеристику філософії взагалі, зазначає, що для феноменології ця характеристика набуває особливого значення [Seron 2002: 281]⁶. Тед Кляйн, згідно з думкою якого філософія для Гусерля «полягає в універсальній рефлексії апіорної кореляції між об'єктом і свідомістю про об'єкт», імпліцитно засвідчує пов'язаність феноменологічної універсальності із принципом розрізнення [Klein 1974: 70].

Крістіна Лафонт торкається питання гайдегерівської універсалізації (радикалізації) трансцендентального проєкту. Як пояснює Лафонт, для Гайдегера Кантове запитання про трансцендентальні умови перцептуального досвіду – лише окремих випадок фундаментальнішого, універсальнішого запитання про трансцендентальні умови можливості розуміння всього значливого [Lafont 2015: 282]. Цей ракурс проблеми універсальності є надзвичайно близьким інтересам моєї розвідки, підґрунтям якої постає позиціонування деридианської філософії як трансценденталізму в його радикалізованій (гіперболізованій) версії, що тягне піднесення властивого трансцендентальному мисленню універсалізму до гіперболічного ступеню: по суті, конституювання гіперболічного універсалізму⁷.

До проблеми універсалізму в деридианській філософії звертається відома дослідниця філософії Дериди Наталія Автономова [Автономова 2012]. Авторка торкається найбільш загальних питань стосовно деридианської філософії взагалі, і зокрема – стосовно найуніверсальнішого питання про власне її філософічність. «Часом деконструк-

⁴ Так, Гусерль називає трансцендентальну феноменологію «найуніверсальнішим дослідженням сутності [Wesensstudium] свідомості взагалі» [Husserl 1956: 282].

⁵ Поряд із якими – в аспекті радикальності і «взірцевості» втілення трансцендентальної настанови – я ставлю концепцію Дериди.

⁶ Зокрема, він вважає гарантією феноменологічної універсальності апеляцію до незацікавленого спостерігача: імпліцитно ця заувага підтверджує феноменологічні засади «деконструкційного універсалізму», що також передбачає в певному сенсі «незацікавлену» позицію, позбавляючи домінантні концепти пріоритетності.

⁷ Який почастіш ґрунтується на критиці універсалізму попередніх зразків: як метафізичного (що є спільним об'єктом критики і для трансцендентальної філософії Канта й Гусерля, і для деридианського квазі-трансценденталізму), так і власне трансцендентального (критичне – точніше, деконструкційне – «перевершення» якого відбувається в рамках квазі-трансцендентального дискурсу, разом із конституюванням відповідного універсалізму, що його можна визначити як «квазі-трансцендентальний»).

цію трактують як вихід за межі філософії. Однак її можна зрозуміти й інакше. У кінцевому підсумку, як відкриття філософії Іншому й пошук усіх можливих нових засобів для цього», – зазначає Автономова [ibid.: 138], і в цьому контексті формулює більш загальну думку, яка є важливою для розуміння деридианського підходу взагалі (і особливо стосовно його трансцендентального виміру, у зв'язку з проблематикою меж): «На загал, поставити питання про перетинання меж – не означає знищити те, що вони окреслюють» [ibid.: 138-139]. Оскільки претензії філософії на універсальність деконструються деридианським зверненням до її Іншого (здебільшого репрезентованого «образом» літератури), то підважена «класична» універсальність знає таким чином гіперболізації на квазі-трансцендентальних засадах, адже «нова» універсальність конституюється через відкритість до іншого, усуваючи вищезазначений парадокс обмеженості, на який страждають традиційні парадигми універсальності. Також Автономова зауважує, що Дериди «звертається за філософською підтримкою до Гусерля» в питанні про універсальність філософії, а саме – про пошуки того, що дозволяє філософії досягати універсальності попри її залежність у кожен момент від конкретного суспільства, продуктом розвитку якого вона є [ibid.: 139].

Агата Белік-Робсон пов'язує тему універсалізму в деридианській філософії з єврейською проблематикою, апелюючи до фігури марана, що постає як важливий концепт-метафора в текстах Дериди [Bielik-Robson 2019].

Саймон Скемптон стверджує, що здійснювана Деридою й Левінасом критика ідентичності «тягне... форму універсалізму» [Skempton 2012: 277]. Відповідно, деридианська (і левінасівська) універсальність розглядається ним як «перевершення [transcendence] ідентичності як такої, радше ніж гранична ідентичність, що включає всі інші» [ibid.]. В останньому випадку ми, на думку Скемптона, маємо справу з «хибним універсалізмом», що завжди полягає в «універсалізації чогось партикулярного» [ibid.: 279]. Один із основних параграфів своєї статті Скемптон називає «Квазі-трансцендентальна не-ідентичність», що в контексті його підходу передбачає, по суті, конструювання квазі-трансцендентальної універсальності. Називаючи деконструкцію «квазі-трансцендентальною критикою, що викриває... не-ідентичність всередині ідентичності» [ibid.: 277], він, поміж іншим, зазначає, що «Деконструкція звертається до конструювання ідентичності як такої, а не партикулярної ідентичності Заходу. Це по суті трансцендентальна критика ідентичності» [ibid.: 281-282]⁸.

Девід Канінгем характеризує деридианський підхід як «логіку генералізації», джерелом і квінтесенцією якої виявляються дослідження «квазі-трансцендентального “вписування взагалі” [in general]» [Cunningham 2015: 79]. Зокрема дослідник підкреслює «нерозривний зв'язок “квазі-трансцендентальної” логіки безмежної всезагальності

⁸ Послуговуючись інтерпретацією деридианської філософії Родольфом Ґаше, автор уточнює, що квазі-трансцендентальність тут полягає в певній амбівалентності, згідно з якою «умови можливості конституювання ідентичності є водночас умовами його неможливості» [Skempton 2012: 282]. Але автентично трансцендентальний концепт критики містить у собі імплікації амбівалентності, неоднозначності щодо її (критики) об'єкта: останній підлягає водночас і обмеженню (якщо взагалі не делегітимації), і конституюванню; або виявляється місцем перекривання об'єкта й суб'єкта. (Одним із яскравих виявів такого роду подвійності є так званий «подвійний генітив» у словосполученні «Критика чистого розуму»). На мою думку, саме в контексті такого роду амбівалентності слід сприймати неоднозначність тези Скемптона: «Деконструкція звертається до [applies to] конституювання ідентичності». У випадку «позитивного» прочитання можна побачити в ній перспективу відкриття можливості іншої ідентичності – корелятивно до альтернативної універсальності, конституювання якої є безпосередньо пов'язаним із відходом від ідентичності в її традиційно-логоцентристському розумінні.

[generality] з логікою сингулярності» [ibid.: 98]. Клер Колбрук звертає увагу на значущість для Дериди теми універсального, що постає як «неминучий тягар необхідного але неможливого універсалізму» [Colebrook 2016: 21]. Зауважимо, що проблема неможливості (точніше – «неможливої можливості») для Дериди є невід’ємною складовою його квазі-трансценденталізму. Авторка розглядає проблему «множинного універсалізму» (multiple universalism) як такого, що є «імпліцитно присутнім у працях Дериди... і часто є артикульованим майже в той самий момент, коли він зазначає, що існує необхідність для структури істини, нескінченного й універсального» [ibid.: 34].

Джон Капуто говорить про «слабкий універсалізм», характеризуючи деридианський підхід до теми месіанства, і пов’язує його із концептом квазі-трансцендентального. [Derrida, Caputo 1997: 177]. Також на прикладі деридианських концептів дару й справедливості Капуто відзначає аспект взаємної конвертованості квазі-трансценденталій (у чому він вбачає їх аналогію до трансценденталій середньовічної філософії [ibid.: 141]), що також, зауважимо, можна вважати універсалістською характеристикою.

Попри достатньо високий ступінь історико-філософської опрацьованості проблеми універсальності в стосунку до трансцендентальної, феноменологічної й деконструкційної філософій, наскільки мені відомо, на сьогодні ще не було ні поставлено, ані ґрунтовно досліджено питання про специфіку трансцендентального універсалізму взагалі, про можливість тлумачення теоретичної філософії Дериди як, по суті, універсалістського проєкту, а також про квазі-трансцендентальний вимір деконструкційного мислення як осердя конституювання «нової» універсальності. Саме ці питання й перебувають у центрі уваги даної розвідки, визначаючи і вмотивовуючи її дослідницьку новизну.

Дослідження складатиметься зі двох статей, кожна з яких в окремих історико-філософських сюжетах розкриватиме означені в загальних завданнях аспекти концептуалізації й тематизації (квазі)трансцендентального універсалізму.

Основними завданнями першої розвідки є: (1) дослідження ролі відмінності й іншості в конституюванні трансцендентального і квазі-трансцендентального універсалізму; (2) аналіз співвідношення універсального й сингулярного в рамках (квазі)трансцендентального дискурсу; (3) дослідження зв’язку між деридианським трендом деконструкції бінарності й конституюванням специфічного типу універсальності, властивого квазі-трансцендентальному мисленню; (4) тематизація синтаксичності як важливого чинника деконструкційного мислення в ракурсі проблеми універсальності.

Перш ніж перейти до викладу основного матеріалу дослідження, необхідно уточнити, що є важливим як у предметному, так і в методологічному плані. Експліцитна сторона стосунку самого Дериди до універсалізму є щонайменше амбівалентною. Нерідко його зауваги щодо універсальності мають критичний характер⁹, оскільки настановна на універсальність по праву може розглядатися як чи не найпотужніший вияв логоцентристської парадигми. У текстах пізнього періоду, разом із загальним «пом’якшенням» деридианської позиції щодо традиційної філософії¹⁰, ідея універсального починає з’являтися не лише як атрибут критикованого дискурсу, а і як характеристика тих чи інших

⁹ Утім, звісно, з урахуванням вищезазначеної неоднозначності, характерної для трансцендентальної критики взагалі й деконструкції як її радикалізованої модифікації зокрема.

¹⁰ Точніше, йдеться про «пом’якшення» форми її висловлення: адже в засаді деконструкційна позиція відпочатку постає як принципово амбівалентна, що за означенням тягне неможливість пристати на жодну з крайніх точок: ані критичну, ані критиковану.

складових деконструкційної думки. Відтак пов'язані з темою універсальності деридианські сюжети здебільшого виникають на теренах практичної філософії¹¹, що є трендом пізньої творчості Дериди, а також у рамках мовної проблематики¹².

Я ж фокусуюся передусім на засновках ідеї універсальності в самому концептуальному фундаменті деконструкційного підходу. Не будучи достатньо тематизованою (хіба в критичному модусі), така універсальність у вигляді імпліцитної настанови пронизує структуру деконструкційної думки як її анонімне тло й водночас прихований *телос*: як регулятивна «ідея в кантівському сенсі»¹³, поза врахуванням якої видається неповною будь-яка теоретична й історико-філософська рефлексія деконструкційного трансценденталізму¹⁴.

При цьому я пропоную вдатися до свого роду дослідницької редукції, взявши в дужки відомі сюжети деридианської критики універсалізму як одного з панівних аспектів логоцентристського мислення¹⁵. Підставою, що вмотивовує й легітиміє дану редукцію є те, що, на мою думку, здебільшого (якщо не повністю) деконструкційна критика універсальності стосується того «традиційного» універсалізму, що в рамках трансцендентального підходу (гіперболізованого в рамках деридианської філософії) зазнає щонайменше радикальних трансформацій. І зрештою універсалізм (квазі)трансцендентальної настанови конститується на повністю відмінних, порівняно з традиційно зрозумілою універсальністю, засадах: у тому числі, значною мірою на ґрунті ідеї відмінності, яка – замість

¹¹ Подібна ситуація виникає щодо кантівської філософії: попри непересічне значення проблеми універсального для «теоретичного» Канта, експліцитна тематизація універсальності насамперед є пов'язаною з його практичною філософією. Цікаво, що нерідко Дериди звертається до питання про універсальність саме в контексті полеміки з кантівською позицією.

¹² Деридианські рефлексії пов'язаних із мовою тем на кшталт проблеми перекладу, ідеї метафоричності тощо значною мірою можна віднести до теоретичної, а не практичної гілки його філософського доробку (звичайно, даний поділ, що майже завжди має досить умовний характер, у випадку Дериди й поготовів не може претендувати на строгість, адже в рамках деконструкційної філософії будь-які практичні – а часом і на позір поза-філософські – сюжети виявляються концептуалізованими і втягненими до формально-синтаксичного виміру філософських міркувань).

¹³ Дериди зауважує, що «потрібно розрізняти тотальність (недоступну досвіду) і нескінченну ідею (“картезіанську” ідею нескінченного...), нескінченну ідею в кантівському сенсі, яка грає визначальну роль також у гусерлівській трансцендентальній телеології» [Derrida 1990: 99]. Якщо поглянути на елементи цієї дистинкції як на два модуси універсального, то перший з них відповідає критикованій – у сенсі, «заперечуваній» універсальності, а другий («ідея в кантівському сенсі») постає полем збіжності критики й апологетики деконструкційної філософії по відношенню до феноменології і трансцендентальної традиції в цілому. До речі, у самого Гусерля знаходимо майже ідентичне розрізнення між тотальністю й такою єдністю, що є цілим, але нескінченим [Husserl 1970: 31].

¹⁴ Послугуючись розрізненням Ойгена Фінка, зазначу, що мене насамперед цікавить універсальне як оперативний, а не тематичний концепт деконструкційної феноменології.

¹⁵ Так, Дериди фактично вбудовує тематику універсального у свою критику присутності (*presence*). Наприклад, він ставить під питання «безпосередність, тобто універсальність і природність філософування», запитуючи, «чи все ще є можливим... філософувати прямо... поза посередництвом формування, освіти,... іншого або мови, тієї чи іншої мови?» [Derrida 1990: 14]. Як бачимо, мова тут розглядається як «інстанція» іншості (і мова як така, і як – наступним кроком – так би мовити взаємна інакшість різних мов), а отже, як альтернатива універсальності. При цьому в інших ситуаціях проблема універсалізму постає саме у зв'язку з питанням умови (не)можливості універсальної мови (наприклад, в есе «Навколо Вавилонських веж»). Також, у рамках критики феноменологічної концепції свідомості, Дериди говорить про мислення «присутності як універсальної форми трансцендентального життя», і в той же час, зворотним чином, зазначає про «універсальну форму присутності» [Derrida 1967d: 60].

залежного й підпорядкованого статусу, який вона мала в рамках парадигми класичної метафізики – отримує панівне положення, і відтак починає визначати собою всі фундаментальні принципи філософської думки, включно із принципом універсальності.

Трансцендентальний універсалізм: легітимація відмінності й сингулярності

Певним недоліком «догматичного» (до-трансцендентального) універсалізму було некритичне збереження опозиції з одного боку універсального, а з іншого – партикулярного, сингулярного, індивідуального: такого, що з різними нюансами може бути протиставлене універсальному. Отже, залишалося дещо, що протиставлялося й відтак «зовні» чинило опір універсальності як певне інше, відмінне, у такий спосіб ставлячи власне універсальність під питання. Також у рамках логоцентристської філософії (скористасмося цією деридианською концепто-метафорою) проблематичність універсального виявлялася в ситуації альтернативи, коли зумовлений парадигмально-ціннісними перевагами вибір однієї з протилежностей (радикальніше – суперечностей) *de facto* радше партикуляризував систему, ніж надавав статус універсального упривілейованому елементові. Узагальнюючи, можна зазначити, що основну протилежність, або опозицію щодо класичної ідеї універсальності завжди становила відмінність (взірцеву репрезентацію якої становили вищезазначені сингулярність та/або партикулярність). Крім того, загальна настанова на підпорядкування відмінностей універсальному передбачала відповідну «маргіналізацію» відношення (як ідеї та принципу)¹⁶, адже останнє має відбуватися *між відмінностями*, що погано узгоджується з універсалістичними вимогами (за стереотипного розуміння ідеї універсального).

Трансцендентальний підхід – зокрема й особливо в рамках таких його ригористичних оприявнень як філософські проєкти Канта, Гусерля й Дериди – намагається включити Інше (або принаймні стосунок до Іншого) до царини універсального і, відповідно, досягти універсальності саме через універсалізацію таких мисленнєвих принципів як (1) *розрізнення* та (2) *встановлення/віднаходження (конституювання) відношення між...* У граничному випадку йдеться про такі відношення-розрізнення, як універсальне й індивідуальне, трансцендентальне й емпіричне, ноєза й ноєма, можливе й не-можливе тощо.

На розуміння специфіки трансцендентального універсалізму зокрема виводить феноменологічний парадокс конституювання, який в певному сенсі можна розглядати як висхідну апорію трансцендентального мислення¹⁷ й підвалини якого закладено «копєрніканським переворотом» Канта: феноменологічна свідомість конститує те, свідомість про що вона є¹⁸. Відтак принципово Інше, іншість якого (відповідно, відмінність від якого) є умовою можливості функціонування свідомості, у свою чергу й самє цією свідомістю зумовлюється. Таким чином, радикальний універсалізм феноменологічної свідомості пов'язаний із таким залученням сфери Іншого, яке однак не є інтеріоризацією й залишається відношенням.

¹⁶ Проблема онтологічного статусу відношення в західноєвропейській філософії ретельно досліджується в праці Р. Гаше «Про мінімальні речі» [Gasché 1999].

¹⁷ Термін «aporія» я застосовую в деридианському ключі: на позначення певної «нерозв'язності», що являє собою фундаментальну складову теорії саме в такому модусі і статусі (поза вимогою або можливістю розв'язання).

¹⁸ Близьку думку формулює Герхард Функе: «проблема “універсального”, трансцендентально-феноменологічного ідеалізму полягає у проясненні, яким чином конституює й конституйоване збігаються і в той же час не збігаються» [Funke 1981: 88].

У рамках деконструкційного дискурсу стосунків принципів відношення й відмінності до щонайменше імпліцитної ідеї (настанови) на універсальність унаочнюється Родольфом Гаше в його тематизації природи деридианських інфраструктур – «філософських квазі-концептів» [Gasché 1997: 172]. Останні, згідно із запропонованим Гаше підходом, виявляються свого роду осередками універсальності, попри позірну ірреlevanceність предикату універсальності деконструкційній думці. «Інфраструктури – що... є невинувато множинними, репрезентують реляцію – зв'язок, ratio, співвідношення – яка організує й лежить в основі відмінностей, суперечностей, апорій» [ibid.: 147].

Томас Уолгрєн зазначає, що в наші дні багато філософів «прагне виробити середню позицію між крайніми полюсами» [Wallgren 2006: 5]¹⁹. Але чи трансцендентальна філософія (і разом із нею універсальність у трансцендентальному розумінні) не пропонує ту саму «золоту середину» від самого початку, поклавши край радикалізмові, з яким раціональне протиставлялося емпіричному, а загальне – партикулярному?

Хоча загалом трансцендентальна філософія тяжіє до свого роду паритету між універсальним і партикулярним та-або сингулярним – що, власне, і становить підґрунтя «нової універсальності», у Кантовій думці все ще переважає полюс чисто універсального²⁰. Утім, окремо хотілось би відзначити специфіку тематизації універсальності в Кантовій концепції вільної гри ментальних спроможностей. Остання являє собою підґрунтя, або навіть засадничу складову естетичного «судження смаку», котре кваліфікується Кантом як сингулярне²¹. У рамках даної концепції проблематичне поняття «суб'єктивної універсальності» узгоджується з ідеєю універсального пізнання («пізнання взагалі»), яке, у свою чергу, набуває радикальної універсальності через відсутність обмеження концептом: а саме, так би мовити, лише «партикулярною» універсальністю концепту – визначеного концепту²², який би обмежував партикулярним правилом пізнання, втягнені до вільної гри пізнавальні спроможності [Kant 2000, 102]²³. Як зазначає Адер (у параграфі, підзаголовком якого є

¹⁹ При цьому початок суперечок щодо таких фундаментальних історико-філософських дистинкцій як фундаменталізм-релятивізм, універсалізм-контекстуалізм, трансценденталізм-історизм він пов'язує з гегелівською філософією [ibid].

²⁰ Наприклад, відомим є його визначення сили судження як здатності підводити партикулярне під універсальне [Kant 2000, 8].

²¹ Посилаючись на Кантове твердження про «універсальну валідність сингулярного судження», надане в пар. 31 третьої «Критики», Стефані Адер зауважує, що «естетичне судження є значною мірою як сингулярним, так і універсальним» [Adaір 2018: 176]. Також дослідниця наголошує, що «Однією з особливостей естетичного судження є те, що як суб'єкт, що виносить судження, так і об'єкт, що підлягає судженню мають бути сингулярними» [ibid.: 192].

²² Слід зазначити, що своєрідна амбівалентність статусу концепту – партикулярність порівняно з «пізнанням взагалі» й універсальність порівняно із сингулярним об'єктом – спричиняє до подвійного обмеження, якого він завдає, відповідно, означенням універсальності й сингулярності, котрі обидві є представленими в естетичному судженні, у парадоксальний спосіб перекриваючись. Утім, у рамках даного дослідження нас цікавить саме перший аспект: партикуляризація поняттям (правилом) універсального («пізнання взагалі»).

²³ Не хутяючи загалом фундаментальною відмінністю між сингулярним і партикулярним (яка, зокрема, у Кантовій філософії має особливу значущість у контексті поділу суджень на універсальні, партикулярні й сингулярні), зараз я вдаюся до їхнього поєднання на ґрунті протиставлення універсальному. Певне зближення партикулярності й сингулярності вимальовується в рамках кантівської естетики: цей момент зокрема оприявнюється на ґрунті деконструкційного аналізу Кантової третьої «Критики» в рамках деридианської праці «Парергон». Деріда зазначає, що «третя “Критика” не є однією серед інших. Її особливий об'єкт має форму судження певного типу – судження рефлексії – яке працює (над) прикладом у дуже своєрідний [singulière] спосіб» [Derrida 1978: 59]. Далі він коротко («в її найбільшій загальності») нагадує суть Кантової відмінності між визначальними й рефлексійними судженнями: у той час як перший тип «дозволяє мислити партикулярне як таке, що міститься під загальним», другий «має у своєму

«Сингулярність, прирівняна до універсальності в естетичному судженні»), чисто естетичний рівень, у межах якого не йдеться про конституювання будь-якого емпіричного об'єкта (феномена) і якому, власне, і відповідає вільна гра, «має розглядатися як ключова інстанція, де конвергуються універсальна й сингулярна функції» [Adair 2018: 193]²⁴.

Інтерференція сингулярного (партикулярного, індивідуального) до царини універсального є характерною також і для Гусерлевої феноменології²⁵. Показовими в цьому відношенні є паралелізм і, почасти, перекривання сутності й факту²⁶; намагання універсалізувати підходи до схоплення сутностей різних регіонів і рівнів абстракції; постулювання поруч із всезагальними також конкретних, індивідуальних і сингулярних сутностей (або «ейдетичних сингулярностей»), «відкритої» сутності речі та власної сутності індивіда; а також впровадження поняття «категоріальної інтуїції»²⁷. Методологічні вимоги безпосередності й повноти схоплення (та переживання), дотримання котрих найменш як регулятиву є необхідною умовою феноменологічного філософування – метою якого при цьому залишається вбачання сутностей (!) – рівною мірою вказують на фундаментальне переосмислення засад універсальності в межах феноменологічного трансценденталізму. Забезпечуючи універсальність підходу до феноменів різної природи, Гусерль як інваріантний спосіб досвідчування, або споглядання²⁸ (на якому ґрунтуються всі окремі його модуси) обирає сприйняття, що у власному й буквальному сенсі характеризує сингулярний чуттєвий досвід, і тільки у вигляді метафори може бути розширеним до характеристики категоріально-ейдетичного – універсального досвідчування. Пізній Гусерль експліцитно стверджує «походження універсального Взагалі з часткових (партикулярних – А.І.) модифікацій» [Гусерль 2009: 300]²⁹, а також фактично

розпоряджені лише партикулярне й має піднятися, повернутися до загальності: приклад є тут даним раніше за закон і у своїй власній унікальності прикладу дозволяє його [закон – А.І.] відкрити... У мистецтві й у житті... *передє приклад*. Далі слідує сингулярна історичність... » (курсив Дериди) [ibid.: 59-60].

²⁴ Згідно з концепцією Адер, цей рівень кантівського естетичного дискурсу «стосується здатностей взагалі (тобто, в їхньому універсальному вимірі – А.І.), а не сингулярного об'єкта... на цьому рівні сингулярна внутрішня перцепція сингулярного суб'єкта судження по суті не стосується нічого поза її власною внутрішньою валідністю... Перцепція втіхи, що виникає в гармонійній вільній грі здатностей, є водночас сингулярною втіхою цього сингулярного суб'єкта судження й утіха, що має виникати у всіх сингулярних суб'єктів судження» [Adair 2018: 193].

²⁵ Цікаву інтерпретацію специфіки феноменологічного підходу до відношення між сингулярним і універсальним пропонує Девід Моріс, стверджуючи, що відстань між ними «є для Гусерля ні вертикальною відстанню до трансценденції, ні горизонтальною відстанню індукції або асоціації, але горизонтною відстанню, що діє в кожному потоці досвіду» [Morris 2005: 270].

²⁶ Про співвідношення факту й сутності див. працю Дж. Моханті [Mohanty 1959]. У ній сам автор позиціонує мету свого дослідження як «критичний розгляд деяких Гусерлевих спроб навести мости над прірвою, що розділяє факт і сутність» [ibid.: 222]. Він, зокрема, звертає увагу на застосовані в ідеях-І поняття «індивідуальна сутність» й «власна індивідуальна сутність факту» [ibid.], а також відзначає паралелізм способів даності факту й сутності, що ґрунтується на підпорядковуванні обох принципу інтуїції.

²⁷ Своєрідність цього сполучення з погляду традиційного філософського дискурсу не поступається вище згадуваній «суб'єктивній універсальності», що, за Кантом, характеризує судження смаку.

²⁸ Сам факт визначального статусу у феноменологічному дискурсі фактору досвіду й методу споглядання свідчить про деконструкцію засад «класичного» універсалізму, розпочату Кантовою критикою і, отже, радикалізовану в рамках феноменологічного проекту. Адже як досвід, так і споглядання відносяться до царини радше сингулярного, аніж універсального.

²⁹ При цьому він підкреслює особливість ролі (і специфіку сенсу) цього «взагалі», що дозволяє відрізнити від універсального «якогось» універсальне «взагалі». Останнє є універсальним у найвищому ступені (і, по суті, універсальним у власному сенсі: яке, однак, у порівнянні до відносно специфі-

прирівнює поняття досвіду до очевидності індивідуальних предметів, у результаті чого «досвід у першому й найточнішому сенсі визначено як зв'язок із індивідуальним» [ibid.: 14]. І, нарешті, важливий аспект сингулярності, який має «універсальну» значущість для феноменологічної настанови в цілому, полягає в тому, що трансцендентально-феноменологічне конституювання універсальних структур має відбуватися в особистому досвіді феноменолога (згідно з відомою тезою Гусерля про філософію як виключно особисту справу суб'єкта філософування [Husserl 2003: 1]).

На конвергенцію між універсальним і сингулярним або індивідуальним вказує також низка принципів і формул гусерлівського дискурсу: ейдетична варіація³⁰ у фантазії³¹, «трансцендентне в іманентному», тощо.

Звернімо увагу на те, що до питання стосунку між універсальним і сингулярним (партикулярним) у феноменологічному дискурсі звертається Тран-Дюк Тао: філософ, чие тлумачення феноменології Гусерля справило значний вплив на Дериду. Досліджуючи амбівалентність феноменологічного об'єкта – як об'єкта судження (ідеального, універсального) й об'єкта сприйняття (реального, партикулярного) [Trân Duc Thao 1986: 53], Тран-Дюк-Тао формулює «подвійну апорію», запитуючи про можливість для скінченної та темпоральної людини підносити себе до істини, пов'язаної з необхідністю й універсальністю, і водночас про можливість цієї істини корелювати з реальністю (отже, партикулярністю) досвідчуваних речей [ibid.: 51]. Він також підкреслює, що розширення значення понять «об'єкт» і «сприйняття» є не випадковим і відповідає значенню речі, у той час як

кованого універсального «якогось» постає в статусі гіпер-універсального). Мені видається важливим звернути увагу на певну рису гусерлівського почерку, що оприявнюється в цьому розрізненні двох типів універсального. Ідеться про тенденцію до градації концептів, які уявляються абсолютними і граничними й відтак, здавалося б, не припускають поділу на ступені. Відповідно, універсальне (лише окремим випадком якого постає власне концепт «універсальне») виявляється партикуляризованим. Іншим відомим і вельми значущим прикладом цього тренду є гусерлівська «типологія» очевидностей (не кажучи про вищезгадувану «мережу» сутностей).

³⁰ Емансипація сингулярності через легітимацію відношення й відмінності тягне також зміну статусу множинності. Відтак універсальність – як, до речі, й ідентичність – починає розглядатися кризь призму й у перспективі множинності. (Радикалізація цього тренду призводить до деконструкційної версії трансцендентально-феноменологічного мислення). Можна згадати визначення «ідентичність у множинах», за допомогою якого специфіку гусерлівського мислення характеризують відомі дослідники феноменології Роберт Соколовські [Sokolowski, 1974] і Джон Драммонд [Drummond, 1990]. Щодо проблеми універсальності, означений момент (щоправда, поданий як вияв традиційного тлумачення універсального, джерелом якого є аристотелівська традиція) схоплюється Рохасом Совою й демонструється, зокрема, на ґрунті концепції ейдетичної варіації. Згідно з тлумаченням Сови, термін «інваріант», який позначає те, що з'являється у «варійованій множині, продукованій за допомогою модифікацій екземпляру... у вільній варіації» є «іншим ім'ям того, що є спільним для чисто можливої нескінченної множини варіацій того самого екземпляру» [Sowa 2010: 538].

³¹ Моріс розглядає Гусерлеву варіацію (поряд із бергсонівською інтуїцією та Пірсовою абдукцією) як «методологічну відповідь на традиційну філософську проблему виводу знання про універсальне зі сингулярного». Він зазначає, що гусерлівське універсальне «більше не є традиційним, оскільки воно не є даним як повне, довершене й абстрактне, воно... ніколи не є повністю присутнім. Адже універсальний аспект є представленим як інваріантність у потоці варіацій» [Morris 2005: 270]. Крім ейдетичної варіації, котра є методологічним оприявленням гусерлівського підходу до універсального, автор звертається до проблеми редукції як підґрунтя конституювання особливого типу універсальності (назвемо її «відкритою» універсальністю – за аналогією до вище згадуваної «відкритої» сутності). Одним із результатів редукції є горизонтна структура досвіду [ibid.: 269], завдяки якій «базова “єдність” мислення не є ні універсальною, ні сингулярною, вона не є навіть єдністю, але завжди незавершеним потоком» [ibid.: 270].

знання як таке відноситься до партикулярного суб'єкта. Отже, «сама річ» конститується в сприйнятті як (сингулярному) акті трансцендентального життя [ibid.: 55].

Леонард Лоулор, підсумовуючи думку Тран-Дюк-Тао (в контексті дослідження її деридианської рецепції) зазначає: «Оскільки акт, що фундує, є чуттєвою інтуїцією речі, універсальність відсилає до сингулярності» [Lawlor 2002: 51].

Проблема відношення між універсальним і сингулярним активно розробляється й радикалізується в рамках деридианської філософії. Як зазначає Анн Дюфурмантель – спів-авторка праці Дериди «Про гостинність» – «Неможливо надати значення універсальному поза обов'язком сталої уваги й пам'яті щодо сингулярного» [Dufourmantelle 2012: 57]. У цілому можна зазначити, що Дериди певною мірою гіперболізує трансценденталістську тенденцію до перекривання³² універсального й сингулярного, започатковану картезіанською концепцією³³. В іншій розвідці [Львіна 2019] я згадувала такі пов'язані з тематизацією проблеми універсальності сюжети деридианської філософії як принцип межі, питання (не)можливого перекладу, концепто-метафора марана й ідея секрету, феномен події. Зараз мені б хотілося навести ще декілька прикладів, що унаочнюють і репрезентують деридианську радикалізацію такого трансцендентального тренду, що полягає в переосмисленні взаємин універсального й сингулярного (партикулярного).

Так, у тексті «Психея: винахід іншого» ставиться питання про парадокс винаходу, котрий ніби має подвійну природу, за своєю суттю будучи водночас індивідуальним (навіть персональним), сингулярним, і при цьому таким, що має універсальне значення. «Адже винахід ніколи не може бути приватним, оскільки його статус винаходу... його ідентифікація – маніфестована, відкрита, публічна, має бути засвідченою й повідомленою» [Derrida 1987-1998b: 15]. «Винахід починає бути спроможним до повторення, використання, перевписування» [ibid.: 16]. Дериди визначає універсальність як «ідеальну об'єктивність і отже необмежену повторюваність», котра міститься «в унікальному випадку винаходу» [ibid.: 50].

У контексті сюжету винаходу – назвемо його «апорією винаходу» – артикулюються такі відомі й значущі теми деридианської філософії, як, наприклад, подія й підпис, проблема начала (l'origine)³⁴, а також (квазі)трансцендентальна проблема можливості й пов'язаний з нею сюжет прийдешнього³⁵. Крім того, важливо відзначити, що тема універсальності в рамках цього сюжету постає «середньою ланкою», що пов'язує концепт винаходу з ідеєю Іншого. Адже універсальність винаходу зумовлюється: 1) його повторюваністю – а кожен окремий повтор являє собою певне інше по відношенню до (не)можливого інваріанту³⁶; 2)

³² У певних контекстах навіть парадоксальної «збіжності».

³³ Засадничими складовими останньої можна рівною мірою визначити як формулу «Cogito, sum», так і ідею гіперболічного сумніву: їхній вплив на становлення феноменологічної філософії є фундаментальним. У рамках гусерлівської феноменології Декартова настанова дістала визначення «трансцендентального мотиву», підсумованого формулою «Я сам», що безпосередньо стосується проблеми підвищення статусу сингулярного на теренах феноменологічної думки.

³⁴ Цей сюжет конотує до відомого деридианського тексту-вступу до праці Гусерля «Начало геометрії». Як і в «Психеї», одним із його наріжних питань є відношення між сингулярною подією «першого разу» й універсальністю її значення і значущості, що тягне необхідність і ставить проблему відтворюваності.

³⁵ «Винахід ніколи не має місця... без певної започаткувальної події. Ні без певного настання [avènement], якщо під цим словом розуміти встановлення на майбутнє [pour l'avenir] можливості або сили, що залишиться в розпорядженні кожного» (курсив Дериди) [Derrida 1987-1998b: 16].

³⁶ Звернімо увагу на певну аналогію з гусерлівською ейдетичною варіацією, у рамках якої універсальність не є наперед даною абстракцією, але конститується в ході варіативного повторення сингулярностей.

його прийняття іншими (певною інтерсуб'єктивною спільнотою). Нарешті, подвійний генітив «винахід іншого» виводить нас на парадокс конституювання, котрий, як зазначалося вище, значною мірою відображає специфіку трансцендентальної універсальності. З одного боку, інший – внаслідок радикалізації засад Кантового коперніканського повороту – є всього лише винаходом: «моїм» винаходом, винаходом трансцендентально-феноменологічного суб'єкта. З іншого, як показує аналіз проблеми універсальності винаходу, останній *de facto* належить іншому, оскільки саме завдяки іншому він визнається як такий (як винахід), легітимується й утримується – за допомогою можливості повторення – у полі традиції.

Сам Деріда, тематизуючи словосполучення «винахід іншого», вдається до феноменологічних конотацій («аналогізуюча аппрезентація», власне «феноменальність») для характеристики такого модусу цього винаходу, у рамках якого «інший досі залишається мною, у мені» [Derrida 1987-1998a: 10]. Як можливу контр-інтерпретацію Деріда пропонує гіпотезу, згідно з якою «мій винахід іншого залишається винаходом мене [цим] іншим, який знаходить мене, виявляє мене, засновує мене або мене конститує» [ibid.]. Вище ми побачили, як зумовленість іншим в аспекті прийняття й визнання надає винаходу вимір універсальності. Певною мірою це справедливо і для даного, так би мовити, гіперболічного аспекту такої зумовленості: коли зумовленістю іншим відзначається не просто (мій) винахід, але й власне я. Адже деридианська філософія (певною мірою наслідуючи левінасівський проєкт) наділяє Іншого – як носія граничної сингулярності – статусом універсального: через універсальність (абсолютність) його іншості, через універсальність значущості (цінності) Іншого для мене, а також через те, що *кожен* інший, поза можливістю вибору для мене постає в статусі (радикально) іншого. Універсально-сингулярний вимір іншості, зокрема, розкриває відомий афоризм Деріди: «*Tout autre est tout autres*»³⁷.

Проблема прийняття Іншого як чинника універсальності розробляється також у річці деридианського сюжету гостинності (*hospitalité*). Критикуючи Кантову концепцію «універсальної гостинності» за обмеження, які з неї випливають [Derrida 2001], [Derrida, Dufourmantelle 1997], сам Деріда стверджує, що гостинність щодо «абсолютно іншого» – «абсолютна гостинність вимагає, щоб я відчинив мій дім і щоби я дарував не лише чужинцю (що має прізвище, соціальний статус чужинця тощо), але й абсолютно іншому, ...не вимагаючи ні взаємності, ані навіть його імені. Закон гостинності скеровує розрив із правовою гостинністю». [Derrida, Dufourmantelle 1997: 29]. Деріда формулює антиномію (апорію), що протиставляє множині певних, тих чи інших законів, закон «абсолютної, *безумовної*, гіперболічної гостинності» [ibid.: 71]³⁸ – «Єдиний закон [La loi], у його універсальній сингулярності» [ibid.: 73] (курсив Деріди). У термінах даного дослідження, визначимо його статус як гіпер-універсальний, на противагу універсальності Кантової гостинності, критикованій за свою неабсолютність (тобто – неуніверсальність)³⁹.

³⁷ «Кожен інший є абсолютно іншим».

³⁸ Причиною особливого наголосу на понятті безумовності може бути загальний контекст цитати: міркування ведеться 1) у властиво трансцендентальному модусі «як нібито» й 2) у рамках розвитку тези (ультра-трансцендентальної) про не-можливість гостинності («все відбувається так, як ніби гостинність була б неможливою: як ніби закон гостинності позначав би саму цю неможливість» [Derrida, Dufourmantelle 1997: 71]).

³⁹ При цьому, у властиво деконструкційний спосіб, деридианська критика не так протиставляє власну позицію кантівській, як у рамках думки самого Канта виявляє й радикалізує певну апоретичність. Як пояснює Жак де Віль у статті, присвяченій аналізу інтерпретації Дерідою Кантової концепції «вічного миру», «Кантівська концепція гостинності в деридианському прочитанні задає подвійний, або суперечливий імператив, обидві сторони якого є валідними й залишаються

У «Силі закону» питання відношення між сингулярним і універсальним артикулюється у зв'язку з тематизацією проблеми справедливості. При цьому, із погляду деконструкційного проєкту в цілому, справедливість тут виявляється не просто одним сюжетом серед інших: Дериди стверджує, що «Деконструкція... є гарантованою, зобов'язаною [gagée, engagée] вимогою нескінченної справедливості... Потрібно знати також, що ця справедливість завжди стосується сингулярностей, сингулярності іншого, всупереч або власне в силу своєї претензії на універсальність» [Derrida 1994: 44].

Деконструкція бінарзму і квазі-трансцендентальна універсальність

Якщо Кантове *трансцендентальне* постає водночас і як «пом'якшення» опозиції «раціональне-емпіричне» (як свого роду конвергенція її термінів-складових), і як протилежність емпіричному (утворюючи опозицію «емпіричне-трансцендентальне»), то універсалістський потенціал деридианського *квазі-трансцендентального* визначається його розташуванням «на межі відмінності між трансцендентальним і емпіричним», згідно з влучним визначенням Родольфа Гаше [Gasché 1997: 317]⁴⁰.

Другий (але, можливо, перший за рівнем значимості) аспект квазі-трансцендентальної універсальності – це гіперпроблематизація умов можливості, що відтак межують із умовами неможливості. «Квазітрансценденталії... на яких базується філософська універсальність, більше не є просто трансценденталіями... Квазітрансценденталії є... умовами можливості й неможливості щодо самої концептуальної диференції між суб'єктом і об'єктом, і навіть між Дазайн і Буттям» [Gasché 1997: 317]⁴¹. Як зауважує Ребека Хабл, «квазі-трансцендентальне контамінує трансцендентальне з тим, що воно намагається від себе дистанціювати, наприклад, з емпіричним, і показує, яким чином трансцендентальне залежить від перспективи цієї дистанції. Таким чином емпіричне зрештою стає умовою можливості, іншими словами, трансцендентальним по відношенню до трансцендентального» [Hubble 2003: 61]. Оскільки сама трансцендентальна можливісність вже передбачає універсальність (на противагу її емпіричним реалізаціям), то деридианське розширення горизонту запитування до умов не-можливості передбачає рівень гіпер-універсальності.

Важливо звернути увагу на те, що обидва зазначені моменти, які характеризують квазі-трансцендентальну універсальність, пов'язані з таким чинником останньої, як ідея межі. Межа зумовлює можливість залучення відмінних елементів до спільності через відношення, поза необхідністю їх поєднання (в формі підпорядкування, підведення під спільний знаменник тощо). Інший, не менш важливий для деконструкційного трансценденталізму, модус універсальності межі пов'язаний з універсальністю розрізнення: всюди, де

в напруженні одна щодо одної: По-перше, безумовна гостинність, що передбачала б запрошення без пересторог і розрахунку... По-друге, зумовлена гостинність, що неминуче тягне обмеження задля того, щоб захистити свій будинок, власність і майно. Зумовлена гостинність таким чином є необхідною, щоб гостинність мала місце на практиці» [Ville 2019: 353].

⁴⁰ У своєму аналізі проблеми квазі-трансцендентального я значної мірою послуговуюсь концептуальними надбаннями Гаше – видатного коментатора філософії Дериди, дослідницький інтерес якого визначається в першу чергу теоретичними (можна сказати навіть «спекулятивними») аспектами деконструкційної філософії, яку він подає у вигляді строгої системи й у контексті західно-європейської традиції теоретичного філософування.

⁴¹ Треба зазначити, що квазі-трансцендентальне мислення передбачає певну онтологізацію трансценденталізму. Дериди навіть говорить про «казітрансцендентальний, або онтологічний, досвід» [Derrida 1987: 642]. Започаткований у рамках Гусерлевого феноменологічного проєкту, такий онтологічний тренд сприяє універсалізації трансцендентального дискурсу, позбавляючи його обмежень епістемологічними запитами.

вбачалася простота й неподільність, може бути виявлене внутрішнє розмежування, змушуючи помислити простий елемент як структуру, а самототожність – як самовідношення. Якщо в першому випадку універсальність межі виявляє «спільний корінь» дистинкцій⁴² (залишаючись універсальною в більш звичному сенсі), то в другому вона означає універсальність розмежування: свого роду горизонт потенційних розрізень. Обидва модуси універсальності межі лежать в основі деконструкції бінарно-опозиційного дискурсу, яка, у свою чергу, є однією з фундаментальних складових квазі-трансцендентального підходу.

Критичне переосмислення засад бінаризму – один із найвагоміших факторів конституювання (квазі)трансцендентального універсалізму. Адже специфіка останнього, як зазначалося, полягає у залученні іншості (в радикальному і взірцевому випадку – суперечності⁴³) до системи чи структури, що претендує на універсальність. Відтак опозиція має розглядатись як свого роду цілісність – поза вибором одного з її елементів як актуального-навного-істинного-цінного тощо, що стає можливим за умови певного зсуву мисленнєвої настанови. А саме, постаючи необхідним елементом (квазі) трансцендентального мислення, опозиція разом із тим вже не функціонує як така, у своєму звичайному статусі та значенні. Уточнімо, що йдеться про відсутність конкретного й емпіричного вибору, що аж ніяк не знімає питання про рішення на квазі-трансцендентальному рівні: навпаки, Деріда підкреслює обов'язковість неможливого (не-можливого) рішення, попри гетерогенність цього досвіду – досвіду нерозв'язності – порядкові правила й вираховності [Derrida 1994: 53].

Окремо потрібно зазначити, що найрадикальнішим кроком деконструкції опозиційності є виявлення (або конституювання) на протизагу іманентному іншому радикально – «універсально» іншого, відмінного такою мірою, що навіть утворення опозиції з ним є неможливим [Derrida 1993: 18].

⁴² Котрий – важливо наголосити – ніколи не належить до того ж порядку, що й елементи розрізнення. Він характеризує радше його архі-можливість (тобто в тому числі й неможливість).

⁴³ Передумовами деконструкційної трансформації опозиційного мислення є гегелівська діалектика й сосюрівський структуралізм. У той час як по відношенню до першої деконструкція постає опонентом (*differance* «жодним чином не є діалектичною суперечністю»: «*differance* вписує суперечність» [Derrida 1972b: 12]), друга входить до деридианської думки через критичну рецепцію. Певні моменти структуралістського підходу до проблеми опозиції інспірують деконструкційний спосіб тлумачення й окремих бінарно-опозиційних структур, і бінаризму як дискурсивного принципу взагалі. Строго кажучи, запроваджене Сосюром поняття бінарної опозиції вже само по собі деконструє засадничу лінію «логоцентристського» мислення, що керується настановою на «єдине» і для якої, відповідно, базовим модусом тлумачення опозиції постає суперечність (що тягне вибір Одного і пріоритет тотожності на протизагу утриманню дистинкції). Структуралістська радикалізація опозиції («усе є опозицією» [Saussure 1995: 168]) передбачає в тому числі радикальний перегляд типу стосунку між її елементами. Сосюрівський зсув полягає в інтерпретації опозицій як пар відмінностей, що принципово функціонують саме в комплементарний спосіб, на протизагу відношенню суперечності, і не підлягають підведенню під одне або редукції (вибору) одного елемента на користь іншого, а утворюють структуру. Утім, Деріда вбачає в сосюрівському проєкті відлуння метафізичної настанови. Адже порядок організації бінарних структур передбачає певну ієрархію (явну чи приховану), що ставить один елемент в залежне положення щодо іншого, преференційного. Таким чином, замість емансипації відмінності й відношення бінарна опозиція тільки оприявнює загальний метафізичний («логоцентристський») тренд. Утім, сосюрівська концепція посідає позицію «середньої ланки» між «деконструкційним» і «деконструйованим». Адже, «викриваючи» наскрізну бінарність логоцентристського мислення, структуралізм не лише відкриває шлях філософіям відмінності, але й наперед засвідчує їхню несуперечливість щодо традиції, якій вони намагаються себе протиставити. Такого роду амбівалентне ставлення до деконструйованої традиції є успадкованим і експліцитно вираженим у текстах Деріди: на зміну суперечності приходить відношення доповнення.

У «трансцендентальному універсалізмі» відображається загальна характерна риса трансцендентального підходу, що стосується стратегії обходження з дистинкціями як об'єктами трансцендентальної критики (зокрема, деконструкції). Йдеться про певний парадоксальний синтез двох підходів: утворення нових дистинкцій вищого рівня (яскравий приклад – запровадження пари «трансцендентальне-емпіричне» замість протиставлення «раціональне-емпіричне») й утворення «середньої ланки»⁴⁴, що деконструє вихідну дистинкцію й водночас виявляється умовою її можливості (стосовно пари «раціональне-емпіричне» – «трансцендентальне», щодо пари «трансцендентальне-емпіричне» – «квазі-трансцендентальне»)⁴⁵. По суті, радикалізацією цього другого підходу є друга фаза деконструкції, що пов'язана з виникненням інтервалу між попередньо «перегорнутою» ієрархією елементів опозиційного відношення й виникненням нового «концепту», не пов'язаного з попереднім – деконструйованим – дискурсивним порядком [Derrida 1972d: 57].

Трансцендентальний спосіб роботи з бінарними опозиціями, започаткований Кантовою «деконструкцією» протиставлення раціонального й емпіричного за допомогою самого поняття «трансцендентальне», знає своєрідної радикалізації як у трансцендентальній феноменології Гусерля, так і в квазі-трансценденталізмі Дериди. За влучним формулюванням Вахтанга Кебуладзе, феноменологія постає проти метафізичного подвоєння світу [Кебуладзе 2011: 229]. Одним із найбільш значущих виявів такого її спрямування є феноменологічне перевернення метафізичних опозицій не через, наприклад, зняття чи вибір із пари протилежностей преференційного елемента, але шляхом зсуву в тлумаченні бінарних структур від протиставлення-суперечності до корелятивності. Насамперед це стосується такої фундаментальної пари понять як «суб'єкт-об'єкт» і дістає повноти вираження в ідеї ноезо-ноематичної кореляції. Крім того, як продовження Кантового трансценденталізму, феноменологія як метод «відображає зусилля до розв'язання опозиції між емпіризмом... та раціоналізмом» [Landgrebe 2019]. У кожному з означених випадків перегляд опозиційної структури є рухом у напрямку універсальності.

Що ж до квазі-трансцендентального запитування про умови можливості будь-якої опозиції (як загального принципу і як окремого екземпляру), то засадами й водночас результатами його застосування – окрім *differance* як універсального «принципу принципів» деридианського квазі-трансценденталізму – є насамперед такі фігури деконструкційного мислення як нерозв'язність⁴⁶ і слід. Деконструкція як певна методологічно-мисленнєва стратегія, що спрямована найпершим чином на бінарно-опозиційні комплекси⁴⁷, функці-

⁴⁴ Я послуговуюсь тут метафорою, якою Кант характеризує позицію третьої «Критики» по відношенню до перших двох і яка, на мою думку, характеризує один із особливих і визначальних аспектів трансцендентального універсалізму.

⁴⁵ Слід зазначити, що такий «синтез» тягне можливість для концепту, що, як «середня ланка», деконструє ту чи іншу опозицію, вступати в нове опозиційне відношення з одним із елементів попередньої опозиції. Це дозволяє уникнути моменту підведення відмінностей під одне. Відомими прикладами з кантівського дискурсу тут є перетворення «деконструйованої» концептом *трансцендентального* опозиції «раціональне-емпіричне» на опозицію «трансцендентальне-емпіричне»; або конституювання опозиції «виображення-розсуд», що означає певний зсув щодо первинної опозиційної пари концептів чуттєвості й розсуду, «середньою ланкою» між якими первинно постає виображення.

⁴⁶ Однією з іпостасей нерозв'язності є фігура апорії, дослідженню якої в ракурсі проблеми трансцендентального універсалізму я присвятила окрему статтю [Ільїна 2019].

⁴⁷ Щодо «загальної стратегії деконструкції» Дериди робить два застереження: уникати як простої нейтралізації опозицій, так і перебування в закритому полі цих опозицій, у такий спосіб їх підтверджуючи [Derrida 1972d: 56-57].

онує на базі таких універсальних фігур («інфраструктур», послуговуючись термінологічним словником Гаше), конституюючи й оприявнюючи їх у конкретних – сингулярних контекстах. При цьому слід підкреслити, що деконструкція й зумовлення можливості виявляються єдиним актом, а умови можливості й умови неможливості – єдиним концептом.

Можливість/неможливість, або не-можлива можливість, котра являє собою радикалізацію та гіперболізацію засад класичної трансцендентальної настанови (настанови, що ґрунтується на питанні про умови можливості), є по суті найважливішою квазі-трансцендентальною структурою, що певним чином підсумовує (універсалізує) окремі прийоми та приклади деконструкції опозиційних пар. Так чи інакше, всі інфраструктури деконструкційного дискурсу – зокрема зазначені тут як чинники деконструкції бінарно-опозиційного мислення – «підпорядковуються» цій архі-структурі, ставлять питання про неї і пропонують стратегії пошуку відповідей.

Differance – що не належить ані голосу, ані письму – належить порядку мислення, що опирається фундаментальній філософській опозиції між чуттєвим і інтелігібельним, оскільки сам же цю опозицію і привносить [Derrida 1972a: 5]. Заснована на принципі *differance* система «більше не припускає опозиції активності й пасивності, так само як причини й наслідку» [ibid.: 17]⁴⁸ у так би мовити «класичному» модусі їхнього функціонування й розуміння, оскільки власне *differance* постає їхньою умовою (не)можливості, рівною мірою як і «робить можливою опозицію присутності й відсутності» [Derrida 1967b: 206]. Отже, квазі-трансцендентальна природа *differance* полягає в його функції умови можливості для найфундаментальніших елементів (начал) філософського дискурсу: базових опозиційних конструктів, котрі мають розглядатися як мінімальні структурні одиниці філософського мислення – поза можливістю їхнього редукування до одного з пари понять, що конституюють ту чи іншу опозицію.

Роль принципу нерозв'язності в конституюванні квазі-трансцендентального універсалізму

Концепт нерозв'язності Дерида використовує за аналогією до терміну Геделя, для якого (згідно з поясненням Дерида) по відношенню до певної системи аксіом нерозв'язна пропозиція є ні істинною – ні хибною, не висновується з неї – ні суперечить їй [Derrida 1972b: 248-249]. У «Позиціях» Дерида визначає нерозв'язності як «єдності симулякру, «хибні» властивості – вербальні, номінальні чи семантичні – які більше не дозволяють себе включити до філософської опозиції (бінарної), і які однак перебувають у ній, опираються їй, дезорганізують її, ніколи однак не конституюють третій терм, ніколи не призводять до рішення у формі спекулятивної діалектики» [Derrida 1972d: 58]. Як зазначає Девід Бейтс, «Нерозв'язність була тим, що передувало й відтак уможливило продукування будь-якого з певних значень... Деконструкція не порвала зі зна-

⁴⁸ (Квазі)трансцендентальна універсальність принципу *differance* не в останню чергу передбачається його пов'язаністю з концептом судження: «По суті, будь-який дискурс про *differance*, про нерозв'язність тощо можна розглядати також як резервний пристрій по відношенню до судження у всіх його формах» [Derrida 1985: 95]. Окрім загально філософської значимості, ідея й поняття судження має фундаментальний статус у рамках трансцендентального дискурсу. По-перше, проблема судження є центральною як для кантівської критики, так і для гусерлівської феноменології. По-друге, завдяки приналежності водночас логічному й етико-правовому порядкам, судження постає одним із факторів перекривання теоретичної та практичної царин, а отже виявляється підґрунтям певного виміру універсальності.

ченням, але натомість розкривала структуру нерозв'язності, що уможливило генерування вельми окремих [particular], часто протилежних, значень» [Bates 2005: 4]. Таким чином, нерозв'язність характеризується певною універсальністю та трансцендентальністю по відношенню до «емпіричних» партикулярних значень, які вона продукує.

Важливий аспект універсальності, зумовленої структурою нерозв'язності, пов'язаний з тим, що остання не обмежується простою осциляцією між відмінними можливостями. Натомість ідеться про фундаментальну взаємопов'язаність полюсів у ситуації нерозв'язності. Ця глибинна взаємодія не є одновимірною й відтак залишає свободу інтерпретаторам деридианської концепції. Наприклад, у той час як Клер Горман підкреслює момент взаємопроникнення, коли «два елементи бінарної опозиції просотуються один в інший» [Gorman 2015: 4], Урс Штеелі наголошує на тому, що нерозв'язність привносить невизначеність на кожну зі сторін, будучи «відношенням, що впливає на обидва полюси» й утворюючи таким чином «нерозв'язність всередині кожного з полюсів» [Stäheli 2003: 5]. Сам Дериди в тексті «Сила закону» пояснює, що нерозв'язність не зводиться до осциляції між двома рішеннями, оскільки вона є досвідом того, що має «віддати себе неможливному рішенню» [Derrida 1994: 53]⁴⁹. Таким чином артикулюється важливе питання трансцендентального універсалізму про стосунок партикулярного чи сингулярного (рішення) й універсального (нерозв'язність; можливість, граничним випадком якої є не-можливість): питання, яке саме по собі виявляється нерозв'язним.

Ідея і принцип нерозв'язності репрезентується в деридианському дискурсі або 1) у формі одного концепту (чи концепто-метафори), що має радикально відмінні (суперечливі) значення, котрі однак є одне без одного неможливими й навіть виявляються взаємозумовленими (гімен, дар, слід, ітеративність тощо); або 2) як відношення між двома протилежними концептами, котрі, замість утворити суперечність, перебувають у стані взаємозумовлення і взаємоуможливлення (перекладність / неперекладність, умови можливості / умови неможливості) в обох випадках нерозв'язність підпорядковується квазі-трансцендентальному питанню про умови (не)можливості⁵⁰.

Гаше називає нерозв'язності «первинними синтезами» й зазначає, що вони «конституують медіум... як між бінарним філософськими опозиціями, так і між філософією та її Іншим» [Gasché 1997: 241]. Крім того, дослідник наголошує на такому суттєвому аспекті нерозв'язності, як «призупинка» розв'язної опозиції між істиною й хобою [ibid.]. У такий спосіб оприявнюються щонайменше два пов'язані з нерозв'язністю моменти універсальності. 1) Охопленість проблемою нерозв'язності домену філософії взагалі (за визначенням універсального) і гіпер-універсальної царини, в яку, крім філософії (як у певному сенсі універсальності *par excellence*: у плані як настанови, так і горизонту власних сюжетів) входить також і її Інше. (Причому таке входження зумовлене саме актуалізацією принципу нерозв'язності). 2) Апелювання до такої універсальної філософської проблеми, як розрізнення істини й хоби та конституювання цілісності (універсальності, або – у даному випадку – гіпер-універсальності), що цьому розрізненню передує (посутньо, а не в історико-філософському часі), або щонайменше чинить спротив.

⁴⁹ Виникає аналогія з тематизацією деконструкції як такої, що не зводиться до «фаз» перегортання опозиції, але натомість тягне інтервал: маркер зсуву до іншого порядку мислення. У випадку нерозв'язності таким «іншим» порядком постає квазі-трансцендентальний простір не-можливого.

⁵⁰ Причому однією з пар таких квазі-суперечливих концептів, що, утворюючи нерозв'язність, підлягають не-можливному взаємозумовленню, виявляється саме пара «умови можливості / умови неможливості». Таким чином виявляється вельми характерний для деконструкційного стилю думки зокрема і для трансцендентального дискурсу взагалі принцип автореферентності.

Цей другий момент почасти знаходить своє пояснення в наступному аспекті зумовленої деконструкційною нерозв'язністю універсальності, що пов'язаний зі вкоріненістю останньої в царині синтаксису⁵¹.

Універсальність і (як) синтаксичність

Деридианська нерозв'язність, як вона тематизується в тексті «Дисемінація», пов'язана не із семантичною нескінченністю концепту, але із такого роду праксисом, який Дериди визначає (в синонімічний спосіб) як формальний або синтаксичний⁵² і специфіка якого полягає в (де)композиційній функції [Derrida 1972b: 249]. Важливо відзначити, що провідна роль тут належить оператору «між» (*entre*) в його амбівалентності: як водночас змішання й інтервалу [ibid.: 250]. Квазі-концепт «між» репрезентує засадничий для (квазі)трансцендентального мислення принцип межі.

Ідея синтаксису привносить щонайменше два важливі аспекти стосовно питання трансцендентальної універсальності. По-перше, синтаксичний зсув тією чи іншою мірою є характерним для трансцендентального дискурсу в цілому. У контексті (квазі)трансцендентального виміру можна простежити зв'язок такої синтаксизації із трендом чистої можливості, до якої апелює трансцендентальне мислення на протигагу емпіричній фактичності (у випадку ж деридианського квазі-трансценденталізму – ще й на протигагу логоцентристському *presence*, завжди навантаженому певною щойністю, субстанційністю, «сюжетністю»). По-друге, концепт синтаксису тут постає «метафорою» Іншого: іншого виміру, або навіть іншого типу мислення, зсув до якого передбачається деконструкцією семантичного порядку. Таким чином, «синтаксис» виявляється носієм ідеї чистої іншості або відмінності. У такий спосіб синтаксичний зсув виявляється чинником універсалізації.

Отже, метафора синтаксису є одним із утілень ідеї «універсальної» відмінності: як зовнішньої (по відношенню до царин семантики та прагматики), так і внутрішньої (власне принцип синтаксису полягає у взаємовідношенні відмінностей). Оскільки ж, як зазначалося вище, ідеї відношення й відмінності є засадничими факторами конституювання трансцендентального універсалізму, важливо розглянути потенціал концепту синтаксису в цьому річищі. Виявляється, що, окрім зумовленого чистотою (порожністю) аспекту універсальності, ідея синтаксису передбачає два таких важливих фактори конституювання універсального як відношення-відмінність і перевершення-надлишок.

Дериди безпосередньо пов'язує ідею синтаксису із функцією межі, що концептуально (точніше, термінологічно) виражається – нагадаю – за допомогою прислівника «між» (*entre*)⁵³. Слідуючи гусерлівській традиції (і згадуючи експліцитно його «Логічні дослідження»), Дериди визначає «між» як синкатегорему [Derrida 1972b: 250]. Їй належить провідна в конституюванні нерозв'язності. На прикладі концепту гімену як зразкового випадку оприявлення ідеї нерозв'язності⁵⁴ Дериди формулює важливу тезу, сенсом якої є те, що нерозв'язний концепт чи термін має бути визначений через «між», але

⁵¹ Згідно з гусерлівським підходом, гіперболічним розвитком інтенцій якого є деконструкційна філософія (принаймні у багатьох її фундаментальних аспектах), власне дистинкція «істина-хиба» стає актуальною на останньому – третьому «рівні» формальної логіки: «логіки істини», у той час як на першому – синтаксичному (морфологічному, граматичному) рівні вона залишається іррелевантною [Husserl 1969: 49].

⁵² Поєднання синтаксису і праксису загалом відповідає тренду трансцендентальної філософії щодо перекривання порядків теорії і практики.

⁵³ Пригадаємо в цьому контексті кантівську метафору «середньої ланки», що позначає певний – властиво трансцендентальний – тип універсальності.

⁵⁴ Слово *hymen* має два суперечливі значення: дівоча пліва та шлюб.

не навпаки [ibid.]. У свою чергу, функція оператора «між» визначається синтаксисом, який забезпечує йому таке розташування, що нерозв'язність (Дериди визначає її як «три-вожне очікування») зумовлюється не змістом слів, а власне розміщенням [ibid.].

Пов'язання синтаксизму з настановою на гіперболічні відношення й відмінність стосується, зокрема, проблеми контексту, котра, у свою чергу, стосується вже також і семантичного порядку. Отже, зміст не протиставляється розташуванню, а радше зумовлюється ним. Як зазначає Майкл Люїс, «Значення нерозв'язності зумовлене виключно її контекстом, її синтаксичним розміщенням... Кожний означник набуває свого значення... з диференційованої позиції по відношенню до інших слів навколо нього, його “інтерпретативного контексту”» [Lewis 2008: 108-109]. Наведена цитата оприявнює сосюрівські імплікації деридианської концепції синтаксису, а через неї – й ідеї нерозв'язності.

Власне, контекст таким чином постає пограничною сферою між синтаксисом і семантикою. Можна сказати, що чиста формальність синтаксису виражає себе через контекст. І саме завдяки контексту синтаксис виявляється спроможним впливати на семантичний вимір. Ключовим поняттям, що виражає синтаксичний вимір контексту, є розміщення, або розташування.

І функція «між», і принцип контексту виявляються суттєвими чинниками трансцендентальної (а надто квазі-трансцендентальної) універсальності як вона тематизується в рамках даного дослідження: а саме, як така, що визначається ідеєю іншості та, відповідно, принципами відношення й відмінності.

Також ідея синтаксису пов'язується з вельми суттєвою для деконструкційного мислення мережею принципів «перевершення», «надлишковості», «додатку» або «доповнення»/заміщення⁵⁵. Так, у тексті «Біла міфологія» Дериди, описуючи два способи самодеструкції метафори, визначає другий із них – *інший*, не-філософський спосіб як такий, що проходить «крізь доповнення-заміщення [supplement] синтаксичного спротиву⁵⁶, через все те, що ... розладжує [dérègle] опозицію семантичного й синтаксичного, й особливо – філософську ієрархію, що підпорядковує останнє першому» [Derrida 1972c: 323]. Дана цитата оприявнює пов'язаність ідеї доповнення із принципом нерозв'язності: одним зі шляхів «підривання опозиції» саме і є її трансформація у відношення доповнення. А продовження цитованого фрагменту має безпосередній стосунок до теми квазі-трансцендентальної універсальності – універсальності, що охоплює царини як філософії, так і її іншого: «Ця само-деструкція все ще має форму генералізації, але тепер це вже більше не питання розширення та підтвердження філософемі, але радше її безмежного розгортання й виривання з неї меж її власності [propriété]» [ibid.].

У «Дисемінації» Дериди говорить про «нередуковане перевершення синтаксичним семантичного» [Derrida 1972b: 274], або «надлишок синтаксису по відношенню до сенсу» [ibid.: 284]. Як зазначає Ґаше, «На відміну від граматичної опозиції синтаксису й семантики, форми і змісту тощо, деридианське використання [концепту] «синтаксису» спрямоване на нівелювання цих опозицій. Синтаксис розуміється Деридою як такий, що непереборно перевищує семантику та, як наслідок, виводить із рівноваги цю традиційну

⁵⁵ Смысловий контекст вживання деридианських термінів-нерозв'язностей «*excess*» і «*supplement*» визначає критерії вибору їхнього тлумачення між варіантами, відповідно, перевершення чи надлишку (для «*excess*») і доповнення чи заміщення (для «*supplement*»). Оскільки остаточний вибір майже завжди виявляється неможливим, ці терміни можна розглядати як інстанції принципу нерозв'язності.

⁵⁶ У тому сенсі, що такий спротив і є фігурою чи фактором доповнення: хоча зумовлена перекладом неоднозначність зумовлює додаткову («доповнювальну») можливість прочитання цієї фрази як «доповнення *щодо* синтаксичного спротиву».

граматичну й філософську дистинкцію.» [Gasché 1987: 11-12]. Ґаше задається питанням, як ми маємо розуміти таке перевершення? В який спосіб це відбувається? Згідно з інтерпретацією дослідника, ідеться про певну еманіпацію «формальних властивостей мови», які більше не є просто функцією змісту, але натомість самі виявляються розташованими згідно із власним синтаксисом [ibid.: 12]⁵⁷. Важливо уточнити, що перевершення не полягає в простій перестановці полюсів, у зміні ієрархічного порядку (відповідно до першої фази деконструкції), коли синтаксис здобув би гору над семантикою. Сам синтаксис, будучи чинником нерозв'язності, постає при цьому як концепт-нерозв'язність по відношенню до опозиції синтаксис-семантика, яку він деконструє⁵⁸.

Квазі-трансцендентальна універсальність сліду

У той час як принцип нерозв'язності пов'язаний з одним зі значень французького дієслова *différer* (лат. *differe*), семантична амбівалентність якого стала фундаментом для конституювання терміну *differance* – зі значенням «не бути тотожним, бути іншим» [Derrida 1972a: 8], друге значення цього дієслова, «відтермінування» [ibid.], артикулюється за допомогою концепту сліду.

Концепт (квазі-концепт) сліду є суттєвим деконструкційним фактором у роботі з опозиційними структурами. У властиво (квазі)трансцендентальний спосіб, він постає у двох функціях: і як свого роду інструмент утворення нерозв'язностей, і як взірцевий приклад нерозв'язності.

У першій з означених функцій слід не є вторинним ефектом чи дією, що постфактум чинить вторгнення до вже наявної опозиції, деконструюючи її. Він є її підґрунтям і умовою можливості. Ідеться про «первинний слід» (архі-слід), котрий, як пояснює Ґаше, «позначає мінімальну структуру, необхідну для існування будь-якої відмінності (чи опозиції)... тобто для будь-якого відношення до алтерності (*alterity*)» [Gasché 1997: 187]. Мінімальну, оскільки, на противагу віднаходженню зовнішньої відмінності, ідеться про внутрішній спосіб утворення опозиції – внаслідок оприявлення самонетотожності та або відсутності її «позитивного» елемента (об'єкта, принципу, начала тощо)⁵⁹.

У другій функції – як *приклад* нерозв'язності, слід функціонує за принципом автореферентності. Загалом являючи собою умову можливості само-опозиційності для будь-якого X, слід відтворює цей принцип у власній природі. Слід – це водночас слід і його стирання⁶⁰. Варто зазначити, що ця непростота спрацьовує щонайменше у двох напрямках. Так, з одного боку (і це більш очевидний спосіб інтерпретації означеної структури), слід 1) підлягає стиранню (і власне конститується як стирання), з боку так би мовити «позитивного елемента» – оригіналу, який характеризується предикатами присутності й повноти; 2) піддає цей «позитивний елемент» стиранню (що відповідає описаному вище механізму конституювання опозицій на засадах сліду). У такому разі ми розглядаємо слід у системі координат «філософії присутності». Але, з іншого боку (це суттєвіший для деконструкційного мислення аспект), слід – точніше, архі-слід – функціонує в першу чергу як

⁵⁷ Ґаше тут говорить навіть про «синтаксис синтаксису»: фігуру, що безпосередньо пов'язана з таким чинником деконструкційної універсальності як гіпер-формалізм, про який мова піде нижче.

⁵⁸ Згадаємо, що в аналогічний спосіб концепт «трансцендентальне» чинить із опозицією «трансцендентальне / емпіричне».

⁵⁹ Хотілося би звернути увагу на аналогію, що виникає між функціонуванням сліду і принципом гіперболічності, що базується на ідеї самоперевершення.

⁶⁰ Що нагадує універсальну модель квазі-трансцендентального мислення, згідно з якою трансцендентальне – це трансцендентальне й емпіричне, взяті разом.

самостирання, гіперболізуючи й автономізуючи власну природу у зв'язку з вивільненням з-під влади як оригіналу, так і його антиподу. «Конститутивна для сліду можливість стирання [erasure] виявляє себе в чиненому слідом стиранні [effacement] того, що могло б утримувати слід у присутності», – зазначає Ґаше, уточнюючи, що «Слідування і стирання не перебувають просто в стосунку екстеріорності; те, що глибинно конститує слід є саме відношення до Іншості⁶¹, яким є позначеними й відтак стерними самоідентичність і самоприсутність сліду» [Gasché 1997: 189]. Згідно з визначенням самого Дериди, рух сліду імплікує водночас свій знак і його стирання згідно з таким відношенням між тим самим і іншим, що не підпорядковується спекулятивній діалектиці [Derrida 1972b: 11].

Розрізняючи слід як метафізичний концепт (включений до «традиційної» діади присутності та сліду [Gasché 1997: 186]) й архі-слід (як «можливість взаємодії між тим самим і іншим»), можливість «того, що традиційно розуміють як відмінність» [ibid.: 187], Ґаше називає архі-слід «ім'ям для універсальності» тієї відмінності, яка пов'язана із засадничою можливістю вписування до ідентичного референції на інше, що у свою чергу зумовлює й уможливило утворення опозиції [ibid.: 188] (окремим випадком якої є власне опозиція сліду і присутності). Такий архі-слід підлягає стиранню не просто з боку самої лише присутності (як це було би властиво сліду в рамках метафізичного дискурсу), а з боку діади «присутність-слід» (більш загально – «те ж саме-Інше») [ibid.: 187]⁶². Отже, архі-слід являє собою гіпер-універсальну структуру, «первиннішу» й загальнішу за метафізичну опозицію, що протиставляє слід присутності і втілює універсальність так би мовити ординарну.

Важливою складовою проблеми функціонування бінарно-опозиційних структур (яка і сама по собі відзначається універсальністю в рамках західно-європейської культури мислення) є питання про їхні засади – умови можливості. У свою чергу, це питання також стосується теми універсального: залежно від дослідницького ракурсу, у ньому може йтися або про засадничий принцип конституювання опозицій, або про спільний корінь альтернатив, що утворюють певну (ту чи іншу) опозицію. Концепти нерозв'язності, сліду й *differance* претендують не лише на перший, але й на другий з означених модусів запитування про підґрунтя бінарно-опозиційного мислення. Іntenція віднаходження спільного кореня, здавалося б, не надто відповідає деконструкційній думці, але *de facto* саме це питання є важливим рушієм появи квазі-трансцендентального мотиву в деридианській філософії. Дериди навіть застосовує метафору «спільного кореня» (що в контексті квазі-трансцендентальної проблематики вочевидь має кантівські конотації) по відношенню до концептуальних ситуацій, які або безпосередньо стосуються ефекту розрізнення (*differance*), або характеризують стан справ, що зумовлює розрізнення⁶³.

⁶¹ Цей пасаж увиразнює зміну акценту, що характеризує деконструкційний концепт сліду на відміну від метафізичного: у той час як останній своїм існуванням завдячує присутності й тотожності, стосунком до яких він є по суті визначеним, архі-слід характеризується за допомогою відношення й відмінності: стосунку до Іншості.

⁶² Утім, як зрозуміло з попереднього, стирання – умова можливості «буття» сліду, тож метафізичний дискурс не являє собою заперечення, але, навпаки, слугує конституюванню дискурсу деконструкційного, котрий виявляє й описує принцип, форму (форми) і приклади логоцентристського стирання, основними «мішенями» якого однак стало залишаються «врятовані» деконструкцією фактори відмінності й відношення.

⁶³ Наприклад, у «Голосі і феномені» йдеться про концепт життя як спільний корінь трансцендентального й емпіричного [Derrida 1967d: 10]; у «Числі так» про «спільний корінь альтернативних сенсів слова “так”»: [Derrida 1987: 642]; у «Cogito й історії безуму» зазначається про те, що «фрозум і безум у класичну епоху мали спільний корінь» [Derrida 1967a: 62]. У праці «Гене́за і структура» й феноменологія» Дериди пише про «вихідну єдність, спільний корінь активності й

Більш за те, під дану метафору підпадають квазі-трансцендентальні концепти сліду й *differance*, котрі, як зазначалося, є вагомими чинниками в деконструкційній роботі з опозиційними діадами. Так, у «Голосі і феномені» Дерида називає спільним коренем ретенції й репрезентації можливість повторення у своїй найзагальнішій формі – а саме, конституювання сліду в найуніверсальнішому сенсі [Derrida 1967d: 75]. А в «Позиціях» знаходимо думку про те, що «рух *differance*... є спільним коренем усіх опозиційних концептів, що маркують нашу мову, таких як... чуттєве / інтилігібельне, інтуїція / сигніфікація, природа / культура тощо» [Derrida 1972d: 17].

Зрештою, питання про засади веде нас до найуніверсальнішого для філософії (принаймні для європейської метафізики) питання про початок, яке, відповідно, виявляється тією ж мірою універсальним об'єктом деконструкційної – а певною мірою вже й трансцендентальної – критики⁶⁴. Й одним із найважливіших чинників деконструкційного запитування про першоджерело виявляється концепт сліду. Власне, саме на ґрунті цього запитування відбувається тематизація поняття архі-сліду. «Слід не є тільки зникненням начала, він означає..., що начало навіть не зникло, що воно ніколи не було конституюване окрім як ... через не-начало, слід, який стає також началом начала. Отже, щоб вирвати концепт сліду з класичної схеми, яка робить його похідним від присутності... і яка робить із нього емпіричний знак [marque], необхідно говорити про первинний слід, або архі-слід⁶⁵. Однак... якщо все починається зі сліду, то найпершим чином не існує первинного сліду» [Derrida 1967b: 90]. Таким чином, оскільки архі-слід «полює» на первинність, на начало, й оскільки таким чином він опиняється в статусі квазі-начала (гіпер-начала), то він сам у першу чергу підлягає стиранню: *слідом* за началом-присутністю, стирання якого покладено в основу його (сліду) природи. Щодо сліду як «спільного кореню» ретенції й репрезентації в «Голосі і феномені» Дерида говорить (з певною критичною пересторогою в стосунку легітимності деконструкційного використання такої мови поза тим, щоб одразу ж їй суперечити чи її викреслювати), що «слід у найуніверсальнішому сенсі» є «первиннішим» за саму феноменологічну первинність» [Derrida 1967d: 75].

Серед (квазі-)трансцендентальних параметрів концепту сліду потрібно вказати також його позицію «між», якої він дотримується по відношенню до чистої присутності – щодо якої він є стиранням, і чистої відсутності – щодо якої він, навпаки, виявляється маркером і носієм певних сенсів. Утім, ця позиція не отожднює слід із простим відношенням між присутністю і відсутністю: апелюючи до цитованого вище пасажу Дерида про архі-слід і його стосунки з ідеєю начала, можемо припустити, що в такому разі (в разі редукції до зазначеного відношення) статус сліду був би частково обмежений порядком емпіричного. Натомість позиція «між» як атрибут архі-сліду передбачає для останнього (квазі)трансцендентальний статус умови можливості щодо самої опозиції «присутність-відсутність»⁶⁶.

пасивності», який водночас виявляється спільним коренем структури й генези і який для Гусерля є «самою можливістю сенсу» [Derrida 1967c: 235].

⁶⁴ Завжди питати про умови можливості навіть на позір граничного начала: цей посил Дерида усяпадне від трансцендентально-феноменологічної традиції, застосовуючи його в гіперболічний спосіб у рамках квазі-трансцендентального мислення.

⁶⁵ Таке протиставлення емпіричному сліду надає підстави розглядати архі-слід як (квазі)трансцендентальний концепт.

⁶⁶ Як зазначає Девід Уайт, завдяки «нередукованому надлишку» власне «слід робить можливою цю опозицію» [White 2017: 283].

Висновки

Головні підсумки цього дослідження можна узагальнити в таких тезах.

1. Властива деконструкційному дискурсові критика універсалізму *de facto* не спростовує універсалістські прагнення філософії загалом, але стосується насамперед «логоцентристського» тлумачення універсальності, яке підлягає критичному перегляду вже в рамках трансцендентального мислення, гіперболічною версією якого постає деридианська філософія.

2. Універсальність, конституїрована на засадах трансцендентального (зокрема й особливо – квазі-трансцендентального) мислення, ґрунтується на принципах відношення й відмінності, на противагу традиційному універсалізму метафізичної (логоцентристської) настанови, що керується принципами тотальності, підпорядкування (присвоєння), простоти та єдиного.

3. Якщо «догматичний» універсалізм у некритичний спосіб залишав за межами універсального його інше – партикулярне або сингулярне, що підважувало сам статус конституїваної в такий спосіб універсальності, універсалізм трансцендентального типу залучає інше до царини універсального. Започаткований кантівською критикою, такий підхід до проблеми універсальності радикалізується в гусерлівському й гіперболізується в деридианському трансцендентально-феноменологічному проєкті.

4. У рамках трансцендентального дискурсу простежується тенденція до врівноваження статусу і значущості універсального й партикулярного (сингулярного), відношення між якими уможлиблює конституювання гіпер-універсальності. У Кантовій філософії ця тенденція імплікується зорієнтованістю на досвід і запитуванням про можливість синтетичного апіорі, яскраво втілюючись, зокрема, у концепції «вільної гри ментальних спроможностей». У феноменології Гусерля вона відображається в перекриванні сутності й факту, у постулюванні «ейдетичних сингулярностей», у принципі категоріальної інтуїції й методі ейдетичної варіації тощо.

5. Деридианська філософія гіперболізує трансценденталістську тенденцію до емансипації сингулярного (партикулярного) і конституювання гіпер-універсального на засадах відношення-відмінності між універсальним і сингулярним. Серед прикладів, що унаочнюють цей аспект квазі-трансцендентальної гіперболічності, можна окремо відзначити: парадокс винаходу, котрий, за означенням будучи індивідуальним і сингулярним, при цьому має універсальне значення, зумовлене фактором іншості в різних її іпостасях; проблему нескінченної справедливості, що, претендуючи на універсальність, стосується сингулярності; проблему абсолютної (гіперболічної) гостинності, що ґрунтується на гіпер-універсальному законі, який у своїй «універсальній сингулярності» й «безумовності» визначає умови можливості/неможливості прийняття Іншого.

6. Універсалістські імплікації виявляються властивими двом засадничим позиціям, на яких ґрунтується ідея квазі-трансцендентального: 1) квазі-трансцендентальне втілює й артикулює позицію межі між трансцендентальним і емпіричним; 2) квазі-трансцендентальне «архі»-запитування стосується умов можливості, котрі водночас виявляються умовами неможливості: у результаті утворюються такі універсальні (і при цьому апоретичні) структури, як «не-можливість», «неможлива можливість» і «можливість неможливого».

7. Одним із засадничих методологічних чинників, що зумовлюють конституювання квазі-трансцендентальної універсальності (гіпер-універсальності), є критичне переосмислення засад бінаризму. Квазі-трансцендентальне запитування щодо умов (не)можливості як конкретної опозиції, так і опозиційності взагалі, здійснюється за допомогою деконструкційних принципів *differance*, нерозв'язності (апорії) і сліду. *Differance* визна-

чає умови можливості/неможливості для опозицій, що складають фундамент філософського дискурсу (активність-пасивність, присутність-відсутність тощо). Принцип нерозв'язності, застосовуючись до відмінних (опозиційних) концептів або суперечливих значень одного концепту, деконструє опозицію шляхом контамінації й перекривання, взаємних зумовлення й уможливлення її елементів, що сприяє утворенню специфічної універсальності (на протигвагу альтернативності, що передбачає необхідність розв'язання у формі підпорядкування або зняття). Квазі-концепт сліду конституюється в контексті універсального філософського запитування про початок. Деконструюючи універсальність першоджерела, архі-слід уможливорює й репрезентує порядок гіпер-універсальності, що перевершує альтернативу «первинне-вторинне» й пов'язану з нею опозицію «присутність-відсутність». У стосунку до принципу нерозв'язності слід постає як його водночас засіб реалізації (архі-слід є умовою можливості будь якої відмінності) і взірцевий приклад (слід посуточно є власним само-стиранням).

8. Функціонування нерозв'язності як чинника квазі-трансцендентальної універсальності в суттєвий спосіб пов'язане із інтенсифікацією значущості синтаксичної царини, її пріоритетністю над семантичною. Притаманний деконструкційному синтаксизму потенціал універсальності пов'язаний з такими аспектами синтаксису, як фундаментальне значення синкатегорема «між», що втілює суттєву для конституювання (квазі)трансцендентального універсалізму ідею межі; метафоричне втілення ідеї універсальної відмінності (розрізняння) як визначальної складової (квазі)трансцендентального дискурсу універсальності; акцентування чистої (трансцендентальної) можливості – на протигвагу емпірико-семантичній конкретизації; засадничість принципу відношення-відмінності й функції перевершення-надлишку.

У наступній статті, що продовжуватиме дослідження трансцендентального універсалізму на засадах філософії деконструкції, я розглядатиму (1) принцип синтезу, (2) ідею ультра-трансцендентального, (3) проблему гіперболізації формальної царини й (4) питання про екстеріорність. Оскільки зазначені теми мають непересічну значущість у контексті проблеми (квазі)трансцендентальної універсальності, вони дадуть змогу описати різноманітні істотні виміри й іпостасі останньої.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Автономова, Н. (2012). К вопросу о релятивизме и универсализме применительно к концепции Жака Деррида. In В. А. Лекторский (Ред.), *Релятивизм, плюрализм, критицизм: эпистемологический анализ* (с. 135-162). Москва: ИФ РАН.
- Гусерль, Е. (2009). *Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки*. (В. Кебуладзе, Пер.). Київ: ППС-2002.
- Ільїна, А. (2019). Деррида як об'єкт історії філософії: концепт апорії в ракурсі проблеми універсальності. *Sententiae*, 38(1), 6-26.
- Кебуладзе, В. (2011). *Феноменологія досвіду*. Київ: Дух і Літера.
- Пролеєв, С. (2010). Негативна онтологія "пост-": пошук нового культурного універсалізму. *Дб́џа / Докса*, 15, 193-204.
- Adair, S. (2018). *The Aesthetic Use of the Logical Functions in Kant's Third Critique*. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110576078>
- Avtonomova, N. (2012). To the question of relativism and universalism in relation to Jacques Derrida's conception. In V. A. Lectorsky (Ed.), *Relativism, pluralism, criticism: epistemological analysis* (pp. 135-162). Moscow: IF RAS. [In Russian].

- Bates, D. (2005). Crisis Between the Wars: Derrida and the Origins of Undecidability. *Representations*, 90(1), 1-27. <https://doi.org/10.1525/rep.2005.90.1.1>
- Benhabib, S. (2007). Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 81(2), 7-32.
- Bielik-Robson, A. (2019). Marrano Universalism. Benjamin, Derrida and Buck-Morss on the Condition of Universal Exile. *Telos*, 186, 25-44. <https://doi.org/10.3817/0319186025>
- Bremer, M. (2007). Transcendental Logic's New Clothes. In J. Y. Beziau, A. Costa-Leite (Eds.), *Perspectives on Universal Logic* (pp. 101-110). Milano: Polimetrica.
- Colebrook, C. (2016). The Play of the World: The End, the Great Outdoors, the Outside, Alterity and the Real. *Derrida Today*, 9(1), 21-35. <https://doi.org/10.3366/drt.2016.0117>
- Cunningham, D. (2015). Logics of Generalization: Derrida, Grammatology and Transdisciplinarity. *Theory, Culture & Society*, 32(5-6), 79-107. <https://doi.org/10.1177/0263276415592037>
- Derrida, J. (1967a). Cogito et histoire de la folie. In J. Derrida, *L'écriture et la différence* (pp. 51-98). Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1967b). *De la grammatologie*. Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1967c). «Genèse et structure» et la phenomenology. In J. Derrida, *L'écriture et la différence* (pp. 229-252). Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1967d). *La Voix et le Phénomène*. Paris: PUF.
- Derrida, J. (1972a). La différance. In J. Derrida, *Marges de la philosophie* (pp. 1-30). Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1972b). *La Dissémination*. Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1972c). La mythologie blanche. In J. Derrida, *Marges de la philosophie* (pp. 247-324). Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1972d). *Positions*. Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1978). *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion.
- Derrida, J. (1985). Préjugés. Devant la loi. In J. Derrida, V. Descombes et al., *La faculté de juger* (pp. 87-139). Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1987). Nombre de oui. In J. Derrida, *Psyché: Invention de l'autre* (pp. 639-651). Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1987-1998a). Avant-propos. In J. Derrida, *Psyché: Invention de l'autre* (Vol. 1, pp. 9-10). Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1987-1998b). Psyché: Invention de l'autre. In J. Derrida, *Psyché: Invention de l'autre* (Vol. 1, pp. 11-61). Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1990). *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1993). *Aporias*. (Th. Dutoit, Trans.). Stanford: Stanford UP.
- Derrida, J. (1994). *Force de loi: le «fondement mystique de l'autorité»*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1996). *Le monolinguisme de l'autre, ou La prothèse d'origine*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2001). *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. (M. Dooley, & M. Hughes, Trans.). London: Routledge.
- Derrida, J. (2007). Abraham, the Other. In B. Bergo, J. Cohen, & R. Zagury-Orly (Eds.), *Judeities. Questions for Jacques Derrida* (pp. 1-35). New York: Fordham UP.
- Derrida, J., & Caputo, D. (1997). *Deconstruction in an Nutshell: a Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham UP.
- Derrida, J., & Dufourmantelle, A. (1997). *De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Levy.
- Drummond, J. J. (1990). *Husserlian intentionality and non-foundational realism: noema and object*. Dordrecht: Kluwer. <https://doi.org/10.1007/978-94-009-1974-7>
- Duc Thao, Trân. (1986). *Phenomenology and Dialectical Materialism*. (R. S. Cohen, Trans.). Dordrecht: Reidel PC. <https://doi.org/10.1007/978-94-009-5191-4>
- Dufourmantelle, A. (2012). L'Hospitalité, une Valeur Universelle? *Insistance*, 2(8), 57- 62. <https://doi.org/10.3917/insi.008.0057>
- Funke, G. (1981). A Transcendental-Phenomenological Investigation Concerning Universal Idealism, Intentional Analysis and the Genesis Of Habitus. In W. McKenna, R. M. Harlan, & L. E. Winters (Eds.), *Apriori and world. European Contributions to Husserlian Phenomenology* (pp. 71-113). The Hague, Boston, & London: Nijhoff. https://doi.org/10.1007/978-94-009-8201-7_4
- Gardner, S. (2015). Introduction. In S. Gardner, & M. Grist, *The Transcendental Turn* (pp. 1-19). New York: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198724872.003.0001>

- Gasché, R. (1987). Infrastructures and systematicity. In J. Sallis (Ed.), *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida* (pp. 3-20). Chicago: University of Chicago Press.
- Gasché, R. (1997). *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge: Harvard UP.
- Gasché, R. (1999). *Of Minimal Things: Studies on the Notion of Relation*. Stanford: Stanford UP.
- Gorman, C. (2015). *The Undecidable: Jacques Derrida and Paul Howard*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Hubble, R. L. (2003). *Structures of Representation: Metaphor and Mimesis in Jacques Derrida's Glas*. London: University of London.
- Husserl, E. (1956). *Erste Philosophie*. Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1969). *Formal and Transcendental Logic*. (D. Cairns, Trans.). The Hague: Nijhoff. <https://doi.org/10.1007/978-94-017-4900-8>
- Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. (D. Carr, Trans.). Evanston: Northwestern UP.
- Husserl, E. (2003). *Introduction to Transcendental Phenomenology*. (C. Welch, Trans.). Sackville, N.B.: Atcost Press.
- Husserl, E. (2009). *Experience and judgment. Research of genealogy of logic*. (V. Kebuladze, Trans.). Kyiv: PPS-2002. [In Ukrainian].
- Ilyina, A. (2019). Derrida as an object of the history of philosophy: the concept of aporia in terms of the universality problem. *Sententiae*, 38(1), 6-26. [In Ukrainian]. <https://doi.org/10.22240/sent38.01.006>
- Kant, I. (2000). *Critique of the Power of Judgment*. (P. Guyer, Trans.). New York: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511804656>
- Katz, A. (2018). The Defiance of the Transcendental by Phantasy and Imagination in Husserl and Kant. *Horizon*, 7(1), 57-78. <https://doi.org/10.21638/2226-5260-2018-7-1-57-78>
- Kebuladze, V. (2011). Phenomenology of experience. Kyiv: Duh i Litera. [In Ukrainian].
- Klein, T. (1974). Husserl's Kantian Meditations. *The Southwestern Journal of Philosophy*, 5(3), 69-82. <https://doi.org/10.5840/swjphil19745337>
- Lafont, C. (2015). Transcendental versus Hermeneutic Phenomenology in Being and Time. In S. Gardner, & M. Grist (Eds.), *The Transcendental Turn* (pp. 278-293). New York: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198724872.003.0014>
- Landgrebe, L. M. (2019). Edmund Husserl. Retrieved from Encyclopædia Britannica website <https://www.britannica.com/biography/Edmund-Husserl>
- Lawlor, L. (2002). *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*. Bloomington: Indiana UP.
- Lewis, M. (2008). *Derrida and Lacan: Another Writing*. Edinburgh: Edinburgh UP. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748636037.001.0001>
- Mohanty, J. N. (1959). Individual Fact and Essence in Edmund Husserl's Philosophy. *Philosophy and Phenomenological Research*, 20(2), 222-230. <https://doi.org/10.2307/2104358>
- Morris, D. (2005). Bergsonian Intuition, Husserlian Variation, Peircean Abduction: Toward a Relation Between Method, Sense and Nature. *The Southern Journal of Philosophy*, 43, 267-298. <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.2005.tb01954.x>
- Saussure, F. de. (1995). *Cours de linguistique generale*. Paris: Payot et Rivages.
- Seron, D. (2002). Landgrebe et Fink sur l'universalité de la philosophie phénoménologique. *Les Études philosophiques*, 3(62), 281-292. <https://doi.org/10.3917/leph.023.0281>
- Skempton, S. (2012). Universality and the Deconstruction of Identity. *Diacritica*, 26(2), 277-289.
- Sokolowski, R. (1974). *Husserlian meditations: how words present things*. Evanston: Northwestern UP.
- Sowa, R. (2010). The Universal as "What is in Common": Comments on the Proton-Pseudos in Husserl's Doctrine of the Intuition of Essence. In C. Ierna, & H. Jacobs (Eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences: essays in Commemoration of Edmund Husserl* (pp. 525-557). Dordrecht: Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-007-0071-0_21
- Stäheli, U. (2003). Undecidability and the Political. MPP Working Paper No. 21/2003, Copenhagen Business School. Retrieved from CBS website <https://openarchive.cbs.dk/bitstream/handle/10398/6420/wp21-2003us.pdf?sequence=1>
- Tugendhat, E. (2005). Phenomenology and Linguistic Analysis. In R. Bernet, D. Welton, & G. Zavota (Eds.), *Edmund Husserl: The Web of Meaning: Language, Noema, and Subjectivity and Intersubjectivity* (pp. 49-70). London: Taylor & Francis.

- Ville, J. de. (2019). Perpetual Peace: Derrida Reading Kant. *International Journal for the Semiotics of Law*, 32(3), 335-357. <https://doi.org/10.1007/s11196-019-09605-8>
- Wallgren, Th. (2006). *Transformative Philosophy: Socrates, Wittgenstein, and the Democratic spirit of Philosophy*. Lanham, MD: Lexington Books.
- White, D. A. (2017). *Derrida on Being as Presence: Questions and Quests*. Warsaw, & Berlin: DeGruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110540147>

Одержано 17.11.2019

REFERENCES

- Adair, S. (2018). *The Aesthetic Use of the Logical Functions in Kant's Third Critique*. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110576078>
- Avtonomova, N. (2012). To the question of relativism and universalism in relation to Jacques Derrida's conception. In V. A. Lectorsky (Ed.), *Relativism, pluralism, criticism: epistemological analysis* (pp. 135-162). Moscow: IF RAS. [In Russian].
- Bates, D. (2005). Crisis Between the Wars: Derrida and the Origins of Undecidability. *Representations*, 90(1), 1-27. <https://doi.org/10.1525/rep.2005.90.1.1>
- Benhabib, S. (2007). Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 81(2), 7-32.
- Bielik-Robson, A. (2019). Marrano Universalism. Benjamin, Derrida and Buck-Morss on the Condition of Universal Exile. *Telos*, 186, 25-44. <https://doi.org/10.3817/0319186025>
- Bremer, M. (2007). Transcendental Logic's New Clothes. In J. Y. Beziau, A. Costa-Leite (Eds.), *Perspectives on Universal Logic* (pp. 101-110). Milano: Polimetrica.
- Colebrook, C. (2016). The Play of the World: The End, the Great Outdoors, the Outside, Alterity and the Real. *Derrida Today*, 9(1), 21-35. <https://doi.org/10.3366/drt.2016.0117>
- Cunningham, D. (2015). Logics of Generalization: Derrida, Grammatology and Transdisciplinarity. *Theory, Culture & Society*, 32(5-6), 79-107. <https://doi.org/10.1177/0263276415592037>
- Derrida, J. (1967a). Cogito et histoire de la folie. In J. Derrida, *L'écriture et la différence* (pp. 51-98). Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1967b). *De la grammatologie*. Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1967c). «Genèse et structure» et la phenomenology. In J. Derrida, *L'écriture et la différence* (pp. 229-252). Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1967d). *La Voix et le Phénomène*. Paris: PUF.
- Derrida, J. (1972a). La différance. In J. Derrida, *Marges de la philosophie* (pp. 1-30). Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1972b). *La Dissémination*. Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1972c). La mythologie blanche. In J. Derrida, *Marges de la philosophie* (pp. 247-324). Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1972d). *Positions*. Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1978). *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion.
- Derrida, J. (1985). Préjugés. Devant la loi. In J. Derrida, V. Descombes et al., *La faculté de juger* (pp. 87-139). Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1987). Nombre de oui. In J. Derrida, *Psyché: Invention de l'autre* (pp. 639-651). Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1987-1998a). Avant-propos. In J. Derrida, *Psyché: Invention de l'autre* (Vol. 1, pp. 9-10). Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1987-1998b). Psyché: Invention de l'autre. In J. Derrida, *Psyché: Invention de l'autre* (Vol. 1, pp. 11-61). Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1990). *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1993). *Aporias*. (Th. Dutoit, Trans.). Stanford: Stanford UP.
- Derrida, J. (1994). *Force de loi: le «fondement mystique de l'autorité»*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1996). *Le monolinguisme de l'autre, ou La prothèse d'origine*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2001). *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. (M. Dooley, & M. Hughes, Trans.). London: Routledge.
- Derrida, J. (2007). Abraham, the Other. In B. Bergo, J. Cohen, & R. Zagury-Orly (Eds.), *Judeities. Questions for Jacques Derrida* (pp. 1-35). New York: Fordham UP.

- Derrida, J., & Caputo, D. (1997). *Deconstruction in an Nutshell: a Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham UP.
- Derrida, J., & Dufourmantelle, A. (1997). *De l'hospitalite*. Paris: Calmann-Levy.
- Drummond, J. J. (1990). *Husserlian intentionality and non-foundational realism: noema and object*. Dordrecht: Kluwer. <https://doi.org/10.1007/978-94-009-1974-7>
- Duc Thao, Trân. (1986). *Phenomenology and Dialectical Materialism*. (R. S. Cohen, Trans.). Dordrecht: Reidel PC. <https://doi.org/10.1007/978-94-009-5191-4>
- Dufourmantelle, A. (2012). L'Hospitalité, une Valeur Universelle? *Insistance*, 2(8), 57- 62. <https://doi.org/10.3917/insi.008.0057>
- Funke, G. (1981). A Transcendental-Phenomenological Investigation Concerning Universal Idealism, Intentional Analysis and the Genesis Of Habitus. In W. McKenna, R. M. Harlan, & L. E. Winters (Eds.), *Apriori and world. European Contributions to Husserlian Phenomenology* (pp. 71-113). The Hague, Boston, & London: Nijhoff. https://doi.org/10.1007/978-94-009-8201-7_4
- Gardner, S. (2015). Introduction. In S. Gardner, & M. Grist, *The Transcendental Turn* (pp. 1-19). New York: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198724872.003.0001>
- Gasché, R. (1987). Infrastructures and systematicity. In J. Sallis (Ed.), *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida* (pp. 3-20). Chicago: University of Chicago Press.
- Gasché, R. (1997). *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge: Harvard UP.
- Gasché, R. (1999). *Of Minimal Things: Studies on the Notion of Relation*. Stanford: Stanford UP.
- Gorman, C. (2015). *The Undecidable: Jacques Derrida and Paul Howard*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Hubble, R. L. (2003). *Structures of Representation: Metaphor and Mimesis in Jacques Derrida's Glas*. London: University of London.
- Husserl, E. (1956). *Erste Philosophie*. Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1969). *Formal and Transcendental Logic*. (D. Cairns, Trans.). The Hague: Nijhoff. <https://doi.org/10.1007/978-94-017-4900-8>
- Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. (D. Carr, Trans.). Evanston: Northwestern UP.
- Husserl, E. (2003). *Introduction to Transcendental Phenomenology*. (C. Welch, Trans.). Sackville, N.B.: Atcost Press.
- Husserl, E. (2009). *Experience and judgment. Research of genealogy of logic*. (V. Kebuladze, Trans.). Kyiv: PPS-2002. [In Ukrainian].
- Ilyina, A. (2019). Derrida as an object of the history of philosophy: the concept of aporia in terms of the universality problem. *Sententiae*, 38(1), 6-26. [In Ukrainian]. <https://doi.org/10.22240/sent38.01.006>
- Kant, I. (2000). *Critique of the Power of Judgment*. (P. Guyer, Trans.). New York: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511804656>
- Katz, A. (2018). The Defiance of the Transcendental by Phantasy and Imagination in Husserl and Kant. *Horizon*, 7(1), 57-78. <https://doi.org/10.21638/2226-5260-2018-7-1-57-78>
- Kebuladze, V. (2011). Phenomenology of experience. Kyiv: Duh i Litera. [In Ukrainian].
- Klein, T. (1974). Husserl's Kantian Meditations. *The Southwestern Journal of Philosophy*, 5(3), 69-82. <https://doi.org/10.5840/swjphil19745337>
- Lafont, C. (2015). Transcendental versus Hermeneutic Phenomenology in Being and Time. In S. Gardner, & M. Grist (Eds.), *The Transcendental Turn* (pp. 278-293). New York: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198724872.003.0014>
- Landgrebe, L. M. (2019). Edmund Husserl. Retrieved from Encyclopædia Britannica website <https://www.britannica.com/biography/Edmund-Husserl>
- Lawlor, L. (2002). *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*. Bloomington: Indiana UP.
- Lewis, M. (2008). *Derrida and Lacan: Another Writing*. Edinburgh: Edinburgh UP. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748636037.001.0001>
- Mohanty, J. N. (1959). Individual Fact and Essence in Edmund Husserl's Philosophy. *Philosophy and Phenomenological Research*, 20(2), 222-230. <https://doi.org/10.2307/2104358>

- Morris, D. (2005). Bergsonian Intuition, Husserlian Variation, Peircean Abduction: Toward a Relation Between Method, Sense and Nature. *The Southern Journal of Philosophy*, 43, 267-298. <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.2005.tb01954.x>
- Proleev, S. (2010). The negative ontology of "post-": the search for a new cultural universalism. *Дієза / Doxa*, 15, 193-204. [In Ukrainian].
- Saussure, F. de. (1995). *Cours de linguistique generale*. Paris: Payot et Rivages.
- Seron, D. (2002). Landgrebe et Fink sur l'universalité de la philosophie phénoménologique. *Les Études philosophiques*, 3(62), 281-292. <https://doi.org/10.3917/leph.023.0281>
- Skempton, S. (2012). Universality and the Deconstruction of Identity. *Diacrítica*, 26(2), 277-289.
- Sokolowski, R. (1974). *Husserlian meditations: how words present things*. Evanston: Northwestern UP.
- Sowa, R. (2010). The Universal as "What is in Common": Comments on the Proton-Pseudos in Husserl's Doctrine of the Intuition of Essence. In C. Ierna, & H. Jacobs (Eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences: essays in Commemoration of Edmund Husserl* (pp. 525-557). Dordrecht: Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-007-0071-0_21
- Stäheli, U. (2003). Undecidability and the Political. MPP Working Paper No. 21/2003, Copenhagen Business School. Retrieved from CBS website <https://openarchive.cbs.dk/bitstream/handle/10398/6420/wp21-2003us.pdf?sequence=1>
- Tugenhardt, E. (2005). Phenomenology and Linguistic Analysis. In R. Bernet, D. Welton, & G. Zavota (Eds.), *Edmund Husserl: The Web of Meaning: Language, Noema, and Subjectivity and Intersubjectivity* (pp. 49-70). London: Taylor & Francis.
- Ville, J. de. (2019). Perpetual Peace: Derrida Reading Kant. *International Journal for the Semiotics of Law*, 32(3), 335-357. <https://doi.org/10.1007/s11196-019-09605-8>
- Wallgren, Th. (2006). *Transformative Philosophy: Socrates, Wittgenstein, and the Democratic spirit of Philosophy*. Lanham, MD: Lexington Books.
- White, D. A. (2017). *Derrida on Being as Presence: Questions and Quests*. Warsaw, & Berlin: DeGruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110540147>

Received 17.11.2019

Anna Ilyina

Quasi-transcendental Universality in Philosophical Discourse of J. Derrida

The article is devoted to historico-philosophical investigation of the grounds of universalism of special type. This universalism, inherent in transcendental thinking, was radicalized in quasi-transcendental discourse of Jacques Derrida. It is established that explicit critique of universalism in deconstructive philosophy is aimed at "logo-centric" paradigm of universality which is questioned by (quasi)transcendental philosophy.

Constitutive function of difference and otherness in establishment of transcendental and especially quasi-transcendental universality was brought to light. It was shown that in (quasi)transcendental discourse singularity is involved into the sphere of universal, whereas "dogmatic" universalism brought singularity and/or particularity outside, thus questioning its own claims. Tracing transcendentalist tendency to balance status and significance of universal and particular (singular), the author concludes that relation between them makes possible constituting hyper-universality of special type.

Universal implications of the Derrida's notion "quasi-transcendental" are defined. It was determined that one of the main factors constituting universalism of quasi-transcendental type is the deconstruction of binary thinking, accomplished first of all with the help of principles: *differance*, insolvability (aporia) and trace. Among them insolvability implies universality revealing the overlap and mutual conditioning of alternative (at a glance) elements. Instead, the trace conditions superiority of logo-centric alternatives "primary-secondary" and "presence-absence".

Анна Ільїна

Квазі-трансцендентальна універсальність у філософському дискурсі Жака Дериди

Статтю присвячено історико-філософському дослідженню засад універсалізму особливого типу. Цей універсалізм, властивий трансцендентальному мисленню, був радикалізований у квазі-трансцендентальному дискурсі Жака Дериди. При цьому встановлено, що експліцитна критика універсалізму, притаманна деконструкційній філософії, спрямована на «логоцентристську» парадигму універсальності, що підважується (квазі)трансцендентальною філософією.

Виявлено конститутивну функцію відмінності й іншості у становленні трансцендентальної й особливо квазі-трансцендентальної універсальності. Показано, що у (квазі)трансцендентальному дискурсі сингулярність виявляється залученою до царини універсального. Натомість «догматичний» універсалізм виносив сингулярність і/або партикулярність за свої межі, відтак підважуючи спроможність власних претензій. Простежуючи трансценденталістську тенденцію до врівноваження статусу і значущості універсального і партикулярного (сингулярного), авторка доходить висновку, що відношення між ними уможлиблює конституювання свого роду гіпер-універсальності.

Визначено універсалістські імплікації деридианського поняття «квазі-трансцендентальне». Встановлено, що одним із засадничих чинників конституювання універсалізму квазі-трансцендентального типу є деконструкція бінарного мислення, здійснювана насамперед за допомогою принципів *différance*, нерозв'язності (апорії) і сліду. При цьому нерозв'язність імплікує універсальність, оприявнюючи перекривання і взаємне зумовлювання на позір альтернативних елементів. Натомість слід зумовлює переверщення логоцентристських альтернатив «первинне-вторинне» і «присутність-відсутність».

Anna Ilyina, PhD in Art Criticism, Junior research fellow of the Department of the History of Foreign Philosophy, Hr. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS Ukraine.

Анна Ільїна, канд. мистецтвознавства, молодший науковий співробітник відділу історії зарубіжної філософії, Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

e-mail: husserliana2016@ukr.net

ІНСТРУМЕНТАРІЙ

Анатолій Ахутін

СЛОВНИК, ЩО ФІЛОСОФУЄ¹

«Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей»², ініційований Барбарою Касен і створений під її керівництвом, я вважаю не просто словником, а твором, твором філософським, унікальним твором сучасної філософії, ба навіть такої, якої ще не існує. Назву її філологічною філософією, аби нагадати взаємну дружбу-філію слова і думки.

Цей твір не має автора, проте в нього є ініціатор – французький філолог і філософ Барбара Касен – і чимало співавторів, але призначений Словник читачеві не для довідок, а для читання й подиву, того подиву, що спантеличує думку радикально, тобто – філософськи.

Ідеться про словник – твір, в якому немає й бути не може загального (наскрізного) сюжету. Жанром Словник нагадує славетну «Енциклопедію» Дідро і д'Аламбера, але його конструкція геть інша: це не простір знань, це інтерактивний гіпертекст, що говорить, твір, який творить тексти. У ньому зібрано не слова, але події. Можна назвати їх подіями іменування думки: схоплювання думки поняттям, прорікання поняття словом і поруч – інші можливі повороти тієї ж події, аватари тих таки понять, варіації схожих концептів – представників інших мовних середовищ. Але чи є вона тією ж самою, ця подія? І чи йдеться про саме її варіанти, аспекти, а не про незворотно іншу подію? І що ж тоді – інша думка щодо того таки «загального місця», на тому ж корені? Але ж намагались перекласти, сказати те ж саме іншою мовою... Що ж тут те «те саме», де розміщене, як існує.

Чи, інакше, ось думка схопила, зрозуміла дещо досі непомислене і невідчуване, для чого філософи винаходять неологізми (як-от «*φίλοσοφία*», «*ἐνέργεια*», «*haecceitas*», «*Ding am sich*», «*Nihilismus*», «*Dasein*» ...), – як відтворити приховану тут словотвірну думку в поетиці іншої мови? Але якщо вдаватися до запозичень без перекладу (як почасти й діється) і робити вигляд, що разом зі словом запозичене й розуміння, то чи залишиться в цьому іншомовному футлярі та думка, заради якої склали нове слово? Чи можлива тут загальна поетика? Якщо ні, то як же цей неологізм виконає свою роботу винахідницького розуміння в майстерні іншої мови?

© А. Ахутін, 2020

© Є. Скопов, переклад з російської, 2020

¹ Ця стаття є розширеною й істотно доопрацьованою версією допису, опублікованого в інтернет-виданнях Kyiv Daily <https://kyivdaily.com.ua/anatolij-ahutin> і Богослов.ru <https://bogoslov.ru/event/6027150>

² Див.: [Cassin 2004]. Переклади українською: [Кассен 2009-2020]; російською [Кассен 2015-2017]; англійською: [Arter et al. 2015]. Словник також перекладається і видається арабською, іспанською, португальською, румунською, фарсі.

Коли римляни переклали аристотелівський неологізм *ἐνέργεια* звичним їм словом *actus*, на місці *буття в повноті сповнення* (*ἐν ἔργον*) з'явилося «енергійне» *діяння та дійсність діяння*. Якщо ж, наприклад, ми перекладемо звичний нам вислів «енергетична криза» (давньо)грецькою, тобто просто повернемо грецькі слова в їхню рідну стихію і спробуємо почути в контексті, наприклад, аристотелівської філософії, то що ми почуємо? Так, скажуть нам, значення слів із часом змінилось, що тут дивного? Але йдеться про мову філософії. Раптом ця зміна значень свідчить про значущу роботу думки, про істотне переосмислення сутності справи? Раптом, прислухавшись, ми почуємо не лише різномов'я, але й різномум'я мов і часу про те, що значить «бути насправді», «здійснюватись», «вирішувати/розв'язувати», «судити/міркувати»? І якщо це філософське різномум'я, то констатуванням відмінностей не обійдешся, є привід замислитись.

Відомо, що переклад – це намагання сказати те ж саме іншою мовою, але на практиці він завжди говорить щось інше. Мистецтво перекладача полягає в тому, аби відтворити не створене, а те, що творить, ухопити поетику перекладеного твору, те, чим був захоплений автор й що залишається значущим для нас, а тому не лише заслуговує, але й вимагає перекладу³.

Утім, значення «Словника» зовсім не в тому, щоби вкотре привернути увагу до складної «задачі перекладача». Його значення, повторюю, істотно філософське. Йдеться про переклад не повсякденної мови (із її складною прагматикою), не риторичних чи художніх текстів (із оригінальною поетикою), а філософських *понять* із *логікою* їх утворення – чітких визначень, універсальних і загальнозначущих.

У Словнику зібрано події не лишень іменувальної думки, але й думки визначувальної, думки в її намаганні сказати не «як що кому гадається й мовиться», а «як воно є». Ці події межують одна з одною, посилаються одна на одну, зустрічаються в загальних місцях, сполучаються в спільній справі й... не переходять, не перекладаються одна одною. Що це означає? Що наша думка, зайнята розумінням, не вміє до ладу зрозуміти те, що хоче зрозуміти? Чи її підводить саме *лад*, мова, що мовить не те, що «хотів сказати» мислитель? Чи, можливо, самé «що», самé «є», відкриваються нашій думці, здійснюваній в мовленні, мові, по-різному? Тоді намір філософії доторкнутись істини, буття, блага, ... марний, і нам, замкненим у світах своїх мов, не доступне те, що є саме по-собі? Не варто сподіватись і на загальну, штучну чи формальну мову, на обчислення якоїсь *mathesis universalis*, – ця мова, як і «раціональна» мова новоєвропейської науки, знову продемонструє лише те, що може бути сказане *саме* цією мовою, черговою, однією з решти.

І ось, Словник виводить читача із мовних світів, культур, епох, але не в якусь індіферентну усереднену спільність, а, навпаки, у неусувне різномум'я, різномум'я, різновіття, саме там, де думці йтиметься про один ум, один світ, одне буття. Саме тут, у розкритті такої неусувної відтепер події думки як спів-буття думки [со-буття мисли], полягає філософський значущий смисл «Словника філософій. Лексикона неперекладностей».

Про цей смисл, я й хочу поговорити.

³ Завдання перекладача, скажімо, за Вальтером Беньяміном, – це пошук у мові, якою перекладають, тієї інтенції, що дозволила би відтворити в цій мові «відлуння оригіналу». Якщо йдеться про філософію, то інтенція філософського прорікання – *істина*, і її «відлуння» приховує в собі відповідну й не менш відповідальну думку. Переклад «не туди» перетворює думку, що її перекладаємо, на безвідповідну брехню, яку потім розмістять в архівах історії філософії під ярликом якогось «ізму».

1. Грибниця сучасності

Словник звертає увагу читача не на багатозначність понять-термінів, а на те, як слова стають поняттями, думка знаходить своє слово, а те, про *що* вони – і думка, і слово – уперше з'являється в цьому їх співробітництві. З'являється й розходиться із собою.

Думка помічає, як мислиме зрікається мови, що поіменовує його, як воно йде в себе, вимовлене немов загадка (оракул, зі слів Геракліта: «не говорить відкрито, не приховує, а натякає») (DK B 93)⁴). Інша мова в тому ж місці розігрує іншу подію, іменує, мовить, значить, мислить інакше. А по-між мовами в даному випадку – жодних речей із номенклатурою назв, жодного тезаурусу усталених значень, жодних окреслених (описаних) узусів спільних дискурсивних практик.

Ми, читачі, насправді присутні при тому, як «думка не виражається в слові, але здійснюється в слові»⁵. А для думки філософської саме в цьому звершені, власне, і полягає суть справи.

Це стає зрозумілим саме в досвіді перекладу (спробах перекладу), на межі мов (а в «Словнику» поки що їх європейський мінімум із доречними вкрапленнями арабської та іврити, на обрії ж – усесвітнє розширення лексики). Тут думка мимоволі повертається у свою незавершену роботу, а мислиме та іменоване – у свою загадковість.

Словник, помітив я, улаштований так, що стає твором, який творить можливі філософсько-філологічні твори. Цей твір, за своїм задумом, не завершується, зростає. У міру зростання не лише примножується кількість термінів: непередбачувано галузяться їхні значення, залишаючись при цьому в композиції, не створеній жодною авторською волею й, відповідно, позбавленій єдиного сюжету, і такій, що має хіба лейтмотиви, констеляції, переклички. У конструкції словника філософське ім'я («сутність», «принцип», «доля», «правда», «Dasein», Olam, Corso...) залишається місцем різномовного спілкування з приводу *розуміння*, відповідно, *поняття* – місцем неперекладного зіткнення іменувань. Цей поліфонічний контекст росте і сам собою стає родовищем *нових* сенсів.

Здається, ніщо не реалізує текст-*ризому* Дельоза-Гватарі ліпше за цей Словник⁶.

Ця книга – словник, який зростає всюди, накреслюючи лінії, зв'язки й вислизання, оклики, сегменти, інтенсивності й розмивання. Але це і внутрішнє спілкування на спільній території, у спільних задумах. У цієї книги є тема – філософія. Вона проростає в різних місцях і часах, нічого в них не скасовуючи, не «знімаючи», втягуючи у свій склад, залучає в спілкування смислів стародавні, класичні й сучасні філософські поняття. Шляхами перекладів, залучення нових статей новими мовами «грибниця» цієї книги поширюється сучасним світом. Лексикон поєднує в умі читача різні смислові світи, інтелектуальні контексти, концепти, поетики розуміння й фігури визначення термінів. Тут, в умі і свідомості читача, вони можуть вступати в потенційно плідне спілкування. Тому поліфонія «Словника» зростає в майбутнє. Воно здійснюється там, куди вводить читача читання книги – у подію іменування смислів, переосмислення імен, пробликів нових смислів у розривах, зяннях, на межах, одне слово, у мисленні, в умі читача, пробудженому філософськи.

Зрештою, Словник – твір усесвітньо-історичного спілкування істот, що розмовляють, мислять і спантеличуються філософією. Ми потрапляємо не лише в міжмовний,

⁴ Див.: [Diels; Kranz 1960: 172].

⁵ «Думка не виражається в слові, а здійснюється в слові. Тому можна було би казати про становлення (єдність буття і небуття) думки в слові» [Вьготский 1996: 306].

⁶ Див.: [Deleuze, Guattari 1980]. У мене, взагалі, складається враження, що Словник, ініційований Барбарою Касен, підбиває підсумок багаторічної роботи французького постструктуралізму (так званої French Theory; див.: [Cusset 2008]) й увінчує її адекватним, наочним твором.

але й, так би мовити, у між-софійний (це «Словник філосоФІЙ») простір. Понад те – це «між» входить у наш власний ум і готує його до такого спілкування.

2. Гетерогенність істини

Філософія, розгортається у світі не просто своєї мови, а в *логосі* понять, в обдуманих і ґрунтовній логіці їхнього формування. За самим задумом вона необхідно набуває форми моно-лого-центричної конструкції (зрозуміти – це досягнути розумом, піднести різноманіття до єдності).

Але ж і справді, здається, що сама ідея розумного досягнення передбачає онтологічно єдину архітектоніку умоосяжного універсуму, відповідно, єдину логіку універсально мислячої людини. Гадок, поглядів, навіть світоглядів, включно зі спогляданнями, імпліцитно притаманним мовам, може бути без ліку, але істина – одна, чи не так? Будова «Словника» показує можливість – а судячи з усього, неминучість – цілковито іншого – онтологічно гетерогенного – влаштування універсуму саме у горизонті його умоосягнення.

Ідеться не про різномовну (і *різно-* в усіх інших відношеннях) гетерогенність людського світу, що існує на Землі, а про форму його розуміння: про логіку й архітектоніку нашого розуміння цієї гетерогенності, про форму (форми) його осмислення. Тепер деконструювати нав'язливий монологізм «охоплювальної» думки не складно. Достатньо, наприклад, пропустити терміни, що використовуються тут мною («розуміння», «логіка», «універсум», «сутність», «істина»...) через призму розщеплення й диференціації Словника, аби побачити неусувну смислову спектральність цих понять.

До того ж, не просто спектр значень у різних мовах (наприклад, *істина* – ἀλήθεια (грец.), *veritas* (лат.), *emet* (іврит), *правда*) – тут можна було б сказати, що мови засвоюють різні аспекти істини, передбачуваної єдиної. Ні, ідеться про філософські поняття, що обґрунтовано претендують на *одно-* і *загально-*значущість.

Це не слова мови, а імена понять, вибудованих як завершені *терміни*. Питання аж ніяк не про труднощі перекладу, а про те, що викривають ці труднощі: внутрішню гетерологічність самих понять. Неперекладність фундаментальних філософських понять підказує, що логіка їхнього формування складається як своєрідна *діаферо-логіка*, логіка необхідної *розбіжності* мислення зі самим собою⁷, причому мислення, насправді філософського: ідеться не про різні аспекти істини, а про різні істинності істини.

Проте вимога єдності і спільності розуміння залишається. Ба більше, вона підсилюється й болісно загострюється «гарячою» проблемою *взаємо-*розуміння чи неусувного взаємо-не-розуміння, спілкування, що розуміє, що остаточного роз-єднання. Адже йдеться зовсім не лише про звичну багатозначність слів і труднощі перекладу. «Неперекладність», коли йдеться про філософські поняття, зіштовхує нас із набагато більшим утрудненням, – задавою взаємо(не)розуміння у фундаментальних – перших началах і останніх питаннях – буття людини людиною в нашому спільному світі.

⁷ Мислення (τὸ διανοεῖσθαι), каже Платон, це «λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὃν ἂν σκοπεῖ. ... τοῦτο γὰρ μοι ἰνδάλλεται διανοομένη οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρίνομένη (мовлення, яке душа веде сама до себе про те, що вона розглядає. Мені здається, що міркування – не що інше, як розмова, яку душа веде сама із собою, запитуючи й відповідаючи) (Theaet. 189e-190a; див. аналогічні означення: Софіст 264a, Філеб 38c, Тимей 37b). – Тут і далі, якщо відсутні українські переклади, ми посилаємося на оригінальні тексти Платона за версіями, розміщеними на сайті [L'antiquité grecque et latine latine du moyen âge](http://remacle.org), створеному заходами Філіппа Ремакля <http://remacle.org>. Див.: [Platon].

3. *Співавторство мови в думці*

Словник має підзаголовок: *Лексикон неперекладностей*. Філософський сенс словника сягає саме цього – *неперекладності*.

Мов багато й неперекладність входить у їхнє осердя. Але ніхто не перекладає «мову», перекладають слова, висловлювання, тексти, авторські твори. Та, усе ж, у будь-якому висловлюванні сама мова завжди вже є співавтором. Це ось співавторство мови перекладне менш за все. Це зовсім не технічна складність, бо інша мова – інший співавтор.

Вільгельм Гумбольдт попереджав: «Мову слід розглядати не як мертвий витвір [Erzeugtes], але як процес, що витворює [Erzeugung]. ... Мова – не *ergon*-знаряддя, а *energeia* – діяльність, творчість» [Humboldt 1836: 39]. Фразу Гумбольдта «Die Sprache ist das bildende Organ des Gedankens» незмінно перекладають (принаймні – російською) у тому сенсі, що мова є орган, який утворює думку [ор. cit.: 50]. Водночас «думка» перебуває тут не в знахідному, а в родовому відмінку, і це *genetivus subjectivus*, тобто: «мова – це утворювальний орган думки»: мова це орган думки, не він утворює, а думка в мові, за допомогою мови утворює ... що? Саму себе у висловлюванні, проріканні, у злученні з мовою... Курйоз у тому, що помилка перекладу передає суть події. У ній *два* суб'єкти: мова, її власна «внутрішня форма», що вже якось формує думку, і думка, що зі свого боку вперто формує своє прорікання, розуміється на значеннях, шукає або винаходить слова для поняття, вкладає в них новий, нечуваний смисл. Мова завжди вже мислить, мислить не лише складом речень, але й усім граматичним організмом (відмінами, дієвідмінами, синтаксисом), а думка, хай би якою мовчазною й утаємниченою вона була, завжди вже бурмоче щось нищечком, вона, так би мовити, приречена на мовлення, зчеплена з голосом і слухом. Цього нас навчає поезія. Але філософія навчає ще й іншого.

Що відчутніше в сказаному співавторство мови, як от у поезії, то виразнішою є присутність не тільки іншої системи, а й іншого співавтора. При цьому кожною мовою можна сказати (ба у ній – у будь-якому висловлюванні – якось уже сказане) все.

Відомим є вислів Мартина Гайдегера «мова – дім буття»⁸. Його можна розуміти так: смисл буття не схоплюваний в поняттях, трохи розкриває себе в розумінні, характерному саме для мови, буття (його смисл) оселилося в мові, в її поезії, і сповіщає про нього саме поезія. Вдумуючись у це сповіщення, не забуваймо і про те, що таких домівок безліч. Загадкова фраза Гайдегера чаїть у собі гумбольдтівське *sprachliche Weltansichten* («світогляди мов») чи – у менш «тевтонській» глибокдумності – «гіпотезу мовної відносності» Сепіра-Ворфа [див.: Sapir 2008; Wharf 1964].

Мова замкає цілісне й повноцінне буття людей у свій (по-різному облаштований) дім, і мовлення різних «домовиків» змішуються з мовленням тих, хто говорить.

Неперекладність тоді означає – *люди, які говорять, живуть у різних домах-світах*, і перехід зі світу у світ потребує особливих «обрядів переходу».

Але ж це парадокс! Мова – засіб спілкування – перетворюється на засіб унещільнення. Стіни цих домівок-світів, стіни, що говорять, оповідають, що звернені до невідомого – будь-якого – адресата й водночас утримують оповідане в собі.

Ні, відповімо ми само-бутнім, ми не залишаємося в наших «провінціях». Ми не рослини, закорінені у своєму ґрунті, ми не домашні тварини. Ми не притикаємося іп

⁸ «Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung» (Мова – дім буття. У домівці буття мешкає людина. Мислителі й поети – хранителі цієї домівки) [Heidegger 1976: 313].

der Hütten, не розкидані хуторами, селами й селищами, ми живемо в багатодомному всесвітньому місті. Наше місто має агору, форум, площу, майдан, де, як заведено, знаходиться храм, ратуша, музеї, філармонії, бібліотеки – уже готові форми всесвітньої цивілізації, які втілюють можливість політичного, культурного, духовного спілкування. У нас є Європейський – а, за задумом, усесвітній – словник філософій.

Не в європоцентристській мові універсальної науко-техніки, не в узагальнювальній всесвітній посередності якогось універсального есперанто знаходиться мова нашої спільності, та, усе ж, – в єдності, прямо супротивній містечковому аутичному роз'єднанню неперекладних мов і замкнених ментальностей. У Західній Європі над світами національних мов століттями панувала мова спілкування християнського світу – латина. Тепер у всьому глобалізованому світі такою мовою стає англійська. Барбара Касен називає цей global English словом *глобиш*. Але глобиш к жодному разі не варто плутати з англійською. Різні мови не можуть перетворитися на діалекти й варіації однієї, кожна з них володіє могутністю власного світотворення. Навпаки, це глобиш – службовий діалект міжнародних конференцій та туристичних круїзів, так само як і гугл-перекладач – є службовим інструментом інтернет-спілкування. [Касен 2012: 44-49]

Мова, утім, стає діалектом (ідіолектом) і в тому випадку, коли замикається в собі. Тоді той, хто має говорити, не говорить, а занурюється в поезію внутрішніх форм, вслуховується в те, як die Sprache spricht і промовляють речі. Такий ідіолект німецької мови створив Гайдегер, і я дозволю собі, за аналогією з «глобиш», назвати його *Schwäbisch* (хоча це слово й означає справжній діалект німецької).

Саме ця неприборкна, неузгальнювана суперечність людської спільності щось підказує нам стосовно влаштування і способу людського буття й мислення. Якщо йдеться про нашу загальноєвропейську спільність, буде справедливою фраза Умберто Еко: «Мова Європи – це переклад»⁹. Переклад перекладає не лише з мови в мову, а й із культури в культуру, з епохи в епоху, зі села в місто, із вулиці в замок чи в комірчину: з одного нескінченного контексту в інший, не менш нескінченний. Таке буття в перекладі, на переході із дому в дім, у спілкуванні на площі між домами-мовами, між націями, конфесіями, культурами, епохами властиво європейській культурі [див.: Ахутін 2015].

Так – по-європейськи – зрозуміле, буття людини є, висловлюючись мовою філософії Шелінга, вище *потенційованим*, ніж буття мешканця свого дому. Зрозуміло, що наступним і, мабуть, гранично потенційованим буде буття людини глобального світу як світу неусувно й неперекладно різномовного *спілкування*. Ідеться про спільність спілкування, а не узагальнювального у(по)середнення.

Саме тут, на порозі «планетарного» буття людини, Словник указує на принципове утруднення.

4. Поетика мови і логіка логосу

Можна говорити про поетику мови: вона має «внутрішню форму» (В. Гумбольдт), внутрішні форми слів відкривають їхню поетичну складеність (А. Потєбня) і поезія, опріч усього іншого, говорить про поетичне єство мови. Але у філософії між думкою і мовою складаються інші стосунки.

⁹ За Еко, Європа має стати землею перекладачів, тобто людей, що вміють глибоко вдаватися у вихідний текст і мають велику любов до своєї рідної мови, в якій вони намагаються шукати синоніми. Саме такою, на його думку, є «ідея Європи» [Еко, Schifano 1992].

Ми вже не раз підкресливали: «Словник філософій, лексикон неперекладностей» – філософський словник. Сюжети, теми, концепти філософської думки додають проблемі неперекладності нового ускладнення. Саме відкриття, з’ясування цієї перешкоди і робить Словник усерйоз філософським твором.

Думка у філософії зразу має на увазі горизонт граничної універсальності, тут думають і говорять про саме *буття*, саму *істину*, про загальний *світ*, загальне *благо*, чи взагалі про *суцє*, про *дещо* взагалі, про *чистий* розум, поняття, знання *як такі*, – отже, про те, що, за суттю свого мислимого значення, є вільним від завад мови, її недоречних підказок, метафор і двозначностей.

Тут думають від самого початку, у мовчанні й тиші, відповідно, говорять так, ніби, говорять уперше.

На відміну від наук, філософія не має вжитку ні «бази даних», ні усталеної аксіоматики, ні формальної, орієнтованої на граничну однозначність мови математики. Вона не має «предметів», на які можна було би вказати пальцем, послатись як на спільне надбання, у ній не можна задати умови для відтворення в загальнодоступному досвіді таких «речей», як «одиночність», «трансценденталі» чи «ego cogitans».

У філософії думка пориває вийти з особливої – мовної – оселі буття до *самого* буття (до «суцього, позаяк воно суцє», як говорить Аристотель). Мовлення, власне, є мовленням не стільки про буття, скільки по цей вихід до нього, про апорії – необхідні непрохідності – на цьому шляху. Одна з апорій полягає якраз у тому, що мові «природного світла рації» на кожному кроці суперечить мова – теж «природна», теж вродженна¹⁰.

Вийти з мови (завжди особливої) чи не означає це взагалі втратити мову, мовлення, оніміти? Далі, вийти думкою до *буття*, чи не означає це вийти думкою також і зі самої думки? Допоки розмірковуємо, ми шукаємо слова, блукаємо в значеннях, міркуємо, маючи на меті знайти, схопити те, що є, і вимовити тим самими те саме, про що й ідеться, а не те, що блукає в нетрях мови, хіба не так? Якою мовою проказує філософія свої онтологічні істини? Як думка *про* річ може перетворитися на думку (і мову) *самої* речі, на її власне *сповіщення*? І хіба не списав Аристотель свої категорії з граматичного ладу висловлювання [Benvensite 1966: 63-74]? Власне, саме слово «категорія» (а перша з-поміж них – добре знана *сутність*, οὐσία, substantia) означає «судження», «вирок».

Ми знову, але тепер уже кажучи про мову філософії, опиняємося поміж двох крайнощів (про які говорить Платон у «Кратилі»): штучна мова умовно універсальних систем, філософський словник безпритульних термінів, тезаурус деякої усередненої метафізики-для-всіх, по один бік, з іншого ж – якщо не первісна мова речей, що сповіщають, то деяка одвічна (природно) філософська мова, як-то грецька чи німецька, чи, як гадають Гегель і Гайдегер, мова, що мовить сама, від філософа потрібні лиш слух, що дослухається, й увага, що зважає.

Отож, – перекладний внаслідок позамовної загальнозначущості *термін-знак* чи не перекладне нікуди самосповідальне слово, «самовитое» слово, як казав Велимір Хлебніков.

Наш Словник – філософський, він теж лексикон понять-термінів.

Однак, поставлені поряд зі своїми іншомовними відповідниками, висунуті на межі неперекладності, зведені в неминучу відтепер розмову, вони втрачають термінальну визначеність, закарбована в них думка знову виходить на світло нового – різномовного, і, усе ж, спільного – світу. На непрохідних кордонах ми говоримо не про різні

¹⁰ Мова апріорніша за всі апріорі, вона сміється над «чистотою» кантівського розуму. Саме так казав Йоган Гаман, непримиренний опонент Канта [див.: Hamann 1967: 219-227].

значення, не про різні «узуси» й «дискурсивні практики», а про різні смисли *всезагальних* за задумом понять («благо», «істина», «буття...»). Як же це можливо?

Придивимось.

5. Мова і логос

Щоби будувати мета-фізику, філософська думка має вибратися також і з природи («фізики») мови, званої природною, має створити свою мета-мову. Вона позначається не лише на мові й у мові, але й у протиборстві думки з мовою, завжди двозначною й багатозначною. Із *хаосу* наріч, діалектів, говірок, контекстів, сенсів, із натовпу того, як і чим *плине* дещо в *словах* людей – з прагматики «гадок», – спираючись на внутрішній устрій мови, думка вибудовує *космос* свого власного мовлення, свого *логосу*.

Будь-який елементарний філософський *концепт* (наявний у словниковій статті, наприклад, той самий «логос») є не навмання вигаданим поняттям, а зачаттям (начатком, початком, «сім'яним логосом», як говорили стоїки) світу, в одну мить досягнутого (конципійованого) і лише потім артикульованого (народжуваного) в *системі* понять. Значення імені філософського концепту окреслюється вже не стихійною полісемією слова, а логічним контекстом авторської системи.

Тут нас очікує інше утруднення. Якщо терміни-поняття це слова, значення яких окреслюється концептуальною системою, а системи відрізняються, то на додачу до неперекладності з'являється непереоосмислюваність. Навіть одне й те ж грецьке слово «логос» є неперекладним зі світу Геракліта у світ Аристотеля, а вони обидва – у світ Євангелії від Йоана. У ще іншому світі існує *ratio*, яке вважається перекладом «логосу». Є «ідея» Платона, і вона відрізняється від «ідеї» Декарта¹¹, Канта чи Гегеля не менше, ніж різняться між собою світи й мови систем цих мислителів.

Тому кожен філософський словник, де терміни тиняються без систем, є антифілософським, є описом останків, уламків і черепків різних філософських організмів у їхній братській могилі.

Водночас Словник Барбари Касен названий набагато точніше, хай би як загадково звучала ця назва: Європейський словник *філософії*. Неперекладність з мови у мову (додам: з епохи в епоху, з культури в культуру) підсилюється тим, що тут ідеться ще й про переклад із одної філософської системи в іншу. Неможливо перейти з одного філософського світу в інший, кажемо ми, але неможливо й не переходити (і не перекладати), якщо ми, усе ж, залишаємося у філософській думці. У спільноті друзів «софії» з'ясування стосунків неминуче.

Але що означає «система»? Чи були системи в Геракліта, Паскаля, Ніцше чи К'єркегора? Філософія є системною завжди, – не завжди у виконанні, але завжди в задумі: це задум осмислення світу від самого початку й до софійного завершення («софія», варто згадати, це – від Гомера до Соломона – «майстерність, мистецтво», закарбоване в досконалому витворі).

У філософіях перед нами не просто випадкові поняття про се-те, а певні задуми світу, що претендують на первісність і універсальність, певні відповіді на питання «як

¹¹ У Платона речі розпізнаються (пригадуються) у світлі їхніх умоглядних *видів-ідей*, і можна сказати, дивлячись на шкапу, ««хіба це кінь?!» чи, навпаки, дивлячись на доброго коня: «ось це – справжній кінь, усім коням кінь!» Натомість у Декарта відношення речі й ідеї обертається. Тепер (і тільки тепер!) ідеї *наші*, вони взагалі можуть бути химерами нашого виображення, вигадками нашого ума чи недосконалими, часто хибними *подобами* речей, невідь як витворюваними в нас невідомими діями: «з природного світла для мене є явним, що ідеї перебувають у мені як деякі образи, котрі можуть, щоправда, легко виявитися менш досконалими від тих речей, з яких їх було видобуто, але не можуть містити нічого більшого чи досконалішого» [Декарт 2014: 192].

можливий світ?» Філософ не обов'язково мислить у заданому собі задумі, але він мислить тут: у задумах, задумами. У філософських задумах задумується й артикулюється *ум* (відповідь на питання, що означає *розуміти*), який має на меті артикулювати *світ* (відповідь на питання, що означає *бути*).

Ум і світ – *узагалі*. Філософія може скільки завгодно грати словами, діалектами, жаргонами, жанрами, дисциплінарними мовами, неологізмами, але мета її – *λόγον διδόναι* (як сказав Сократ) – скласти звіт, усвідомити, пояснити, обґрунтувати... Чи, можливо, просто *дати слово*, передати його від нас тому, про що йде мова й що саме слова позбавлене?

Ось і приклад неперекладності, неперехідності. Що, власне, означає цей вираз, як його перекласти з грецької? Знання, каже Сократ (Платон) у «Теететі» (ні, затнемося знову, не «знання», а *епістема*, а якщо «знання», то в якому сенсі? І чи не переходимо ми з нашими перекладами – *scientia*, *наука* – в інший світ?) є «правильна гадка» (δόξα – хіба «гадка»? Ми ж бо знаємо, наприклад, слово «ортодоксія» – «православ'я»...) з *логосом*. Знову цей «логос». «Логос» – підкаже звичайний словник – це «розрахунок», «відношення», «глузд», «слово». Логосом-словом може бути цілий трактат чи поема, як «Слово про закон і благодать». Хай там як, без неї – розсудливого обґрунтування (системи) – ніщо «знане», стверджує Платон, неможливо вважати знанням. Тобто чим? – Справа тут не в загадках, а в тому, що – ось і тут, зараз – відбувається: питання про переклади ніби продовжують сократівські допитування про *значення-міркування* і, здається, повинні привести до однозначного знання, для якого різнитимуться в різних мовах лише імена, але не *суть справи*, не *самі речі*. Що ж це?

Ведучи сократичну розмову (створячи *логоси* – τοὺς λόγους ποιῆσθαι – говорить Сократ в «Апології» (38a)¹²), ми включаємося в роботу з багатозначними словами й ситуаціями в пошуках визначеної відповіді на питання «що таке?» Ми шукаємо єдине значення, що ніби прямо означає означуване, власне, саму суть справи.. Ми прагнемо визначеності однозначного *терміна*. І ось, кажуть Платон і Аристотель, шлях із хаосу природної багатозначності до космосу понять, що однозначно знають, прокладає *логос* – мовлення, що розмірковує та відповідає за себе, думка, яка складає собі звіт у тому, що вона говорить. Не просто та, яка щось знає, але й та, що знає, яким *логосом* отримане й тримається це знання. Що ж дивного в тому, що відповідальна філософія складається в логоцентричну – ба навіть моно-лого-центричну – метафізику? Філософ не розповідає власні гадки про світ, не загадкові мудрості сповіщає: він продумує мови розуміння світу, наскільки світ узагалі може бути врозумливим.

Передбачається, що шукана артикуляція універсуму, що мислить, не збігається з артикульованістю (витлумаченістю) світу, що завжди вже відбулася в мові. Нашій цілеспрямованій думці доведеться боротися з мовою і боротьба ця ведеться там і тим, для чого ми залишимо грецьке слово *логос*. Тобто знову в словах і словами. Ні, ми «будуємо логоси», аби з'ясувалося те, про що й ідеться – *εἶδος*. Такі вже філософські *речі*: їхнє буття утримується річчю, що мислить.

6. Омонімія перекладу

Мало не кожне обговорення тематичного поняття Аристотель починає з детального розгляду його узусу, багатоманіття загальноживаних значень його імені (див., наприклад, кн. V Метафізики) і полісемії слова як *πολλαχῶς λεγόμενον* (того, що говорить у безлічі різних значень). Але запитаймо себе: якщо йдеться про переклад з мови в мову, на скільки ж збільшується це *πολλαχῶς λεγόμενον*, – можливі значення й

¹² В українському перекладі Йосипа Кобіва цей вираз відтворено стандартно: «вести розмови» [Платон 1999: 37].

розуміння? – Не важко відповісти: *збільшується на всі мови й усю історію думки*. Наш «Словник філософій» у цілому повинен потрапити у філософський словник майбутньої «першої філософії». Як сучасна філософська думка може бути відповідальною думкою, не розібравшись у цій різно- і багато-значливості? Обговорюваний Словник – перший крок на цьому важкому шляху.

Передбачалось, що шлях розрізнення значень має кінець, межу – *terminus*, по-грецьки *ῥος*, *ῥοισμός* – головне значення, *визначення* (Met. VII, 10, 1034b20)¹³. *Визначення* – це таке значення імені, яке не просто використовують за різних обставин, воно прямо стосується іменованого в його власній (?) суті. Платонівський Сократ запитусь: «що є *справедливе* саме по-собі?»

Разом зі співрозмовниками він шукає остаточне, граничне визначення, яке заздалегідь має на увазі його розпитувальна думка. Платон «те, що маєтьс на увазі», шукає, називає *ідеєю*. Нам легко помітити, що його «ідея» – дещо прямо протилежне нашій, «наша» відповідає радше платонівській «гадці»...

Але як же раптом так вийшло? Що таке «нашій»? Якою є роль Декарта в цьому перетворенні? І якщо це так, то що ж вийде, коли ми перекладатимемо Платона, використовуючи грецьке слово «ідея», але не уточнивши, в якому сенсі? Можливо, Сократ (у тексті Платона) не погодився би з «нашим» сенсом, а ми, не спитавши його, переклали його думку в «нашу», в якій і сліду не залишилося від «виду», що звучить у грецькому слові.. У нас на місці «ідей» стоятиме якесь «уявлення», кажучи українською, чи *geraesentatio* – латиною (внутрішні форми обох слів різні й викликають різні уявлення).

Платонівський Сократ хоче визначити «знання», «справедливість», «красу», «мужність»... так, аби значення цих понять не залежало від прагматики вживання. *Ідей*, додамо ми, за задумом не мають залежати від того, як вони іменуються різними мовами, варто тільки замінити ім'я визначенням, і переклад має стати можливим. Якщо ім'я (ῥοισμός) містить у собі й вінчає собою розмірковування (λόγος, тобто розбір значень і збирання їх на шляху, що веде до визначення (ῥοισμός) чи поняття), то термін може бути перекладеним іншою мовою, варто тільки тут зробити відповідну роботу *логосу*.

Тут на нас очікує один підступ, який я називаю омонімією перекладу¹⁴. Ми помітили: між словом і терміном (визначенням, поняттям) знаходиться *логос*: деяка робота думки, включена в термін-поняття. Переклад терміна, який ігнорує цей *логос*, цю роботу думки може бути правильним як переклад слова, але катастрофічно помилковим як переклад філософського терміна. Це стає особливо очевидним, коли саме слово є тим, що мова запозичила з іншої мови.

Технічна мова україномовної філософії містить чимало грецьких і латинських слів; «*філософія, ідея, енергія, хаос, космос, субстанція, акцидент, трансценденція*». Здавалося б, вони не потребують перекладу, проте тут на нас і чатує помилка, і то чимала.

У «Категоріях» Аристотель так означає омонімію: «Ὀμώνυμα λέγεται ὄν ὄνομα μόνον κοινόν, ὃ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος» – «Омонімами [одноіменними] називаються такі [що?] не сказано. – А.А., тільки ім'я яких є спільним, а відповідним цьому імені *логос тес усіас* різний» (Cat. 1, 1a). Ось цей вираз «λόγος τῆς

¹³ Тут і далі посилання на оригінальні тексти Аристотеля ми подаємо за версіями, розміщеними на сайті *L'antiquité grecque et latine*, створеному заходами Філіппа Ремакля <http://remacle.org> Див.: [Aristote]. – «ῥοισμός ... λόγος τοῦ τί ἐστίν»: означення – «логос» (формулювання, поняття) того, чим є щось [відповідь на питання: що таке?]] (An. post. 2, 10 93b29). Відшукання першоозначень і є головною проблемою Сократа, Платона й Аристотеля.

¹⁴ Слово «омонімія» тут ужите умовно. Я використовую його тільки в означенні Аристотеля, яке наводиться трохи нижче.

οὐσία» (якщо вдуматись, а не перекладати його просто як «значення») вказує на те місце й подію, де відбувається все філософськи значуще. Якщо при перекладі ігнорується те, що Аристотель тут називає λόγος τῆς οὐσίας (залишимо цю фразу поки без перекладу), виникає перекладацький омонім: ім'я-слово перекладене, ім'я-поняття гірше, ніж втрачене, воно неврозумливо переосмислене.

Ще раз: між іменем-терміном (ὄνομα) та означуваною-визначуваною «суттю» (οὐσία) знаходиться широке поле такої собі прореченне-думки [рече-мисли] (λόγος): складна робота логічної думки й самостійне життя проречення, що завжди вже мислить і то мислить по-своєму. Увага філософської думки помічає й виносить на світло таємне життя цієї роботи, щоб себе в ній усвідомити, і говорить відповідально без таємного співавторства мови.

Перше, що слід помітити: шукана, визначувана *суть* не передує її імені-означнику, а з'являється *разом* із ним як продукт *логосу*.

Аристотель нам пояснив: слово «логос» тут – визначення. Але йдеться не про номінальне визначення і не про словесне формулювання вже якось отриманого поняття, а про *логіку утворення понять разом із логікою розуміння визначуваного*. Основне утруднення при перекладі філософських понять у тому, що «сутності» («усіай»), які відповідають цим поняттям («логосам») (*буття, суще, природа, ідея, розум, світ, душа...*) не мають місця ніде, окрім логічно визначеного топосу, що утворюється разом із ними. Вони не існують ні як речі, на які можна вказати пальцем (вони умо-глядні), ні як, наприклад, математичні об'єкти, визначення яких включає в себе їхню побудову. Ці *істинні* «речі», що відрізняються від думки *про* речі (зокрема, і сама їхня «істинність»), утім, існують тільки як мислимі, тільки як фігури «логосу», що направляють умо-гляд.

Є, наприклад, ум, що помислює себе, в Аристотеля і є дух, що помислює себе, у Гегеля. Відповідний текст «Метафізики» (XII, 7) можна перекласти з грецької на німецьку, але «логос», яким визначений «ум» в Аристотеля, не є «логос» гегелівської «Логіки», ці «ум» і «дух» *онтологічно* різні: різні їхні *οὐσία-сутності*, бо різні *λόγολογικι*, що їх визначають. Переклад вимагає тут не лише філологічної, але й строгої філософської роботи з перетворення «ума» на «дух». А der Geist чи die Vernunft, які перекладають тут ὁ νοῦς, були б *омонімами* перекладу.

Філософські поняття іменують речі, які існують тільки в думці та мовленні, і парадокс у тому, що вони існують у думці, помислюються, як *οὐσία* – поза-мисленнєві сутності, а висловлюються не формальною мовою універсалій, а в стихії своїх природних мов. Вони є продуктами роботи *логосу*, але поза-логічні: з одного боку, тут у висловлювану думку втручається власне життя мови, з іншого – буття по той бік мови та думки. Логіку цього двоїсто спантеличеного *логосу* ми назвемо – на відміну від формальної логіки – *онтологікою*

Філософські системи, тим паче епохи історії філософії, відрізняються цим онтологічним «логосом»: не просто відповідями на питання «чим є дещо?», але логіками побудови можливих відповідей від *самого початку*, різними *онтологіками*. У події філософської думки немає і не може бути нічого задалегідь «визначуваного», а це значить – нічого спільного з іншими системами-подіями. ...Окрім самого починання: говорити, винаходячи мову істини, думати, виправляючи думку в «природне світло рації», бути, починаючи бути вперше.

Та чи не значить це, що філософська думка залишається замкненою, запечатаною в онтології свого *ума*, де, з одного боку, *своя* мова, з іншого, істина *свого* буття, яке мислиться в апріорній логіці *своєї чистої рації*? Якщо так, то виходу – переходу, перекладу – з

цього онтологічно продуманого, категоріально артикульованого, своєю мовою сказаного світу в інший немає, і будь-який переклад філософського поняття, що ігнорує цю принципову – онтологічну – неперекладність, є гіршим, ніж помилка: він є недо-розумінням.

Тому вираз λόγος τῆς οὐσίας однаково потребує і філологічної, і філософської уваги.

7. Приклади філософськи значущої неперекладності

Саме тому, що ми не можемо ні вказати, ні побудувати такі «речі», як «єдине», «начало», «природа», «причина», «розум», «свідомість»..., залишається єдина стихія пошуків і означення понять, стихія думки (логіка) та мови (семантика). Тому Аристотель кожен раз рухається від імен до означень, розбираючись у прагматиці й полісемії мови. Я вважаю доречним звернутися тут до колізій, які постають при сприйнятті Аристотеля ближчою мені російською перекладацькою традицією.

Узяти хоча б ту ж οὐσία. Повсякденне значення цього слова – «майно (нерухомість), статки»¹⁵. Аристотель у своєму філософському словнику (V кн. Метафізики, 1017b 23-25) дає означення: або «останній підмет, який вже не говорить ні про що інше» (τό θ' ὑλοκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται), або «форма і вид кожного» (ἐκάστου ἢ μορφῆ καὶ τὸ εἶδος), вид, що деяким чином уміщує все. Наприклад, про першостихію іонійців він говорив, що вона «τῆς μὲν οὐσίας ὑλομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης» (Met., I, 983b) – «...щодо [основної] істоти перебуває не порушеною, а щодо своїх властивостей, [які підвладні впливам¹⁶] – змінюється». Але опозиція «сутність-властивості» переносить нас у шкільну метафізику, а «сутність-явище» переносить у філософію XVII століття, де сутність (essence) відрізняється від існування (existentia): сутність це ідеалізація, а явища – множина можливих реальних речей, в яких проявляється сутність.

Тут же в Аристотеля йдеться про характер існування οὐσία як деякої «основної істоти» (дуже вдалих, на мою думку, переклад Кубицького) та її минулих станів-зазнань. З нею може багато що статися, вона може багато чого зазнати, але вона не є «носієм властивостей» і не є деякою сутністю, що лежить за множиною явищ і визначає можливість їхнього існування. «Усія» – не ідеальна сутність, а, навпаки, деяке «господарство», що самостійно ведеться, – господарство обійстя, міста чи світу – жива «істота», єдине чи одиничне, що мислиться в повноті свого буття.

Особливо наочно омонімія, про яку я кажу, виявляється там, де російська мова засвоїла грецькі слова, непомітно змінивши їхнє концептуальне значення. Ідеться про той самий «логос тес усіас» – *продуктивну* логіку розуміння самої суті, – його в подібних випадках змінено так, що між означуванним оригіналу та означуванним в перекладі буквально немає нічого спільного.

Тут буде цілком достатнім розібрати дещо детальніше лише один приклад: слово *космос*. У відомому фрагменті (Aët. 2, 1.1 = DK. 14, 21)¹⁷ говориться:

Πυθαγόρας πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὄλων περιούριον **κόσμον** ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως.
Андрій Лебедев [Лебедев 1989: 147]¹⁸ перекладає російською:

¹⁵ За авторитетним давньогрецько-англійським словником Лідла-Скота-Джонса (онлайн-версія), перше значення οὐσία: «that which is one's own, one's substance, property» [див.: Liddell, Scott].

¹⁶ У цьому перекладі взято за основу термінологію російського перекладу Олександра Кубицького (основное существо / свойства). Ми перекладаємо тут термін πάθεσι розгорнуто, не вдаючись в дискусію щодо його оптимального перекладу. Принагідно відзначимо позицію перекладачів англійською. Для перекладу пари οὐσία / πάθεσι Вільям Рос просто вдається до латинізмів the substance / modifications, а Г'ю Треденік essence / affections.

¹⁷ Див.: [Diels, Kranz 1960: 105].

¹⁸ В англійських перекладах відповідником для κόσμος зазвичай обирають нейтральне World.

Пифагор первый назвал Вселенную «космосом» по порядку, который ему присущ.

Слово, здається, просто залишене без перекладу. Насправді ж воно вже перекладене, тобто перенесене в знайомий усім нам контекст уживання, а саме в контекст космології, учіння про світобудову, ледве не астрофізики. Тоді буде доречним говорити про «виникнення поняття “космос”», про «розвиток ідеї “космосу”». Тобто – про виникнення того самого поняття й розвиток тієї самої ідеї, яка – у розвинутому вигляді – представлена сучасною теорією Всесвіту. Хоча, якщо ἡ τῶν ὅλων περιουχὴ – це і є Всесвіт (з великої літери), то до чого тут грецьке слово «космос», що це за ідея ним виражена, у чому тут першість Пифагора й до чого той «порядок», через який Всесвіт названо космосом, – усе це залишається неясним.

Ось це і є «омонімія», оскільки «логос тес усіас», реальне означення космосу в сенсі новоевропейської науки, не має, можна сказати, нічого спільного з тим, що називали космосом греки. Нескінченний, однорідний, ізотропний простір, в якому рухаються точкові центри сил, не кажучи вже про «всесвіт, що розширюється», не тільки не може бути «космосом» у давньогрецькому розумінні, але, навпаки, це гарний приклад повної *акосмії*, як могли би сказати греки. Сучасною космологією Всесвіт розуміється як скінченний чи нескінченний *просторово-часовий континуум*, в якому існують уся матерія й енергія¹⁹. Навіть якщо там наявний порядок (закони), то, за означенням *суті справи* (згідно з «логос тес усіас»), там не може бути жодної *періουχῆ*, нічого осяжно (нехай умоглядно) «всецілого», «усеохопного», але ж саме *періουχῆ* Пифагор, нібито, і назвав «космосом»²⁰.

Тож у Пифагора вперше виникає зовсім не наша ідея «космосу»-Всесвіту, це, мабуть, багато хто розуміє. Але чи розуміє читач власне термін грецької космології, що виникає в живій стихії грецької мови й у певній логіці розуміння? Сенс грецького слова *космос* набагато ближче передає слово *косметика* (κοσμητικὴ τέχνη – *мистецтво прикрашати*), ніж, наприклад, слово *світобудова*.

Ще й покривало накинула зверху з богинь найясніша –

Гарне, тонке, новоткане, й біліло воно, наче сонце,

Пару красивих сандалій до ніг підв'язала блискучих.

А як прикрасами цими своє приоздобила тіло (περὶ χροῖ θήκατο κόσμον),

Вийшла із спальні вона.

(Іл. XIV, 184-187; переклад Бориса Тена²¹)

¹⁹ Для наочності процитую доволі давній уже опис, що не може, утім, вважатися застарілим і нині: «У цілому можна вважати твердо встановленою загальну картину еволюції, послідовану назвою “теорія гарячого Всесвіту”. Ця картина включає в себе ізотропне (тобто однакове в усіх напрямках), однорідне (однакове в усіх точках простору) розширення Всесвіту. Всесвіт заповнений матерією, в якій кількісно переважають фотони...» [Зельдович, Новіков 1975: 17].

²⁰ Слово *періουχῆ* (за LS, «a containing, enclosing, compass, circumference») у фразі ἡ τῶν ὅλων περιουχὴ означає *охоплювальний кордон* (цілого), це синонім *σφαῖρα* – *небесне склепіння*. Див., наприклад, Епікурів лист до Піфокла (88, 5-7); вважаю показовим англійський переклад цього фрагмента: «A world [κόσμος] is a circumscribed portion of heaven that contains stars, earth, and all visible things, the dissolution of which will bring about the annihilation of everything within it; it is separated from the unlimited and terminates at a boundary that is either rare or dense; it is either revolving or stationary; it has an outline that is either round or triangular or of any other shape» [Diogenes Laertius 2018: 523]. Ось цю «піднебесну», ніби вирізану з нескінченної сфери, власне, Пифагор і назвав «космосом», через властивий їй прекрасний лад.

²¹ Ми цитуємо український переклад Іліади за [Гомер 2006].

Перекладач природно відтворив тут κόσμος словом «прикраса».

Отже, у фрагменті з Аетія сказано, що Піфагор, мовляв, першим назвав вбрання всього в цілому – небо – прикрасою через порядок (τάξις) у ньому.

Космос – оздоблення-ошатність-порядок – це (1) гарний вигляд улаштованого цілого; (2) вид, в якому кожне є впізнаваним в цілому, оскільки знаходиться на своєму місці й у свій час; вид, отже, не тільки гарний, але утворює необхідний «син-таксис» розуміння кожного суцього, інакше кажучи розумний вид або навіть вид самого розуму як такого, що існує.

Так підказує мова, її внутрішня семантика, яка корінням сягає міфу й розгортається в епосові, розсіяна в прагматиці повсякденного мовлення. Мова підказує й наштотує на думку. У поезії її внутрішніх форм, у метафориці, метоніміях, полісемії мова завжди вже мислить сама. Тут же, у живому мисленні мови, починається думка, яка хоче «дати собі логос – звіт», усвідомити саму себе, розібратися в хаосі мови й зібратись у космос ума. Філософський логос прагне перебудувати приватний дім свого світу і своєї мови на всезагальний – загальнозначущий – космос.

Таким є піфагорійсько-платонівський космос, і тепер ми з розумінням прочитаємо у «Філебі»: «...сказати, що ум улаштовує все гідним видовища світового порядку – Сонця, місяця, зірок і усього колообігу небесного склепіння (τὸ δὲ οὖν πάντα διακοσμεῖν αὐτὰ πάντα καὶ τῆς ὄψεως τοῦ κόσμου καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἀστέρων καὶ λάσης τῆς περιφορᾶς ἅξιον)...» (28c-e). Ум цього «космосу» – не пізнавач-експериментатор, який теоретично екстраполює свої місцеві спостереження на нескінченність, а ум-косметор, облаштовувач, що починає з образу цілого. Ум-косметор обмежує, охоплює *все як одне*. Мислити цим умом значить давати лад, маючи на увазі одиницю цілого.

Розбиратися і збирати в почленоване ціле – це також сенс власне грецького «логосу»²². Ним визначається логіка утворення понять-означень. У горизонті онтологічного космосу, передбаченого заздалегідь умом-косметором, умоспоглядається те, що може бути зрозумілим (зрозуміти – це з'ясувати: як, де й коли кожному суцього краще бути в порядку всезагального космосу). Тут, в умоглядному космосі, перебувають ті істоти, які за допомогою логосу-означення іменуються поняттями-термінами.

Боецій в VI столітті перекладає означення *омоніму* в Аристотелевих «Категоріях» так: «*Aequivoca dicuntur quorum nomen solum commune est, secundum nomen vero substantiae ratio diversa*» [Aristotelis 2006]. Λόγος перекладений як ratio, а οὐσία як substantia. Перед нами постає два запитання: (1) як відрізняються семантичні поля слів, що перекладають, та слів, що перекладаються, і (2) якщо відрізняються, то яким є логічний устрій цих термінів.

Словник нам говорить, що ratio поділяє з логосом значення *розрахунок, відношення* і в цьому сенсі може означати *обмірковування, прикидання*, але не містить значення *слово*. Vera ratio – *істинне вчення*, говорить Лукрецій, – у новому вигляді розкриє природу речей. Досить по-грецьки ratio-обмірковування розраховує тут на передачу ratio самої природи. З часом, проте, у християнському богослов'ї семантичний аспект логосу-слова стає настільки значущим, що закріплюється іншим словом – *verbum*. Грецький «логос» розщеплюється на два латинських слова – ratio і *verbum*. Словом *Verbum* перекладає св. Ієронім Логос із Євангелія від Іоанна. Саме це *Verbum*, Слово-Бог, зосереджує

²² Серед перших значень дієслова λέγω (від якого λόγος) – *збирати* (хмиз, каміння), *відбирати, розбирати*. У німецькій – той же етимон у слові *lesen* (читати). Прорікання цього слова, прорікання, що витлумачує й мислить, розібране в есеї Гайдегера [Heidegger 2000].

в собі не лише світо-творчу силу *логосу* й нову онтологію творіння, але й саме промовляння одкровення. *Субстанції*, створювані *Словом* ума-креатора (а Словник нам розповідає, що для розуму Отця, поки Він лише задумує творіння, не народжує Слово, що творить, зберігається слово *ratio*), онтологічно інші, ніж аристотелівські «усії», які визначаються у своїй суті логосом ума-косметора. Ба більше, Логос-Verbum – Христос – не лише творить, але і прямо у звичайному мовленні звернений до людини

Інакше кажучи, у «Логосі» Євангелії від Йоана неперекладно повідомлені одне одному не лише семантика юдейського «давар», грецького «логос» і латинського «*verbum*», але й усезагальні, ніби надмовні *онтологіки* чи *розуми*. Власне, лише тут, на цій неперхідній межі між логосами-світами, і постає питання, яке потребує граничної уваги філософії.

Окрім того, це означає також, що переклади аристотелівських понять латиною або мають відповідним чином переосмислювати логіку означення (*λόγος τῆς οὐσίας*), або ж вони залишаються логічно сумнівними поняттями лексично правильного перекладу імен. Аристотель св. Томи це Аристотель іншого *логосу*, іншої *онтологіки* – томістський Аристотель.

Якщо взяти до уваги будову *логосу*, який утворює як значення терміна, що означається, так і суть означуваного ним суцього, нам буде не просто описувати грецьку космологію як перші міфопоетичні здогадки стосовно того ж Усесвіту, який ми тепер не споглядаємо, а надійно досліджуємо за допомогою своїх радіотелескопів. Ідеться про різні «суті», що помислюються різними логіками розуміння, і розуміються в різних смислах. Відповідно, переклад філософського поняття, що ігнорує логіку його утворення, це переклад, позбавлений сенсу і такий, що породжує омонім, який спантеличує.

Натомість ми тепер можемо запитати: а який *логос* (яка онтологіка) *розуму*, що передбачає в якості всезагального (істинного, об'єктивного) світу саме навпаки – невизначено-нескінченний Всесвіт? Цей розум не так косметор-облаштувач, як космонавт, астронавт. Периферія його Всесвіту всюди, а центр – ніде. Він сам має створювати собі орієнтири, розуміючи їхню умовність. Зрозуміти для нього зовсім не означає означити, а... що? Який його *логос*, якою є логіка розуміння, що задалегідь відкриває світ як нескінченний предмет нескінченного пізнання? І якою мовою говорить цей мандрівник між універсумами? У боротьбі з якою багатозначністю й за підказками якої мови вибудовує він свій логос? Ось тут питання перекладу постає з неочікуваною гостротою.

На світланку Нового часу (*modernity*) мова науки, що народжувалася, утворюється *національними* мовами [Olschki 1922]. Республіка вчених володіє латиною, але розмовляє (листується) усіма мовами. Мова думки (*логос*) віднині так само не «дім буття», як Земля – не центр світу. Думка шукає універсальну мову, знаходить її в математиці, але мова математики придатна лише для природознавства...

Утім цей вузол ми тут розв'язувати не будемо.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Ахутин, А. В. (2015). *Європа – форум мира*. Київ: Дух і Літера.
 Вьготский, Л. С. (1996). *Мышление и речь: психологические исследования*. Москва: Лабиринт.
 Гомер. (2006). *Іліада*. (Б. Тен, Пер.). Харків: Фоліо.

- Декарт, Р. (2014). Медитації про першу філософію. In О. Хома (Ред.), «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан-Марі Бейсод, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун (сс. 115-292). Київ: Дух і Літера.
- Зельдович, Я. Б., & Новиков, И. Д. (1975). *Строение и эволюция Вселенной*. Москва: Наука.
- Кассен, Б. (2012). *Більше однієї мови*. Київ: Дух і Літера.
- Кассен, Б. (Ред.). (2009-2020). *Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей* (Т. 1-5). Київ: Дух і Літера.
- Кассен, Б. (Ред.). (2015-2017). *Європейський словарь философий. Лексикон непереводимостей*. (Т. 1-2). Київ: Дух і Літера.
- Лебедев, А. В. (Ред.). (1989). *Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики*. Москва: Наука.
- Платон. (1999). Апологія Сократа. In Платон, *Діалоги* (сс. 20-41). Київ: Основи.
- Apter, E., et al. (Eds.). (2015). *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. Princeton: Princeton University Press.
- Aristote. (n.d.). *Euvre complète*. Retrieved February 13, 2020, from L'antiquité grecque et latine du moyen âge website <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/table.htm>
- Aristotelis. (2006). *Categoriae*. (Boethius, Trad.). Retrieved February 10, 2020, from Documenta Catholica Omnia website https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0480-0524_Boethius_Aristotelis_Categoriae_LT.pdf
- Benveniste, E. (1966). *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard.
- Cassin, B. (Ed.). (2004). *Vocabulaire Européen des Philosophies. Dictionnaire des Intraduisibles*. Paris: Seuil, & Le Robert.
- Cusset, F. (2008). *French Theory: How Foucault, Derrida, Deleuze, & Co Transformed the Intellectual Life of the United States*. Minneapolis, & London: University Of Minnesota Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *Capitalisme et Schizophrénie 2: Mille Plateaux. Introduction. Rhizoma*. Paris: Minuit.
- Diels; H., & Kranz, W. (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker. I [Kap. I. Orpheus - 58. Pyth. Schule]*. Berlin-Charl.: Weidmann.
- Diogenes Laertius. (2018). *Lives of the Eminent Philosophers*. (J. Miller, Ed.; P. Mensch, Trans.). Oxford: Oxford University Press.
- Eco, U., & Schifano, J.-N. (1992). "Il faut placer notre espérance dans une Europe de polyglottes..." Retrieved February 4, 2020, from Le Monde website https://www.lemonde.fr/archives/article/1992/09/29/un-entretien-avec-umberto-eco-il-faut-placer-notre-esperance-dans-une-europe-de-polyglottes_3542927_1819218.html
- Hamann, J. (1967). Metakritik über der reinen Vernunft. In J. Hamann, *Schriften zur Sprache* (S. 219-227). Frankfurt am M.: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1976). Briefe über Humanismus. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe* (Bd. 9, S. 313-364). Frankfurt am M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). Logos (Heraklit, Fragment 50). In M. Heidegger, *Gesamtausgabe* (Bd. 7, S. 211-234). Frankfurt am M.: Klostermann.
- Humboldt, W. (1836). *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Berlin: F. Dummler.
- Liddell, H. G., & Scott, R. (1940). Ousia. In H. G. Liddell, & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*. (H. S. Jones, & R. McKenzie, Eds.). Oxford: Clarendon Press. Retrieved February 12, 2020, from Perseus Digital Library website <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=ou/si/a>
- Olschki, L. (1922). *Geschichte der neusprachigen wissenschaftlichen Literatur* (Bd.1-3). Leipzig: Olschki.
- Platon. (n.d.). Dialogues. Retrieved February 12, 2020, from L'antiquité grecque et latine du moyen âge website <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/loisindex.htm>
- Sapir, E. (2008). *The collected works. I. General linguistics*. Berlin: de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110198867>
- Wharf, B. (1964). *Language, Thought, and Reality: Selected Writings*. Cambridge, Mass.: MITpress.

Одержано 16.04.2020

REFERENCES

- Akhutin, A. V. (2015). *Europe is a forum of the World*. Kyiv: Duh i Litera. [In Russian].
- Apter, E., et al. (Eds.). (2015). *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. Princeton: Princeton University Press.
- Aristote. (n.d.). Œuvre complète. Retrieved February 13, 2020, from L'antiquité grecque et latine du moyen âge website <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/table.htm>
- Aristotelis. (2006). *Categoriae*. (Boethius, Trad.). Retrieved February 10, 2020, from Documenta Catholica Omnia website https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0480-0524_Boethius_Aristotelis_Categoriae_LT.pdf
- Benveniste, E. (1966). *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard.
- Cassin, B. (2012). *More than one language*. Kyiv: Duh i Litera. [In Ukrainian].
- Cassin, B. (Ed.). (2004). *Vocabulaire Européen des Philosophies. Dictionnaire des Intraduisibles*. Paris: Seuil, & Le Robert.
- Cassin, B. (Ed.). (2009-2020). *European Dictionary of Philosophies: Lexicon of Untranslatables* (T. 1-5). Kyiv: Duh i Litera. [In Ukrainian].
- Cassin, B. (Ed.). (2015-2017). *European Dictionary of Philosophies: Lexicon of Untranslatables* (T. 1-2). Kyiv: Duh i Litera. [In Russian].
- Cusset, F. (2008). *French Theory: How Foucault, Derrida, Deleuze, & Co Transformed the Intellectual Life of the United States*. Minneapolis, & London: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *Capitalisme et Schizophrénie 2: Mille Plateaux. Introduction. Rhizoma*. Paris: Minuit.
- Descartes, R. (2014). *Meditations on First Philosophy*. In O. Khoma (Ed.), *Descartes' "Meditations" in the mirror of contemporary interpretations: Jean-Marie Beysade, Jean-Luc Marion, Kim Sang Ong-Van-Cung* (pp. 115-292). Kyiv: Duh i Litera. [In Ukrainian].
- Diels, H., & Kranz, W. (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker. 1 [Kap. 1. Orpheus - 58. Pyth. Schule]*. Berlin-Charl.: Weidmann.
- Diogenes Laertius. (2018). *Lives of the Eminent Philosophers*. (J. Miller, Ed.; P. Mensch, Trans.). Oxford: Oxford University Press.
- Eco, U., & Schifano, J.-N. (1992). "Il faut placer notre espérance dans une Europe de polyglottes..." Retrieved February 4, 2020, from Le Monde website https://www.lemonde.fr/archives/article/1992/09/29/un-entretien-avec-umberto-eco-il-faut-placer-notre-esperance-dans-une-europe-de-polyglottes_3542927_1819218.html
- Hamann, J. (1967). *Metakritik über der reinen Vernunft*. In J. Hamann, *Schriften zur Sprache* (S. 219-227). Frankfurt am M.: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1976). *Briefe über Humanismus*. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe* (Bd. 9, S. 313-364). Frankfurt am M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). *Logos (Heraklit, Fragment 50)*. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe* (Bd. 7, S. 211-234). Frankfurt am M.: Klostermann.
- Homer. (2006). *Iliad*. (B. Ten, Trans.). Kharkiv: Folio. [In Ukrainian].
- Humboldt, W. (1836). *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Berlin: F. Dummler.
- Lebedev, A. V. (Ed.). (1989). *Fragments of the early Greek philosophers. Part I. From epic theocosmogonies to the emergence of atomism*. Moscow: Nauka. [In Russian].
- Liddell, H. G., & Scott, R. (1940). *Ousia*. In H. G. Liddell, & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*. (H. S. Jones, & R. McKenzie, Eds.). Oxford: Clarendon Press. Retrieved February 12, 2020, from Perseus Digital Library website <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=ou/si/a>
- Olschki, L. (1922). *Geschichte der neusprachigen wissenschaftlichen Literatur* (Bd.1-3). Leipzig: Olschki.
- Plato. (1999). *Apologia of Socrates*. In Plato, *Dialogues* (pp. 20-41). Kyiv: Osnovy. [In Ukrainian].
- Platon. (n.d.). *Dialogues*. Retrieved February 12, 2020, from L'antiquité grecque et latine du moyen âge website <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/loisindex.htm>
- Sapir, E. (2008). *The collected works. 1. General linguistics*. Berlin: de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110198867>

Vygotsky, L. S. (1996). *Thinking and speech: psychological research*. Moscow: Labyrinth. [In Russian].
Wharf, B. (1964). *Language, Thought, and Reality: Selected Writings*. Cambridge, Mass.: MITpress.
Zeldovich, Ya. B., & Novikov, I. D. (1975). *The Structure and Evolution of the Universe*. Moscow: Nauka. [In Russian].

Received 16.04.2020

Anatoly Akhutin

Vocabulary that philosophizes

The philosophical meaning of the “Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles” consists not only in its virtues as a dictionary of a new type. We show that this “Lexicon of Untranslatabilities” is an original work of contemporary philosophizing. This edition is fundamentally teamwork, uncompletable, growing, branching. The main features of the Dictionary as a philosophical work are as follows: (1) It is an interactive hypertext that creates new texts; (2) It is a collection not of words, but of “events of naming one’s thought.”

Untranslatable multilingualism of these terms involves the reader into a thought that is not closed in terms, not grasped by the mono-logos, unremovable. This situation every time in a new way problematizes the relationship between word, concept, thinking and that which is.

Анатолій Ахутін

Словник, що філософує

Філософське значення «Європейського словника філософій» полягає не тільки в його перевагах як словника нового типу. Ми показуємо, що цей «Лексикон неперекладностей» постає як оригінальний твір сучасного філософування. Цей твір є принципово спів-авторським, незавершуваним, таким, що зростає, розгалужуваним. Основні риси Словника як філософського твору є такими: (1) це інтерактивний гіпертекст, що творить нові тексти; (2) це зібрання не слів, але свого роду «подій іменування думки».

Неперекладна різномовність понять залучає читача в думку, не замкнену в терміни, не схоплювану моно-логосом, неусувну. Ця ситуація щораз по новому проблематизує стосунки між словом, поняттям, мисленням і тим, що є.

Anatoly Akhutin, PhD in chemistry, philosopher, translator.

Анатолій Ахутін, канд.хім.н., філософ, перекладач.

e-mail: akhutin@gmail.com

ПЕРЕКЛАДИ

Theophan Prokopovych
IN UNIVERSAM PHILOSOPHIAM PROOEMIUM

Теофан Прокопович
ВСТУП ДО ЗАГАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ*

© М. Симчич, переклад з латини і критичне видання тексту, 2020

*Критичне видання тексту Теофана Прокоповича здійснене у межах проекту Ягелонського університету «Polonica philosophica orientalia». Складаю щиру подяку за допомогу в роботі над перекладом к. філос. н. Ярославі Стратій та д. філос. н. Олегу Хомі (*прим. перекладача*).

/P-2/ /K-4v/

Prooemium

Ne viae ignarus iter susciperes, studiose philosophiae auditor, operae pretium¹ visum est paucis te de philosophia deque nostro instituto praemonere, eorumque notitiam praemittere, quae, ut in omni alia, tum in hac etiam nobilissima facultate, ad prospere et ex voto procedendum proficiendumque² facem³ praeferunt⁴ et quandam veluti viam sternunt, qualia fere sunt facultatis nomen, natura, finis, distributio, praeterea operis ordo totiusque ratio instituti.

De his itaque breviter aliqua dicenda sunt.

Philosophiae etymologia⁵

Et quantum ad nomen attinet, idem philosophia Graecis, quod Latinis amor seu studium sapientiae sonat; et philosophus sapientiae amicum, studiosum, amantem denotat.

Nomen istud auctori⁶ Pithagorae⁷ tribuitur, olim⁸ enim, qui magnarum rerum cognitione pollere, caeterisque doctrina et eruditione praestare videbantur, eos Graeci⁹ σοφος¹⁰, id est sapientes, nuncupabant.

Pithagoras autem, cum apud Leontium Regem Phliasiorum¹¹ docte et copiose disseruisset, interrogatus ab eo, quam nam artem profiteretur, et qua potissimum in re sapiens esset, respondisse fertur, se non esse σοφον¹² sive sapientem, solius Deo id nomen convenire, se vero *philosophum*, id est sapientiae amantem, esse.

Novum hoc nomen ut plus modestiae et minus invidiae habere visum est, ita a caeteris quoque sapientiae sectatoribus usurpari coepit¹³ et late increbruit.

Nec solum a pithagoreis, sed etiam a platonis, eleaticis¹⁴, megarensibus, cynicis, peripatheticis¹⁵ posterisque¹⁶ omnibus ad haec usque nostra saecula communiter est usitatum. Mihi certe vel sola haec modestissimi tituli excogitatio luculenter testari videtur, /P-2v/ quanta sapientiae vir ille fuerit, quem cum sua oratio sapientem ostenderet, abstinens ipse ab arroganti¹⁷ nomine sapiens audire ultro noluit.

Et haec de nomine Philosophiae.

Prima definitio philosophiae¹⁸

Definitionem non unam omnes, sed varii varias tradidere.

Et alii quidem definierunt philosophiam *per amorem sapientiae*, quae tamen explicatio non tam naturam, quam nomen ejus exponit.

Neque enim sapientia in voluntate sita est, in qua amor sedem suam habet, sed in intellectu, cujus est sapere et¹⁹ intelligere.

¹ pretium] praecium K ² proficiendumque] proficiendum K ³ facem] pacem K ⁴ praeferunt] proferunt K
⁵ Philosophiae etymologia] Philosophia<e> ethymologi<a> P marg. : <Philosoph>ae <ety>mologia
marg. K ⁶ auctori] om. K ⁷ Pithagorae] Pithagoras K ⁸ olim] et K ⁹ Graeci] Graecis K ¹⁰ σοφος]
sophus P ¹¹ Phliasiorum] Phiasiorum K ¹² σοφον] sophon P ¹³ coepit] caepit P : cepit K ¹⁴ eleaticis
] eleaticis K ¹⁵ peripatheticis] peripatheticis K ¹⁶ posterisque] om. K ¹⁷ arroganti] arrogante K
¹⁸ Prima definitio philosophiae] Definitio philosophiae marg. K: <Pri>ma definitio philosophiae marg. K
¹⁹ et] om. K.

Вступ

Щоб ти, ревний до філософії слухачу, не розпочав [свій] шлях, не знаючи дороги, видається вартим тобі спершу трохи зосередити увагу на [самій] філософії та нашому задумі, і спочатку взятися за знайомство із ними, що в цій найшляхетнішій дисципліні, як і в усякій іншій, виявляється смолоскипом для успішного й породженого прагненням поступу та просування вперед і ніби вимощує деяку дорогу, що нею є зазвичай назва, природа, мета, розподіл дисципліни, а крім того структура опусу й основа задуму як цілого.

Отже, щось має бути сказано коротко про них.

Етимологія філософії

Що стосується назви, то «філософія» грецькою означає те саме, що латиною – любов або прагнення мудрості; а «філософ» позначає друга, ревнителя, любителя мудрості.

Авторство цієї назви приписують Пітагору, адже колись ті, хто мали, як виглядає, силу пізнавати великі речі й випереджали інших за вченістю й ерудицією, у греків нарікалися софос, тобто мудрецами.

Та коли Пітагора, який вчено і змістовно наставляв за правління Леонта Фліунтського, запитали, яким є його ремесло й у чому він найбільше обізнаний, кажуть, [Пітагор] відповів, що є не софос, тобто мудрий, бо це ім'я лише Богові підхоже, а «філософ», тобто любитель мудрості.

Коли побачили, що в цій новій назві більше скромності й менше заздрості, її почали вживати інші прихильники мудрості, і вона поширилася далі.

Не тільки пітагорійці, але й платоніки, елеати, мегарці, кініки, перипатетики й усі після них аж до нашого часу сукупно вживають її.

Мені принаймні здається, що навіть один згаданий винахід скромнішого титулу чудово підтверджує, яким мудрим мав би бути цей муж, що, виявляючи мудрість у своєму висловлюванні, сам так утримувався від зухвалого імені «мудрий», що нічого більше не хотів слухати.

І це – щодо назви філософії.

Перше визначення філософії

Не приймають всі одного визначення, а різні [філософи] – різні [визначення].

Деякі визначають філософію, як *любов до мудрості*, але це пояснення показує не так її природу, як назву.

Адже мудрість перебуває не у волі, де любов має своє пристановище, а в інтелекті, якому притаманно знати й розуміти.

Secunda definitio²⁰

Alii philosophiam dixerunt²¹ *humanarum divinarumque rerum cognitionem*, uti divus Joannes Damascenus in sua *Physica*, et ante illum Seneca Epist. 15 et Cicero 2 Officiorum²². In qua definitione per *humanas res* intelliguntur omnia, quae aut corpora sunt²³, aut corporea.

Nomine vero *divinarum rerum* non Deus tantum designatur, sed et caelestes intelligentiae, aliaeque res expertes materiae et a sensu remotae inque abditis recessibus²⁴ naturae latitantes.

Sed et haec definitio non usque quaque²⁵ censetur probabilis, quod nec omnibus philosophicis facultatibus conveniat²⁶ et nullo certo discrimine, quale in definiendo semper requiritur, philosophicam²⁷ rerum cognitionem ab aliis cognitionibus secernat.

Tertia definitio²⁸

Mirabilis alia definitio philosophiae a Platone inventa est in Dialogo *De sapientia*, cui²⁹ *philosophia mortis est contemplatio*, quae tamen non debet in proprio sensu intelligi, sed in metaphorico.

Sicuti³⁰ enim³¹ res quaedam, quae quodammodo vitae similes sunt, plerumque vitae aut animae nomen beneficio translationis sortiuntur, ut³² eum ordinem rerum animam appellamus, ita mortem appellare licet, quod morti ob quandam³³ rationem videtur³⁴ esse simile.

Ut autem multa alia, ita vehemens rerum contemplatio mortis imaginem prae se ferre videtur, scilicet cum aliquid summa animi cum intentione contemplamur, multis vitae officii /K-5/ destitui nos deprehendimus.

Nam nec clare audimus quidquam, nec³⁵ bene, quod ob oculos³⁶ versatur³⁷, visu percipimus, /P-3/ praeter id, cui mente intenti³⁸ sumus, quin et alibi esse, quam³⁹ ubi sumus, videmur, et sic mortui quodammodo efficiemur.

Talem autem potissimum philosophi esse contemplationem, cum videret Plato, contemplationem mortis, id est morti similem philosophiam nuncupavit.

Praeterea quod, qui vere philosophari studet, eum ab omni cupiditate corporisque voluptatibus solutum et liberum esse oporteat.

Cum nihil sit tam inimicum homini lucem veritatis cernere cupienti, quam cupiditatum illecebrarumque contagio, quae mentem densa quadam caligine obfuscat⁴⁰, et veluti visco curis, inanibus⁴¹ illigatam detinet, nec a terra⁴² levare, et ad perlustandae naturae seriem evolare sinit.

Quoniam igitur ab omni ejusmodi corporis pondere expeditum esse philosophum necesse est, a tam praeclaro munere philosophiam mortis contemplationem definire placuit illi philosopho.

Verum haec quoque definitio, quamquam⁴³ sapienter excogitata⁴⁴, minus tamen perfecta est, cum potius doceat, quomodo ad philosophandum nos⁴⁵ adornare et qualem operam afferre⁴⁶ debeamus, quam quid⁴⁷ philosophia aperiatur.

²⁰ Secunda definitio] *arg.* PK ²¹ dixerunt] dixere K ²² officium] *inlegib.* P ²³ sunt] *om.* K ²⁴ recessibus] P recensibus ²⁵ quaque] K qua ²⁶ conveniat] K conveniet ²⁷ philosophicam] phisicam K ²⁸ Tertia definitio] *arg.* PK ²⁹ cui] *cujus* K ³⁰ Sicuti] *si* quidem K ³¹ enim] *etiam* K ³² ut] *et* K ³³ quandam] *ita add.* K ³⁴ esse simile Ut autem multa alia ita vehemens rerum contemplatio mortis imaginem prae se ferre videtur] *om. hom.* K ³⁵ nec] *om.* K ³⁶ ob oculos] *ab oculis* K ³⁷ versatur] *vesatur* P ³⁸ intenti] *om.* K ³⁹ quam] *qua* K ⁴⁰ obfuscat] *offuscat* K ⁴¹ inanibus] *manibus* K ⁴² a terra] *terram* K ⁴³ quamquam] *quanquam* K ⁴⁴ excogitata] *excogitatam* K ⁴⁵ nos] *dum* K ⁴⁶ afferre] *adferre* K ⁴⁷ quid] *sit add.* K.

Друге визначення

Інші кажуть, що філософія – це *пізнання людських і божественних речей*, як-от св. Йоан Дамаскин у своїй «Фізиці», а перед ним Сенека Лист. 15 і Цицерон, «Про обов'язки» [кн.] 2.

У цьому визначенні під людськими речами мають на увазі всі [речі], що є тілами чи тілесними.

Словами «божественні речі» позначають не тільки Бога, але й небесних розумних істот та інші речі, позбавлені матерії й віддалені від чуттів і приховані в таємничих місцях природи.

Але й це визначення не вважається цілком прийнятним, оскільки не відповідає всім філософським дисциплінам і не подає потрібного для будь-якого визначення чіткого розрізнення, між пізнанням філософських речей та іншим пізнанням.

Третє визначення

Вражає інше визначення, винайдене Платоном у діалозі «Про мудрість», де філософія – це споглядання смерті, яке, однак, слід розуміти не в прямому, а в метафоричному сенсі.

Бо як деякі речі, що певним чином нагадують життя, часто завдяки перенесенню сенсу називаються життям чи душею, коли той порядок речей називаємо душею, так і смертю можна називати те, що на підставі чогось виглядає подібним до неї.

Як багато іншого, так, здається, строге споглядання речей виявляє образ смерті, тобто коли споглядаємо щось із найбільшим зусиллям духу, то розуміємо, що ми позбавлені багатьох життєвих функцій.

Адже, крім того, до чого ми спрямовані умом, ми не чуємо чогось чітко, і не сприймаємо добре зором того, що перед очима крутиться, що, виглядає, ми не є там, де ми є, і тому стаємо певним чином мертвими.

Та оскільки Платон бачив, що найголовнішим для філософа спогляданням є споглядання смерті, то заявив, що філософія подібна до смерті.

До того ж, хто справді прагне філософувати, той має бути позбавленим усяких пожадань і тілесних насолод і звільненим від них.

Адже ніщо не є настільки ворожим для людини, котра жадає пізнати світло істини, як заразний дотик пожадливості і спокуси, що ум наче густим туманом затемнює, і ніби клеєм тримає, обплутавши турботами й марнотами, і не дає відірватися від землі та піднятися, щоб окинути поглядом порядок природи.

Отож, оскільки необхідно, щоб філософ був звільнений від усякого тілесного тягара такого роду, то, згідно з цим чітким обов'язком, філософові годиться визначати філософію як споглядання смерті.

Однак це визначення, хоча й хитромудро придумане, не зовсім досконале, бо радше вчить, яким чином ми маємо готуватися і приступати до філософування, ніж чим виявляється філософія.

Bene tamen in memoria definitionem hanc tenendam censeo, tanquam saluberrimum philosophanti⁴⁸ documentum.

Quarta definitio vera⁴⁹

Omissis ergo his et aliis, quas alii tradunt, definitionibus, eam maxime probandam cum multis censeo, quam Divus Damascenus Lib. 4to suae *Dialecticae*, ex Aristotele 10 *Metaphysicorum* capite 3⁵⁰ refert videlicet: *Philosophia est cognitio rerum ut sunt*.

Verba illa *ut sunt*⁵¹ idem valent atque⁵² *per suas causas*, si eas habuerint⁵³.

Sicut enim res a causas et per causas suum esse habent, ita tunc perfecte et philosophice cognoscuntur, dum cognoscuntur, *ut sunt* seu *per suas causas*.

Quemadmodum enim ex admiratione homines caeperunt philosophari (ut docet Plato in *Theaeteto* et Aristoteles 1 *Metaphysicorum* cap. 2), admiratio autem est notitia effectuum, conjuncta cum ignorantia causarum, nec aliud est philosophari, quam causas rerum inquirere, ita par est eum jure merito philosophum appellari, qui res per suas causas cognoscit⁵⁴.

Praeterea, /P-3v/ ut sit perfecta rerum cognitio, qualis debet esse⁵⁵ philosophica, non extimam duntaxat rerum faciem inspicere debet, sed totam rei naturam intus et foris perlustrare.

Id vero assequi nemo possit⁵⁶, nisi omnes rerum causas probe perspectas habeat. a Nam aliae causae extra rem positae sunt et eam vel producant, vel conservant, vel alio modo prosunt ad illius esse, aliae item ipsi rei insunt, eamque (si res non simplex est) per modum partium componunt ex se atque constituunt, atque adeo sunt ipsum esse rei.

Ut jam vel hinc colligas non aliam nobis provinciam incumbere, nisi causarum notitiam pro rerum necessitate indagare.

Videndum jam est in quas partes tota facultas philosophica recte distribui possit.

Divisio philosophiae⁵⁷

Variae apud antiquos traditae sunt philosophiae⁵⁸ divisiones, ex quibus duas hic, quae magis celebres habentur, assignamus.

Quarum altera se habet ex parte subjecti, seu ex rerum, quae a philosopho considerari possunt vario ordine sive genere; altera vero ex singularibus finibus, quibus hujus vel illius rerum ordinis cognitio terminatur, pendet.

Prima divisio distribuit universam philosophiam in tres facultates: naturalem, rationalem⁵⁹ et moralem – sicut et res omnes, quas⁶⁰ humana scientia assequi potest, in triplicem seriem commode⁶¹ dividuntur.

Aliae enim res sunt, quas ratio humana non efficit, nec ex se producit, sed inspicit tantum atque expendit, cujusmodi sunt omnes res, quae ambitu naturae comprahenduntur.

Aliae deinde sunt, quas ipsa ratio sibi procreat et efformat, ut omnes notiones, dicta et effecta, quae ab ipsa proficiscuntur ratione⁶².

Aliae demum sunt, quas ratio voluntati imperat faciendas, ut honestas actiones seu virtutes, aut fugiendas vitandasque suadet, ut vitia. /K-5v/

Praeter hos tres, alius rerum, ut ajunt, scibilium ordo non invenitur.

Horum autem primus naturalem, secundus rationalem, tertius moralem scientiam requirit.

⁴⁸ philosophanti] K philosophati ⁴⁹ Quarta definitio] marg. K: om. P ⁵⁰ 3] 4 K ⁵¹ ut sunt] om. K ⁵² atque] om. K ⁵³ Si eas habuerint] om. K ⁵⁴ cognoscit] corr. ex cognoscitur K ⁵⁵ debet esse] inv. K ⁵⁶ possit] *lec. dub.* (p-t) PK ⁵⁷ Divisio philosophiae] marg. P: om. K ⁵⁸ philosophiae] om. K ⁵⁹ naturalem, rationalem] physica et logica marg. K ⁶⁰ quas] qua K ⁶¹ commode] commodi K ⁶² proficiscuntur ratione] inv. K.

Проте, на мою думку, варто добре пам'ятати це визначення як найкориснішу настанову для того, хто філософує.

Четверте визначення – істинне

Отже, пропустивши ці та інші визначення, які подають інші [автори], слідом за багатьма вважаю за особливо відповідне те, яке повідомляє божественний Дамаскин у «Діалектиці» кн. 4, за Аристотелем, «Метафізика» кн. 10, розд. 3: *Філософія – це пізнання речей, як вони є.* Слова як вони є значать те саме, що й *через свої причини*, якщо їх мають.

Бо як речі мають своє буття з причин або через причини, так вони тоді досконало і по-філософському пізнаються, коли пізнаються як вони є або *через свої причини*.

Справді, так само як зі здивування люди почали філософувати (як вчить Платон у «Теететі» і Аристотель у першій книзі «Метафізики», розд. 2), здивування ж є пізнанням наслідків, поєднане із незнанням причин, і філософувати є нічим іншим, як з'ясовувати причини речей, так справедливо і по праву філософом називають того, хто речі пізнає через їхні причини.

Крім того, щоб пізнання речей було досконалим, яким має бути філософське [пізнання], воно має окинути поглядом не лише зовнішній вигляд речей, але й усю природу речі зсередини і ззовні.

А це ніхто не може осягати, якщо чітко не бачить причини всіх речей.

Справа в тому, що одні причини перебувають поза річчю і її утворюють чи утримують або в якийсь інший спосіб сприяють її буттю, інші ж перебувають у самій речі і, як частини, утворюють її з самих себе (якщо річ не є простою) і навіть є самим буттям речі.

Як ти звідси зробиш висновок або вже [зробив] – ми не маємо іншого завдання, ніж пізнання причин через відслідковування необхідності у речах.

[З цього] вже видно, на які частини можна правильно поділити всю філософську дисципліну.

Поділ філософії

Різні поділи філософії подавали давні [автори], з яких тут відзначимо два, що вважаються найпоширенішими.

Один з них [=поділів] існує з боку суб'єкта або з боку речей, які філософ може розглядати відповідно до різниці [їхнього] порядку чи роду; а інший [поділ] походить від одиничних цілей, якими визначається пізнання того чи іншого порядку речей.

Перший поділ розбиває загальну філософію на три дисципліни: природничу, розумову й моральну – як і всі речі, які може прослідкувати людська наука, поділяються відповідним чином на три ряди.

Одні речі є такими, які людський розум не утворює і не виводить зі самого себе, але тільки розглядає й вивчає, такими є всі речі, що охоплюються сферою природи.

Далі інші [речі] є такими, що їх розум сам для себе створює і формує, як-от всі поняття, висловлені й утворені, що походять від самого розуму.

Урешті, іншими є [речі], які розум наказує волі виконувати, як-от порядні вчинки або чесноти, чи яких радить уникати, як-от пороки.

Крім цих трьох, як кажуть, іншого порядку пізнаваних речей не знайдено.

Перший з них вимагає природничої науки, другий – розумової, третій – моральної.

Haec eadem vero divisio confirmari potest etiam ex generali fine philosophiae⁶³. Nam cum philosophia⁶⁴ ad humanam felicitatem, veluti ad ultimum /P-4/ finem, dirigatur (ut enim Augustinus Lib. 19 *De civitate Dei* cap. 1 ex Platone asserit: Pilosophandi causa nulla est homini nisi ut beatus sit), humana autem felicitas, juxta Aristotelem Lib. 1 *Ethicorum*⁶⁵ ad Nicomachum cap. 7 et 8, partim⁶⁶ in exercitio virtutum, partim⁶⁷ in veritatis contemplatione sita sit, oportet utique duplicem dari scientiam: alteram, quae probos mores informet, et haec erit moralis; alteram, quae rerum contemplationi studeat, et haec erit naturalis.

Et quia scientiae istae non alia ratione constare possunt, nisi disserendo, humana vero mens saepae errat et hallucinatur, statuenda quaedam tertia⁶⁸ ars est, quae rationem in disserendo regat⁶⁹ et gubernet, et haec erit rationalis.

Easdem sic diversas philosophiae facultates⁷⁰ recte assimilare possumus tribus illis donis caelestibus, quae divus Dionisius Lib. De caelesti hyarchia cap. 3 observat in angelorum ordinibus: illuminationi, purgationi et perfectioni.

Nam scientia⁷¹ rationalis vera a falsis distinguendo *illuminat* mentem hominis.

Moralis, componendo⁷² mores et vitia evellendo⁷³, eandem *purgat*.

Naturalis autem, dum animum multarum magnarumque rerum imbuit cognitionem⁷⁴, utique *perficere* dicenda est.

Adverte autem rationalem et moralem facultatem simplices esse, naturalem autem in tres alias facultates dividi, videlicet, in physicam⁷⁵, mathematicam et metaphysicam⁷⁶.

Quarum prima considerat corpus, ut subest sensibus; secunda idem corpus secundum suam quantitatem seu generatim omnem magnitudinem; tertia ad eas res contemplandas se attollit, quae materiae expertes sunt et quodammodo supra naturalem positae, ut Deus, spiritus caelestes et summa quarumcumque rerum genera.

Unde totam philosophiam in quinque facultates partiri licet: in rationalem, quam⁷⁷ Graeci dialecticam seu logicam vocant; moralem, quam appellant ethicam et tres reliquas nomine scientiae naturalis⁷⁸ comprehensas.

Secunda divisio⁷⁹

Secunda divisio philosophiae, quam ex singularibus⁸⁰ dictarum facultatum finibus⁸¹ seu ex rationibus, propter quas hoc /P-4v/ vel illud sciri debeant, oriri diximus, duo genera statuit humanae scientiae et alias quidem ex supra dictis facultatibus activas, alias contemplativas vocat.

Activae sunt, quae operam et studium suum ad aliquid recte agendum destinant; et tales sunt duae: logica, quae docet, quomodo recte disserendum sit, et⁸² ethica, quae instituit, quomodo sit honeste vivendum⁸³.

Contemplativae vero illae dicuntur, quae contendunt aliquid scire, tantum ut sciant, nec ad aliquam⁸⁴ agendum scientiam suam per se dirigunt.

Et tales sunt reliquae tres, – mathematica, physica et metaphysica⁸⁵ – quae meram rerum virtutem quaerunt et, eâ inventâ, quiescunt.

⁶³ ex generali fine philosophiae] ex generalissima philosophia K ⁶⁴ philosophia] philosophiae P ⁶⁵ *Ethicorum*] et hic K ⁶⁶ partim] partium K ⁶⁷ partim] partium K ⁶⁸ tertia] tertia PK ⁶⁹ regat] regnat K ⁷⁰ facultates] faciet tales K ⁷¹ scientia] *praem.* in K ⁷² componendo] *corr.* P ⁷³ evellendo] avellendo K ⁷⁴ cognitionem] compositionem P ⁷⁵ physicam] phisicam PK ⁷⁶ metaphysicam] metaphisicam PK ⁷⁷ quam] quem P ⁷⁸ naturalis] naturales K ⁷⁹ Secunda divisio] *marg.* P : *om.* K ⁸⁰ singularibus] secunda *add.* K ⁸¹ finis] Finis philosophiae est cognitio objecti sui *marg.* K ⁸² et] *om.* K ⁸³ vivendum] utraque, ut vides, ad actionem spectant *add.* K ⁸⁴ aliquam] quidquam K ⁸⁵ physica et metaphysica] phisica et metaphisica P : *corr.* ex phisica et metaphisica K.

Однак, цей самий поділ може бути підтверджений також через загальну ціль філософії. Адже оскільки філософія спрямована до людського щастя, як до найвищої цілі (як твердить Августин «Про град Божий», кн. 19, розд. 1 на підставі Платона: Причина філософування для людини – виключно в тому, щоби бути щасливою), щастя ж людське полягає, за Аристотелем «Нікомахова етика» кн. 1, розд. 7 і 8, частково у звершенні чеснот, а частково в спогляданні істини, то слід запропонувати два види науки: одну, яка формує відповідні звичаї, і ця буде моральною; іншу, яка вправляється в спогляданні речей, і ця буде природничою.

Через те, що ці науки не можуть існувати інакше, ніж через розмірковування, а людський ум часто помиляється і верзе маячню, має бути встановлена третє мистецтво, яке керує і управляє розумом при розмірковуванні й воно буде розумовим.

Так, ці ж філософські дисципліни по праву можемо порівняти з тими трьома небесними дарами, які Божественний Діонісій спостерігав між чинами ангелів у «Про небесну ієрархію», розд. 3: просвітлення, очищення й удосконалення.

Адже розумова наука *просвітлює* ум людини для відрізнєння істинного від хибного. Моральна [наука] його *очищує*, виховуючи чесноти та викорінюючи пороки.

Природнича ж, коли наповнює дух пізнанням численних і великих речей, *безумовно*, варто сказати, [його] *вдосконалює*.

Однак слід зауважити, що розумова й моральна дисципліни є простими, а природнича ділиться на три інші дисципліни, тобто на фізику, математику й метафізику.

Перша з них вивчає тіло, як доступне для чуттів; друга – те саме тіло з перспективи кількості або загалом усяку величину; третя себе підносить, щоби споглядати ті речі, що не мають матерії та певним чином існують поза природою, як Бог, небесні духи і найвищі роди всяких речей.

Звідси всю філософію можна поділити на п'ять дисциплін: раціональну, яку греки називають діалектикою чи логікою; моральну, яку називають етикою і три останні, які охоплюються назвою природничої науки.

Другий поділ

Другий поділ філософії (котрий, як ми сказали, виникає у згаданих дисциплінах з їхніх одиничних цілей або підстав, відповідно до яких те чи інше має бути пізнаним) постулює два роди людських наук: одні з них називаються діяльними дисциплінами, інші – споглядальними.

Діяльними [дисциплінами] є ті, що спрямовують свою працю і ревність, щоби правильно діяти; і такими є дві: логіка, котра вчить, як правильно розмірковувати, і етика, котра настановляє, як порядно жити.

А споглядальними називаються ті, що мають за мету щось знати, виключно щоб знати, і не спрямовують певне своє знання заради діяльності.

І такими є три інші, – математика, фізика і метафізика – які спрямовані тільки на пошук справжньої здатності речей, і, віднайшовши її, затихають.

Harum itaque quinque facultatum partim activarum, partim contemplativarum⁸⁶ ambitu /K-6/ omnis humana scientia sapientiaque continetur.

Finis philosophiae⁸⁷

Finis autem philosophiae generalis et quasi ultimus est, quam⁸⁸ paulo superius ex Augustino⁸⁹ et Platone innuimus, humana videlicet felicitas.

Nam cum homo constet animâ et corpore, beatus utique minime censendus est, si ea tantum bona possideat, quae ad corpus spectant, illis vero careat, quae animum felicem faciunt.

Hoc est, si una tantum ex parte, eaque minima felix⁹⁰ sit.

Et corpus quidem felix est forte, si est sanum et vegetum⁹¹, si nullis incommodis⁹² miserisque divexetur, si omnia ad usum vitae necessaria affatim habeat.

Animae vero felicitas in quo alio sita est, quam si⁹³ utraque ejus facultas – intellectus, inquam⁹⁴, et voluntas – bonis suis et opibus abunde instruat?

Porro sicuti unum intellectûs desiderium est scire quamplurima, haec enim fames a natura ipsi insita est, ita nihil eidem⁹⁵ jucundius venire potest, quam si quae⁹⁶ cognoscere cupit, tandem cognoscat et varia rerum notitia perfruatur.

Quod si qualemcumque rem cognoscere magna⁹⁷ animi delectatio est⁹⁸, ut⁹⁹ ipsimet in nobis exprimimur¹⁰⁰, dum aliquem nuntium¹⁰¹ de re, quam scire nihil ad nos attinet, allatum excipimus.

Quae¹⁰² voluptas et suavitas mentis censenda est, si nobis contingat scire, tot, tantas, tam varias et tam arcanas naturae opes et perlustrare, quae in terrae¹⁰³ visceribus, quae in maris profunditate lateant, quae peragantur in aere, quae in caelo et supra caelum gerantur, quin et mensis naturae limitibus ad ipsius /P-5/ rerum conditoris quandam notitiam pervolare.

Hoc certe pabulo nihil dulcius gratiusque mens humana habere potest.

Ad perfectionem tamen ejusmodi felicitatis requiritur, ut et conscientiae tranquillitatem, quam jure mentis convivium non nemo sapienter appellavit, possideamus, quam non alias comparare licet, nisi si recte rationi obtemperet obsequaturque voluntas.

Id vero fit virtutum exercitio et fugâ vitiorum.

Quam enim, quaeaso, ob causam torquemur¹⁰⁴ in animo, dum aliquid honestati contrarium facimus, nisi quod dissensionem¹⁰⁵ illam voluntatis a ratione factam, veluti plagam quandam et vulnus atrocissimum acceptum anima nostra patiatur?

Quemadmodum autem propria propria quemque peccata cruciant¹⁰⁶, ita mirum in modum exhilarant honestae actiones.

In illis¹⁰⁷ siquidem voluntas et ratio, secum consentientes, mutuo sese approbant, et suavissimo quodam veluti¹⁰⁸ amplexu illigatae incredibilem effunduntur in laetitiam hanc vero et tantam voluptatem in utraque facultate sua sitam.

Quo ex fonte luculentius, quam ex philosophia, humanus animus haurire possit?

⁸⁶ contemplativarum] contemplantium P ⁸⁷ Finis philosophiae] *margin.* PK ⁸⁸ quam] quae K ⁸⁹ ex Augustino] K exauget ⁹⁰ felix] *corr.* P ⁹¹ vegetum] vagetum P ⁹² incommodus] commodus K ⁹³ quam si] quasi K ⁹⁴ inquam] quam K ⁹⁵ nihil eidem] *inv.* K ⁹⁶ quam si quae] quamvis K ⁹⁷ magna] *add. est P lec. dub. (e)* ⁹⁸ est] *om.* P ⁹⁹ ut] uti K ¹⁰⁰ exprimimur] experimur K ¹⁰¹ nuntium] nuntium P ¹⁰² quae] quod K ¹⁰³ terrae] terre P ¹⁰⁴ torquemur] torquentur K ¹⁰⁵ dissensionem] discensionem P ¹⁰⁶ cruciant] cruciantur K ¹⁰⁷ In illis] nullis K ¹⁰⁸ et ratio, secum consentientes, mutuo sese approbant, et suavissimo quodam veluti] *om.* K.

Отже, усяке людське знання й мудрість містяться в колі цих п'яти частково діяльних, частково споглядальних дисциплін.

Ціль філософії

Загальна й майже остаточна ціль філософії, про яку ми трохи вище згадали, згідно з Августином і Платоном, звісно, – це щастя людини.

Оскільки ж людина складається з душі і тіла, безперечно, зовсім не вважається блаженним той, хто володіє тільки благами, що стосуються тіла, а позбавлений того, що робить душу щасливою.

Тобто, якщо тільки за однією частиною, то вона буде щасливою вкрай мало.

І, зі свого боку, тіло є щасливим і сильним, якщо є здоровим і бадьорим, якщо його не мучать жодні незручності й біди, якщо воно має вдосталь усього, необхідного для життя. А в чому ж іншому полягає щастя душі, як не в тому, що дві її здатності – повторюю, інтелект і воля – мають удосталь своїх благ і сил?

У свою чергу, як бажанням інтелекту є знати якомога більше – ця жага [до знань] йому від природи прищеплена, – так нічого приємнішого йому не може бути, ніж коли те, що він хоче пізнати, він, урешті, пізнає і насолодиться різноманітною обізнаністю з речами. Бо ж пізнання будь-якої речі є великою насолодою для духу, як ми в самих собі досвідчуємо, коли отримуємо якусь звістку про річ, що її не досягаємо власним пізнанням.

Слід оцінити, яка це привабливість і насолода для ума, якщо нам випадає знати настільки численні, настільки великі, настільки різноманітні, настільки приховані витвори природи, і окидати поглядом тих, що в глибинах землі й морів сховані, що ширяють у повітрі, що в небі й над небом перебувають, щоб через обмеженості природи не проминути пізнання самого творця речей.

Для людського ума, певна річ, ніщо не може бути солодшим і приємнішим від цієї поживи.

Але щоби таке щастя було досконалим, нам потрібно мати і спокійну совість (що її дехто мудро називає безперервним бенкетом ума), якої можна досягнути тільки якщо воля підкоряється правильному розумові і слухається його.

Це ж стається через здійснення чеснот і уникання пороків.

З якої причини, запитую я, ми духовно мучимося, коли робимо щось непорядне, як не через те, що наша душа страждає від цієї невідповідності волі розумові, ніби від якоїсь рани чи від найжахливішого удару?

Але точно так само, як когось мучать власні гріхи, так дивовижним чином порядні вчинки [його] звеселяють.

Адже в останніх воля і розум, відповідаючи одне одному, взаємно погоджуються між собою й, ніби через якесь найприємніше охоплення, виливаються в цю неймовірну радість і таку [величезну] насолоду, що перебуває в обох цих здатностях.

З якого джерела, як не з філософії, людський дух може жититися прекрасніше?

Quae ei et pro felicitate¹⁰⁹ intellectus plena deliciarum veluti penaria¹¹⁰ aperit, dum naturae arcana pandit et¹¹¹ pro perfecienda voluntate beandaque conscientia plurimorum¹¹² bonorum confert, dum ethycis politicisque disciplinis vitia extirpat et plantat¹¹³ virtutes.

Cum vero etiam ad ipsius Dei Ter Optimi Maximi ejusque sapientiae, omnipotentiae et bonitatis contemplationem per visibillum rerum intelligentiam, quasi per quosdam gradus, ascendat et ad mentis illius, ideas humanum intellectum et affectus conformet, an non perfectae beatitudinis ad culmem nos perducit?

Maxima ergo, et vel sola in philosophando censenda est felicitas.

Tanta enim veri boni sinceraeque felicitatis, quae in parte animi quaerenda est, splendor¹¹⁴ et dignitas, et ea omnia, quae ad corpus faciunt, nomen felicitum non mereri videantur.

Constat igitur hinc, quis sit finis philosophiae.

*Partitio operis*¹¹⁵

Reliquorum est, ut de partitione hujus operis nostri et de instituto dicamus aliquid.

Verae disceptationes authorum¹¹⁶ sunt, quae nam artes et scientiae priores, quae posteriores sint caeteris /P-5v/ dignitate et praestantiâ.

Sed mihi hic in animo¹¹⁷ est aperire breviter, quam prius, quam posterius philosophiae partem tractare debeamus, ut eas facilius felicitusque possimus docere et discere.

Dialectica igitur, cum sciendi modum doceat, ut suo loco patebit, omnibus reliquis¹¹⁸, veluti porta illarum, priorem locum sibi vendicat.

Quin et cum rhetorica melius (ut ego quidem censeo) ageretur, si ei praemitteretur ars dialectica.

Et hanc esse Augustini quoque sententiam testatur Conimbricenses /K-6v/ in prooemio Logicae quaestione 3.

Quoniam autem aliter usus dicendi¹¹⁹ obtinent¹²⁰, saltem¹²¹ rhetoricam continuo sequi debet dialectica, qua absoluta, mathematicae¹²² disciplinae operam dandam multi censent.

Quod multo minorem, quam physiologia¹²³, requirat experientiam, cum in rebus cognita facilioribus et sensui vicinioribus versetur, huic proximum locum videtur sortiri physica¹²⁴. Nam cognitio rerum earum¹²⁵, quae ad componendos mores¹²⁶ faciunt, plus iudicii majorem experientiam, diuturniorem vitae usum animumque tranquillioem exigit, quam naturalium¹²⁷ rerum contemplatio.

Et ob¹²⁸ similem rationem moralis metaphysicam praere debet, quod haec ut¹²⁹ altiores¹³⁰ et magis a sensu absconditas res pertractat¹³¹, ita ultimo loco ponenda, cum in omni doctrina a facilioribus ad magis difficilia procedatur.

Hunc igitur nos etiam sequemur¹³² ordinem: et primum quidem in logicis¹³³ disciplinis, deinde in physicis¹³⁴, tum in moralibus, postremo in metaphysics¹³⁵ occupabimur; praetermissa mathematicam¹³⁶, quae et singulari idiget spacio, et ab omnibus fere philosophiae scriptoribus omitti solet.

¹⁰⁹ felicitate] felicitati K ¹¹⁰ penaria] denaria K ¹¹¹ et] om. K ¹¹² plurimorum] plurimum K ¹¹³ et plantat] epplantat K ¹¹⁴ splendor] est add. K ¹¹⁵ Partitio operis] marg. P: om. K ¹¹⁶ authorum] aut horum K ¹¹⁷ animo] causae *lec. dub.* (ca-ae) K ¹¹⁸ reliquis] rebus quis K (rebus *corr.*) ¹¹⁹ dicendi] docendi K ¹²⁰ obtinent] *corr. ex* obtinui P : obtinuit K ¹²¹ saltem] saltim K ¹²² mathematicae] illa thematicae K ¹²³ physiologia] physiologia PK ¹²⁴ physica] phisica P ¹²⁵ rerum earum] eorum rerum K ¹²⁶ mores] *corr. ex* modos K ¹²⁷ naturalium] nominalium K ¹²⁸ ob] om. K ¹²⁹ ut] et K ¹³⁰ altiores] antiores K ¹³¹ pertractat] pertractant P ¹³² sequemur] sequentem K ¹³³ logicis] *corr.* K ¹³⁴ physicis] phisicis P ¹³⁵ metaphysics] metaphisicis P ¹³⁶ mathematicam] mathematica K.

Яка [=філософія] йому [=духу] задля щастя інтелекту, немов відкриває житницю, повну насолод, коли звіщає таємниці природи, задля вдосконалення волі й облагодіяння совісті численними благами, коли через етичні й політичні дисципліни викорінює пороки й висаджує чесноти.

Справді, коли [наш дух] через розуміння видимих речей, ніби через якісь сходинки, досягає також споглядання самого Бога Тричі Найблагішого [і] Наймогутнішого, і прилаштовує людський інтелект і духовний стан до ідей того [=божественного] ума, чи не доводить він нас до вершини найдосконалішого блаженства?

Отже, слід уважати, що найвище або й єдине щастя – у філософуванні.

Такою є величність і гідність справжнього добра й непідробного щастя, яке треба шукати в царині духу, а все інше, що стосується тіла, як виглядає, не заслуговує назви «щасливий».

Отже, звідси відомо, хто є ціллю філософії.

Поділ [цього] твору

Залишається сказати дещо про поділ і влаштування цього нашого твору.

Існують великі суперечки між авторами щодо того, які мистецтва й науки є щодо гідності й передування першими, а які наступними.

Але я маю на думці [лише] коротко відкрити, які частини філософії будемо розглядати першими, а які наступними, щоб легше й успішніше навчати та вчитися.

Отож, діалектика, оскільки вчить про способи пізнання, як буде видно у відповідному місці, здобула для себе перше місце щодо всіх інших, немовби вона – вхідна брама до них.

Навіть і риторикі краще би відповідало (як я думаю), якби їй передувало мистецтво діалектики.

Так вважав [св.] Августин, за свідченням Коїмбрійців, Логіка, вступ, питання 3.

Утім, оскільки практики мовлення набувають інакше, багато-хто вважає, що діалектика, в усякому разі, має йти за риторикою, як абсолютна, щоб виконувати роботу математики.

Виглядає, що наступне місце одержує фізика, оскільки потребує набагато меншого досвіду, ніж фізіологія, коли розглядає пізнане в легших речах і ближче до чуття.

А пізнання тих речей, які формують звичаї, вимагає більшого досвіду судження, тривалішої життєвої практики й духовного спокою, ніж розгляд природних речей.

І, з подібних підстав, моральна [філософія] має передувати метафізиці, бо що вищі й віддаленіші від чуттів речі вивчають, то пізніше їх викладають, а в кожному вченні рухаються від простіших [питань] до більш складних.

Так-от будемо дотримуватися такого порядку: спочатку займатимемося логічними дисциплінами, потім фізичними, відтак моральними й наприкінці – метафізичними; пропустивши математику, яка й окремого місця потребує, і зазвичай оминається майже всіма тими, хто пише про філософію.

<Methodus docendi et stylus>¹³⁷

Quantum attinet ad methodum docendi et styli¹³⁸ rationem, principiis et parentis philosophiae Aristotelis Stagyritae¹³⁹ vestigiis insistemus, sicuti hac in re potissimam partem¹⁴⁰ philosophantium.

Sequemur¹⁴¹ tamen¹⁴² eum, non ei serviemus, ut videlicet, si qua in parte¹⁴³ etiam ille humanae sapientiae vertex aberrasse a vero depraehensus fuerit suadente id ratione, aut lumine fidei nostrae, leceat nobis ab eo dissentisse¹⁴⁴ nec¹⁴⁵ juvare¹⁴⁶ in verba magistri.

Ratio autem sive methodus explicandae ipsius doctrinae talis placet, ut ubique prius summatim dicamus, quae ille exponit latius¹⁴⁷, deinde varias quaestiones, aut quas ipse¹⁴⁸ ventilat¹⁴⁹, aut quibus occasionem in scriptis suis dedit, verbis nostris ad mentem ipsius aptatis examinemus, perscrutamurque veritatem.

Stylus, quantum ad verba et linguam Latinam, nusquam barbarior et incomptior, quam in¹⁵⁰ Latinis philosophis est.

Causa hujusce mali videtur esse, quod ea jam tempestate /P-6/ in Italia philosophari coeptum¹⁵¹ sit, cum colluvione Gottorum Vandalorumque Latina lingua penitus corrupta jaceret¹⁵², maxime quod Arabes-Mehometani, inter quos principes sunt Averroes et Avicenna, philosophiam in Occidentem¹⁵³ invexerint, priusque¹⁵⁴ Aristotelem docere aggressi fuerint¹⁵⁵, quam Varronem aut Tullium¹⁵⁶ inspexissent¹⁵⁷, sed et eorum sequaces Hispani atque Itali, cum toti in philosophando¹⁵⁸ essent, sermonisque puritatem nihil morarentur, verborum inopiâ laborantes, multas voces exoticas et barbaras confixerunt.

Unde ista etiam monstra¹⁵⁹ exorta sunt: aseitas¹⁶⁰, inalietas¹⁶¹, haecceitas¹⁶², essendo, entitas, unisare, modificare et plura¹⁶³ ejusmodi.

Credo autem quod antiqui quoque Latini, si philosophiam Latine reddere voluissent, ad multa talia configenda inviti coacti fuissent, cum certum sit philosophiam nonisi Graece scire¹⁶⁴ loqui.

Quanquam sequioris aetatis Latini aliqui philosophi ultro ipsi barbariem affectasse videantur, ut cum Scotus quasdam suas sectiones¹⁶⁵ quodlibeta¹⁶⁶ appellet.

Ab his tamen abhorrendo spontaneis corruptelis, a multis aliis¹⁶⁷ abstinere¹⁶⁸ non possumus, nec debere videmur, si volumus et intelligere alios et ipsi intelligi.

Dabimus itaque operam, ut, quod¹⁶⁹ fieri potuerit, loquamur Latine, ubi vero id praestare nequiverimus¹⁷⁰, balbutiamus cum caeteris.

Haec sunt, de quibus¹⁷¹ unumquemque ex studiosis philosophiae praemonitum volui.

¹³⁷ Methodus docendi et stylus] *conj* ¹³⁸ styli] stili K ¹³⁹ Stagyritae] Stagiritae K ¹⁴⁰ partem] *corr.* K ¹⁴¹ sequemur] sequentur K ¹⁴² tamen] tandem K ¹⁴³ parte] *corr.* K ¹⁴⁴ dissentisse] *corr. ex* discentisse K ¹⁴⁵ nec] neque K ¹⁴⁶ juvare] jurare K ¹⁴⁷ latius] placiis K ¹⁴⁸ ipse] ille K ¹⁴⁹ ventilat] ventillat K ¹⁵⁰ Stylus ... quam in] *om.* K ¹⁵¹ coeptum] caeptum P ¹⁵² jaceret] laceret K ¹⁵³ occidentem] accidentem K ¹⁵⁴ priusque] prius quem K ¹⁵⁵ fuerint] sunt K ¹⁵⁶ Tullium] Tulium K ¹⁵⁷ inspexissent] *add.* eorum K ¹⁵⁸ philosophando] philosophandi P ¹⁵⁹ monstra] nostra K ¹⁶⁰ aseitas] ascitas P ¹⁶¹ inalietas] inaleitas P ¹⁶² haecceitas] beccetas P ¹⁶³ plura] plurima P ¹⁶⁴ scire] *om.* K ¹⁶⁵ sectiones] lectiones K ¹⁶⁶ quodlibeta] illig. K ¹⁶⁷ aliis] aliis *add.* K ¹⁶⁸ abstinere] abstineri K ¹⁶⁹ quod] quo K ¹⁷⁰ nequiverimus] nec viderimus K ¹⁷¹ quibus] *add. sed exp.* ex K.

[Метод викладання і стиль]

Що стосується методу викладання і правил стилю, ми, як і найкраща частина тих, що філософують, будемо йти слідами князя й родоначальника філософії Аристотеля Стагирита.

Слідуватимемо за ним, але не служитимемо йому рабськи, бо як стане очевидним, що в якійсь частині той, хто є вершиною людської мудрості, буде переконливо пійманий у відхиленні від істинного розуму або світла нашої віри, нехай нам буде дозволено з ним не погоджуватися й не підтримувати слів учителя.

Правило або метод пояснення самої доктрини виглядає так, що всюди спершу коротко кажемо те, що він [=Аристотель] пояснює детально, потім своїми словами досліджуємо в його дусі різні питання, які він сам розглядає або які часами згадував у своїх текстах, і шукаємо істини.

Стиль – коли йдеться про [латинські] слова й латинську мову – не більш варварський і незугарний, ніж у латинських філософів.

Причина зазначеного зла, як виглядає, у тому, що саме в час, коли в Італії почали займатися філософією, латинська мова, із навалою готів і вандалів, зазнала повної руйнації, а найбільше тому що араби-магометани, серед яких головні Аверроес і Авіценна, [що] привезли філософію на Захід, заходилися вивчати Аристотеля раніше, ніж ознайомилися з Вароном і Туллієм [=Ціцероном], а їхні послідовники, іспанці й італійці, повністю поринувши у філософування й не переймаючись чистотою мови, вигадали, коли потерпали від нестачі слів, чимало екзотичних і варварських слівес.

Звідти й виникли ці страховиська: відсебність, віншомубутність, оцейність, бутіювати, суцність, об'єднаувати, модифікувати й численні [інші] такого роду.

Проте, вважаю, що стародавні латиняни також, якщо хотіли відтворити філософію латиною, мимоволі були змушені конструювати багато таких [слів], адже, по правді кажучи, філософію можна знати тільки грецькою.

Хоча, як виглядає, деякі латинські філософи гіршого часу мали ще більшу пристрасть до варварської мови, як-от, коли [Дунс] Скот називає деякі свої розділи «різнорідне».

Та ми не зможемо з погорди утриматися від цих і багатьох інших довільних зіпсутостей і, виглядає, що й не мусимо, якщо хочемо, щоб ми розуміли інших і самі були [ім] зрозумілими.

Докладемо зусиль, щоб говорити латиною, де це можливо, а де не матимемо на те снаги, будемо загинатися разом із іншими.

Це те, на що мені хотілося би попередньо вказати кожному, хто є ревним до філософії.

<Conclusio>¹⁷²

Supervacaneum esse autem puto cohortari quemquam ad operam tam praeclare facultati impigre dandam, cum sua ipsorum indoles, immo¹⁷³ communis natura, singulos incitare videatur.

Cum enim homo ex natura ita¹⁷⁴ sit¹⁷⁵ comparatus¹⁷⁶, ut vehementi sciendi ardeat desiderio, quis¹⁷⁷, quaeso¹⁷⁸, nisi ipsi naturae contrarius esse velit, torpere aut nauseare se permittat incomparanda /K-7/ hac triplici scientia, qua¹⁷⁹ rationem nostram tenebris quibusdam ex primo illo parentum lapsu contractis obfuscata perpolire, qua admirabile universae naturae opus ipsumque tanti operis authorem cognoscere, qua mores vitamque saluberrimis institutis excolere¹⁸⁰, qua denique humanae felicitatis culmen conscendere valeamus?

Quapropter unicum hoc omnibus philosophaturis alta in mente reponendum censuerim, ut non quanto laborare, quantaque temporis diuturnitate philosophiae studium indigeat, sed quas merces opesque /P-6v/ vehat secum illius cognitio.

Quisque secum reputet diligenter, ita fiet, ut nec temporis spatium fastidio¹⁸¹ esse, nec illius quantus, quantus¹⁸² sit, laboris sensus molestiam nobis affere¹⁸³ possit, cum ipsa haec¹⁸⁴ amoenissima simul atque utilissima facultas magno incitamento ad sui comparationem unicujusque futura sit.

¹⁷² Conclusio] *conj.* ¹⁷³ immo] imo K ¹⁷⁴ ita] *om.* K ¹⁷⁵ sit] *sup. lin.* K ¹⁷⁶ comparatus] sit *add.* K
¹⁷⁷ quis] quia P ¹⁷⁸ quaeso] *om.* K ¹⁷⁹ qua] quam K ¹⁸⁰ excolere] extollere K ¹⁸¹ fastidio]
fastigio K ¹⁸² quantus] *om.* K ¹⁸³ affere] adfere K ¹⁸⁴ haec] *corr.* K.

[Завершення]

Вважаю, з іншого боку, що буде зайвим примушувати когось невтомно докладати зусиль до цієї настільки прекрасної дисципліни, коли, як виглядає, сама вроджена здатність, ба навіть спільна природа, підштовхує кожного до цього.

Оскільки вже людина так по своїй природі влаштована, що має сильне бажання знати, хто, скажіть, будь-ласка, якщо тільки не хоче суперечити самій природі, дозволив би собі виявляти байдужість чи відразу до цієї незрівнянної потрібної науки, завдяки якій маємо силу удосконалювати наш розум, затуманений деякою пільною первородного гріха, пізнавати дивовижний витвір всезагальної природи і його творця, впоряджувати нрави й найкорисніші життєві настанови, і врешті – підноситися на вершину людського щастя?

Тому, вважаю, що єдине треба з піднесеним умом повторити всім, хто має намір філософувати – [має значення] не те, що студіювання філософії потребує великої праці і тривалого часу, а те, що пізнання її саме в собі несе свою винагороду й силу. Хто б [із нас] не вдався до ретельних розмірковувань, станеться так, що ні обсяг [витраченого] часу не обернеться невдоволенням, ні його кількість, хай би якою великою вона була, не спроможеться змусити нас досадувати, що праця не має сенсу, бо ця найприємніша, а водночас і найкорисніша дисципліна для кожного має своє майбутнє через велике підбудження набувати її.

ПЕРЕКЛАДИ: ДОДАТКИ

Микола Симчич

ЗАУВАЖЕННЯ ЩОДО ВИДАННЯ «ВСТУПУ» ДО ФІЛОСОФСЬКОГО КУРСУ ТЕОФАНА ПРОКОПОВИЧА

Філософський курс Теофана Прокоповича – прочитаний у Києво-Могилянській академії (далі – КМА) у 1707-09 навч. рр. – значно вирізняється з-поміж інших могилянських філософських курсів XVII-XVIII ст. Йому притаманні як філософська глибина й характерна позиція автора, так і спосіб викладу. Не дивно, що до нього вже довгий час прикута особлива увага істориків філософії. Першим з могилянських філософських курсів він був перекладений українською мовою (Київ, 1981 рік). Проте цей досить непоганий переклад, зроблений колективом авторів на чолі з Валерією Нічик і Мирославом Роговичем, має один суттєвий недолік – неповноту. У нього включено фрагменти тексту, що збереглися в київському рукописі (Інститут Рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського (далі – ІР НБУВ), фонд 301, рукопис П43). Сюди входить частина логіки (книги 5-8); майже повна фізика (з пропусками) та кілька перших сторінок з етики¹. Оскільки курс справді винятковий, перед дослідниками стоїть важливе завдання пошуку нових рукописів з текстом Прокоповича і введення їх у науковий обіг.

Увазі читачів пропонується фрагмент тексту вступної частини – «Prooemium» зазначеного філософського курсу Прокоповича. Цей фрагмент досі не видавався, ні в оригіналі, ні в перекладі. Важливість його насамперед у тому, що тут могилянський професор розкриває своє розуміння філософії, а це, у свою чергу, позначається на змісті всього курсу.

Характеристика джерел

У 2007 році петербурзькому досліднику Костянтину Суторіусу вдалося віднайти ще один рукопис філософського курсу Прокоповича. Рукопис зберігається у Російській національній бібліотеці, фонд Санкт-Петербурзької духовної семінарії, рукопис 64². Текст курсу, збережений в цьому рукописі, також неповний. Він містить першу частину курсу: цілу логіку [арк. 1 – 138]; фрагмент фізики (вступ, першу книгу і початок другої) [139 зв. – 175зв.], а також фрагмент з математики (вступ, перші дві книги і частину третьої) [арк. 193 – 224]. Крім того, у рукописі збережено полемічний трактат, що найімо-

© М. Симчич, 2020

¹ Про структуру філософського курсу Прокоповича та його особливості див. [Симчич 2019b].

² Вищенаведений рукопис було перефотографовано у повному обсязі Костянтином Суторіусом у 2007 році. І я, не бачачи оригіналу рукопису, працював з цією дуже якісною цифровою копією. Складаю щирю подяку Костянтині Володимирівні Суторіусу за надання копії.

вірніше не належав до філософського курсу: «*Apologia adversus scriptum quorundam lutheranorum quod ad patrem Michaellem, monachum schimaticum Peczariensem, Regiomonto miserunt, respondentis ad ejus epistolam, quam ipse prius ad illos miserat de rebus Orthodoxae Religionis* (Апологія проти послання деяких лютеран, що надійшло з Кьонігсберга отцю Михайлу, схимонаху Печерському, у відповідь на його попередньо посланого листа стосовно питань Православної релігії)» [арк. 176 – 192 зв.]. Цей текст було пізніше видано з трохи зміненою назвою у складі «*Miscellanea sacra*» [Prokopowicz 1744].

Петербурзький рукопис нам цікавий перш за все тим, що містить ті частини курсу Прокоповича, що не збереглися в Києві. Насамперед ідеться про сам початок курсу – вступ і перші чотири книги логіки. Крім того, залучення у дослідження нових рукописів є текстологічно важливим. Завдяки цьому можна реконструювати текст, очистивши його від помилок переписувачів.

Першим етапом такого проекту стане видання критичного тексту і перекладу українською вступної частини курсу. Ідеться про перші чотири аркуші тексту [арк. 2 – 6 зв.] загальним обсягом приблизно двадцять тисяч знаків. Критичний текст цього фрагменту буде створено на підставі як вищенаведеного рукопису, так і рукопису філософського курсу Георгія Кониського, прочитаного у Києво-Могилянській академії в 1747-49 навчальних роках. Останній нам відомий в єдиному списку – Російська державна бібліотека, фонд 152, рукопис 130³. Як уже було раніше встановлено [Симчич 2019b], Кониський, читаючи свій перший філософський курсу у КМА, використовував курс Прокоповича практично дослівно. Завдяки цьому курс Кониського, оскільки збережений у повному обсязі, може бути ще одним джерелом для реконструкції тексту Прокоповича. Дане критичне видання має додатково показати текстологічні відмінності між курсом Прокоповича й першим курсом Кониського й те, наскільки рукопис курсу Кониського справді придатний для реконструкції тексту Прокоповича.

Таким чином, дане видання базується на двох рукописах, яким присвоюється відповідні позначення (sigla):

Рукопис **Р** – Російська національна бібліотека, фонд Санкт-Петербурзької духовної семінарії, рукопис 64, арк. 2-6 зв.

Рукопис **К** – Російська державна бібліотека, фонд 152, рукопис 130, арк. 4 зв. – 7.

Текстуальні відмінності між рукописами

Загалом у межах досліджуваного фрагменту обидва рукописи (**Р** і **К**) містять однаковий за змістом текст. Проте, як показує видання, у рукописах є багато різночитань – у межах цього невеликого фрагменту між ними є більше сотні дрібних відмінностей, зазначених у критичному апараті. Однак критичний апарат не може (і не покликаний) позначати всі рукописні відмінності. За загальноприйнятим принципом, палеографічні й пунктуаційні відмінності не передаються в критичному апараті.

Між рукописами **Р** і **К** багато палеографічних відмінностей, тобто одні й ті самі слова записані за допомогою різних скорочень. Такі розбіжності цілком очікувані, бо тип латинського скоропису, що побутував у КМА середини XVIII ст., відмінний від прийнятого там на початку того ж століття. Щодо пунктуаційних особливостей, то між цими рукописами не існує однастайності щодо розділових знаків. Що також не дивує, бо строгих правил пунктуації у XVIII ст. не існувало. Проте впадає в око кількість таких

³ Мені була доступна фотокопія рукопису (у формі мікрофільму), зроблена у 1970-х роках. Цей мікрофільм мені подарувала д. філос. н. Марія Кашуба, за що я їй дуже вдячний.

розбіжностей, аж до того, що розбивка на речення зовсім по-різному виглядає в рукописах **Р** і **К**. Дуже часто, коли в рукописі **Р** починається нове речення, або навіть новий абзац, у рукописі **К** в цьому місці немає жодних пунктуаційних знаків. При цьому пунктуація в рукописі **Р** виглядає набагато логічнішою і більш відповідною синтаксисові латинської мови. Тому при впорядкуванні критичного тексту я переважно відштовхувався від пунктуації рукопису **Р**. При цьому, за загальним принципом, розділові знаки, наскільки це можливо, відтворюють правила пунктуації, прийняті в сучасному правописі української мови. Алогічність пунктуації в рукописі **К** підштовхує до думки, що його записувач сліпо копіював текст, не особливо задумуючись над його змістом. Цю гіпотезу додатково підкріплює характер помилок у рукописі.

У рукописі **К** часто можна зустріти випадкові, механічні помилки. Часто трапляється, що помилки в цьому рукописі роблять певний фрагмент тексту настільки відмінним (а деколи й позбавленим сенсу), що його не можна повноцінно зрозуміти, якщо не брати до уваги інший рукопис. Крім того, варто звернути увагу на локалізацію помилок. У деяких місцях їх практично немає, натомість в інших їх дуже багато. На мою думку, це можна пояснити тим, що студент-записувач не завжди однаково розумів різні частини тексту. Помилки особливо багато там, де Прокопович використовував складну латинську стилістику.

Помилки, хоча й у значно меншій кількості, трапляються і в рукописі **Р**. При цьому часто в тих місцях немає помилок у рукописі **К**. Завдяки тому, що інший рукопис був мені доступний, ці помилки вдалося легко виявити. Це ще раз показує, наскільки важливо послуговуватися кількома рукописами при виданні текстів навчальних курсів XVIII ст.

Принципи видання

У даній публікації буде використано ті принципи подачі критичного тексту, що застосовані у виданні розділу про нескінченність Прокоповича-Кониського [Симчич 2019a]. Вони детально описані у [Симчич 2019b] і базуються на західних текстологічних напрацюваннях.

Умовні скорочення критичного апарату:

add. (addidit)	текст у рукописі додано після наведених слів
corr. (correxit)	текст виправлено у рукописі
illeg. (illegibilis)	текст у рукописі неможливо відчитати
inv. (invertit)	слова у рукописі переставлено місцями
lec. dub. (lectio dubia)	можливі інші варіанти прочитання
marg. (in margine)	текст написано на березі рукопису
om. (omisit)	текст пропущено у рукописі
om. hom. (omisit per homoeoteleuton)	особливий вид пропуску гомеотелевтон
praem. (praemisit)	текст у рукописі додано перед наведеними словами
<...>	текст додано упорядником

Значення тексту

Для нас виглядає само собою зрозумілим починати виклад певного предмету з окреслення природи цього предмету. Проте, що цікаво, у багатьох філософських курсах моголианських професорів немає розділу про природу філософії. Це виглядає ще більш дивним через те, що вони детально висвітлюють характерні особливості піддисциплін фі-

лософії. Коли могилянські професори починають курс логіки, то дуже детально з'ясовують, що таке логіка. Витрачають майже третину курсу питанням на зразок: яке визначення логіки, чи є вона наукою, що є матеріальним і формальним об'єктом логіки, чи є вона теоретичною чи практичною дисципліною тощо. Однак нічого подібного немає щодо філософії. Є курси, наприклад, Інокентія Гізеля, Стефана Яворського, Христофора Чарнуцького, де нема навіть коротенького розділу присвяченого загальному описові природи філософії. Такі розділи з'являються у пізніших могилянців: Михайла Козачинського, Георгія Кониського. Теофан Прокопович був перший, хто звернувся до цих питань.

Мені достеменно не відомо, чому могилянські професори не висвітлювали природу філософії. Але такий розділ був відсутній також у філософських курсах багатьох визначних представників другої схоластики, наприклад, в Педро Уртадо де Мендоси, Франсиско де Овієдо, Бартоломео Мастрі, Жуана Пуансо (Івана від св. Томи).

Короткий зміст тексту

У вступному розділі Прокопович намагається з'ясувати етимологію слова «філософія», визначення, поділ і мету філософії, а також окреслити структуру свого філософського курсу та стиль його написання. Розв'язанню кожного з цих питань присвячений окремий підрозділ. Назви підрозділів подані в рукописах на берегах. Ці маргіналії не слід розцінювати як глоси записувача, бо у двох рукописах, віддалених часом в сорок років, вони звучать приблизно однаково. Тому в критичному виданні вони винесені в основний текст і подані у формі підзаголовків.

Походження слова «філософія»

Прокопович пояснює, що слово «філософія» з грецької означає любов до мудрості. При цьому переповідає історію виникнення терміна, подану Діогеном Лаертським. Відповідно до неї, цар Леонт Фліунтський запитав Пітагора, ким той є. На що Пітагор відповів, що є не мудрецем, але любителем мудрості. На думку Прокоповича, цей термін скромніший, ніж «мудрець», і тому одержав далі ширше розповсюдження [с. 110-111].

Визначення філософії

Прокопович розглядає чотири визначення філософії, з яких перші три вважає невідповідними.

Перше визначення звучить: філософія – це любов до мудрості. Прокопович вважає його невідповідним із двох причин. По-перше, воно пояснює не природу філософії як дисципліни, а радше етимологію самого слова «філософія». По-друге, у ньому міститься суперечність: мудрість не може зводитися до любові, бо любов належить до волі, а мудрість – до інтелекту [с. 110-111].

Друге визначення Прокопович приписує Йоану Дамаскину. Визначення подається так: філософія – це пізнання людських і божественних речей⁴. Прокопович, слідом за Дамаскином, сприймає поділ на божественні й людські речі метафорично. Людські речі тілесні (corporea; сьогоdnішньою мовою, матеріальні), а божественні – нетілесні. Це визначення не задовольняє могилянського професора з двох причин. Перша – воно не відповідає всім філософським дисциплінам або здатностям (facultas)⁵. Друга причина – не існує чіткого розрізнення між пізнанням божественних і людських речей та іншим типом пізнання [с. 112-113].

⁴ «Alii philosophiam dixerunt humanarum divinarumque rerum cognitionem» (інші кажуть, що філософія – це пізнання людських і божественних речей) [с. 112-113].

⁵ «...nec omnibus philosophicis facultatibus conveniat» [с. 112].

Третє визначення: філософія – це споглядання смерті⁶. Прокопович його приписує Платону. Він визнає, що хоча це визначення й дуже витончене і корисне, але висвітлює не те, чим є філософія, а радше те, як треба до неї підходити [с. 112-115].

Урешті, Прокопович підходить до **четвертого визначення**, яке вважає за істинне: філософія – це пізнання речей, як вони є. Він твердить, що цю дефініцію підтримує багато авторів (серед яких експліцитно покликається на Дамаскіна і Аристотеля). Прокопович детально аналізує це визначення й доводить, що у фразі «пізнання речей, як вони є» слова «як вони є» (ut sunt) позначають пізнання речей через їхні причини. Він твердить, що саме завдяки пізнанню через причини філософія відрізняється від інших типів пізнання. Крім того, для філософського пізнання характерно, що воно розглядає всю річ, тобто її природу, а не лише її зовнішній вигляд [с. 114-115].

Поділ філософії та її мета

Прокопович свідомий того, що між філософами немає однаковості щодо того, на які частини можна поділити філософію. Проте серед усіх можливих поділів філософії він виділяє два. Насправді, наведені два поділи, урешті, дають один результат і по суті є двома підходами до того, як поділяти філософію. Перший поділ розрізняє філософські дисципліни, відштовхуючись від їхнього предмету, від того, що кожна з них вивчає. Другий поділ відштовхується від мети цих дисциплін [с. 114-119].

За першим поділом, існує три види речей. Речі першого виду існують незалежно від нашого мислення. До другого виду належать речі, що існують завдяки нашому мисленню, тобто утворені нашим розумом. І, нарешті, речі третього виду – це те, що розум наказує волі здійснювати. Перший вид речей є предметом природничої філософії, другий – розумової і третій – моральної [с. 114-115].

Цей троїстий поділ філософських дисциплін підтверджується, якщо відштовхуватися від мети філософії. Прокопович опирається на Августина, твердячи, що мета філософування – щастя людини. А щастя людини, за Аристотелем, досягається через пізнання істини (теоретична діяльність) і звернення чеснот (практична діяльність). Для досягнення цієї мети існують дві науки: одна теоретична, яка пізнає істину – наука про природу; друга практична, що визначає, як нам жити – етика. Але щоб ці дві науки могли правильно функціонувати, потрібна ще й третя, наука про правильне розмірковування: логіка. Ці три науки можуть бути порівняні зі трьома божественними блаженствами, про які пише Псевдо-Діонісій Ареопажит: *просвітлення* розуму (логіка), *очищення* нравів (етика) і *вдосконалення* духу (природничка філософія). Однак цей тричленний поділ філософії не зовсім повний, бо природничка філософія, у свою чергу, поділяється на три складові: фізику, математику і метафізику. Фізика вивчає природне тіло, доступне чуттям. Математика також вивчає природне тіло, але з іншої перспективи – оскільки воно доступне кількісному аналізу. Натомість метафізика – те, що не доступне чуттям і кількісному аналізу. Урешті, вимальовується розподіл філософії на п'ять дисциплін, тобто на логіку, фізику, математику, метафізику й етику [с. 116-119].

Хочу звернути увагу, що, за цим поділом, для Прокоповича метафізика є підвидом природничої філософії. З цього можна би було зробити висновок про модерність Прокоповича, бо він не надає особливого статусу для метафізики, а відносить її до природничої філософії. Таким чином, те, що зазвичай сприймається як надприродне, зводиться до природного. Мені здається, що цей висновок може бути покваліфікованим. Треба передовсім звернути увагу на значення, яке він вкладає в поняття, а не на термінологічну

⁶ «[P]hilosophia mortis est contemplatio» [с. 112].

форму. Під природничою філософією він розумів теоретичну дисципліну, яка намагається пізнати істину про світ. Світ тут розуміється в усій широті цього поняття, тобто синонімічно до дійсності чи буття. Оскільки світ є багатоплановим, то сюди входить як буття матеріальне, так і нематеріальне. Проте сам вибір понять, запропонований Прокоповичем, виглядає досить незвично, і варто дослідити, чому могилянський професор зупинився саме на ньому.

Далі Прокопович досить розлого й навіть поетично, доводить, що філософія слугує щастю людини.

Структурування курсу

Розглянувши найзагальніші питання про природу філософії, Прокопович приступає до висвітлення тем, що стосуються безпосередньо його курсу. Він намагається пояснити, чому саме обрав таке структурування: діалектика (або логіка), фізика, етика і метафізика [с. 120-121].

Коротка суть обґрунтування є такою. Діалектика (або логіка) іде першою, бо має приготувати наше мислення до занять філософією. Далі принцип викладу розвивається від теоретичного до практичного та від конкретного до абстрактного: фізика як теоретична дисципліна передує етиці; а останньою йде метафізика, оскільки вона є абстрактною. Автор додає: хоча математика – частина філософії, він не буде її викладати, бо більшість авторів цього не робить [с. 120-121].

Обґрунтування структури курсу у Вступі є для нас цінним джерелом інформації про сам курс, оскільки цей твір Прокоповича не зберігся в повному обсязі. Проте зазначений план викликає багато питань.

Перше стосується математики. Прокопович пише, що не буде викладати математику у своєму курсі, бо більшість авторів цього не роблять [с. 120-121]. Але курс Прокоповича, як свідчать рукописи, що збереглися, математику містить. Можна було би припустити, що математика не читалася в межах філософського курсу, а її текст випадково був підшитий до рукопису. Але це припущення треба відкинути з двох причин. По-перше, курс математики наявний в обох (тобто в усіх) збережених рукописах курсу Прокоповича. По-друге, на титульних сторінках частин курсу (арифметики і геометрії) вказано, що він читався у 1707 році – в той самий час, коли викладався філософський курс [Прокопович 1707-09а: арк. 257 і 295; Прокопович 1707-09б: 193]. Проте виглядає ймовірним, що курс математики читався не в складі курсу філософії, а паралельно з ним. Припустимо, до обіду, за стаціонарним графіком, могилянський професор читав філософію, а після обіду – математику⁷. Таким чином, Прокопович не згрішив проти правди, коли зазначив, що філософський курс не буде включати математику.

Друга група питань стосується етики й метафізики. Тяжко визначити, коли насправді Прокопович читав ці частини філософського курсу. Метафізика не збереглася в жодному з рукописів, а від етики дійшло лише кілька перших сторінок у київському списку [Прокопович 1707-09а: арк. 249–253 зв.]. Проте курс Георгія Кониського 1747-49 рр. містить усі частини включно з метафізикою [Кониський 1747-49: арк. 240–255 зв.] і етикою [Кониський 1747-49: арк. 256–273 зв.]. Однак в цьому курсі викладається спочатку метафізика, а потім етика, протилежно до того, як зазначив Прокопович. Виникає питання, чи дотримувався сам Прокопович того порядку, який окреслив. Найімовірніше,

⁷ Цю гіпотезу я вже висловлював, намагаючись за датами на титульних сторінках відтворити хронологію частин філософських курсів [Симчич 2019: 124].

так. Дата на титульній сторінці етики вказує, що цей підкурс почався у 1708 р [Прокопович 1707-09а: арк. 249]. Оскільки навчальний процес мав би тривати до червня-липня 1709 року, а етика зовсім невелика за обсягом, то виглядає малоімовірним, що це була остання частина філософського курсу. Отже, після етики Прокопович читав ще щось, мабуть, метафізику. Інше питання стосується курсу Кониського. Чому Кониський слідом за Прокоповичем зазначає у вступі, що буде читати спочатку етику, а потім метафізику [Кониський 1747-49: арк. 6 зв.; с. 120-121], а насправді викладає їх у зворотному порядку [Кониський 1747-49: арк. 240–255 зв. – метафізика і арк. 256–273 зв. – етика]? Правдоподібно, що Кониський під час викладання курсу вирішив змінити послідовність філософських курсів і не сильно переймався тим, що було написано у Вступі. Не думаю, що цього факту достатньо для ширшого узагальнення, ніби Кониський не сильно вдумався в текст, який диктував студентам.

Метод викладання і стиль

Прокопович чітко зазначає, що буде викладати аристотелівську філософію та вважає Аристотеля князем і родоначальником філософії (*princeps et parens philosophiae*). Проте він додає, що не буде слідувати за Стагиритом сліпо [с. 122-123].

Щодо методу викладання, то він буде таким. Спочатку коротко переповідається певний фрагмент Аристотеля, а потім детально обговорюються філософські проблеми, які випливають з цього тексту [с. 122-123]. Хочу додати, що Прокопович справді дотримується зазначеного методу далі в курсі. І цей метод відрізняється від способу викладання, притаманного могилянським професорам кін. XVII – поч. XVIII ст. Тому, хоча Прокоповича й інших могилянських авторів єднає прихильність до перипатетичної філософії, сам підхід до Аристотеля в них був різний. Більшість могилянців користувалися методом диспуту (*methodus disputationis*), а в Прокоповича це був радше герменевтичний метод.

Цікавим є даліше пояснення літературного стилю, якого могилянський професор прагне дотримуватися у своєму курсі. Він починає з короткого історичного екскурсу, як латинська мова була «зіпсована» варварами й арабами, що погано знали справжній стиль Ціцерона й Варона. Крім того, схоласти зіпсували латину новотворами – «монстрами», як він їх називає, – такими як «*asseitas*», «*inalietas*», «*haecceitas*» тощо⁸ [с. 122-123]. І далі продовжує ганити схоластичну латину з пафосом⁹, характерним для гуманістів XIV-XV ст. Проте завершує досить несподівано: мовляв, і він у своєму курсі не зможе уникнути зіпсутостей латини, якщо хоче бути зрозумілим [с. 122-123].

Насправді Прокопович докладє серйозних зусиль, щоб мова його курсу була якомога ближчою до класичної латини. Якщо порівнювати мови Прокоповича й інших могилянців, то відмінність добре помітна. У Прокоповича набагато складніші речення, дуже різноманітна лексика, химерні риторичні прийоми – стиль значно ближчий до гуманістів, ніж до схоластів.

Добрим прикладом гуманістичного стилю Прокоповича є закінчення вступної частини, де автор із риторичним пафосом оспівує цінність філософії [с. 124-125].

⁸ Що цікаво, половина цих «поганих» слів (три з шести) наведені в рукописі з очевидними помилками. Із цього можна зробити висновок, що студент-записувач погано орієнтувався у схоластичній філософській термінології. Це, здавалося б, не дивно, бо він лише починав вивчення філософії. Та оскільки ці слова не були пізніше виправлені, можна припустити інше: або рукопис далі не перечитувався, або Прокопович таки не ознайомив своїх студентів із цією майже стандартною для схоластики термінологією.

⁹ Майже тожодні аргументи можна зустріти в Петrarки, див.: [Крауе 1993: 16-18].

Цитати і посилання

Гуманістичним за своїм характером є перелік імен, на які посилається Прокопович у цій частині курсу. Він згадує Платона, Аристотеля, Аврелія Августина, Псевдо-Діонісія Аеропагіта, Йоана Дамаскіна. При цьому, на відміну від своїх могилянських колег, майже зовсім забуває про представників схоластики, як першої, так і другої. Проте посилання й цитування в цьому тексті потребують додаткової уваги. Я намагався віднайти всі ті місця, на які Прокопович зробив посилання.

З'ясовуючи етимологію слова «філософія», Прокопович переповідає гадану розмову між Пітагором і царем Леонтом Фліунтським [с. 110-111]. Могилянський професор не вказує звідки ця історія. Проте вона, безперечно, запозичена з Діогена Лаертського (VIII.8) [Diogenes Laertius 1925: 327]¹⁰. Чи читав Прокопович Діогена, чи почерпнув її з других рук, не відомо. Далі на етимології слова «філософія» базується перше визначення філософії.

Друге визначення філософії (філософія – це пізнання людських і божественних речей), Прокопович супроводжує покликанням на Йоана Дамаскіна, Сенеку й Ціцерона. У вказівці на Дамаскіна він загально посилається на його «Фізику» [с. 112-113]. Серед тепер відомих праць цього візантійського філософа такого твору немає. Проте дефініція справді належить Дамаскіну й міститься в переліку визначень філософії, наведеному в його творі, відомому як «Діалектика»¹¹. Але великої провини Прокоповича в цьому на перший погляд хибному посиланні немає. Твір з назвою «Physica» 1577 року був надрукований Жаком де Білі в найповнішому на той момент зібранні творів Йоана Дамаскіна [Joannes Damascenus 1577: ff. 440-461]. На самому початку цього твору подається вищезгадане визначення філософії [ibid.: f. 440]. Проте цей твір, як доводить Лев Аллатіос, належить не Дамаскіну, а Нікефоросу Блемидесу, іншому візантійському філософу й теологу, що жив у XIII ст. [Alatius 1864: col. 181-184]. Останній, натомість, широко цитує Дамаскіна й подає весь перелік Дамаскинових визначень філософії. Вельми достовірним є припущення, що Прокопович користувався виданням де Білі і просто відтворив помилку останнього.

Виглядає, що деяка неточність допущена й у вказівці на другого автора наведеного визначення. Посилаючись на Сенеку, Прокопович подає «Seneca Epist. 15». Проте вдалося віднайти відповідне місце у 14 книзі «Листів до Луцілія»¹². Найменш проблематичним є посилання на Ціцерона. Місце в рукописі «Cicero 2 Officiorum», вдалося віднайти як Ціцерон «Про обов'язки» (De officiis), кн. 2¹³. Що цікаво, хоча Дамаскін є найпізніший з наведених авторів, до нього Прокопович звертається першим. Найімовірніше, Дамаскін був йому більш відомим. Він до нього буде звертатися далі по тексту. Звернення ж до Ціцерона й Сенеки, швидше, мало показати, що Дамаскін не особливо оригінальний у визначенні, яке йому часто приписують.

¹⁰ Я послуговувався виданням Р. Д. Гікса, що містить не лише англійський переклад, але й давньогрецький оригінал.

¹¹ Твір, який часто відомий, як «Діалектика» або «Філософські розділи» насправді є частиною більшого твору «Джерело знання». Це місце сформульоване в Дамаскіна так: «Φιλοσοφία ἐστὶ γνῶσις θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων πραγμάτων τούτέστιν ὁράτων τε καὶ ἀοράτων.» Розділ 3. [Johannes von Damaskos 1969: 56.4-5; John of Damascus, 1958: 11; John of Damascus 1958: 11]

¹² Seneca. Minor Epistulae morales ad Lucilium Lib. 14. Epist. 89, 5 “Sapientiam quidam ita finierunt ut dicerent divinorum et humanorum scientiam; quidam ita: sapientia est nosse divina et humana et horum causas.” [Seneca]

¹³ Cicero. De officiis 2, 5 “Sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum causarumque, quibus eae res continentur, scientia, cuius studium qui vituperat haud sane intellego quidnam sit quod laudandum putet.” [Cicero]

Третє визначення Прокопович приписує Платону. Відповідно до нього, філософія – це споглядання смерті¹⁴. Подальше посилення, яке супроводжує це визначення, також створює проблеми. Прокопович твердить, що Платон таку думку висловлював у своєму діалозі «Про мудрість» (*De sapientia*). Однак серед відомих творів Платона немає діалогу з такою назвою. Можна припустити, що йдеться про альтернативну назву якогось з діалогів. Справді, діалог «Теаг» (або «Teag») видавався в ранньомодерний період з додатковою назвою «De Sapientia»¹⁵. Проте перегляд цього короткого діалогу не дав позитивних результатів – не вдалося віднайти місце, де Платон говорить про філософію, як про споглядання смерті. Але ця ідея, звичайно, не чужа Платону. У діалозі «Федон», де описується передсмертна розмова Сократа з його учнями, можна зустріти схожі висловлювання. Так Платон устами Сократа каже: «[С]правжні філософи роздумують над явищем смерті, і взагалі смерть для них не така страшна, як для інших» (67e)¹⁶.

Четверте визначення (філософія – це пізнання речей, як вони є), яке Прокопович вважає за правильне, супроводжується посиланнями на Дамаскина – 4 книгу «Діалектики» і Аристотеля – 10 книгу «Метафізики». Але й тут розшифровування посилань проходить не легко. Дамаскин справді наводить таке визначення в «Діалектиці», але не в четвертій книзі, а третьому розділі (твір ділиться не на книги, а на розділи), який так і називається «Про філософію»¹⁷. Тут Дамаскин наводить перелік різних визначень філософії. У цьому списку визначення, засноване на «пізнанні речей, як вони є», іде першим, а те, що засноване на «пізнанні божественних і людських речей» – другим. Проте ця дефініція походить від Аристотеля, і Прокопович дає посилання на Стагіритову «Метафізику», кн. 10. Але й у цьому випадку не вдалося віднайти відповідне місце в 10 (I) книзі «Метафізики»¹⁸. Виглядає так, що йдеться про 11 (K) книгу, де Аристотель доводить, що філософія вивчає суще як суще (1060b31).

У доведенні четвертого визначення, Прокопович відштовхується від того, що філософія походить зі здивування. Тут він робить посилання на Платона «Теетет» і Аристотеля «Метафізика» кн. 1, розд. 2. Обидва посилання точні. Платон справді в «Теететі» твердить, що філософія починається зі здивування (155d)¹⁹. Та сама думка повторюється і в тексті Аристотеля, на який вказує Прокопович (982b11-28).

При поясненні різних поділів філософії, а пізніше в розділі про мету філософії, Прокопович твердить, що ціль філософії – це щастя людини. Тут він посиляється на св. Августина і, що досить незвично, подає дослівну цитату з твору «Про град Божий» кн. 19, розд. 1 «Причина філософування для людини – виключно в бажанні бути щасливим». Ця цитата й посилання повністю коректні²⁰.

¹⁴ «[P]hilosophia mortis est contemplatio» [с. 112-113].

¹⁵ Так паризьке видання 1551 року має назву «Θεάτης ἢ περὶ σοφίας» (Teaг або про мудрість) [Plato 1551].

¹⁶ Цитата подана в перекладі Йосипа Кобіва [Платон 2008: 166]. В оригіналі вона звучить так: «φιλοσοφούτες ὀλοβήσκειν μελετῶσι, καὶ τὸ τεθνᾶναι ἥκιστα αὐτοῖς ἀνθρώπων φοβερὸν». Дякую Олександрю Киричку за допомогу в пошуку цитати.

¹⁷ Це визначення звучить у Дамаскина так: «Φιλοσοφία ἐστὶ γνῶσις τῶν ὄντων, ἣ ὄντα ἐστὶ, τοῦτέστι γνῶσις τῆς τῶν ὄντων φύσεως». [Johannes von Damaskos 1969: 56; див. також Saint John of Damscus 1958: 11].

¹⁸ Тут і далі я посиляюся, згідно з практикою *Sententiae*, на оригінальні тексти «Метафізики» за версіями, розміщеними на сайті *L'antiquité grecque et latine du moyen âge*, створеному заходами Філіппа Ремакля <http://remacle.org> [Aristote].

¹⁹ Оскільки українського перекладу «Теетета» не існує, я посиляюся, згідно з практикою *Sententiae*, на оригінальний грецький текст, розміщений на згаданому в попередній примітці сайті Філіппа Ремакля: [Platon].

²⁰ У Прокоповича цей фрагмент тексту звучить так: «ut enim Augustinus Lib. 19 «De civitate Dei» cap. 1 ex Platone asserit: «Philosophandi causa nulla est homini nisi ut beatus sit» [с. 116], а Августина «Quando quidem nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit; quod autem beatum facit,

Далі, пояснюючи цю думку, могилянський професор твердить, слідом за Аристотелем, що щастя полягає у звершенні чеснот і частково в спогляданні істини. Це твердження він супроводжує посиланням на «Нікомахову етику», кн. 1, розд. 7-8. Якщо подивитися це місце в «Нікомаховій етиці», то в ньому Аристотель доводить, що щастя є вищою метою людини (1097a26-1097b7). Попередньо (1096a-1097b) він обґрунтовував необхідність розрізнення між теоретичною і практичною наукою. Тому це посилання Прокоповича можна вважати загалом коректним.

Розрізняючи філософські дисципліни, Прокопович порівнює логіку, етику і природничу філософію з Божественними блаженствами: просвітленням, очищенням і вдосконаленням. Тут він робить посилання на Діонісія Аєропагіта «Про небесну ієрархію», розділ 3. Це місце також повністю відповідне [Дионисий Аєропагит 2002: 72-77]²¹.

І останнє посилання, до якого вдається Прокопович у цьому фрагменті є свого роду унікальним, тут він звертається до представників другої схоластики – Коїмбрійців. Прокопович пише, що ідея викладати діалектику перед риторикою висловлена Августиним, але посилається на єпископа Гіпоського не напряму, а через Коїмбрійців («Логіка», вступ, питання 3). Справді, у даному місці Коїмбрійці розглядають позицію св. Августина про те, що діалектика передує риторичі, але не за порядком викладання, а за порядком виникнення²². Тобто людство спочатку придумало, як правильно мислити, а потім, як гарно висловлюватися. Думка, про те, що треба спочатку викладати діалектику, а потім риторичу, також наявна в цьому тексті (q. 3, art. 2) [Conimbricenses 1607: col. 24], тільки вона не приписується Августину, а висловлюється як позиція самих авторів Коїмбрійського курсу.

Цікаво, Прокопович помилився просто через неувважність чи з інших мотивів? Я вважаю за цілком імовірно, що Прокопович навмисно зробив помилку, він не хотів брати собі в союзники нелюбих йому єзуїтів, а послався на авторитетного Августина.

З аналізу посилань можна зробити деякі висновки. Прокопович чітко надає перевагу філософам античності, а не пізніших періодів. Другий момент – якість посилань. Прокопович здебільшого застосовує повноцінні посилання, а не просто перелік імен, як більшість могилянських професорів. Він найчастіше посилається на автора, твір, книгу, розділ – це, так би мовити, взірць академічного стандарту того часу. Проте неточностей відносно багато – у половині посилань (у 6 з 12). Ідеться про дуже різномірні неточності, а саме – про посилання: (а) на твір, якого не існує; (б) на твір, що не містить даної цитати; (в) на розділ чи книгу, що насправді не містять даної цитати; (г) не на справжнього автора даної цитати. Звідси не варто робити однозначних висновків. Не можна виключати можливості того, що помилки припустився не могилянський професор, а студент-записувач. Або помилки взагалі немає, просто Прокопович користувався виданням відомого твору зі специфічною розбивкою на розділи. Проте дуже ймовірно, що, попри гуманістичний пафос, Прокоповичу були притаманні ті ж підходи до історико-філософського матеріалу, що й більшості схоластів. Як пише відомий дослідник середньовічної філософії Моріс де Вульф, схоласти дуже часто переписували посилання з других рук або

ipse est finis boni; nulla est igitur causa philosophandi, nisi finis boni: quam ob rem quae nullum boni finem sectatur, nulla philosophiae secta dicenda est.» [Augustine] (курсив мій – М. С.).

²¹ Я посилаюся на російське білінгвічне видання Діонісія Аєропагіта.

²² «Sentit itaque D. August. inventionem primam fuisse artem delineandi characteres, deinde extitisse grammaticam et historiam (quod intellige de historia rudi adhuc et sine oratoris pigmentis) tunc dialecticam, rhetoricam, poeticam et disciplinas mathematicas.» (Prooemium, q. 3, art. 1) [Conimbricenses 1607: col. 22].

цитували з пам'яті²³. Не думаю, що Прокопович у цьому був унікальним серед професорів Києво-Могилянської академії.

Підсумовуючи, можна сказати, що вступний текст Прокоповича може становити значний інтерес для істориків філософії. Він розкриває позицію Прокоповича щодо найзагальніших філософських питань і додатково може бути свого роду путівником до його філософського курсу.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

Архівні матеріали

- Кониський, Г. (1747-49). *Philosophia peripatetica juxta numerum quatuor facultatum quadripartita...* [Філософський курс]. Отдел рукописей (ф. 152, ед.хр. 130). Российская государственная библиотека, Москва.
- Прокопович, Т. (1707-09a). [Philosophia peripatetica juxta numerum quatuor facultatum quadripartita...] [Філософський курс]. Інститут рукопису (ф. 301, од. зб. П43). Національна бібліотека України імені В. Вернадського, Київ.
- Прокопович, Т. (1707-09b). *Philosophia peripatetica juxta numerum quatuor facultatum quadripartita...* [Філософський курс]. Отдел рукописей (ф. СПб Дух. Сем., ед.хр. 64). Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург.

Друковані праці

- Аристотель. (2002). *Нікомахова етика*. Київ: Аквілон-Плюс.
- Дионисий Ареопагит. (2002). О небесной иерархии. In Дионисий Ареопагит, *Сочинения*. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Луцій Анней Сенека. (2017). *Моральні листи до Луцілія*. (А. Содомора, Перекл.). Львів: Априорі.
- Платон. (2008). Федон. In Платон, *Діалоги* (сс. 152-236). (Й. Кобів, Перекл.). Харків: Фоліо.
- Симчич, М. (Ред.). (2019a). Критичне порівняльне видання текстів Теофана Прокоповича і Георгія Кониського про нескінченність і їхніх наявних українських перекладів. *Sententiae*, 38(1), 41-121. <https://doi.org/10.22240/sent38.01.041>
- Симчич, М. (2019b) Порівняльний аналіз філософських курсів Теофана Прокоповича і Георгія Кониського на прикладі розділу «Про нескінченність» *Sententiae*, 38(1), 122-136. <https://doi.org/10.22240/sent38.01.122>
- Allatius, L. (1864). De S. Joanne Damasceno prolegomena. In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* (T. 94, col. 117-192). Parisii: Apud J.-P. Migne Editorem.
- Aristote. (n.d.). Métaphysique. Retrieved January 4, 2020, from L'antiquité grecque et latine du moyen âge website <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/tablemetaphysique.htm>
- Augustine. (n.d.). De Civitate Dei. Retrieved January 3, 2020, from The Latin Library website <http://www.thelatinlibrary.com/augustine/civ19.shtml>
- Cicero. (n.d.). De Officiis. Retrieved January 4, 2020, from The Latin Library website <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/off2.shtml>
- Conimbricenses. (1607). *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Jesu In Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*. Coloniae Agrippinae [Köln]: Apud Bernardum Gualtherium.

²³ «Moreover, they did not all read at first hand the works from which they quote. A whole crowd of texts, notably of Aristotle and St. Augustine, and of certain scholastics then in vogue, such as Boetius and Gilbert de la Porree, and also of the great Arabian commentators, Avicenna and Averroes, formed the common parsimony of the schools. These are to be found stereotyped in the writings of all, and were quoted most frequently from memory» [Wulf 1907: 29-30].

- Diogenes Laertius. (1925). *Lives of eminent philosophers* (Vol. 2). London; New York: Heinemann; Putnam & sons.
- Franciscus de Marchia. (2008). *Reportatio II A (Quaestiones in secundum librum Sententiarum) qq. 1-12.* (T. Suarez-Nani et al., Eds.). Leuven: Leuven UP. <https://doi.org/10.2307/j.ctt9qdwj.14>
- Johannes von Damaskos. (1969). *Dialectica sive capita philosophica*. In Johannes von Damaskos, *Die Schriften*. Berlin: Gruyter.
- Ioannes Damascenus. (1577). *Opera multo quam unquam antehac auctiora, magna ex parte nunc de integro conversa*. (Jacobus Billius, Ed.). Parisii: Apud Guillelmum Chaudiere.
- Kraye, J. (1993) *The Philosophy of the Italian Renaissance*. In *Routledge History of Philosophy. Vol. 4: Renaissance and Seventeenth-Century Rationalis* (pp. 15-65). London: Routledge.
- Plato. (1551). *Theages vel de Sapientia*. Paris: Morelius.
- Platon. (n.d.). *Théétète, ou de la science*. Retrieved January 4, 2020, from L'antiquité grecque et latine du moyen âge website <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/theetete2.htm>
- Prokopowicz, Th. (1744). *Apologia fidei in qua respondetur ad literas doctissimorum quorundam lutheranorum, quas ad patrem Michaellem, schi-monachum Pieczariensem, Regiomonto dederunt, respondentes ad ejus literas compellatorias, quas ipse prius ad eos misit, de vera Fide Orientalis Graeco Ruthenicae Apostolicae Ecclesiae*. In Th. Prokopowicz, *Miscellaneous Sacra variis temporibus edita, nunc primum in unum collecta publico exhibita*. Wratlslavia [Wrocław]: Johannes Jacobus Kornius.
- Saint John of Damascus. (1958). *Philosophical chapters*. In Saint John of Damascus, *Writings* (pp. 8-110). Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Seneca Minor. (n.d.). *Epistulae Morales Ad Lucilium*. Retrieved January 7, 2020, from The Latin Library website <http://www.thelatinlibrary.com/sen/seneca.ep14-15.shtml>
- Tarrant, R. J. (2016). *Texts, editors, and readers: Methods and problems in Latin textual criticism*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511805165>
- Wulf, M. de. (1907). *Scholasticism old and new: An introduction to Scholastic philosophy medieval and modern*. Dublin: Gill and Son; London: Longmans, Green et co.

Одержано 16.01.2020

REFERENCES

Archival materials

- Konyskyi, G. (1747-49). *Philosophia peripatetica juxta numerum quatuor facultatum quadripartita*. [Philosophical course]. The Department of Manuscripts (fonds 152, item 130.). Russian State Library, Moscow.
- Prokopovych, T. (1707-09a). *Philosophia peripatetica juxta numerum quatuor facultatum quadripartita...* [Philosophical course]. The Institute of Manuscripts (fonds 301, Petrov's catalogue, item 43). VNLU, Kyiv.
- Prokopovych, T. (1707-09b). *Philosophia peripatetica juxta numerum quatuor facultatum quadripartita...* [Philosophical course]. The Department of Manuscripts (fonds of St Petersburg Theological Seminary, item 64). Russian National Library, Saint Petersburg.

Printed works

- Allatius, L. (1864). *De S. Joanne Damasceno prolegomena*. In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* (T. 94, col. 117-192). Parisii: Apud J.-P. Migne Editorem.
- Aristote. (n.d.). *Métaphysique*. Retrieved January 4, 2020, from L'antiquité grecque et latine du moyen âge website <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/tablemetaphysique.htm>
- Aristotle. (2002). *Nicomachean ethics*. Kyiv: Aquilon-Plus. [In Ukrainian].
- Augustine. (n.d.). *De Civitate Dei*. Retrieved January 3, 2020, from The Latin Library website <http://www.thelatinlibrary.com/augustine/civ19.shtml>
- Cicero. (n.d.). *De Officiis*. Retrieved January 4, 2020, from The Latin Library website <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/off2.shtml>

- Conimbricenses. (1607). *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Jesu In Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*. Coloniae Agrippinae [Köln]: Apud Bernardum Gualtherium.
- Diogenes Laertius. (1925). *Lives of eminent philosophers* (Vol. 2). London; New York: Heinemann; Putnam & sons.
- Dionysius Areopagite. (2002). *The Celestial Hierarchy*. In Dionysius Areopagite, *Works*. St. Petersburg: Aletheia. [In Russian].
- Franciscus de Marchia (2008). *Reportatio II A (Quaestiones in secundum librum Sententiarum) qq. 1-12*. (T. Suarez-Nani et al., Eds.). Leuven: Leuven UP. <https://doi.org/10.2307/j.ctt9qdwjb.14>
- Joannes Damascenus. (1577). *Opera multo quam unquam antehac auctiora, magnaue ex parte nunc de integro conversa*. (Jacobus Billius, Ed.) Parisii: Apud Guillelmum Chaudiere.
- Johannes von Damaskos. (1969). *Dialectica sive capita philosophica*. In Johannes von Damaskos, *Die Schriften*. Berlin: Gruyter.
- Kraye, J. (1993) *The Philosophy of the Italian Renaissance*. In *Routledge History of Philosophy. Vol. 4: Renaissance and Seventeenth-Century Rationalis* (pp. 15-65). London: Routledge.
- Plato. (1551). *Theages vel de Sapientia*. Paris: Morelius.
- Plato. (2008). *Phaedo*. In Plato, *Dialogues*. (J. Kobiv, Trans.). (pp. 152-236). Kharkiv: Folio. [In Ukrainian].
- Platon. (n.d.). *Théétète, ou de la science*. Retrieved January 4, 2020, from L'antiquité grecque et latine du moyen âge website <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/theetete2.htm>
- Prokopowicz, Th. (1744). *Apologia fidei in qua respondetur ad literas doctissimorum quorundam lutheranorum, quas ad patrem Michaellem, schi-monachum Pieczariensem, Regiomonto dederunt, respondentes ad ejus literas compellatorias, quas ipse prius ad eos misit, de vera Fide Orientalis Graeco Ruthenicae Apostolicae Ecclesiae*. In Th. Prokopowicz, *Miscellanea Sacra variis temporibus edita, nunc primum in unum collecta publicoque exhibita*. Wratislavia [Wrocław]: Johannes Jacobus Kornius.
- Saint John of Damascus. (1958). *Philosophical chapters*. In Saint John of Damascus, *Writings* (pp. 8-110). Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Seneca Minor. (n.d.). *Epistulae Morales Ad Lucilium*. Retrieved January 7, 2020, from The Latin Library website <http://www.thelatinlibrary.com/sen/seneca.ep14-15.shtml>
- Seneca. (2017). *Epistulae morales ad Lucilium*. (A. Sodomora, Trans.). Lviv: A priori. [In Ukrainian].
- Symchych, M. (2019a). *Comparative analysis of the philosophical courses of Theofan Prokopovych and Georgiy Konyskyi on the example of the section "On infinity"*. *Sententiae*, 38(1), 122-136. [In Ukrainian]. <https://doi.org/10.22240/sent38.01.122>
- Symchych, M. (Ed.). (2019b). *The texts on the infinity by Theofan Prokopovych and Georgiy Konyskyi and the available Ukrainian translations of them: a critical comparative edition*. *Sententiae*, 38(1), 41-121. [In Ukrainian]. <https://doi.org/10.22240/sent38.01.041>
- Tarrant, R. J. (2016). *Texts, editors, and readers: Methods and problems in Latin textual criticism*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511805165>
- Wulf, M. de. (1907). *Scholasticism old and new: An introduction to Scholastic philosophy medieval and modern*. Dublin: Gill and Son; London: Longmans, Green et co.

Received 16.01.2020

Mykola Symchych

Remarks about the Edition of the "Introduction" to the Philosophical Course by Theophan Prokopovich

The article supplements the publication of the introduction to Theophan Prokopovych's philosophical course (taught at Kyiv-Mohyla Academy in 1707-09). It analyses characteristics of Prokopovych's manuscript in comparison with the manuscript of Georgiy Konyskyi's philosophical course (taught in 1747-1749). The latter turns out to be a copy of the former, as it does

not contain significant differences. The article describes the editorial principles of Prokopovych's *Prooemium* and the significance of the text as well as gives short exposition of the content with the analysis of references by Prokopovych. It explains some codicological and textual characteristics of both manuscripts. The analysis of textual relation between the two manuscripts shows that Konyskiy's manuscript contains much more mistakes than Prokopovych's manuscript. Most of more than a hundred variations between the manuscripts are mistakes in Konyskiy's manuscript. The author supposes that the student, the scribe of Konyskiy's manuscript, not completely understood rather complicated style of Prokopovych. Prokopovych's position about the style of exposition shows balancing between humanistic and scholastic ideas. It states that Prokopovych refers usually to ancient authors. The references in the text are quite detailed, but not enough accurate. Almost half of them (6 out of 12) happen to be incorrect. It is probable that Prokopovych made references from memory.

Микола Симчич

Зауваження щодо видання «Вступу» до філософського курсу Теофана Прокоповича

Стаття супроводжує критичну публікацію вступу до філософського курсу Теофана Прокоповича (викладеного у Києво-Могилянській академії у 1707-1709 навчальних роках). У статті проаналізовано особливості рукопису Прокоповича в зіставленні з рукописом курсу Георгія Кониського (викладеного у 1747-1749 навчальних роках). Другий з цих курсів можна сприймати як список першого, оскільки не містить значних відмінностей. У статті описано принципи видання «Вступу», філософське значення останнього і його короткий зміст з наступним аналізом посилань Прокоповича. Пояснено кодикологічні та текстологічні особливості текстів Прокоповича і Кониського. Помічено, що рукопис Кониського містить набагато більше помилок, ніж рукопис Прокоповича. Більшість з понад сотні різниця між курсами – це помилки в рукописі Кониського. Автор робить припущення, що студент-записувач курсу Кониського не до кінця розумів складну стилістику Прокоповича. Позиція Прокоповича щодо стилю викладу свідчить про балансування між гуманістичними і схоластичними ідеалами. Констатовано, що Прокопович цитує здебільшого античних авторів. Посилання в Прокоповича достатньо детальні, проте на завжди коректні. У майже половині з них (6 з 12) виявлено невідповідності. Дуже ймовірно, що Прокопович робив ці посилання з пам'яті.

Mykola Symchych, PhD in philosophy, a researcher at the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv).

Микола Симчич, к. філос. н., науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

e-mail: msymchych@gmail.com

РЕЦЕНЗІЇ

Павло Бартусяк

ДЕЛЬОЗ І ГВАТАРІ: РЕФРЕНИ СВОБОДИ.

Olkowski, D., & Pirovolakis, E. (Ed.). (2019). *Deleuze and Guattari's Philosophy of Freedom. Freedom's Refrains*. New York: Routledge.¹

Тексти Жюль Дельоза і Фелікса Гватарі (спільні й окремі) є одними з найбільш досліджуваних сучасною історією філософією. Розмаїття окреслених ними тем вражає. Спосіб розгортання цих тем іноді шокує. Наприклад, експлікація філософії Спінози може здійснюватися через деталізацію анатомії кліща. Ці особливості більшою чи меншою мірою неодмінно відбиваються у дослідженнях їхньої філософії. На присвяченій Дельозу й Гватарі конференції, що відбулась у червні 2019 року в Токійському університеті, працювало 35 секцій! У назві однієї з присвячених Дельозу статей зустрічаємо «павука», «ящірку» та «кліща» [Goetz 2007]. Незвична манера філософування Дельоза і Гватарі зумовлює виникнення нескінченних інтерпретацій та реактуалізацій результатів цього філософування.

Це, наприклад, підтверджує започаткована Единбурзьким університетом видавнича серія «Плато – нові напрямки у вивченні Дельоза». Її головна мета – пошук нових підходів до трактування Дельозової філософії та нових ділянок для її застосування. Спектр видань серії доволі широкий. Серед виданого останніми роками Единбурзьким університетом (у тому числі поза серією) варто виокремити: «Практикуючи з Дельозом дизайн, танець, мистецтво, письмо, філософію» [Attiwill, et al. 2017], «Дельозів бергсонізм» [Lundy 2018] «Дельоз і Лукрецій: зустріч» [Johnson 2019], «Утверджуючи дивергенцію. Дельозове прочитання Ляйбніца» [Tissandier 2019], «Кантіанський етос Дельоза. Критика як спосіб життя» [Carr 2019], «Філософський родовід Дельоза. Частина II².» [Jones, Roffe 2019], «Дельоз-Стоїк» [Johnson 2020], «Мислити з Дельозом» [Vogue 2019]. У цій книзі Рональд Бог розглядає політичні, музичні, літературні, лінгвістичні, природничо-наукові аспекти філософії Дельоза.

Міждисциплінарні практики Дельоза і Гватарі досліджуються також в інших виданнях: «Музичні зустрічі з Дельозом і Гватарі» [Moisala et al. 2017]. «Дельоз, Гватарі і проблема трансдисциплінарності» [Collett 2019], «Збирати множини з Дельозом»

© П. Бартусяк, 2020

¹ Збірку укладено за матеріалами міжнародної конференції «Жиль Дельоз і Фелікс Гватарі. Рефрени свободи», що відбулась у квітні 2015 року в Афінському університеті соціальних і політичних наук «Пантеон».

² Перша частина була видана у 2009 році [Jones, Roffe 2009].

[Querrien et al. 2019], «Логіка Жилія Дельоза» [Shores 2020]. У текстах «Дельоз і становлення» [Bankston 2017], «Дельоз. Мислитель образу» [Michalet 2020] аналізується такий важливий елемент Дельозової філософії як трансформація «Я», становлення іншим.

Саме ці три аспекти: історико-філософські студії Дельоза (а також історичні джерела його концепції), міждисциплінарність філософії Дельоза і Гватарі, проблема становлення (вироблення нового, творчість), – переважно домінують у дослідженнях присвячених зазначеним авторам. Це проявляється вже в класичних працях про Дельоза, «Варіації. Філософія Жилія Дельоза» [Martin 1993], «Дельоз. Філософія події» [Zourabichvili 1994], «Дельоз. Віртуальна філософія» [Alliez 1996], «Оса й орхідея. Есе про Жилія Дельоза» [Villani 1999]. Згодом, у таких працях, як, наприклад, «Дельоз, Гватарі й вироблення нового» [O’Sullivan, Zerke 2011], «Про вироблення суб’єктивності. П’ять діаграм скінченно-нескінченного відношення» [O’Sullivan 2012], «Дельоз, аберантні рухи» [Laroujade 2014], ці прояви інтенсифікуються. І стають яскраво помітними в уже зазначених дослідженнях останніх років, у тому числі в збірці «Філософія свободи Дельоза і Гватарі. Рефрени свободи».

Цю збірку можна вважати сиквелом тематичного числа «Жилія Дельоз і Фелікс Гватарі – Рефрени свободи» журналу *Deleuze and Guattari Studies* [Boundas, Sotiris: 2016]. Журнал видається вже згаданим Единбурзьким університетом. У цьому числі з авторів, представлених у збірці, присутній лише Константин Баундас. У журналі він є одним з авторів вступу (інший це Панагіотіс Сотіріс), а також інтерв’юером (спілкувався з французькою соціологієюю Анн Керієн з приводу клініки «La Bord» і лівацтва у Франції 1965-1981 років). Це число присвячене здебільшого соціальному й політичному аспектам філософії Дельоза і Гватарі. У збірці цей сегмент розглядається тільки в III-й частині. Тепер перейдемо до огляду самої збірки.

Про що йдеться в першій частині заголовку, зрозуміло. Але що означає друга? Укладачі збірки відразу демонструють читачам свої наміри. Дослідження проблеми свободи в Дельоза і Гватарі проходить крізь призму слова рефрен. Англійське *refrain* можна перекласти ще як приспів, приспівка, повторення простого співочого ритму, наприклад, ля-ля-ля... тощо. Саме варіант *refrain* використав Браян Масумі для перекладу створеного Дельозом і Гватарі концепту *ritournelle* (ритурнель³) [Deleuze, Guattari 1987: 310]. Тематика частин збірки⁴, як і проблематика текстів, доволі розмаїта.

³ Французьке слово *ritournelle* (від іт. *ritornare/ritorno* – повертатися/повернення) може означати: короткий інструментальний мотив, який нагадує про мелодію, яка лунала на початку композиції; повторення простого ритму протягом однієї композиції; приспів тощо.

⁴ Збірка складається з п’яти частин, кожна з яких містить тексти різних авторів.

Частина I. Нескінченні швидкості й машина

1. Жан-Кле Мартен «Дельоз і свобода машин»;
2. Майкл Дж. Ардолайн «Нескінченні швидкості й практична рація: Кінематика концепту у творі “Що таке філософія?”»

Частина II. Філософія і мова

3. Доротеа Олковскі «Сробувати безум: творення і кристалічний мозок»
4. Деніел В. Сміт «Сенс і буквральність або чому в Дельозовій філософії немає метафор»
5. Грег Ламберт «Якими є концептуальні персонажі Дельоза»

Частина III. По той бік політики

6. Катарина Помбо Набаїс «Жафка і Мелвіл: Одна й та сама боротьба за прийдешній народ?»
7. Сотіріа-Ісміні Гунарі «Афективна політика і “криза”: приклади публічного засудження ВЛП-позитивних жінок й обмеження свобод біженців»
8. Юджин В. Холанд «Політична імпровізація й “Великий похід крізь інституції”»
9. Мохамед Мулфі «Геофілософія і революція в ученні Дельоза»

Однак вони конвергують. Це забезпечують, зазначає у «Пролозі перекладача» Конс-тантин Баундас, рефрени свободи. Що вкладають автори у це словосполучення? Чому аналіз проблематики свободи у Дельоза і Гватарі прив'язаний до слова *refrain*? Й опосередковано до концепту з «Тисячі плато» ритурнелі?

У написаному Доротеею Олковскі вступі «Рефрени свободи, Дельоз, Гватарі, й філософія» пропонуються відповіді на ці питання. На самому початку Олковскі зазначає, що Дельоз і Гватарі не розробляли концепт свободи. Утім, автори збірки, на її погляд, рішуче налаштовані говорити про свободу в контексті їхньої філософії. На перший погляд тут явна суперечність, адже складно говорити про те, чого немає. Однак у всесвіті Дельоза і Гватарі це можливо. Перш ніж продовжити огляд вступу та інших частин збірки слід з'ясувати передумови виникнення цієї можливості.

У статті «З приводу нових філософів та однієї більш загальної проблеми» Дельоз використав словосполучення *gros concepts* (громіздкі концепти) [Deleuze 2003a: 127]. До таких він зараховує закон, віру, владу тощо. До переліку, без сумніву, можна додати свободу. Дельоз і Гватарі у своїх текстах (окремих чи спільних) намагалися мінімізувати використання громіздкого. Свої ідеї вони здебільшого підпирали конкретними подіями, а останні кристалізували в конкретних концептах. Наприклад, ідея відриву від території спирається на міграцію лосося у верхів'я річок або на прохід тисяч лангустів дном океану – доволі конкретні події, які були кристалізовані в конкретному концепті «детериторизація» (*déterritorialization*). Така сама історія формування концепту «ритурнелі». Утім, ідея повторюваності, яка лежить у його основі, кристалізувалась у ритурнелі не відразу. Були перехідні ланки. У «Різниці й повторенні» аналіз Ніцшеанського *вічного повернення* супроводжує слово *rengaine* (часто повторювана пісенька/приспівка): «Часто повторювана приспівка – це вічне повернення як цикл чи циркуляція ... як тваринна природна певність [*certitude animale naturelle*], як чуттєвий закон самої природи [*loi sensible de la nature elle-même*]» [Deleuze 1968: 14]. Подобиці симбіозу повторюваності і тваринного світу будуть описані саме в розділі «Про ритурнелі» («Тисяча плато»). Наприкінці «Різниці й повторення» йдеться про певну глибину, черево природи (*flancs de la nature*), місце, де розробляється живе і смертне повторення (*répétition vivante et mortelle*). І це повторення стає імперативним і позитивним через завжди присутню в ньому різницю. Цей момент Дельоз пояснює на прикладі поеми/пісні. Диференціальні серії (*séries différenciées*) організовуються в куплети. Останні обертаються навколо рефрену (*refrain*), себто приспіву. Рефрен завжди оточений диференціальними серіями, які узгоджуються з ним через ритм, міру, віршовий розмір тощо. Таким чином, виникає взаємопроникність серій (*compénétration des séries*).

Схожі процеси, незалежно від Дельоза, описував Гватарі. У 60-х роках він розробляв концепт трансверсальності (*transversalité*) з метою об'єднати гетерогенні полюси

Частина IV. Мистецтво і творення

10. Філіп Менг «Демонтаж землі (пейзажу), демонтаж обличчя»
11. Паскаль Критон «Інтенсивна різниця і суб'єктивності»

Частина V. Дельоз та інші

12. Алан Д. Шріфт «Плюралізм=Монізм: що Ніцше і Спіноза дали Дельозу»
13. Ален Больйо «Геодинаміка Дельоза і Гватарі та геостатика Гусерля: дві космологічні перспективи
14. Корі Шор «Афірмації хибного і біфуркації істинного: Дельозів діалетичний і стоїчний фаталізм»

[Guattari 1992b: 2], деієрархізувати соціальне середовище⁵. Приспівка, ритм пісні, деієрархізація в клініці «Ля Борд» – конкретні події, які були кристалізовані в концепті ритурнель. Англійський варіант *refrain*⁶ для французького *ritournelle* певним чином сигналізує про цю кристалізацію.

До ритурнелі Дельоз ставився особливо. 1984 року в «Листі до Уно: як ми працювали вдвох» Дельоз виокремив з-поміж найприємніших для нього епізодів книги «Тисяча плато» зонайперше «ритурнель і музику» [Deleuze 2003b: 220]. У документальному фільмі «Алфавіт Жіля Дельоза»⁷, обговорюючи тему «Опера», філософ сказав: «якби мене запитали: ти постійно говориш про творення концептів, а який філософський концепт розробив ти? Я би відповів: ми (з Гваттарі) створили дуже важливий філософський концепт – ритурнель» [Boutang 1995]. За кілька років це питання поставив Дельозу і Гваттарі Дідьє Ерібон, після публікації твору «Що таке філософія?» (1991): «...на вашу думку, які концепти ви створили?» Філософи відповіли: «Ритурнель, наприклад. Ми сформувавши концепт ритурнелі у філософії» [Deleuze, Guattari 2003c: 356].

Чим можна пояснити прив'язаність Дельоза до цього концепту? Наприклад, тим, що для нього ритурнель є режимом функціонування філософії. 1987 року Дельоз і Гваттарі в передмові до італійського видання «Тисячі плато» називають філософію наймогутнішою з усіх пісень пісенькою (*chansonnette*) [Deleuze, Guattari 2003d: 290], космічним речитативом (*sprechgesang*⁸ *cosmique*). І цю пісеньку чи речитатив виконують концепти. «Тисяча плато» – немовби музичний твір. Не випадково він починається з ілюстрації фрагмента партитури італійського композитора Сільвано Буссотті, а розділ «Про ритурнель» – з дати 1837, що відсилає до творчості німецького композитора Роберта Шумана, а також з картини Пауля Клеє «Машина для щебетання» (*Die Zwitscher-Maschine*), на якій зображені пташки, що намагаються співати.

У середині ритурнелі зіштовхуються сили хаосу (*forces du chaos*), сили землі (*forces terrestres*) й космічні сили (*forces cosmique*). З хаосу народжуються середовища (*milieux*) та ритми (*rhythmes*). Середовище існує завдяки періодичному повторенню. Останнє продукує різницю, яка уможливує перехід одного середовища в інше. Зміна середовища є самим ритмом. Наприклад, приземлятися, приводнюватися, відлітати (птахи). У зв'язку з цим, саме різниця є ритмічною, а не повторення. Згодом ритм стає виразним, і виникає територізація. Ритурнель – це ритм і мелодія, які територізуються. Птаха співає, щоб помітити свою територію. Птаха виконує ритурнель. Однак територізація часто переходить у детериторізацію. Це те, що Дельоз і Гваттарі називають «Рідне – ззовні» (*Le Natal est dehors*) [Deleuze, Guattari 1980: 401]. Як у випадку

⁵ У психіатричній клініці «Ля Борд» (*La Borde*), де Фелікс Гваттарі працював з 1955 року й до кінця життя, пацієнтів заохочували, наприклад, виконувати адміністративні функції.

⁶ В англійській мові існує відповідник *ritornello*.

⁷ Фільм створений на матеріалі восьмигодинного відеозапису розмов між Дельозом і його подругою та колишньою ученицею, журналісткою Клер Парне в 1988-1989 рр. 25 тем розмов стосувалися різноманітних понять філософії Дельоза, а також деяких особистих сюжетів (дитинство, хвороба тощо). Темі розташовувалися в алфавітному порядку, звідси й назва проекту. За життя Дельоз незмінно відмовлявся з'являтися на телебаченні, зокрема й ці матеріали він заповів опублікувати лише після своєї смерті. П'єр-Андре Бутан, відомий кінодокументаліст, створив фільм на основі згаданого відеозапису, а Парне переконала Дельоза розпочати оприлюднення окремих частин з січня 1995 року на телеканалі ARTE. 4 листопада того ж року Дельоз помер. На той час публікація досягла вже літери G і була завершена пізніше. Фільм неочікувано здобув комерційний успіх, 2004 року вийшов на DVD носіїв.

⁸ У тексті Дельоз і Гваттарі використовують німецьке слово.

проходу лангустів дном океану. Це «ззовні» для Дельоза і Гватарі є проявом космічних сил. «Прохід лангустів» притаманний всьому живому. Це порівняння (*s'élancer*⁹) веде до імпровізації. А остання – до возз'єднання зі Світом (*rejoindre le Monde*) [ibid.: 383].

Гадаю, цієї передісторії ритурунелі достатньо для розуміння передумов можливості розглядати проблему свободи в контексті філософії Дельоза і Гватарі. Формула «Рідне – ззовні» дає шанс вислизнути, прокреслити те, що Дельоз і Гватарі називають *лініями втечі* (*lignes de fuite*), уможлиблює становлення. Це є одним із проявів свободи. Ритурунелі веде до неї лабіринтами (хаос, земля, космос). Однак «Рідне – ззовні» стосується не тільки ритурунелі. Ця формула проходить наскрізною ниткою через усю творчість філософів. Свобода, на думку авторів збірки, є наче рефреном, приспівкою в пронизаній диференціальними серіями філософській пісні Дельоза і Гватарі. Тому рефрени свободи.

У вступі Олковскі, описуючи перехід від хаосу до територизації, дуже доречно згадує т.зв. «пеласгічний міф про творення» (за Робертом Грейвсом), у якому йдеться про жіноче божество-творця світу, Евріному, богиню, що постала з Хаосу, танцювала з вітром і привела космос у рух. Зазначимо, що Еврінома пройшла шлях від хаосу, через територизацію, до космосу. Кожен її рефрен, кожна ритурунелі (від хаосу до моря, від моря до вітру, від вітру до хвилі, воркотання горлиці тощо), на думку Олковскі, є тим, що ми звикли називати свободою. Слово свобода є звичним і всім зрозумілим, однак воно порожнє. Якщо залучити до опису пригод Евріноми термін «свобода», то за лаштунками залишаться події, які її реалізують. Себто важлива не так свобода, як її здійснення. Рефрен виловлює зі середовища, яке його оточує (диференціальні серії, куплети тощо), вібрації, декомпозиції, проєкції або трансформації. Саме це ми маємо на увазі, коли говоримо про свободу, підсумовує Олковскі.

У «Пролозі перекладача» Константин Баундас пише, що вся філософія Дельоза говорить про свободу й ритурунелі свободи (*freedom's ritornellos*, с. xxii). Особливості цієї філософії свободи Баундас коротко описав у п'яти пунктах: 1. На відміну від Гайдеггера, Дельоз не розглядає свободу як предикат дій та характерів людей. Свобода головним чином є атрибутом різниці; 2. Дельоз особливо ставився до інфінітивів й дієслівних прикметників. Наприклад, *différer* (відрізнити), *différentier* (диференціювати), *répéter* (повторювати). Ці інфінітиви знеособлюють та додають мобільності становленню краще, ніж іменники різниця та повторення; 3. Рефрени є повторювальними моментами, які створюють різницю як таку; 4. Рефрен є свободою, позаяк свобода не є здатністю душі вибирати одну з багатьох інших можливих альтернатив, а відходом від примусів звички та пам'яті. Свобода є творенням і ствердженням нового, актуалізацією віртуального; 5. У рефрені свобода в собі й для себе трансформується в свободу для нас.

Вважаю необхідним деталізувати четвертий пункт, адже це допоможе вписати філософію свободи Дельоза і Гватарі в історичний контекст. На позір екстравагантна їхня концепція, утім, витікає з класичних філософських джерел. У зв'язку з цим варто розпочати огляд з п'ятої частини збірки «Дельоз та інші», а саме зі статті Алана Д. Шріфта «Плюралізм=Монізм: що Ніцше і Спіноза дали Дельозу». Шріфт аналізує ті сегменти філософії Спінози та Ніцше, які привели Дельоза до того, що він з Гватарі у тексті «Ризома», вступі до «Тисячі плато», називають магічною формулою: «ПЛЮ-

⁹ Тут, мабуть, Дельоз і Гваттарі роблять алюзію на Бергсонівський концепт *élan* (порівняння).

РАЛІЗМ=МОНІЗМ» (PLURALISM=MONISM) [ibid.: 31]. Згідно з Дельозом, у Спінози свідомість є лиш ефектом афектів, які виробляють у нас різноманітні потяги. Саме зовнішня річ викликає у нас бажання цієї речі, прагнення до неї. Свідомість просто це віддзеркалює. Спінозова теорія афектів відвертає нас від пошуку трансцендентальних моральних стандартів (згідно з якими ми судимо про добро чи зло). Вона спонукає до формулювання іманентного питання: на що ми здатні? Дельоз, услід за Спінозою, намагався збільшити кількість позитивних афектів, адже саме вони підсилюють нашу спроможність діяти, і поменшити кількість негативних, бо цю спроможність вони послаблюють. Достоту практична ціль. Ось чому один зі своїх творів про Спінозу Дельоз назвав «Спіноза: практична філософія» [Deleuze 1970]. Згідно з Дельозом, Спінозова етика ставить тільки одне питання: як досягти максимуму позитивних афектів?

Ніцше, як і Спіноза, іманентизував етику. Реалізував це своїм концептом «воля до сили». Ідеться не про волю до оволодіння певним предметом, а про спроможність діяти, про генерування достатніх для цього сил. Дельоз у філософії Спінози й Ніцше бачив передусім вираження сили ствердності. У Спінози одне тіло пронизують численні полярні афекти, у Ніцше через активні й реактивні сили утверджується монізм «волі до сили». Саме ці висновки привели Дельоза і Гватарі до магічної формули ПЛЮРАЛІЗМ=МОНІЗМ. Від численних рефренів до однієї свободи. У творі «Спіноза та проблема вираження» у XVI-му розділі з промовистою назвою «Етичне бачення світу» Дельоз пише, що в Спінози рація, сила чи свобода є невіддільними від становлення [Deleuze 1969: 241]. Для Спінози й Дельоза свобода не є статичним вибором чогось одного з-поміж множини всього іншого. Свобода – це рух назустріч усьому іншому, це, зрештою, стати іншим.

Ще один філософ, який мав неабиякий вплив на формування філософії Дельоза, зокрема на його вчення про різницю і становлення, себто, у контексті даного огляду, свободу, це Анрі Бергсон. У третьому розділі «Про організацію станів свідомості. Свобода» твору «Есе про безпосередні дані свідомості» Бергсон пише, що «...у реальності не існує двох тенденцій, ні навіть двох напрямків, а лиш одне я, що живе...» [Bergson 1970: 92]. Нашому «Я» притаманна жива активність (*activité vivante*). На думку Бергсона, слід позбутися трактування процесу прийняття рішення як коливання в просторі (вибір між). Цей процес є передусім процесом динамічним, в якому Я і самі мотиви перебувають у неперервному становленні. Процес, який згодом Бергсон зробив у «Творчій еволюції» [Bergson 2018] світовим.

Філософія Дельоза і Гватарі (особливо у фазі «Анти-Едіпа» й «Тисячі плато») продовжила закладені Спінозою, Ніцше та Бергсоном тенденції. Якщо в цих трьох авторів становлення є тим, до чого вони прийшли, гирлом їхньої творчості, тим, що вони відкрили, то Дельоз і Гватарі з цього виходили, це було витоком їхньої філософії, тим, що дозволило описувати спів птахів і міграцію лосося, говорити про свободу, не називаючи її.

Наступний текст п'ятої частини «Геодинаміка Дельоза і Гватарі та геостатика Гуссерля: дві космологічні перспективи» Алена Больйо. Дослідник порівнює космологічні концепції філософів. Переосмислює зв'язок між Землею та всесвітом, зв'язок, який, на думку Больйо, увіразнює ідею «детериторизованої землі», що є не точкою в галактиці, а самою галактикою серед багатьох інших. Якщо, за Гуссерлем, статика землі є більш значущою, ніж її рух, то для Дельоза і Гватарі достоту навпаки. Земля в

них пронизана космічними силами, їй притаманне деяке *ззовні* (*dehors*), що безперестанно динамізує та детериторизує.

В останньому тексті с'ятої частини «Афірмації хибного та біфуркації істинного: Дельозів діалетичний і стоїчний фаталізм» Корі Шор аналізує Дельозове трактування Ніцшеанського *amor fati* та стоїчного фаталізму, вказуючи на роль цих ідей у виникненні концепту *ритуель*.

Перша частина «Нескінченні швидкості й машина» починається з тексту Жан-Кле Мартена «Дельоз і свобода машин». На думку Мартена, Дельозів трансцендентальний емпіризм є парадоксальною формулою, адже відсилає до досвіду, який ще не є прожитим. Досвід може наблизити нас до незнайомого, до *ззовні*, розмістити *ззовні* того, що ми прожили. Дельоз експериментує з доіндивідуальними сингулярностями. Саме останні є *свобідними* в порівнянні з індивідуальними вимогами і правами. З огляду на це, більше немає сенсу говорити про свободу, засновану на єдності морального суб'єкта. Таким чином виникає безліч свобод, або свобода циркулювати серед усього. Свобода, яка відкрита перед номадичною грою.

У тексті «Нескінченні швидкості і практична рація: Кінематика концепту у творі «Що таке філософія?» Майкл Дж. Ардолайн аналізує фразу Дельоза і Гватарі «нескінченні швидкості», яку вони використали у творі «Що таке філософія?». На його думку, цей конструкт є важливим для розуміння принципів побудови концептів. Процес творення концептів є аналогічним до процесу прискорення елементарних частинок до нескінченних швидкостей. Експерименти з концептами деталізують рівні свободи, зазначив Ардолайн.

У другій частині збірки «Філософія і мова» розглядаються ефекти мови в їхньому зв'язку з космічними силами. У першому есе цієї частини «Спробувати безум: творення і кристалічний мозок» Олковскі пише, що Дельозів концепт «кристалічний мозок» породжує важливі питання: чи є безум передумовою творчого генія? Детериторизувати середовище для того, щоб створити щось нове? Вона розглядає зв'язок між організацією *Дивокраю* (Льюїс Керрол), шизофренічною креативністю і творчістю Антонена Арто, Френсиса Бейкона й Девіда Лінча в контексті Дельозового концепту кристалічний мозок.

Деніел В. Сміт в есе «Сенс і буквральність, або чому в Дельозовій філософії немає метафор» з'ясовує, чому Дельоз закликав сприймати його філософські концепти буквально. На позір Дельозові й Гватареві концепти чи тези вельми метафоричні: ризома, номади, ретериторизація, «ми зроблені з ліній», «несвідоме є заводом» тощо. Концепти наче звуки, кольори, образи, вони є інтенсивностями. Концепти не підлягають розумінню й інтерпретації. Вони працюють або не працюють. У цьому контексті концепти Дельоза і Гватарі можна розглядати як рефрен, зазначає Сміт.

У третьому розділі першої частини твору «Що таке філософія?» Дельоз і Гватарі вводять таку цікаву фігуру, як концептуальний персонаж. Філософія, на їхню думку, повинна розробляти план іманенції, а концептуальний персонаж уводиться для того, щоб цей план оживити, персоналізувати філософію. В останньому тексті цієї частини збірки, «Якими є концептуальні персонажі Дельоза», Грег Ламберт досліджує як ранні так і пізні введені Дельозом концепти крізь призму цієї фігури. Ламберт вказує на те, що концептуальні персонажі виникають і функціонують у мові наче кліше. Циркулюють і відтворюються через силу повторення.

У третій частині збірки «По той бік політики» досліджуються рефрени й свобода в політичному сегменті філософії Дельоза і Гватарі. У першому есе цієї частини,

«Кafka і Melville: Одна й та сама боротьба за прийдешній народ?», Катаріна Помбо Набаїс аналізує такі концептивні словосполучення й концепти Дельоза і Гватарі як «менша література», «менші народи», «становлення», «детериторизація».

Сотіріа-Ісміні Гунарі в наступному тексті «Афективна політика і “криза”: приклади публічного засудження ВІЛ-позитивних жінок й обмеження свобод біженців» аналізує події в кризовій Греції починаючи з 2008 року крізь призму номадичних рефренів. Вона використовує тези, на кшталт «номадизм проти держави» (ст. 91), «негативні афекти та меншість» (ст. 97), «номадичні становлення» (ст. 100), концепт «мікрополітика» тощо. Авторка висновує, наприклад, що номадичні афекти і становлення блокуються внаслідок захоплення «гравітаційною та інтернувальною [internalizing] силою [овнутрішнення] держави».

Юджин В. Холанд в есе «Політична імпровізація й “Великий похід крізь інституції”» прагне інтегрувати запроваджений ним концепт «номадичне громадянство» (nomad citizenship) до індивідів і груп, які розгортають свою діяльність у межах уже створених інституцій.

В останньому тексті цієї частини, «Геофілософія і революція в ученні Дельоза», Мохамед Мулфі розглядає концепт революції Дельоза і Гватарі, й узагалі їхню філософію як спробу чинити опір теперішньому, як те, що у рефрені розповивається як неочікуване, нове, значуще.

І нарешті четверта частина «Мистецтво і творення». У першому есе цієї частини «Демонтаж землі(пейзажу), демонтаж обличчя» Філіп Менг зазначає, що не обличчя (індивід) є первинним (у мистецтві), а група, банда (band). Але йдеться не про групу людей, а про зграї тварин, птахів (становлення-твариною). Книга Дельоза «Френсіс Бейкон. Логіка відчуття» [Deleuze 2002] націлена саме на демонтаж обличчя, зазначає Менг. Так само не центральним для Дельоза є пейзаж. Позаяк він завжди підлягає детериторизації. Яскравий приклад демонтуння пейзажу Дельоз бачить у творчості Поля Сезана.

Завершуємо огляд збірки текстом французької композиторки й музикознавиці Паскаль Критон «Інтенсивна різниця і суб’єктивізації». Критон звертає увагу на те, що різниця в Дельоза не є різницею між об’єктами. Ця різниця, яку в «Різниці й повторенні» Дельоз називає інтенсивною, є результатом творчих процесів. Критон єдина в цій збірці писала окремо про Гватарі. Звертається до його останнього твору «Хаосмос» [Guattari 1992a], де одну з провідних ролей відведено концептові «виробництво суб’єктивності» (production de subjectivité). Згідно з Гватарі, суб’єктивність не є даністю, вона ніколи не тотожна сама собі, вона завжди гетерогенна. Я для самого себе і для інших постає як номад. Суб’єктивності притаманна поліфонія.

Цю частину ми розглянули останньою, хоч у збірці вона передостання. Завершуємо мистецтвом. Адже, згідно з Дельозом і Гватарі, кожен рефрен, як зазначає Олковскі у вступі, починається як мистецтво. У розділі «Про ритуральну птаха, яка співає, є віртуозом, поетом, художником. Для Дельоза і Гватарі був вельми важливим цей мистецький рефрен. Перша їхня спільна книга «Анти-Едіп» починається з картини Річарда Лінднера «Хлопчик із машиною», а «Гисяча плато», як уже було зазначено, – із фрагмента партитури Сільвано Буссотті. Композитор записує ноту, художник створює мазок, танцівник ловить ритм. Кожен цей порух творить, виробляє суб’єктивність, виконує, зрештою, рефрени свободи.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ / REFERENCES

- Alliez, E. (1996). *Deleuze: philosophie virtuelle*. Paris: Synthélabo.
- Attiwill, S., et al. (2017). *Practising with Deleuze Design, Dance, Art, Writing, Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474429344.001.0001>
- Bankston, S. (2017). *Deleuze and Becoming*. New York: Bloomsbury Publishing.
- Bergson, H. (1970). *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF.
- Bergson, H. (2018). *L'Évolution créatrice*. Paris: PUF.
- Bogue, R. (2019). *Thinking with Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh UP.
- Boundas, C. V., & Sotiris, P. (Eds). (2016). Gilles Deleuze and Félix Guattari : Refrains of Freedom. *Deleuze and Guattari Studies*. 10(3), 281-425. <https://doi.org/10.3366/dls.2016.0226>
- Boutang, P.-A. (Réal.). (1995). *L'abécédaire de Gilles Deleuze* [Video file]. Retrieved from https://www.youtube.com/watch?v=L_GZ_LZvpZc&list=PLiR8NqajHNPbaX2rBoA2z6IPGpUOIPIS2
- Carr, C. L. (2019). *Deleuze's Kantian Ethos. Critique as a Way of Life*. Edinburgh: Edinburgh UP. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474407717.001.0001>
- Collett, G. (2019). *Deleuze, Guattari, and the Problem of Transdisciplinarity*. London: Bloomsbury Publishing.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et Répétition*. Paris: PUF.
- Deleuze, G. (1969). *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (1970). *Spinoza: Philosophie pratique*. Paris: PUF.
- Deleuze, G. (2002). *Francis Bacon: logique de la sensation*. Paris: Seuil.
- Deleuze, G. (2003a). À propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général. In G. Deleuze, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995* (pp. 127-135). Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (2003b). Lettre à Uno : comment nous avons travaillé à deux. *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Paris: Minuit, 218-221.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1972). *Capitalisme et schizophrénie 1: L'Anti-Œdipe*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *Capitalisme et schizophrénie 2: Mille plateau*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2003c). Nous avons inventé la ritournelle. Propos recueillis par Didier Eribon in Le Nouvel Observateur, september 1991. *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Paris: Minuit, 353-356.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2003d). Préface pour l'édition italienne de "Mille plateau". In G. Deleuze, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995* (pp. 288-290). Paris: Minuit.
- Goetz, B. (2007). L'araignée, le lézard et la tique: Deleuze et Heidegger lecteurs de Uexküll. *Le Portique*, 20. Retrieved February 20, 2020, from <http://journals.openedition.org/leportique/1364>
- Guattari, F. (1992a). *Chaosmose*. Paris: Galilée.
- Guattari, F. (1992b). Vertige de l'immanence. Refonder la production d'inconscient. Interview de Félix Guattari par John Johnston. *Chimères. Revue des schizoanalyses*, 38, 1-18. <https://doi.org/10.3406/chime.2000.2296>
- Johnson, R. (2019). *The Deleuze-Lucretius Encounter*. Edinburgh: Edinburgh UP.
- Johnson, R. J. (2020). *Deleuze, A Stoic*. Edinburgh: Edinburgh UP.
- Jones, G., & Roffe, J. (Ed.). (2009). *Deleuze's Philosophical Lineage*. Edinburgh: Edinburgh UP.
- Jones, G., & Roffe, J. (Ed.). (2019). *Deleuze's Philosophical Lineage II*. Edinburgh: Edinburgh UP.
- Lapoujade, D. (2014). *Deleuze, les mouvements aberrants*. Paris: Minuit.
- Lundy, C. (2018). *Deleuze's Bergsonism*. Edinburgh: Edinburgh UP.
- Martin, J.-C. (1993). *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*. Paris: Payot.
- Michalet, J. (2020). *Deleuze, penseur de l'image*. Saint-Denis: Presses Universitaires de Vincennes.
- Moisala, P., et al. (2017). *Musical Encounters with Deleuze and Guattari*. New York: Bloomsbury Publishing.

- O'Sullivan, S. (2012). *On the Production of Subjectivity Five Diagrams of the Finite-Infinite Relation*. London: Palgrave Macmillan.
- O'Sullivan, S., & Zepke, S. (2011). *Deleuze, Guattari and the Production of the New*. London: Bloomsbury Publishing.
- Querrien, A., Sauvagnargues, A., & Villani, A. (2019). *Agencer les multiplicités avec Deleuze*. Paris: Hermann.
- Shores, C. (2020). *Logic of Gilles Deleuze*. London: Bloomsbury Publishing.
- Tissandier, A. (2019). *Affirming Divergence Deleuze's Reading of Leibniz*. Edinburgh: Edinburgh UP. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474417747.001.0001>
- Villani, A. (1999). *La guêpe et l'orchidée essai sur Gilles Deleuze*. Paris: Belin.
- Zourabichvili, F. (1994). *Deleuze une philosophie de l'événement*. Paris: PUF.

Одержано / Received 28.02.2020

Pavlo Bartusiak

Deleuze and Guattari's: Freedom's Refrains. Olkowski, D., & Pirovolakis, E. (Ed.). (2019). Deleuze and Guattari's Philosophy of Freedom. Freedom's Refrains. New York: Routledge.

Review of Olkowski, D., & Pirovolakis, E. (Ed.). (2019). *Deleuze and Guattari's Philosophy of Freedom. Freedom's Refrains*. New York: Routledge.

Павло Бартусяк

Дельоз і Гватарі: рефрени свободи. Olkowski, D., & Pirovolakis, E. (Ed.). (2019). Deleuze and Guattari's Philosophy of Freedom. Freedom's Refrains. New York: Routledge.

Огляд книги Olkowski, D., & Pirovolakis, E. (Ed.). (2019). *Deleuze and Guattari's Philosophy of Freedom. Freedom's Refrains*. New York: Routledge.

Pavlo Bartusiak, PhD, Lviv National Stepan Gzhytsky University of Veterinary Medicine and Biotechnology (Lviv, Ukraine).

Павло Бартусяк, к. філос. н., Львівський національний університет ветеринарної медицини та біотехнологій ім. С. Гжицького.

e-mail: bartusyak@gmail.com

Андрій Дахній

НОВА ФІЛОСОФСЬКА БІОГРАФІЯ СЬОРЕНА К'ЄРКЕГОРА.

Carlisle, C. (2019). *Philosopher of the Heart. The Restless Life of Søren Kierkegaard*. London: Allen Lane.

Уже сама по собі назва книги Клер Карлайл, викладачки філософії релігії Королівського коледжу в Лондоні, постійної авторки літературного додатку «Таймс» та газети «Гардіан» – «Філософ серця: неспокійне життя Сьорена К'єркегора» – навіює українському читачеві асоціацію з хрестоматійним для вітчизняної духовної культури напрямом: «філософією серця». Упроваджене в широкий обіг Дмитром Чижевським, це словосполучення позначає мислення, витoki якого сягають передовсім Григорія Сковороди¹. Тож запропонована англійською дослідницею інтерпретація надбання знаменитого данця може сприйматися як доволі близька нам ментально.

Варто також звернути увагу на ту обставину, що свого часу Карлайл здобула не лише *філософську*, але й *теологічну* освіту (в Кембриджі). Звісно, цей бекграунд є більш ніж сприятливим чинником для дослідниці, яка береться за розгляд настільки «міждисциплінарного» і, власне, такого, що перебуває головно «на перетині» філософії та теології автора, як К'єркегор². Симптоматично також, що текст, який авторка

© А. Дахній, 2020

¹ «Незрима» присутність останнього увиразнюється ще й з інших причин: починаючи від паралелізму ідентифікацій «український Сократ» (звична характеристика стосовно Сковороди) і «данський Сократ» (розповсюджений перифраз відносно К'єркегора, хоча у своїй книзі Карлайл частіше послуговується словосполученням «Сократ християнства»). Зокрема, так названо один із параграфів другого розділу) і закінчуючи різкою критикою церковників (нехай контекст цієї критики й дуже різний). Годі заперечити й такі ознаки спорідненості між К'єркегором і Сковородою, як от діалогізм, поліфонія, схильність до зіштовхування між собою різних точок зору, напрочуд висока оцінка того ж таки Сократа, домінування антропологічної проблематики, важливість християнських підвалин, прохолодне ставлення до суспільно-політичного життя («світу»), який прагне «спіймати») заради глибинного самопізнання, нонконформізм, взаємодія філософських і богословських елементів тощо (утім, апелюючи до назви книги – де «філософія серця» корелює з «неспокійним життям» – доведеться визнати, що сквородинівська парадигма мислення й життя, усе ж, дає більше підстав для заспокоєння та незворушності, ніж к'єркегорівська).

² Не секрет, що у творчості К'єркегора саме філософські та богословські елементи вельми тісно між собою переплелися (хоча мала місце також взаємодія літературних і психологічних чинників), причому це виявилось вже на самому початку його інтелектуального шляху: К'єркегор закінчив теологічний факультет Копенгагенського університету, однак вже у студентські роки виявляв жвавий інтерес до філософії, що мало наслідком, з-поміж іншого, написання ним магістерської роботи, яка тяжіла не так до богословської, як до філософської проблематики: «Про

ще до написання рецензованої книги досліджувала найбільш ретельно й усебічно, належить до класичних творів, власне, не лише філософської, але й, не меншою мірою, богословської думки: К'єркегоровий «Страх і тремтіння». Крім того, незайве зважити й на суто конфесійний чинник – походження дослідниці з країни, де домінує близьке до протестантизму англіканство, що є особливо релевантним у справі тлумачення такого яскраво вираженого протестантського мислителя, як К'єркегор³.

До наведених (*між*)дисциплінарних і конфесійних паралелей треба неодмінно додати й міркування суто науково-дослідницького стибу. Книгу Карлайл варто сприймати як своєрідний підсумок її достатньо тривалого дослідження життя і творчості К'єркегора в попередні роки. Конкретніше: ці зусилля втілилися в низці книг і статей, зокрема, у вже згаданому тексті – ««Страх і тремтіння» К'єркегора: путівник» [Carlisle 2010], а також у деяких інших працях. Серед них особливо варто виділити «К'єркегорова філософія становлення: пересування і позиції» [Carlisle 2005], «К'єркегор: путівник для розгублених» [Carlisle 2006], а також статтю «К'єркегор і Гайдегер» [Carlisle 2015]. Самих лише цих досліджень цілком достатньо, аби пересвідчитися в поважності наукового доробку Карлайл (до речі, він засвідчує: не обмежуючись лише поглядами самого К'єркегора, авторка досліджувала особливості їхньої рецепції у ХХ сторіччі, зокрема, Мартином Гайдегером⁴). Тобто Карлайл, безумовно, належить до провідних к'єркегорознавців сучасного англосаксонського світу, будучи при цьому послідовницею сучасного англійського богослова Джорджа Патісона, якому, власне, вона цю книгу і присвятила.

Нарешті, ще одна попередня заувага. У назві книги містяться слова «філософ» і «життя». Це – вказівка на пряму кореляцію між обома поняттями. По суті, одразу декларується, що філософ і його ідеї розглядатимуться крізь призму його *життя*.⁵ І це справді вельми адекватний підхід, дуже продуктивне співвідношення стосовно саме постаті К'єркегора: в його випадку, як, можливо, у жодному іншому в межах історії філософії, має місце дивовижна, унікальна єдність життя й мислення. За таких умов доцільність звертання саме до *біографії* виглядає більш ніж обгрунтованою.

З історико-філософського матеріалу відомо, що знання біографії автора далеко не завжди допомагає в ліпшому сприйнятті змісту ним написаного – скажімо, вникання в подробиці життєписів Бейкона, Декарта, Ляйбніца, Канта, Гегеля, багатьох інших філософів Заходу не надто додає нам у розумінні їхніх ідей (а нерідкісне називання

поняття іронії: з постійним зважанням на Сократа». Зрештою, тут постає питання про контраверсійність стосунку К'єркегора до філософії, яка зумовлювалася, значною мірою, панівним статусом на той час гегелівської філософії (вираженням чого може слугувати відома самоідентифікація данця – «релігійний письменник»).

³ Принагідно, оглядаючись на протестантизм минулих століть, звернімо увагу на рух морального самозаглиблення серед міських верств населення Європи XVII-XIX століть, який виразився в появі – близького до протестантизму – *янсенізму* у Франції й Голандії, *методизму* в Англії, *пістизму* в Німеччині та Скандинавії. При цьому врахуймо, серед іншого, чинники аскетизму й ригоризму, більшою чи меншою мірою властиві, приміром, і таким близьким до янсенізму й пістизму мислителям (а заодно яскравим попередникам екзистенціалізму), як Паскаль і К'єркегор (до речі, одне з найфаховіших їхніх зіставлень зробив Г. Дрейфус [див.: Dreyfus 2012]).

⁴ Симптоматично, що вже у названій статті відбувається наближення до тематики серця, причому в контексті «пізнього» Гайдегера: один із розділів статті має назву «Дар і серце» [див.: Carlisle 2015, 434-438].

⁵ До речі, показово, що такого роду слова знаходимо не лише у назві книги: і у назвах розділів та параграфів, і у самому тексті найчастіше використовуються саме ці поняття – «життя», «існування», «подська ідентичність», «серце», констукції на кшталт: «бути людиною», «бути гуманним» тощо.

певних деталей життя в кожному з таких випадків має, усе ж, радше ритуальний характер, вписується в парадигму «віддавання належного» видатним особистостям).

Інша річ К'еркегор: інтерес до обставин його життя є не лише виправданим, але й конче *потрібним*, позаяк поглиблює, а часом попросту тільки й робить зрозумілим суть того, що він писав, над чим роздумував (між іншим, тут, вочевидь, спрацьовує загальна закономірність: що ближчим є автор до екзистенційної проблематики, то важливішими стануть умови його власного життя). Ще один аргумент: переважна більшість дослідників творчості К'еркегора, як правило, враховують не лише оригінальні твори данця, але і його *щоденникові нотатки*, які до обставин життя, до біографії мають стосунок, річ ясна, ще безпосередніший. У будь-якому разі, Карлайл вельми часто, що є цілком закономірним, цитує пасажі саме з таких записів (до речі, авторка веде свою оповідь, спираючись переважно на тексти першоджерел і при цьому не надто часто вдається до використання коментаторської, «другоджерельної» літератури).

У цій інтелектуальній біографії К'еркегора (написати яку спонукав, очевидно, намір заново осмислити його надбання) авторці, що спиралася на біографічний підхід, поталанило висвітлити данця, з одного боку, як *людину*: его-центричну, екс-центричну, екстравагантну, іронічну, водночас схильну до дратівливості, меланхолії та іпохондрії, але й разом із тим зичливу, добросердечну, щирю, відверту. Себто – як особу амбівалентну, дивну, «складну, можливо, навіть небезпечну» (Crsl.)⁶. З іншого боку, як *мислителя*: напрочуд талановитого, креативного, оригінального, інтелектуально чесного, такого, що жив ідеями, прагнув принести людям щось цінне, неперебутнє, хоч і не позбавленого жовчності, уїдливості, жорсткості. На сторінках цього дослідження постає, так би мовити, К'еркегор «земний»: особа, не чужа марнославству, дріб'язковості, відчуттю суперництва й водночас людина духовна, здатна на самопожертву, налаштована проникнути в глибинні людської екзистенції, власне, у простір людського *серця*, поділитися зі світом своєю вистражданою істиною. Тобто в його портреті є чимало привабливого, але відворотного теж не бракує. Карлайл поталанило показати, що саме напруга між цими полюсами багато в чому визначила своєрідність цього химерного, парадоксального, максимально критичного автора. Тож не дивно, що в цій блискуче оповіданій історії вигадливі візерунки інтимних деталей К'еркегорового життя поєднуються із загальними рамками його основних ідей, зокрема із особливостями тлумачення ним понять провини, повторення, страху, відчаю, абсурду, вибору, автентичного існування тощо. При цьому виклад Карлайл – не безсторонній, сухий академічний дискурс, а жваве проникнення в особливості й тісне переплетення біографії та творчості самобутнього данця. Цей виклад показує, якою мірою всі ці речі можуть виявитися актуальними нині.

Щодо «синтетичності» життя і творчості, книга англійської дослідниці може тлумачитися як спроба висвітлити два моменти: складне й неспокійне, тривожне життя, а також – неймовірно оригінальне надбання К'еркегора. Ці моменти постають однаковою мірою як спроби створити своєрідний *коректив* до того, що вважалося усталеним і загальноприйнятим (відповідно, і в традиційному житті, і в традиційних філософії та релігії). Тобто, грубо кажучи, він свідомо порушував норми – і як *людина*, і як *мислитель*.

У Передмові Карлайл слушно зауважує: «К'еркегор більше, ніж будь-який інший філософ, вклав своє життя у творчість» (Crsl.), а в третьому параграфі першого розділу (названому «Виклик проти псевдо-філософів»), у схожому руслі, спираючись на його

⁶ Надалі всі посилання на рецензовану книгу, яка була нам доступною лише у форматі e-book [Carlisle 2019], ми подаємо в круглих дужках у вигляді скорочення (Crsl.).

тексти «Або-або» та «Повторення», стверджує: «К'єркеґор змішує філософію з автобіографією» (Crsl.)⁷. Авторка вказує також на зусилля данця, спрямовані на те, аби тісно пов'язати з людським існуванням, як вона висловлюється, «сердечні» речі: мовляв, він «...став експертом із любові і страждань, гумору і жаху, відчаю і відваги – саме ці «сердечні» речі він зробив предметом своєї філософії – і його творчість досягла сердець поколінь читачів» (Crsl.).

Книга складається із вступу, трьох частин і післямови. Перша частина має назву – «Травень 1843: подорож повернення»; друга – «1848-1813: життя, збагнене у зворотному напрямі», третя – «1849-1855: життя, прожите вперед». Тобто спочатку акцентується увага на К'єркеґоровій подорожі у *просторі*, а потім дослідниця закликає читача здійснити разом із нею подорож із К'єркеґоровом у *часі* – спочатку до витоків, а потім – до кінця. Себто авторка обрала достатньо незвичну, химерну структуру, яка на перший погляд може навіть дезорієнтувати. Перший розділ обертається довкола одного року – 1843-го, у якомусь сенсі визначального для К'єркеґора як автора. Тим часом другий та третій розділи підпорядковуються до протилежних стратегій, постають у якомусь сенсі як антитетичні, що виражається у ключових поняттях – *backwards* (назад) та *forwards* (вперед). Себто чергуються ретроспективний та проспективний підходи – у намаганні осмислити шлях данця спочатку у прямуванні до його джерел, до народження, а потім – у слідуванні до підсумку, до смерті (там висвітлюються останні, найбільш драматичні, роки К'єркеґорового життя). Проте такий підхід, такий, сказати б, *нелнійний* наратив виглядає не просто оригінальним, самобутнім, але й вельми органічним, тим паче у випадку з таким «експериментальним» та парадоксальним автором, як К'єркеґор.

З боку Клер Карлайл акцент робиться передовсім на «одиночному індивіді», «виняткові». Як показує авторка, антропологічні, екзистенційні проблеми завжди мали у данця безумовний пріоритет, у центр своїх рефлексій він повсякчас ставив проблему людського існування, причому у вимірі його винятковості, унікальності, маргіналізуючи при цьому будь-які інші філософські проблеми. Втім, слушним є і те, що К'єркеґор прагнув із сингулярності власного екзистенційного досвіду видобути щось на кшталт загальних антропологічних відкриттів. Найфундаментальніше питання – *що таке людське буття у світі*, в який спосіб, як пише авторка, «людина може жити з іншими, дотримуватися своїх обіцянок, пристосовуватися до соціальних очікувань, але при цьому залишатися вірною самій собі» (Crsl.), врешті, які передумови того, аби це людське існування збулося, реалізувалося як буття *автентичне*.

При цьому у випадку з К'єркеґором дослідниця виходить із того, що досягнення автентичності, справжності, позитивності неминуче пролягає через *негативізм*. Провина, неспокій, страждання, меланхолія, відчай – всі ці речі (те, що, доволі спрощено, може охоплюватися, власне, словосполученням «неспокійне життя») данець первинно пропустив крізь призму власного життя, власних експериментів – чи то екзистенційних, здійснених ним безпосередньо, чи то уявних, але відрефлектованих з не меншою інтенсивністю. Зокрема, чи не першим у західному мисленні він зосередив увагу на такій найбільш «кризовій» антропологічній характеристиці, як *відчай*, вважаючи його (а не подив, як гадали Платон і Аристотель) началом будь-якого філософування.

⁷ Звісно, інтерпретація ідей данця крізь призму його життя у к'єркеґорознавстві не є чимось новим (приміром, можна назвати австрійця Конрад-Пауля Лісмана 1993 та швейцарця Вальтера Ніра 2002). Показовою ілюстрацією може слугувати, зокрема, теза Ніра: «З моменту розриву заручин К'єркеґор присвятив життя служінню ідеї» [Nigg 2002: 41].

Як засвідчує перший розділ, особливий наголос Карлайл робить на 1843 році, який став поворотним для данця: як автор він досяг вершини – і стосовно продуктивності, що виражається у *кількісному* параметрі (у цей рік вийшли друком аж чотири праці – «Або-або», «Повторення», «Страх і тремтіння», «Напучувальні промови»), і щодо оригінальності, показника *якісного* (інакше б у його щоденниковому записі ми б не прочитали: «Самого лише «Страха і тремтіння» цілком достатньо, аби зробити моє ім'я безсмертним» [цит. за.: Liessmann 1993: 58]). Тож якраз відтоді і до смерті розпочинається 12-річний період роботи неймовірної напруженості й інтенсивності, який продемонстрував колосальну *креативність* і плідність мислителя, хоч водночас невідворотно вів до втоми, кволості, фізичного й психологічного виснаження.⁸

Подібно до того, як англійська дослідниця визначає ледь чи не найважливіший у житті К'еркегора рік, вона ж фокусує увагу і на найважливішій *особі*, без якої він як мислитель скоріш за все попросту б не «відбувся». Власне кажучи, один із ключових меседжів книги Карлайл зводиться ось до чого: дуже вірогідно, що данець ніколи не став би визначним мислителем і саме таким мислителем, яким ми його знаємо, якби не знайомство, заручини і їхній подальший розрив з *Регіною Ольсен*.

Прискіпливу увагу у книзі до постаті Регіни можна помітити, вже навіть виходячи, знову ж таки, із суто кількісного показника: серед сорока чотирьох ілюстрацій у роботі Карлайл (до речі, всі вони ретельно й дбайливо підібрані) – три пов'язані з Регіною: перстень, її портрет, нарешті, фрагмент доленосного листа Сьорена до нареченої. Не менш показовим, і значно «частотнішим», є виокремлення ключових подій життя К'еркегора: аж п'ять із них – з-поміж усього двадцяти зазначених подій (себто чверть) – теж так чи інакше пов'язані з Регіною (знайомство з нею, заручини, розрив заручин, її одруження із Фредеріком Шлегелем, її від'їзд із Данії). Але, що важливіше, її постать «супроводжує», по суті, всю книгу Клер Карлайл: жоден із п'ятнадцяти параграфів тексту (!) не обходиться без згадок про неї (тобто не лише у другому параграфі книги, який так і називається: «Моя Регіна!»), – але й у всіх подальших підрозділах твору авторка невпинно апелює до постаті колишньої нареченої К'еркегора). Вона надихнула Сьорена, пробудила, виявила в ньому творця, точніше, він відчув, усвідомив через неї своє поклонання як автора – себто того, хто буде свій особливий світ і хто у кінцевому підсумку обезсмертив не лише власне ім'я, але і ім'я своєї Музи.⁹ Зокрема, завдяки Регіні він збагнув, що «жодна філософська система, жоден інтелектуальний підхід до життя не допоможе людському буттю жити у світі, приймати заручини, стати собою» (Crsl.).

Карлайл відзначає: хоч рішення розірвати заручини було, вочевидь, найбільшнішою найтравматичнішою подією для К'еркегора як *людини*, та водночас це було благословенням, порятунком для нього як *автора*, себто того, хто продовжує жити поза межами простору і часу, поза рамками буденного існування і конвенційних цінностей, хто через свої твори претендує на безсмертя. Невдача як людини, фіаско в житейському сенсі обертається успіхом як автора, як мислителя, який переживе віки, тут химерно сусідять триумф і трагедія. Так, звісно, до написання дебютного, і вельми успішного, твору «Або-

⁸ У підсумку, як відзначали сучасники, у 42 роки К'еркегор виглядав, як 60-літній чоловік (утім, треба враховувати і психологічну нестерпність бути – упродовж тривалого часу – маргіналом, ізгоєм).

⁹ Водночас він доходить висновку, що та сама дівчина, ставши дружиною, надихнути вже не спроможна, тож вона повинна залишатися винятково Музою: «якби я одружився з Регіною, то ніколи б не став самим собою» (Crsl.).

або» вже була вельми оригінальна магістерська робота («Про поняття іронії: з постійним зважанням на Сократа»),¹⁰ а проте це ніяк не відмінє того факту, що К'єркеґор як оригінальний автор народжується все-таки саме на основі осмислення ним посталоґо після розриву заручин фундаментального питання: «Винен чи не винен?»¹¹

Карлайл робить наголос на тому, що в наступних своїх працях (тобто тих, які з'явилися після «Або-або» і «Повторення»), зокрема, у «Понятті страху» та «Філософських крихтах», данець відходить од тієї первісної проблематики – вони прямо з Регіною пов'язані не були, себто свідчили про певну «паузу». Але вже в наступному своєму творі – у «Стадіях на життєвому шляху», а надто в тій частині, яка називається «Історія страждань» – він, усе-таки, знову повертається до питань, інспірованих стосунками з Регіною – до проблем кохання, заручин, шлюбу, вірності тощо. Зокрема, там він дослівно відтворює зміст записки, яка супроводжувала повернену їй обручку: «Пробач того, хто... не здатен зробити дівчину щасливою». Грубо кажучи, ця тематика його остаточно так і не відпустила (причому Карлайл слушно постерігає, знову ж таки, кількісний компонент: праця «Стадії на життєвому шляху» виявилась – після написання «Або-або» – його найбільшою за обсягом книгою: вона містила понад 500 сторінок) (Crsl.).

Тобто, звісно, вроджений талант, прочитані книги, навчання в університеті, учнівство у Фредерика Крестіана Сіберна і Поуля Мартина Мьоллера, а надто вплив батька¹² – усе це відіграло свою вагому роль, але вирішальним поштовхом, як стверджує авторка, виявилась *нещаслива історія кохання*. Як оригінальний мислитель К'єркеґор почався внаслідок спроби осмислити розрив заручин. Так, справді, будь-які К'єркеґорові рефлексії мали біографічний підтекст, були наслідком безпосередніх життєвих імпульсів, проте імпульс, завданий невдачею відносин із нареченою, спричинений створеною своїми власними руками скандальною історією, став ключовим. Усе інше, по суті, було похідним.

Зокрема, до таких наслідків авторка зараховує впровадження К'єркеґором нового поняття – *повторення* (до речі, цим словом вона називає десятий параграф своєї праці). Спoglядаючи з перспективи пройденого часу розрив заручин, данець виявив несталість, мінливість свого серця, проте якраз саме це усвідомлення породило в ньому потребу осмислити можливість повторення (ішлося про здійснену ним ще одну поїздку до Берліна, у 1843 році, двома роками після першої поїздки туди – одразу після розриву заручин). У підсумку повторення стало для нього однією з ключових філософських категорій. Повторення висувається данцем на противагу до *спoґаду й надії*, проте не є чимось середнім між ними, а вирішальною екзистенційною альтернативою до них [див.:

¹⁰ У цій праці не можуть не впасти в око ориґінальність і радикальність постановки питань (в якій, поза всяким сумнівом, робилися перші кроки до перетворення К'єркеґора на «данського Сократа» чи «Сократа християнства») (до речі, саме так називається дев'ятий параграф книги).

¹¹ Саме відтоді проблема *провини* як поняття більшою мірою філософського, морально-етичного або ж *ґріха* як концепту переважно богословського, корельованого із християнською догматикою (у подальшому данець розвине в одній зі своїх найфундаментальніших праць – «Поняття страху» – обговорення догмату про гріхопадіння, де, знову ж таки, відбувається плідна взаємодія філософських і богословських елементів) постає в центр екзистенційних рефлексій К'єркеґора.

¹² Другим за інтенсивністю впливу на К'єркеґора дослідниця називає чинник батька, Міхаеля Педерсена К'єркеґора. Інтерес до пієтизму, здатність до широкого каяття, суворість, ригоризм, схильність до глибокого самоаналізу, тяжіння до меланхолії, депресивність, інтелектуальна чесність – все це було успадковано сином саме від батька (звісно, тут мала місце комбінація як успадкованого буквально, біолоґічно, так і набутого через батькове виховання, через часте спілкування з батьком тощо).

Liessmann 1993: 75]. Повторення в принципі не може (і не хоче) реалізовувати «естетик», але воно є здійсненням для людини на етичній та релігійних стадіях. Водночас – і в цьому полягає ще один важливий урок: втрата коханої, в якомусь сенсі втрата світу не повинні були означати для К'еркегора і втрату самого себе, радше навпаки.

Ось тут і постає на порядок денний ще одна вагома проблема – проблема *жертвовності*. Він, Сьорен К'еркегор, пожертвував своїм щастям заради чогось вищого, заради певної місії, заради «...ідеї, за яку я волю жити й померти» – цитує його Карлайл (в «Естетичному вихованні», сьомому параграфі своєї книги). У тому ж контексті сприймається К'еркегором і старозавітна історія Авраама, покликаного Богом принести в жертву свого єдиного сина Ісаака (цей сюжет з біблійної Книги Буття стає основним предметом розгляду в «Страхові і тремтінні»).

Чимало уваги в книзі Карлайл приділяється й тим подіям у житті данця, які свідчили про нього як про «коректив» і водночас слугували поштовхом для виявлення його оригінальних і безкомпромисно ним обстоюваних ідей – починаючи від К'еркегорової критики знаменитого казкаря-співвітчизника Хенса Крестіана Андерсена, а також тих данських теологів і філософів, які рухалися у фарватері мислення Гегеля, і закінчуючи полемікою з бульварним виданням «Корсар» і данською протестантською церквою. При цьому авторка слушно наводить думку одного зі вчителів К'еркегора, професора Сіберна, який стверджував, що ще зі студентських років Сьорен відзначався полемічністю натури, легкістю й дотепністю, і саме це робило його неперевершеним диспутантом, потужною «бойовою одиницею» (при цьому К'еркегор прирікає себе на мучеництво, свідомо наражаючи себе на опір і висміювання з боку тих, які ставали об'єктом його власної критики).

У кінцевому підсумку, яку би проблему не зачіпав данець, він зі всією серйозністю і ґрунтовністю намагався звертати увагу своїх співгромадян на найглибинніші *екзистенційні питання*, проникав у найпотаємніші куточки людського серця, проте тодішній щасливий Копенгаген (який К'еркегор називав і «провінційним торговим містом», і «батьківщиною нонсенсу»), і містом, «просякнутим повітрям, що отруєне щоденною пресою») залишався незворушним, байдужим. Картаючи фальш і «гру на пониження» – скажімо, як з боку церковників, так і з боку газетярів (хай ця гра й відбувалася в різний спосіб), – К'еркегор виявився стосовно свого рідного міста, передбачувано, або індіферентним, або глузливо висміюваним.

Особливою мішенню критики, надто в останні роки К'еркегора, став єпископ Мюнстер. Останньому перепало¹³ за надто полегшене сприйняття християнських заповідей, за надмірну «секуляризацію», компроміси щодо світськості, за «естетизацію» християнства, за бажання Христа не «наслідувати», а «захоплюватися» Ним – із безпечної, комфортної дистанції (Crsl.).

Як зазначалося вище, акцентування уваги на постаті Регіни Ольсен і її сприйняття К'еркегором супроводжує весь текст Карлайл, від початку до кінця. Навіть у заключному параграфі праці, де йдеться про «останню битву» в сенсі К'еркегорової боротьби з так званим «недільним», зведеним до обрядовості, «показним», фальшивим християнством і утвердженням християнства справжнього, первинного, незіпсованого, робиться наголос на останній зустрічі Сьорена з Регіною – на тій зустрічі, під час якої,

¹³ Як Карлайл наголошує в передостанньому параграфі свого дослідження, К'еркегор, ведучи боротьбу з данськими церковниками, справляв переважно на Лютера та його релігійні інновації.

після чотирнадцятирічного мовчання між ними й напередодні її від'їзду з Копенгагена, вона тихо сказала колишньому нареченому: «Нехай Бог благословить Тебе, нехай у Тебе все буде добре». Своєю чергою, авторка наводить показові слова мислителя стосовно Регіни: «Її ім'я стане частиною моєї творчості, її пам'ятатимуть до того часу, допоки пам'ятатимуть мене» (Crsl.).

Завдяки цьому драматичному вибору здійснилося, як аргументує дослідниця, не просто народження К'єркеґора як автора, мислителя, нонконформіста. Відбулося, конкретніше, його глибоке самоусвідомлення, виявлення ним *релігійного* рівня екзистенції (відрефлектованої в подальшому у вельми своєрідний спосіб – у поєднанні теологічних, філософських, психологічних, літературних підходів). Як лапідарно висловлюється Карлайл, «розрив із Регіною відкрив для нього стосунок до Бога...» (Crsl.). Авторка наголошує на тому, що через 10 років після цього розриву, 1851 року, у своїй проповіді (яка готувалася, знову ж таки, «з думкою про Регіну») у Копенгагенській Цитадельній церкві, він говорив про Того, хто залишається незмінним, проте під його впливом всі ми здатні змінитися. Ідеться про Бога та про *людське серце*, в якому ховаються таємниці, наміри, обіцянки, невідомі не лише для інших, але і для самої людини, однак про всі ці таємниці неодмінно знає Бог, причому до найменших деталей.

Вирішальною є думка (близька до висловленої Августином у «Сповіді») про Божу *незмінність* і про те, що лише Він може бути джерелом нашого *спокою*. У передостанньому параграфі своєї книги Карлайл підводить нас до К'єркеґорової думки про Бога як мету, яка відкривається і є рятівною для людського серця. Данець прагнув знайти Бога і зростати в Ньому, при цьому безкомпромісно ставлячись до будь-яких спроб вдовольнятися симуляцією християнства, вихолощенням його суті.

При цьому варто звернути увагу на парадоксальну обставину, яку відзначає англійська дослідниця. Під час візиту до Копенгагена шведська письменниця, феміністка Фредріка Бремер зробила інтерв'ю з багатьма визначними данцями, серед них – із пастором і мислителем Ніколаєм Фредериком Северином Гронтвігом (Grundtvig), письменником Хенсом Крестіаном Андерсенем, фізиком Хенсом Крестіаном Ерстедом, проте К'єркеґор, вельми критично налаштований до медіальної сфери як такої, зустрівшись з гостею відмовився. Відтак шведка звернулася до К'єркеґорового опонента – єпископа Хенса Лесена Мартенсена – з проханням бодай про якусь характеристику. Той відзначив, що, по суті, єдиний предмет, який захоплював К'єркеґора, який він «своєю мікроскопом досліджував до найдрібнішого атома, у найшвидкоплинніших рухах, у найбільших внутрішніх змінах – саме про нього він говорить і пише нескінченні фоліанти... це – людське серце» (цит. за: Crsl.). Підкреслення серця як основного предмету антропологічного інтересу К'єркеґора з боку його опонента – вельми цінна деталь. Проте не менш важливе інше: саме Мартенсен першим використав стосовно К'єркеґора словосполучення «філософія серця».

У своїй книзі авторка не втомлюється наголошувати на двох чинниках, які тісно переплітаються між собою – на «філософії серця» та, особливо, на «неспокійному житті» її головного персонажа. Неспокійне життя К'єркеґора тлумачиться авторкою в тому сенсі, що це парадигма, релевантна для будь-якої людини: ніхто з нас не може уникнути відчуття провини, страху, відчаю тощо. Водночас наше неспокійне, мінливе, тривожне серце спроможне до еволюції – від естетизму через етичне до релігійності – ідеться про плекання серця, яке знаходить Бога. Тобто, у кінцевому підсумку, серце має «перерости» вимір чуттєвості (естетична стадія), раціональних детермінацій (етичний рівень) і прийти до віри (релігійний спосіб існування), причому до віри

справжньої, вистражданої, а не до її полегшеного варіанту, сурогату (те, що, власне, викликало К'єркегорові нападки на данських церковників).

Таким чином, словосполучення, винесені в назву книги – «Філософ серця» та «не-спокійне життя» – отримують в її заключній частині щось на кшталт примирення, гармонізації. Узгоджуються, набувають дивовижної єдності не лише життя й філософія мислителя. Карлайл також показує, в який спосіб у межах цього «неспокійного», сповненого тривоги, страхів і відчаю, життя мислитель може таки віднайти спокій. Доречним є наведення К'єркегорових слів із згаданої його проповіді: «... я знаходжу спокій у Божій незмінності», причому ця незмінність, як стверджується далі, найліпше виявляється у Божій любові. Тож для будь-якого індивіда «основне завдання полягає в тому, аби навчитися любити» (Crsl.), відкрити себе для цієї Божої любові.

Насамкінець доводиться визнати, що деякі моменти книги Карлайл, усе ж, викликають певні застереження, а з дечим можна посперечатися. Наприклад, дещо недостатньо видається увага до історико-філософського компоненту «філософії серця», до розгляду останньої в контексті екзистенційного мислення загалом (про нього в книзі містяться, як правило, лише побіжні згадки). Тим часом виклад, приміром, стосовно норвежця Хенрика Стефенса, навпаки, видався дещо надмірним, невинувато затягнутим.

Хай там як, дослідження Карлайл, гідний результат її багаторічної праці, неодмінно інспірує читача – у вельми живий і нестандартний спосіб – до зацікавлення екзистенційною проблематикою, виходячи з біографії, можливо, найекстравагантнішого данця XIX сторіччя, який у той доволі далекий від нас час наважився «плисти проти течії», приніс себе в жертву, використав свої таланти, аби відкрити нам очі на багато речей, які до цього залишалися непоміченими.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ / REFERENCES

- Carlisle, C. (2005). *Kierkegaard's Philosophy of Becoming: Movements und Positions*. New York: State University of New York Press.
- Carlisle, C. (2006). *Kierkegaard: A Guide for the Perplexed*. London: Continuum.
- Carlisle, C. (2010). *Kierkegaard's Fear and Trembling. A Reader's Guide*. London: Continuum.
- Carlisle, C. (2015). Kierkegaard and Heidegger. In J. Lippitt, & G. Pattison (Eds.). *The Oxford Handbook of Kierkegaard* (pp. 421-439). Oxford: University Press.
- Carlisle, C. (2019). *Philosopher of the Heart. The Restless Life of Søren Kierkegaard*. Allen Lane. Retrieved 12.02.2020 from https://books.google.com.ua/books/about/Philosopher_of_the_Heart.html?id=XzlrDwAAQBAJ&redir_esc=y
- Dreyfus, H. L. (2012). «What a monster then is man»: Pascal and Kierkegaard on being a contradictory self and what to do about it. In S. Crowell (Ed.). *The Cambridge Companion to Existentialism* (pp. 96-110). Cambridge: Cambridge University Press.
- Liessmann, K.P. (1993). *Kierkegaard zur Einführung*. Hamburg: Junius-Verlag.
- Nigg, W. (2002). *S. Kierkegaard. Dichter, Büsser und Denker*. Zürich: Diogenes Verlag.

Одержано/Received 16.03.2020

Andriy Dakhniy

New Philosophical Biography of Søren Kierkegaard

Review of Carlisle, C. (2019) *Philosopher of the Heart. The Restless Life of Søren Kierkegaard*. Allen Lane, Penguin UK.

Андрій Дахній

Нова філософська біографія Сьорена К'єркеґора

Огляд видання Carlisle, C. (2019) *Philosopher of the Heart. The Restless Life of Søren Kierkegaard*. Allen Lane, Penguin UK.

Andriy Dakhniy, Doctor of science in philosophy, Associate Professor, Head of the Department of History of Philosophy at Lviv National Ivan Franko University.

Андрій Дахній, доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри історії філософії Львівського національного університету імені Івана Франка.

e-mail: a-dakhniy@ukr.net

Олександр Корнієнко

ФІЛОСОФІЯ ІНДІЙСЬКОГО ВІДРОДЖЕННЯ¹.

Bhushan, N., & Garfield, J. L. (2017). *Minds Without Fear: Philosophy in the Indian Renaissance*. Oxford: Oxford University Press.

Для тих, хто цікавиться індійською філософією, зокрема її історією, помітною подією став вихід у світ книги професорів Бхушани Наліні і Джея Л. Гарфілда «Розуми без страху: філософія в індійському ренесансі». Обидва автори є фахівцями з індійської філософії XIX – XX ст., окрім того займаються дослідженнями в галузі філософії науки, філософії мови, філософії свідомості, естетики, епістемології тощо. За свідченням самих авторів, ця книга стала кульмінацією їхнього десятилітнього дослідження разом з антологією «Індійська філософія англійською мовою: від ренесансу до незалежності» [Bhushan, Garfield 2011]. Під час роботи над антологією автори прийшли до глибшого осмислення індійської філософії даного періоду, а робота над монографією, у свою чергу, змусила їх переглянути антологію, оновити її матеріалами, важливість яких була усвідомлена пізніше.

«Розуми без страху» – книга про історію англomовної індійської філософії другої фази колоніального періоду (1858-1947 рр.). Філософія цього періоду є маловідомою й, на думку авторів, незаслужено забутою, досягнення й авторитет колоніальних індійських філософів серйозно недооцінюються, а їхня спадщина в значній мірі ігнорується; сьогодні жодна з найважливіших оригінальних праць цих філософів не є предметом викладання ні в Індії, ні на Заході.

Ця книга не лише про історію філософії, а й про інтелектуальну та культурну історію Індії, і не лише в період британського правління, а й за більш ранніх періодів історії цього субконтиненту.

Праця вражає своєю цілісністю. Кожна її деталь не є зайвою і працює на основну ідею твору. Навіть ілюстрація автопортрету індійської художниці Шер-Гіл на обкладинці книги вибрана не випадково. Тому, попри те, що лише чотири з тринадцяти розділів стосуються філософських дискурсів, книга варта уваги історика філософії. Ми в нашому огляді стисло зупинимось на кожному з них.

У своєму викладі ми порушимо хронологію авторського дослідження і почнемо огляд з події, яка «визначила долю англomовних індійців в наступні півтора століття» [р. 40]². Ідеться про освітню реформу Томаса Маколея (1800-1859) британського державного діяча, автора освітньої реформи Індії часів генерал-губернатора

© О. Корнієнко, 2020

¹ Огляд готувався під науковою редакцією професора Олега Хоми.

² Тут і надалі посилання на сторінки тексту (номер сторінки після скорочення «р.») рецензованої книги подаються у квадратних дужках, без зазначення прізвищ авторів.

Бентіка. Реформа мала на меті впровадити англійську мову в індійське суспільство як мову освіти й адміністрування, створивши суспільний клас, представники якого можуть бути «перекладачами між нами і мільйонами, якими ми керуємо; клас людей індійський за кров'ю й кольором, але англійський за смаком, думками, мораллю й етикетом» [р. 57]. Представників цього класу, що успішно сформувався, називали «дітьми Маколея».

У третьому розділі «Компанія і корона. Індія Маколея?» автори детально аналізують Маколеєву працю «Minute on Education» 1835 року, де наведено аргументи на користь англійської мови. Автори певною мірою демонізують саму постать Маколея як представника «брутального ретроградного колоніалізму» [р. 40], а більшість його аргументів, від економічних до ідеологічних, вважають свідченнями некомпетентності їх автора й такими, що не витримують критики. Щоб демонічна тінь Маколея не накрила його «дітей», чия філософія авторами захищається, «батьківство» було піддане сумнівам. Автори вважають, що справжнім автором реформи був інший британець, Джон Стюарт Міл, на відміну від Маколея прогресивний, просвітнений, толерантніший до здобутків традиційної індійської культури³. Утім, неодноразово згадуючи реформу, про яку йдеться, автори її називають, усе ж, ім'ям Маколея, а не Міла.

Та незалежно від того, чиїх «батьків» вони є «діти», відношення до їхньої діяльності є упередженим. У першому розділі «Трагедія індійської філософії» автори наводять оцінки щодо англомовної індійської філософії колоніального періоду з боку індійських інтелектуалів, як колоніального минулого так і незалежного сьогодення. Ця оцінка озвучена у назві розділу: «трагедія». Своєрідним підсумком є вердикт одного із найвидатніших індійських філософів сучасності Дайя Крішні, який у 2006 році писав: «Будь-хто, хто пише англійською, не є індійським філософом. Британці створили дивний вид – незнайомиць у своїй країні. Створили новий вид індійця, який не просто був відрізаний від своєї цивілізації, але був вихований по-іншому. Дивність виду полягає в тому, що їхньою орієнтацією є Захід. ... Вони ставлять [філософські проблеми] по-західному» [р. 10].

Автори вважають таку оцінку неправильною, а мету свого проєкту вбачають у відновленні історичної правди щодо індійської філософії колоніального періоду як особливій віхи в історії індійської філософії. «Колоніальна» філософія, на їхню думку, зробила значний внесок у розвиток не лише філософії, а й індійської культури в цілому. Ці філософи писали в контексті того культурного злиття, яке було породжене британським колоніальним урядованням. Вони репрезентували індійську філософію тією мовою й у тому форматі, які зробили її доступною і прийнятною для англомовного світу за межами субконтиненту.

Автори, звертаючись до вердикту своїх опонентів, які стверджують, що колоніальна філософія не є індійською, запитують: а яка філософія є власне індійською? Тобто автори торкаються досить цікавої теми національної філософської ідентичності. На жаль, ця тема авторами не розвивається, однак сам виклад може бути цікавий досліднику, що спеціально займається проблемою меж «національної» філософії. Проблема ідентичності конкретно індійської філософії, на думку авторів, вимагає відповіді на два питання: справжня індійська філософія є духовно-релігійною чи вона може бути світською? Вона повинна бути зорієнтованою на традиції чи може взаємодіяти зі сучасністю і брати в ній участь? [р. 16]. Автори вже в першому

³ На нашу думку, автори описують Т. Маколея і Дж. Ст. Міла не зовсім точно.

розділі наводять точки зору своїх опонентів щодо цих питань. Власну ж відповідь вони дають у решті книги. Для них духовність у цій матриці асоціюється з традицією, а світськість – зі сучасністю. Головне завдання – показати, що індійська філософія цього періоду залишається вірною індійській традиції і водночас відповідає тенденціям світової філософії, є і автентично індійською, і космополітично сучасною. Ця думка звучить рефреном упродовж усього викладу, є його «альфою і омегою».

До того ж філософія стала такою не за часів британського колоніалізму, а значно раніше. У другому розділі «Дивлячись назад: рація, космополітична свідомість і виникнення індійської модерності», автори показують, що ті риси філософії (раціоналізм, космополітизм, іншомовність, світськість), які непокоять їхніх опонентів, були притаманні їй вже за часів правління Моголів (XVI-XIX ст.) і навіть раніше. Автори посилаються [р. 35] на дослідження Джонардона Ганері, який, цитуючи мемуари Франсуа Берньє (1620-1688), наводить повідомлення останнього про перекладені ним перською (офіційною мовою імперії Великих Моголів) твори Гасенді й Декарта [Ganeri 2011: 14]. Берньє, улюблений учень Гасенді, після смерті вчителя здійснив велику подорож на Схід, провівши близько шести років у Індії. Він також згадує, що перекладами займався протягом п'яти-шести років (фактично, протягом усього перебування в Індії), обговорюючи ідеї Гасенді й Декарта з індійськими інтелектуалами, як мусульманами, так і індуїстами⁴. Багаторічне перебування Берньє в Індії не є вигадкою, тому цілком імовірними виявляються його дискусії з індійцями, що є переконливим аргументом на користь давніх традицій відкритості, властивих індійській філософії⁵. До того ж, автори наголошують і на висновку Ганері про «космополітичний» характер власне індійського інтелектуального середовища, з притаманними останньому взаємодією текстів, первісно написаних арабською, перською й санскритом, і інтенсивною циркуляцією відповідних ідей.

Навіть клас «дітей Маколея» вже мав свій прообраз у класі «мунші», який був покликаний виконувати ті ж функції. Автори вважають, що уявлення про мовну й філософську чистоту Індії, основою якої є незмінні традиції, сформульовані сакральною мовою, санскритом, і яка порушується з початком експансії європейських держав, виникає як результат діяльності, з одного боку, європейських сходознавців,

⁴ Щоправда, Берньє не наводить жодної конкретики: ані назв перекладених творів, ані обсягу перекладеного, ані реакції співрозмовників і характеру обговорень. Варто зазначити, що Ганері робить необхідні застереження щодо можливої неточності чи й недостовірності повідомлень Берньє («df Bernier's testimony is reliable...» [Ganeri 2011: 14]). Це застереження є край доречним, оскільки зазначені переклади, якщо вони існували, не збереглися, а Берньє не наводить жодних подробиць, які надали би хоч якихось підстав його свідченням. Таке ж застереження роблять Бушан і Гарфілд.

⁵ Однак Бушан і Гарфілд доходять одного доволі хибного висновку: «Якщо це правда, то твори Гасенді й Декарта були доступні перською (і, можливо, на санскриті) ще до того, як їх було опубліковано французькою!» [р. 35].

Берньє відбув у свою східну подорож у перші місяці 1656. І якщо головні праці Гасенді не перекладалися французькою до початку 2000-их років (!), то перший друкований твір Декарта, «Дискурсія про метод» (1637), вийшов друком саме французькою. Авторизовані французькі переклади «Медитацій» і «Принципів філософії» побачили світ 1647 року в Парижі (відповідно, у видавництвах П'єра Ле Петі й Анрі Ле Гра), тобто ще за життя Декарта. Те саме стосується і «Пасій душі», які вийшли друком восени 1649 року (хоч Декарт і не встиг побачити це видання, яке не потрапило до Стокгольма до 11 лютого 1650 року, дня смерті Декарта). Безперечно, Берньє, учень одного з головних опонентів Декарта, мав змогу ознайомитися з цими творами. Хай там як, навіть якщо Берньє і справді перекладав Декарта перською, ці переклади ніяк не могли передувати виданням ані Картезієвих оригінальних творів французькою, ані авторизованих перекладів його латиномовних творів.

з іншого – індійських націоналістів [р. 37]. Протягом усього дослідження автори неодноразово звертаються до даного стереотипу демонструючи його хибність. Космополітизм, на думку авторів, був завжди характерним для інтелектуального життя Індії, і не як забруднення індійської філософії, а як її збагачення. Герметична ізоляція ніколи не була реальністю в Індії, і ніколи не може бути умовою для серйозного ставлення до традиції. Тому філософія, сформульована в цей період, є гідним продовженням індійської філософської традиції.

У четвертому розділі «Про саму ідею ренесансу» автори пояснюють чому період історії культури Індії від війни 1857 року до досягнення незалежності у 1947 році вони називають терміном «Ренесанс».

По-перше, цей термін був у значній мірі частиною самосвідомості й дискусії тих, хто активно брав участь у індійському ренесансі. Тож використання цього терміну допомагає зрозуміти їхню точку зору на цей *Lebenswelt*, навіть тоді коли самі автори пропонують свою власну. По-друге, цей термін об'єднує групу тропів, пов'язаних із широким спектром моментів, які називаються ренесансними. Автори ідентифікують ці тропи в мисленні й соціальних рухах цього періоду.

Головним тропом є троп «назад у майбутнє»: минуле потрібно реконструювати чи воскресити, а уявне майбутнє повинно будуватися на його фундаменті. Періоди ренесансу містять заклик відновити реальний чи вигаданий «золотий вік» і таке відновлення є метою, відповідного періоду. У свою чергу це відновлення щонайменше змушує припустити, що існував період звиродніння, приниження культури, про необхідність відновлення якої йде мова. Віддалене минуле ідеалізується, висвітлюється і приймається; більш близький період постає як темний вік і відкидається як не автентична домішка до ідентичності, яка найбільш достовірно пов'язує людину з близьким за духом «золотом віком», більш віддаленим, але в той же час уже таким досяжним.

Другий троп – це троп самосвідомого культурного новаторства, коли інтелектуальна самосвідомість містить відчуття того, що створюється щось цілком нове, яке водночас узгоджується зі старим.

Третім тропом ренесансу є напруга між сучасним і традиційним, бо для епохи Відродження важливо, щоб вона підтверджувалася зверненням до традиції.

Четвертий троп – секуляризація суспільства в епоху Відродження. Ця секуляризація, як не парадоксально, здебільшого зумовлена релігійним рухом.

П'ятий троп – зустріч різних культур. Чи йде мова про італійський ренесанс, чи про індійський, відбувається захоплення ідеями іншої культури. Ці ідеї сприймаються, перероблюються, асимілюються й породжують нові форми в культурі відродження.

Шостий троп – створення культурних еліт. Періоди відродження пов'язані як з перетвореннями в тих соціальних і економічних структурах і інституціях, що опосередковують культурне виробництво і споживання, так і зі створенням і розширенням культурних еліт.

Цей розділ, на нашу думку, є ключовим у томі. Автори використовують цей кластер тропів, щоб досліджувати контури інтелектуального життя, яке сформувало філософів, діяльність яких вони висвітлюють у своєму дослідженні. Наступні розділи книги є розгортанням і ілюстрацією цих тропів в суспільному житті колоніальної Індії.

Перш ніж перейти до розгляду філософії індійського ренесансу, автори вважають за необхідне ознайомити читача з контекстом її розвитку. У п'ятому розділі «Реформа Руху. Від універсальності до світськості в Брахмо і Арья Самадж» автори описують два релігійні реформаторські рухи, що, поряд із іншими елементами,

утворювали цей контекст. Брахмо Самадж, заснований Рамом Моханом Роєм (1772-1833), виник 1828 року в Бенгалії, Арья Самадж – 1875 року в Пенджабі, засновником був Даянанд Сарасваті (1824-1883).

У даному розділі автори розкривають генезу цих рухів, їхні головні ідеї, спільні й відмінні риси, їхній вплив на суспільні процеси й на філософію. На думку авторів, ці рухи зробили важливий внесок в індійську філософію. Вони є не лише ілюстрацією ренесансу як такого, але й безпосереднім чинником формування сучасної індійської філософії. Завдяки вихованню публічних інтелектуалів, таких як Рой, Тагор, Ананд, Сен, Рай, і створенню світських навчальних закладів, філософія як діяльність стала надбанням суспільства.

Найголовнішим надбанням цих рухів, на думку авторів є дар світськості. Бути світським – це бути різновидом діяльності чи дискурсу, який відбувається в публічному, нерелігійному середовищі. Ці рухи не лише продемонстрували можливість застосування філософії як світської діяльності в Індії, але й насправді створили світський простір для філософування [р. 90].

У розділі шостому «Індія як її уявляють. Суперечливі нарративи про національну ідентичність» і сьомому «Передбачаючи майбутнє Індії. Різновиди націоналізму» автори досліджують політичний контекст індійської філософії. Боротьба за незалежність Індії вимагала створення індійської національної ідентичності. Сама побудова цієї ідентичності, яка заглиблюється в уяві до далекого ведичного минулого, була ще одним ренесансним жестом. Ці розділи показують, в яких суперечках індійська ідентичність була побудована і як цей процес породив різновиди індійського націоналізму й політичної філософії.

У восьмому розділі «Теоретизуючий сварадж. Політика і Академія» йдеться про колоніальний індійський дискурс щодо двох ключових термінів національного руху – сварадж і свадеши – самоуправління і самодостатність, дискурс, що усталився як у публічній, так і в академічній сферах.

Враховуючи специфіку журналу, в якому робиться огляд даного тому, ми не будемо детально зупинятися на змісті цих розділів. Але слід зазначити, що в структурі тому вони мають важливе значення. По-перше, вони демонструють соціокультурний контекст індійської філософії цього періоду; по-друге, більшість видатних філософів були творцями й активними учасниками цього контексту, активними учасниками національно-визвольного руху; по-третє, ці розділи є яскравою ілюстрацією ренесансних тропів, про які йшлося в четвертому розділі.

У цих розділах ми бачимо, що індійські дискусії про націоналізм, сварадж і свадеши мають яскраво виражений нативістський і есенціалістський характер. У зазначених дискусіях порушувалися питання, на кшталт «що значить бути справді індійським?», «як зберегти історію Індії і створити індійську національну ідентичність, засновану на цій історії?» тощо. Власне, такі питання становлять істотну частину «ренесансної» практики.

З іншого боку, на думку авторів, індійська ідентичність ніколи не була чистою, ідея «чистої» традиції є фантазією. Як і будь-яка світова культура, індійська розвивалася в постійному діалозі з іншими культурами.

У дев'ятому розділі «Кембридзький зв'язок. Ідеалізм, сучасність і розповсюдження ідей» автори показують, що історія розвитку філософської думки кінця XIX – початку XX століть в Індії є історією такої культурної взаємодії.

Потужний ідейний вплив на індійську філософію справив британський варіант неогегельянства. Останнє прийшло до Індії через Оксбридж (Оксфорд і Кембридж), де навчалися майбутні творці індійської філософії, і через шотландських місіонерів, які викладали філософію в індійських університетах.

Значну роль в ознаяомленні Індії з неогегельянством зіграв видатний історик західного ідеалізму Хіралал Халдар (1865-1942), чия праця «Неогегельянство» (1927) по суті сформувала уявлення індійців про цей філософський напрям. У своїй праці Халдар аналізує філософію відомих британських неогегельянців Джеймса Хатчисона Стирлінга (1820-1909), Томаса Хіла Гріна (1836-1882), Едварда Керда (1835-1908), Френсиса Герберта Бредлі (1846-1924).

Серед шотландських місіонерів автори розглядають діяльність Альфреда Джорджа Хога (1875-1954) в Мадрасі, Вільяма Спенса Укрхарта (1877-1964) в Калькуті, а також Вільяма Гасті (1842-1903). Шотландські місіонери були професорами багатьох індійських (індуїстських і мусульманських) студентів, які стануть видатними філософами свого часу. Також вони філософували в Індії й таким чином свідомо долучилися до індійської філософії через діалог з цією традицією. Як свідчать автори, «Посібник для місіонерів» (1889) рекомендує не лише вивчати місцеві мови і звичаї, щоб полегшити проповідь, але також цікавитися класичними мовами й філософськими системами Індії, щоб долучитись до багатств тієї культури в яку вони збираються ввійти [р. 187].

Хог, що навчався філософії в Единбурзі у видатного історика філософії Ендрю Сега Прингла-Патісона (1856-1931), був обраний 1935 року президентом Індійського філософського конгресу. Він став учителем одного із найвидатніших філософів цього періоду, Сарвалі Радхакрішнана. Творча спадщина Патісона в Індії, як історика й інтерпретатора європейської філософії, знаходиться на одному рівні з історичною спадщиною Халдара. Як зазначають автори, легіони студентів-філософів Індії дізналися про Канта, Гегеля і британських неогегельянців із Патісонового підручника, філософська концепція якого ґрунтувалася на ідеалістичних засадах [р. 189]. Таку ідеалістичну концепцію поділяє й К. С. Бгатачарья, ще один видатний індійський філософ цього часу. Прингл-Патісон також регулярно цитується Мукерджи в його власних міркуваннях щодо гегелівського ідеалізму.

Уркхарт, будучи професором філософії в університеті Калькути, був колегою й учителем багатьох видатних діячів індійської філософії цього періоду. Його книга «Веданта і сучасна думка» (1928), фрагменти якої автори наводять в даному розділі, містить більшу схожість зі стратегіями багатьох індійських філософів, ніж будь-яка інша праця філософа-місіонера.

Вільям Гасті, кантіанець, є важливою фігурою для історії індійської філософії цього періоду, оскільки вплинув на Свами Вівекананда і Хіралала Халдара.

Знайомство з європейською філософією мусульманської філософської спільноти⁶ відбувається не лише через шотландських місіонерів, але й через індійських мусульманських мислителів, які навчалися в Англії й Німеччині, а після повернення викладали в університетах Алігарх і Османія. Звертає на себе увагу той факт, що всі вони навчалися в Кембриджі, тому їхня філософська діяльність цілком відповідає

⁶ Автори звертають увагу на те, що траєкторії індуїстської й мусульманської філософії в колоніальний період навряд чи перетиналися [р. 193]. Так само й навчальні траєкторії індуїстських і мусульманських студентів-філософів з Індії в західних або колоніальних університетах, подібні в одних аспектах, істотно відрізнялися в інших [р. 212].

темі дев'ятого розділу, де автори знайомлять читача з мусульманською філософією детальніше, ніж із індуїстською; аналізові останньої повністю присвячено десятий і одинадцятий розділи.

Серед мусульманських мислителів автори передовсім зупиняються на постаті сера Саїда Ахмада Кана (1817-1898), який справедливо претендує на звання батька ісламського ренесансу в Індії [р. 193]. У 1889 році він вирушив до Англії для ознайомлення зі сучасною освітою. Він був вражений побаченим у Кембриджі й повернувся до Індії з планом відродження мусульманської думки через створення індійського Кембриджа, передовсім для студентів-мусульман. Так було створено університет Алігарх, який відіграв велику роль в рецепції кембридзької філософії колоніальною мусульманською думкою. Саїд став популяризатором англійської мови, він був переконаним англофілом і британським роялістом. Відійшовши від суфізму, він створив деяку версію сучасного раціоналізму, засновану на особливому прочитанні Корану. Останній, на його думку, є фундаментальним науковим текстом, повністю сумісним зі сучасною наукою. Алігарх і запроваджену там навчальну програму він розглядав як природну інтеграцію ісламської й західної наукової традиції, подібний до Кембриджа, який інтегрував вивчення християнської теології та сучасної науки.

Одним із головних філософів індійського ренесансу і прямим провідником ідей неогегельянства із Кембриджа в Індію був поет Мухаммад Ікбал (1877-1938), якого називають «духовним батьком Пакистану» [р. 197]. Він навчався у славетному Трініті-коледжі Кембридзького університету, де його вчителями були Джеймс Ворд (Ward), Альфред Норт Вайтхед і Джон Мактагарт. Потім він переїхав до Німеччини, де отримав докторський ступінь, вивчаючи Гегеля і Ніцше. Ікбал викладав філософію в урядовому коледжі Лахора, який на той час був великим інтелектуальним центром мусульман Індії. Саме тут Ікбал став зрілим поетом світового рівня й філософом, розробивши версію ісламського ідеалізму, особливу естетичну теорію й ісламську політичну філософію.

Автори наводять основні положення ідеалізму Ікбала, який можна було б охарактеризувати як творчий синтез західної науки, ісламу й неогегельянського ідеалізму. Автори слушно зауважують, що найцікавішим фактом світової інтелектуальної теорії кінця XIX – початку XX ст. є те, що глобальний прогрес науки й очевидні загрози, які він несе для традиції, майже завжди супроводжується зростанням ідеалізму як стратегії примирення цих сил у сучасності. Індійський ідеалізм не є винятком [р. 178].

Третім із мусульманських мислителів, філософію якого аналізують автори, є Саїд Вахідуддін. Він отримав освіту в університеті Османії та захистив докторську дисертацію в Марбурзі після навчання в Берліні і Гайдельберзі. Більшу частину своєї кар'єри він провів у Османії, де працював професором філософії. Професор Вахідуддін різко критикує програму реконструкції ісламу Сайїда та Ікбала. Виступаючи проти спроби перетворити іслам на релігію, що базується на розумі, а не на одкровенні, він підкреслює центральну роль Мухаммедового одкровення як основи мусульманської віри. Він вважає, що суфійська традиція – якнайкращий засіб протистояти сучасності, але, на відміну від більш синтетичного, науково-орієнтованого бачення, яке поділяли Сайїд та Ікбал, його бачення ісламської сучасності базується на вірі.

Разом із розбіжностями в поглядах згаданих філософів, є й те, що їх об'єднує: у кожному можна помітити ренесансну чутливість, яка характерна для індійської фі-

лософії, у поглядах кожного з них можна побачити фундамент суфійського ідеалізму й місію модернізувати іслам в напрямку цього ідеалізму, але із врахуванням сучасної науки й західної філософії.

Виключенням із цього ідеалістичного напрямку є Саєд Зафарул Хасан (1885-1949). Він був першим мусульманином із Індії, хто отримав ступінь доктора філософії в Оксфорді. Хасан спеціалізувався на історії західної філософії, написав низку книг про головні фігури європейської філософії такі, наприклад, як Спіноза, Декарт, Кант. Але найголовніший його філософський трактат має назву «Реалізм: спроба прослідкувати його походження і розвиток через його головних представників» (1928). Як книга Халдара була найенциклопедичнішою працею з неогегельянства, так і книга Хасана, у свій час, була найвизначнішою історичною інтерпретацією й захистом реалізму.

Автори розкривають специфіку реалізму Хасана, цитуючи фрагменти трактату. Хасан розглядає реалізм не лише як метафізичне вчення про реальність об'єктів поза думкою, але і як епістемологічне вчення про те, як ми їх знаємо. Хасан використовує кантівські аргументи на користь реалізму, що відображає розуміння Хасаном позиції Канта не лише як позиції трансцендентального ідеалізму, але і як емпіричного реалізму. Ближче до кінця своєї кар'єри, у праці «Філософія і критика», Хасан скептично розмірковує над філософією як дисципліною, порівнюючи її з емпіричними науками як середовищем справжнього реалістичного духу.

Хоча Хасан і постає одним із видатних істориків західної філософії початку ХХ ст. і захисників філософського реалізму, він, усе ж, як свідчать автори, не мав великого впливу на індійську філософію, і навіть на спільноту ісламських філософів. Напевно автори включили Хасана до свого тому з причин оригінальності й модерності його філософії, яка вже містила ідеї, пізніше розроблені такими відомими мислителями, як Людвіг Вітгенштайн і Вілфрід Селарс.

Якщо мусульманські філософи Індії модернізували традицію ісламу, то індуїстські, цілком природно, модернізували індуїзм, зокрема його провідну школу – веданту. Ця філософія в Індії була представлена двома широкими інтелектуальними течіями: одна для академічного середовища, а інша для релігійних рухів у публічній сфері.

Десятий розділ «Майя проти Ліли. Від Шанкарачар'ї до Айнштайна» автори розпочинають із позаакадемічної дискусії між двома видатними діячами індійського національного руху: Свами Вівекананди і Шрі Ауробіндо. Ця дискусія розгорнулася довкола центральної категорії індійського середньовічного мислителя Шанкарачар'ї – майя. Цю дискусію автори назвали майя проти ліли.

Свами Вівекананда намагається модернізувати майю через матеріалістичне тлумачення веданти, відповідно до якого майя позначає характеристику нашого дійсного (хоч і оманливого) досвіду реального світу. Світ майї – це лише нерозуміння реальності. Але все це не є ідеалістичним у тому значенні, що воно заперечує реальність світу. Це є феноменологія ілюзії. Вівекананда фокусується на нашій тенденції бути ошуканими, думаючи, що те, що ми переживаємо, є реальним. Тобто Вівекананда модернізує веданту через осмислення її як реалізму. Він наполягає на необхідності вилучити майю із її початкового релігійного контексту й розглядати як емпіричний і концептуальний феномен у світському філософському дискурсі.

Ауробіндо виступає з критикою майї. Щоб зацікавити читача, ми наводимо одне із положень критики: «Якщо Брахман – єдина реальність, і якщо він не може бути сприйнятим, то тоді хто сприймає ілюзію? Ніякого іншого сприймаючого не існує,

людина, яка знаходиться в нас, очевидний свідок, сама є феноменальною і нереальною, творінням майї» [р. 228]. На думку Ауробіндо, теорія майї не розв'язує проблеми існування, але увічне її нерозв'язність, у той час як розв'язок проблеми існування має пояснити саме існування, а не його відсутність.

Ауробіндо ставить питання: Чому існує матеріальний світ? Як безмежне ввійшло в обмежене і відокремленість? Розв'язанням таємниці природи того, як проявляє себе реальність у досвіді, на думку Ауробіндо, є ліла. Ліла у своєму класичному значенні є не атрибутом божественного, а проявом божественності в дії, саме проявом, а не грою. Ліла підтверджує реальність відносного, мирського, зумовленого, різноманітного й недосконалого як прояву абсолютного, божественного, незумовленого, унітарного й досконалого. Ліла дає пояснення подвійності, яка не є реальною. Вона не заперечує факти нашого звичайного життя, які відкидаються як ілюзорні в ученні майявади, а утверджує їх як незворотній аспект реальності. Нарешті, ліла вчить про те, що життя у світі, в якому ми живемо, має сенс; це – насправді божественно і, отже, є місцем нашого потенціалу для трансцендентності [р. 232].

Таким чином, лілавада являє собою метафізику, сумісну як із індійською філософською традицією, так і зі сучасністю. Вона завершує проєкт натуралізації веданти, ініційований Вівеканандою.

Хоча Вівекананда й Ауробіндо були релігійними лідерами і громадськими інтелектуалами, а не академічними філософами, саме їхні філософські ідеї підготували ґрунт для теоретичного формулювання веданти як філософської системи, здатної синтезувати індійський і європейський ідеалізм, системи, яка є одночасно і традиційною, і сучасною. Ця сучасна веданта стала визначати індійську філософську традицію так, як це робила ньяя в більш ранні часи. Злиття цієї індійської ідеалістичної традиції з німецьким ідеалізмом було потужним чинником, який став визначати філософські спекуляції.

Далі автори розглядають вплив цього реалістичного повороту на академічну філософію в діяльності Сарвепалі Радхакрішнана (1888-1975), Раса Біхакі Даса (1886-1945) і Сурьянараяна Шастрі (1893-1942), які вводять неоведанту в діалог із філософією науки й фізикою двадцятого століття. І хоча дух ліли зникає з праць цих філософів, дух реалізму, який оживляє їхню діяльність, є частиною цієї лінії.

Перехід в академічну сферу привів сучасну веданту до діалогу з наукою, але й ще зі двома важливими інтелектуальними напрямками: психологією Вільяма Джеймса і Джеймса Ворда та феноменологією Едмунда Гусерля. Зустріч із психологією викликала важливі питання стосовно межі, яка відокремлює філософські спекуляції стосовно розуму від емпіричних. Зустріч із феноменологією викликала паралельні питання стосовно межі, що розділяє погляди першої і третьої особи на суб'єктивність, а також – досвід і знання. Разом узяті, класична веданта, європейська феноменологія й нова психологія порушили проблему розуміння природи свідомості, або самої суб'єктивності, проблему, яка в наші дні Дейвідом Чалмерсом була названа «важкою проблемою свідомості».

Тому не дивно, що в одинадцятому розділі «Питання суб'єктивності. Нео-веданта в академічній філософії» автори звертаються до філософії двох найвидатніших академічних епістемологів і метафізиків останніх трьох десятиліть колоніального періоду: Анукула Чандри Мукерджі з Аллахабада і Крішнавачана Бгатачарї з Калькути, що займалися проблемами суб'єктивності і свідомості.

Мукерджі (1888-1968) всю свою професійну кар'єру провів в університеті Аллахабада, одному з найкращих навчальних закладів колоніальної Індії. Викладав і писав лише англійською мовою. Протягом кількох каденцій очолював Індійський філософський конгрес. Мукерджі відомий своїми дослідженнями з творчості Канта, Гегеля, Ворда, Джеймса, адвайти веданти Шанкари. Будучи гарним знавцем історії західної та індійської філософії, він спирається на неї як на джерело своїх власних міркувань щодо філософських проблем того часу. Як фахівець із філософії ума й із психології, Мукерджі був переконаний, що для розуміння суб'єктивності психологізм був недостатнім і потребував доповнення трансцендентною філософією. Тому він звернувся головним чином до Гегеля, Керда і Шанкари як до джерела ідей для свого власного синтетичного підходу. Автори фокусуються на філософії Мукерджі, викладеній у двотомовому дослідженні «Я, думка і реальність» (1933) і «Природа Я» (1938). Ці дві книги можуть бути з користю прочитані як однокомпонентні дослідження, розвивають трансцендентальний ідеалізм як опис природи суб'єктивності і відношення ума до світу. У кожній книзі Мукерджі підкреслює раціональне розуміння світу й вирішальну роль свідомості і самопізнання, яку ті відіграють у побудові знання в цілому. Ці томи найповніше розкривають уявлення Мукерджі про реконструкцію історії філософії, його філософію мислення і його бачення взаємодії епістемології з метафізикою.

Праця «Я, думка і реальність» сфокусована на трьох проблемах, які структурують міркування Мукерджі про наші знання щодо зовнішнього світу і спрямовують його на пізнання внутрішнього. Фоном для його дослідження є трансцендентальний ідеалізм Канта. Перша проблема – відношення між ідеалізмом і реалізмом: Мукерджі стверджує, що вони є взаємодоповнювальними аспектами будь-якої правдоподібної філософської позиції. Друга – відношення між кореспондентською і когерентною теоріями істини; синтез ідеалізму і реалізму забезпечують основу для синтезу цих теорій. Розв'язання перших двох дихотомій веде до розв'язання третьої – відношення між метафізикою і наукою. Випереджаючи Нельсона Гудмена (1978), Мукерджі характеризує науку як «малювання картин світу». Світ обмежує зміст цих картин, епістемологія гарантує, що вони можуть бути намальовані й обмежує їхню форму. Він наполягає на тому, що ці картини не з'являються просто через те, що ми їх намалювали, вони не є вигадками, вони є інтерпретаціями. Те, що має назву «картина світу» є продовженням того ж процесу інтерпретації, який починається з ідентифікації [р. 232].

Ідея книги «Природа Я» – показати, що самопізнання є можливим і яким саме чином. Мукерджі формулює свою концепцію в термінах суперечливої тріади, яку він називає «егоцентричним парадоксом»: з одного боку, я повинне бути пізнаним краще за будь-який інший об'єкт; з іншого боку, щоб бути пізнаним, воно має бути об'єктом, а не суб'єктом. Але я – це те, що завжди є суб'єктом і ніколи не є об'єктом. Звідси випливає, що хоча самопізнання – необхідна умова всіх знань, воно саме по собі неможливе [р. 259].

Автори показують як Мукерджі розглядає низку філософських підходів до розв'язання цієї проблеми, зокрема Г'юмів, Гегелів, Кердів, але кожен із них, на його думку, має свої слабкі місця в аргументації. У своїх пошуках Мукерджі приходить до вчення Шанкари про свапракашу (самопросвітлення) як моделі саморозуміння. Він тлумачить свапракашу як вид безпосереднього самопізнання, в якому немає відмінності між суб'єктом і об'єктом. Він уважає, що в даному понятті немає

нічого містичного, ірраціонального й навіть індійського. Цю ідею він об'єднує з ідеями Гегеля, Бредлі і Гріна, розвиваючи цілком оригінальне синтетичне розуміння самопізнання. Таким чином, позиція Мукерджі характеризується поверненням до класичних категорій веданти для розв'язання проблеми, поставленої сучасною європейською філософією.

Попри свою зіркову академічну репутацію за життя, Мукерджі був і залишається невідомим на Заході, і навіть у сучасній Індії. На відміну від нього, Крішнавачан Бгатачарья (1875-1949) залишається добре відомим і сьогодні, як великий і оригінальний індійський філософ колоніального періоду.

Уся професійна кар'єра Бгатачар'ї тривала в університеті Калькутти, де він був професором філософії. Його ранні праці присвячувалися логіці й філософії мови. Потім він звернувся до тем метафізики і феноменології, займаючись питаннями філософії джайнізму і веданти, зокрема питанням природи ілюзії та помилок. На його філософію вплинули передовсім Кант і Гусерль на Заході, а також веданта, ньяя, вайшнавизм. Три його есе «Сварадж в ідеях», «Поняття раса» (The Concept of Rasa⁷) і «Поняття філософії», перевидані 2011 року, є відомими й сьогодні.

У своєму томі автори знайомлять читача з маловідомою сьогодні працею Бгатачар'ї «Суб'єкт як свобода», яка свого часу зробила його відомим. У цій праці досліджуються проблеми суб'єктивності.

Як влучно зауважують автори, «Суб'єкт як свобода» – це неперервна залученість з позицій веданти в Кантову дискусію про самопізнання, що має місце в «Критиці чистого розуму» [р. 264]. У цьому відношенні його проєкт схожий на проєкт Мукерджі, але як зазначають автори, Бгатачарья і Мукерджі не спілкувалися між собою

⁷ Певна річ, ідеться не про расу (англ. race) в антропологічному сенсі, а про фундаментальне й доволі багатозначне поняття індійської філософії (*rasa*). Нижче йтиметься про його естетичний сенс. Це поняття важко перекласти європейськими мовами. Автори, цитуючи свою антологію, що вийшла 2011 року, наводять тезу самого Бгатачар'ї, який зазначав: «Індійська естетика пропонує показове поняття *rasa*, для якого важко знайти англійський еквівалент» [див.: Bhushan, Garfield 2011: 195]. Вони вважають, що тут ідеться про складну проблему тлумачення, яка постає для всякого, хто захоче проаналізувати поняття *rasa* англійською» [р. 293]. Щойно вдаввшись до поширених англійських відповідників, що претендують бути перекладом *rasa*: «смак», «відчуття», «сутність», ми одразу помітимо, що кожне з цих понять «має власну історію в західній інтелектуальній традиції, відмінну від індійського історичного ужитку цього терміна» [ibid.].

Отже, маємо класичну проблему неперекладності, яку можна розв'язати лише дескриптивно: пояснити сенс *rasa* – це не підібрати «найближчий» відповідник з арсеналу західної філософії, а дати опис тих змістів, носієм яких є оригінальний термін. Існує чимала академічна література, присвячена описові *rasa* з позицій західної думки. Ми обмежимося тут звертанням до відповідного гасла Британської енциклопедії, яка описує *rasa* як: «...Індійське поняття естетичного смаку, істотний елемент будь-якого витвору візуального, літературного чи театрального мистецтва, що не може бути ані переданий, ані описаний. Це різновид споглядальної абстракції, в якій істинна внутрішня природа [inwardness] людського відчуття наповнює довколишній світ утілених форм. ... За Бхаратою, головними людськими чуттями є насолода, сміх, печаль, гнів, потуга, страх, відраза, героїзм і здивування, і всіх їх можна переілюструвати в споглядальну форму, різновидами якої є *rasa*: еротичні, комічні, патетичні, гнівні, героїчні, жахливі, відрозливі, дивовижні й зречені світу [quietistic]. Ці *rasa* постають як складники естетичного досвіду. Здатність мати [естетичний] смак, відповідний *rasa*, є винагородою за заслуги в одному з попередніх існувань» [Rasa 2015]. Тож *rasa* постає як досконала естетизація індивідуальної чуттєвості, відповідна внутрішній природі цієї чуттєвості, якою в індуїзмі, особливо в адвайта-веданті є Брахман. Отже, *rasa* доступна тим, хто здатен удосконалити свою чуттєвість шляхом відповідних естетичних і інших практик.

і не посилаються у своїх творах один на одного. Бгатачарья не згадує жодного філософа, окрім Канта, і навіть Канта лише інколи [р. 263].

Вчення кантівської критичної філософії про те, що Я є непізнаним знавцем, Бгатачарья піддає недвозначній анафемі. Бо, за ведантою, знання себе – вища мета філософської й духовної практики. Отже, Я – те, із чим ми найтісніше пов'язані, – має бути пізнаним, якщо в реальності взагалі є щось, що може бути пізнаним. Адже все, що є відомим як об'єкт, повинне бути відомим стосовно Я. З іншого боку, враховуючи що я ніколи не є об'єктом, а лише суб'єктом, і що думка завжди є направленою на об'єкт, з точки зору цієї традиції Я мислитися не може.

Бгатачарья розвиває кантівську ідею про прямий зв'язок між суб'єктивністю і свободою. Він виокремлює три рівні суб'єктивності, кожному з яких відповідає певний рівень свободи. Автори знайомлять читача з кожним із цих етапів.

Перший рівень суб'єктивності – це тілесна суб'єктивність, усвідомлення і пізнання себе як тіла. Бгатачарья виділяє три послідовних моменти тілесної суб'єктивності, кожен з яких включає в себе окремий аспект самопізнання й передбачає особливий спосіб свободи. Першим із них є усвідомлення тіла як зовнішнього об'єкта; другим – усвідомлення тіла як об'єкта, що відчувається безпосередньо; третій, найабстрактніший – усвідомлення відсутності. Як зазначають автори, на ідею усвідомлення відсутності Бгатачарья вплинула онтологія ньяя-вайшешика, в якій специфічна відсутність об'єктів у певному місці є однією з основних складових реальності й об'єктом безпосереднього чуттєвого пізнання. Окрім того, автори, напевно, намагаючись підкреслити модерність Бгатачарья, аналізують ідею усвідомлення відсутності, проводячи паралелі зі Сартром, який за декілька десятиліть по тому в «Бутті і ніщо» теж звертається до цієї ідеї [р. 273].

Другий рівень суб'єктивності – рівень психічної суб'єктивності, коли ми усвідомлюємо себе ментальними суб'єктами, чії прямі інтенціональні об'єкти є репрезентаціями [р. 268]. На цьому рівні ми усвідомлюємо нашу свободу від наших тіл і від нашого місцезнаходження в просторі і часі, а також той факт, що ми можемо підтримувати уявлення за відсутності зовнішнього об'єкту, якому вони відповідають. Автори зауважують, що Бгатачарья як і Мукерджи розвиває ідеалістичну систему, яка реалістично відноситься до зовнішнього світу. У той час як для Мукерджи стратегія досягнення мети включала примирення трансцендентального ідеалізму і науки, для Бгатачарья шлях проходить через феноменологію.

Підходячи до останнього рівня суб'єктивності – духовної суб'єктивності, Бгатачарья йде не кантівським шляхом до третьої Критики, а шляхом веданти, яка акцентує увагу на естетичній чутливості як шляху до розуміння Брахмана, шляху, який він досліджує у своєму есе «Поняття раси [Rasa]». Відповідно до веданти, естетичне переживання завжди вимагає відчуженості або свободи від об'єкта й досягнення особливої форми суб'єктивності, через яку людина пов'язана зі світом, і, що найбільш важливо, із абсолютном.

Духовна суб'єктивність, усвідомлення себе як чистого суб'єкта, здатного до дії, рефлексії та судження – це не усвідомлення відокремленого еґо, а усвідомлення свого я серед інших я, і з цієї причини може піднятися з рівня простої усвідомленості до знання. Цьому рівню відповідає абсолютна свобода, що не є, як і абсолютна суб'єктивність, об'єктом безпосередньої усвідомленості. Не є чимось таким, що позитивно усвідомлюється Я як сутність. Натомість, це щось, що я знаю як потенційну

здатність піднятися в будь-який час через рефлексію моєї ідентичності як тіла, рефлексію моєї ідентичності як мислителя і, нарешті, рефлексію себе як того, що може усвідомлювати себе або як тіло, або як пізнавальний суб'єкт. «Це Я є не чисто індивідуальним, а соціальною суб'єктивною позицією, про яку я маю знання щоразу, коли розмовляю з іншими, як особа серед осіб» [р. 281].

За висновком авторів, якщо вчення про абсолютну суб'єктивність із її особливим способом трансцендентально доступатися до Я надихається надбаннями веданти, то самому Бгатачар'ї належить відкриття необхідності соціального повороту для того, щоби ця суб'єктивність розумілася [р. 282]. Але на нашу думку, автори книги якраз не показали впливу веданти на нарратив Бгатачар'ї стосовно суб'єктивності, і його відповіді на кантівську проблему самопізнання в заявленому для аналізу есе «Суб'єкт як свобода».

Наприкінці розділу автори зауважують, що мета – показати, що Мукерджі і Бгатачар'я є оригінальними мислителями, філософія яких становить вагомий внесок у світову філософію. Авторі прагнули показати, що індійські філософи колоніального періоду не перестали бути індійськими. Індійська думка не розчинилася в західній, вона розвивалася саме як індійська, перебуваючи в плідному діалозі з Заходом. Ідеться про таку форму «космополітизму» яка свідомо послуговується традицією. На думку авторів, це – факт. І цей факт «спростовує звинувачення в тому, що індійська філософська культура загинула із приходом британців. ... Ренесанс – це не відродження після смерті, а оновлення й нове набуття сил живою філософською традицією, що опиняється в ширшому контексті» [р. 283]. Авторі також підкреслюють, що центральне місце і в традиції веданти, і в індійському національному характері посідає естетичний досвід, без якого опис індійського розуміння суб'єктивності й фундаментальної природи реальності буде неповним.

Тому у дванадцятому розділі «Індійські способи бачити. Значущість естетики» автори звертаються до дебатів в індійському суспільстві досліджуваного періоду щодо естетики й мистецтва. Той факт, що естетичні погляди мислителів індійського ренесансу розкриваються в останньому розділі (який зазвичай є своєрідною квінтенцією дослідження) – не випадковий. На відміну від західної філософії, де естетика становить периферійну сферу, індійська філософія протягом тисячоліть сприймала мистецтво як один із центральних провідників філософського і релігійного розуміння, ставлячи естетику в центр філософської дисципліни.

У естетиці фігурують ті ж фундаментальні питання, з якими стикалися індійські філософи колоніального періоду, питання автентичності й актуальності. Наприклад: завдяки чому індійське мистецтво залишається справжнім індійським? І як можливо, залишаючись справжнім індійським, бути креативним, сучасним і актуальним для світу мистецтва в цілому? Авторами описано два підходи до цих питань: з одного боку, як їх розглядають теоретики-філософи (Майсор Хіріанн, Ананд Кентіш Кумарасвами, Мулк Радж Ананд, Крішна Чандра Бгатачар'я, Мухаммед Ікбал і Міан Мохаммад Шаріф), з іншого – художники й мистецтвознавці (Раві Варма, Абаніндранат Тагор і Амріта Шер-Гіль).

Предмет естетичного дискурсу становить теорія раси (*rasa*), яка є, на думку авторів, важливим внеском Індії в сучасну естетичну теорію. Серед зазначених індійських мислителів автори в цій дискусії виокремили позиції двох впливових академічних філософів, які займалися проблемами естетики – Ананда (1905-2004) і Бга-

татарьї. Обидва знаходять спосіб зобразити теорію gasa таким чином, щоби поєднати традиційне зі сучасним і донести справжню індійську естетику до сучасної світової аудиторії. Питання самобутності Ананд розв'язує безпосередньо, пропагуючи санскритську традицію розуміння gasa. Питання ж актуальності – шляхом уведення раси в постійний діалог із модерною європейською естетичною теорією [р. 293]. Бгатачарья, розглядаючи концепцію gasa, узагалі уникає будь яких посилянь на санскритську традицію. На відміну від Кумарасвами, який вважав, що gasa можуть викликати лише предмети традиційно індійського мистецтва, Бгатачарья пропонує транскультурне розуміння цієї естетичної ідеї. «Аналіз досвіду на основі свободи й аналіз свободи на основі перспектив від першої, другої і третьої особи – аналіз, заснований на феноменології Бгатачарья, розробленої в “Суб'єкті як свободі”, – це особливий внесок в глобальну естетичну теорію. Це також новий спосіб інтерпретації gasa і введення цієї класичної індійської тематики в діалог зі сучасною теорією» [р. 297]. Автори вдало ілюструють тлумачення gasa Крішнавачаном через його звернення до gasa bhibatsa або відрази, щоб продемонструвати продуктивність цього аналізу естетичного досвіду з точки зору відчуженості або свободи. Він стверджує, що здатність отримувати естетичне задоволення від чогось, що людина вважає відразливим або потворним, засвідчує можливість піднятися на більш високий, більш відсторонений рівень споглядання, на якому особиста безпосередня реакція на об'єкт може бути вільно естетизованою, демонструючи тим звільнення почуття від безпосередньої причинової об'єкта [р. 296].

Серед впливових мусульманських теоретиків естетики автори звертаються до поглядів Мухамада Ікбала та Міана Мохамада Шаріфа. Якщо з творчістю Ікбала автори знайомлять в попередніх розділах, де розповідь йде про його політичні й метафізичні погляди, то постать Шаріфа є новою. Шаріф (1893-1965), так само, як Ікбал, навчався в Кембриджі, був президентом Індійського філософського конгресу. На відміну від Ікбала, прибічника чисто дидактичної моделі мистецтва, Шаріф був об'єктивістом у питанні краси, виступав за її метафізичну реальність. Краса для нього – прояв життєвого принципу всесвіту і, відповідно, дещо тісно пов'язане з релігійним абсолютом. Відповідаючи на питання про сучасність, автори показують взаємозв'язок естетичної теорії Шаріфа з теорією італійського філософа Бенедетто Кроче, який зробив великий внесок у розвиток естетичної думки першої половини ХХ ст. Як і Кроче, Шаріф є експресивістом. Естетика для нього – теорія вираження. Краса завжди включає в себе успішне вираження, як і її оцінка. Справді успішне мистецтво дозволяє глядачеві виразити ту ж ідею чи досвід, які виражає митець; аудиторія поділяє естетичне бачення з митцем.

Розв'язок питання про автентичність і актуальність безпосередньо в самому мистецтві колоніального періоду автори досліджують на прикладі найяскравіших митців цього періоду: Раджи Раві Варма, Абаніндраната Тагора і Амріті Шер-Гіль. Аналізуючи творчість Варми й Тагора, автори звертають увагу на важливий момент, який детермінує оцінку як їх творчості, так і творчості філософів теоретиків у колоніальний період. «Контекст руху за незалежність перетворив абстрактні питання про художню автентичність у питанні національної ідентичності, посиливши **політичну** валентність мистецтва й естетичної теорії» [р. 304]. Автори наводять думку фахівця в галузі історії культури і мистецтва Індії Тапаті Гуху-Тхакурту про те, що А. Тагора як культову фігуру «національного мистецтва встановила сходознавча і націоналістична пропаганда» [р. 309]. Автори ілюструють свою думку про те, що

існує велика різниця між колоніальним і постколоніальним контекстом при оцінці творів індійських митців.

Творчість Амріті Шер-Гіл (1913-1941) була яскравим контрастом на тлі попередників. Постає Шер-Гіл, на нашу думку, як жодна інша в даному дослідженні, викликає у авторів особливий інтерес і навіть захват, її творчість зображується найяскравіше. Шер-Гіл мала змішане сикхсько-єврейсько-угорське походження. Народилася в Угорщині, навчалася живопису в школі витончених мистецтв у Парижі, перебувала під впливом Сезанна, Гогена, Ван Гога. Через це мішане походження вона не мала етнічної упередженості щодо різних художніх, культурних традицій, не була обтяжена ідеологією автентичності.

Дуже емоційно автори змальовують «Автопортрет» художниці [р. 310-311]. Щоб навіть не підготовлений читач мав уяву про що йде мова, автори розмістили ілюстрацію Автопортрету на обкладинці своєї книги. Саме образ молоді художниці, а не образ філософа-мудреця став, на наш погляд, для авторів символом описуваної епохи.

Така емоційність авторів не є випадковою, вона дає відповідь на питання, чому свою працю про місце філософії в індійському ренесансі вони закінчують розділом про мистецтво. Окрім уже згадуваних моментів про місце естетики й художньої практики в індійських спекуляціях, автори вказують на ще одну причину. Вона полягає в тому, що мистецтво й художники посідають ту ж саму царину, що й філософія та філософи, досліджуючи в естетичному стилі ті ж питання, які цікавили академічну філософію. Візуальність мистецтва дозволила самій науковій праці бути більш публічною і знайти свого читача в колах значно ширших, ніж філософи, творчість яких вимагає академічної витонченості. На нашу думку, такий прийом цілком себе виправдав.

Хоча автори й оголошують метою своєї роботи ознайомлення з індійською філософією колоніального періоду, але від прочитаного склалося враження, що вони мали намір більше ознайомити зі самим періодом (його культурою, мистецтвом, політичним життям, філософією) як періодом відродження з його тропами; показати не філософію в індійському ренесансі, а ренесанс через філософію. Цим можна пояснити вибір для аналізу, за словами самих же авторів, менш відомих творів філософських титанів індійського ренесансу, творів, які більше ілюструють тропи відродження. Авторі більше підтверджують автентичність, оригінальність, космополітичність, сучасність, перспективність філософії даних мислителів, аніж розкривають її системність. Підтвердженням нашого висновку є зізнання самих авторів, зроблене наприкінці тому: «Сьогодні ми часто чуємо... що філософія не має значення. Що це щось самовиправдовувальне й неефективне, у кращому разі забавка для неробського класу. Хай би що думали про таку настанову в сучасному контексті, в Індії до періоду незалежності все було зовсім інакше. Тоді й там філософія мала значення. Філософія підносила й надихала конструкцію індійської ідентичності; філософія підносила й надихала індійський рух за незалежність; філософія пролизувала й надихала сучасне індійське мистецтво; філософія зв'язала Індію з її власним минулим і з її глобальним теперішнім. Ми приходимо до індійського ренесансу, щоб нагадати собі про вічну роль філософії в людських справах і про силу філософської думки, яка рухає історією» [р. 319]. Продовжуючи патетичність авторів, від себе можемо сказати, що книга «Розуми без страху: філософія в індійському ренесансі» надихає і спонукає пізнавати безмежний світ філософії. Безумовно, в укра-

інському контексті ця книга матиме і менш пафосну значущість, оскільки торкається цілої низки важливих проблем, пов'язаних із поняттям «національної філософії», роллю філософії у формуванні ідентичності, а також із оцінкою тих складних інтелектуальних процесів, що відбуваються в колонії, яка зазнає потужного культурно-інтелектуального впливу метрополії.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ / REFERENCES

- Bhushan, N., & Garfield, J. L. (2017). *Minds Without Fear: Philosophy in the Indian Renaissance*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190457594.001.0001>
- Bhushan, N., & Garfield, J. L. (2011). *Indian Philosophy in English: From Renaissance to Independence*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199769261.001.0001>
- Ganeri, J. (2011). *The Lost Age of Reason : Philosophy in Early Modern India 1450-1700*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199218745.001.0001>
- Rasa. (October 01, 2015). Retrieved January 23, 2020, from Encyclopædia Britannica website <https://www.britannica.com/art/rasa>

Одержано / Received 12.02.2020

Olexandr Kornienko

Philosophy in the Indian Renaissance

Review of Bhushan, N., & Garfield, J. L. (2017). *Minds Without Fear: Philosophy in the Indian Renaissance*. Oxford: Oxford University Press.

Олександр Корнієнко

Філософія індійського Відродження

Огляд Bhushan, N., & Garfield, J. L. (2017). *Minds Without Fear: Philosophy in the Indian Renaissance*. Oxford: Oxford University Press.

Olexandr Kornienko, PhD, assistant professor, Sumy National Agrarian University, Ukraine.

Олександр Корнієнко, к.філос.н., доцент, Сумський національний аграрний університет.

e-mail: korns_1966@ukr.net

Анна Лактіонова

МЕТОД ВІТГЕНШТАЙНА І СУЧАСНІ СТУДІЇ З ІСТОРІЇ АНАЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ.

Kuusela, O. (2019). *Wittgenstein on Logic as the Method of Philosophy. Re-examining the Roots and Development of Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford UP.

У видавництві Оксфордського університету 2019 року вийшла монографія Оскарі Куусели «Вітгенштайн про логіку як філософський метод. Перегляд витоків і розвитку аналітичної філософії», що містить цікаві для істориків філософії результати вельми ґрунтовного дослідження¹. Куусела, фін за громадянством, працює в британському Норвічі, університет Східної Англії (University of East Anglia, School of Philosophy).

Загалом, автор монографії досліджує природу філософії (статус і роль філософських тверджень; одночасне досягнення гнучкості і строгості філософської думки); природу моральності й моральні міркування (відновлення актуальності філософії в ситуаціях реального вироблення людьми практичних рішень морального ґатунку в різних життєвих контекстах); специфіку методологічних і логічних модальностей, пов'язаних із зазначеною проблематикою, а також здобутки популярних останніми десятиліттями когнітивних наук (у широкому розумінні). У цих дослідженнях автор спирається на ідеї Людвіга Вітгенштайна, Імануеля Канта, Мартина Гайдегера, Бертрана Расела, Готлоба Фреге, Рудольфа Карнапа та ін.

Вітгенштайн постає для Куусели особливо актуальним, адже дослідження, здійснені цим філософом протягом усіх періодів творчості, містять багатий матеріал, у різноманітний спосіб інтерпретований аналітичними філософами, як класичними, так і сучасними. І то попри деяке згасання останніми десятиліттями інтересу як до праць Вітгенштайна² зокрема, так і до виокремлення традиції аналітичної філософії та інших класичних філософських традицій і напрямів ХХ ст. Куусела пропонує власну інтерпретацію вибраних тем, що фігурують у творах Вітгенштайна. Її наслідком виявляється переоцінка всієї аналітичної традиції, і, зокрема, її витоків.

Мета книги неодмінно має зацікавити історика філософії, оскільки аналіз традиції є для автора підставою поміркувати не стільки про минуле, скільки про «майбутнє аналітичної філософії» [Kuusela 2019: 1]³. Куусела вважає, що засновниками аналітичної тра-

© А. Лактіонова, 2020

¹ Монографія Куусели складається зі семи розділів, поділених на підрозділи, Вступу, Епілогу, досконалого бібліографічного покажчика. Основний виклад супроводжується змістовними виносками.

² Звісно, це «згасання інтересу» слід розуміти як суто відносне. Нових досліджень філософії Вітгенштайна й нині здійснюється чимало. З останніх див., наприклад [Peters 2020], [Tirpodi 2020].

³ Надалі посилання на рецензоване видання здійснюватимуться в круглих дужках із номером сторінки після скорочення р., без зазначення прізвища автора й року видання. Наприклад, (р. 3).

диції є Фреге й Расел, оскільки саме вони сформулювали загальні «методологічні й логічні ідеї», надалі «розвинені і трансформовані» Вітгенштайном, Карнапом і Стросоном. Базове питання цієї книги: «чим аналітична філософія могла би бути або стати, і чи може вона виконати свою первинну обіцянку – досягнути прогресу [у розв'язанні філософських проблем]» (р. 1). Адже реальні результати застосування аналітичного підходу, за Кууселою, виявилися менш вражаючими і більш суперечливими, ніж очікувалося. Тому автор книги прагне інакше, ніж його попередники, описати «етапи історії аналітичної філософії». Прагненням, що лежить в основі книги, її автор називає відкриття тих «шляхів до майбутнього», що виявилися прихованими в попередніх версіях згаданої історії. З цих передумов випливає головна мета книги: «прояснити, як Вітгенштайн розвиває, спершу у свої т.зв. ранній філософії, а надто в пізнішій, логічні й методологічні ідеї Фреге й Расела, трансформуючи їх у спосіб, що, як я вважаю, може бути з повним правом описаний як друга революція у філософській методології і філософії логіки, що сталася після першої революції Фреге й Расела. Сподіваюся, подальші розділи засвідчать, що такий опис принаймні вартий серйозного ставлення» (р. 1-2). Куусела показує, що доробок Вітгенштайна, зокрема акцентування *прояснювальної* (clarifying, elucidative) ролі філософії, сміливо можна вважати другою аналітичною революцією. Вітгенштайн робить логіку абсолютно по-новому доречною в емпіричних дослідженнях без утрати її «ідеального» статусу». Тим він створює новий тип «неемпіричного натуралізму», який відіграє щодо спадку Фреге й Расела роль «нової парадигми» в сенсі Томаса Куна (р. 2).

Перший розділ «Нова логіка Фреге й Расела: обіцянка прогресу у філософії» (р. 13-44) присвячений аналізу й переосінці витоків і впливу тих праць, що започатковують аналітичну філософію. За Кууселою, їм властивий наукоподібний стиль, вагомі логічні розробки, що формально прояснювали би природну мову й відповідні філософські проблеми, зафіксовані мовними засобами. Праці Фреге, Расела і «Трактат» Вітгенштайна складають основу досліджень, здійснених надалі в аналітичній філософії. Методологія логіки в них мала стати засобом розв'язання філософських проблем шляхом створення штучної точної мови, покликаної формалізувати змісти думок, виражених мовою природною. Філософський прогрес уможливився б логічними методами, які забезпечували би загальну згоду стосовно тих чи тих філософських змістів, надаючи останнім статус перевірених і доступних точному розумінню (р. 15). Логічна методологія скеровує нотацію, символізацію, квантифікацію, функції й оперування на рівні необхідно визначеного синтаксису (система знаків, що в т. ч. «кодує» поняття). Це стає основою для розбудови числень (calculi), висновування (inference, inferring) тощо. У такий спосіб отримуємо ідеальну логічно досконалу мову (Расел), концептуальні кодування (Фреге) її засобами, що з необхідною точністю узгоджуються зі світом і унеможливають суперечності. Тож, згідно з Кууселою, концепції логічного аналізу мови Фреге й Расела узгоджуються між собою й відповідають граматиці природної мови (р. 19). Складові граматично правильних речень у відповідний спосіб репрезентують факти або пропозиції (змісти), і чинність такої відповідності можна перевірити й обґрунтувати логічним аналізом, що забезпечує не тільки логічну правильність (чинність, валідність), а й міцність (стійкість, soundness) філософського міркування, здійснюваного мовними засобами.

Куусела підкреслює, що логічні засоби спрямовані на аналіз не актуальних (фактично здійснених людьми) мовлення чи міркувань (втілених у мовленні), а на саму можливість міркувати про світ (і фіксувати міркування в мові) у необхідно істинний спосіб (р. 23-25). Тобто, за своєю суттю, логічний аналіз спрямований не на емпіричні дослідження (чи дані), не на психологічні чи соціолінгвістичні особливості мовців, не на світ як такий, а на саму можливість міркувати й висловлюватись про світ істинно. Істинне не залежить від нашої здатності розпізнати його. Повноваження логіки – прояснити й

систематизувати принципи і процедури людських міркувань, що претендують на істинність; правила для чинного стійкого істинного висновування. Змісти наших висловлювань і міркувань – не психологічні сутності, а об'єкти суджень (що можуть бути істинними чи хибними, хоча ми і прагнемо істини, а не хибі). Зрозуміти пропозицію – зрозуміти дещо про світ (про те, яким є світ в певному аспекті чи контексті). Отже, від початку аналітична філософія (дещо романтично) орієнтувалася на «прямий» реалізм.

Дуже популярним і вкрай неясним (через численні тлумачення) був і залишається центральний у філософії мови й мовлення концепт «логічна форма». Логічні форми не є складовими пропозицій (а способом, в який складові утворюють пропозицію) і не існують в емпіричному світі (висновуванням про світ притаманна логічна форма). Для Расела закони природи, підпорядковані логічним законам і принципам, – несуть інформацію не про наявний світ, а про можливість світу. Вони виражаються не повсякденною мовою, а пропозиційними функціями (загальними пропозиціями), складові яких – змінні (variables). Ці змінні виражають логічну форму, спільну для класу (групи) партикулярностей (окремішностей). Отже, чинність класу партикулярностей визначається логічною формою, а не референцією до світу, тобто формулою, схемою, чинною для класу пропозицій.

Істинна пропозиційна формула є логічною пропозицією, яка складається зі змінних (отриманих з пропозицій шляхом перетворення константних виразів на змінні, або ж шляхом підстановки змінних). Отже, загальність (generality) класу окремішностей не є індуктивним узагальненням, не містить винятків, і не залучає окремі випадки, а узагальнює їх у клас (р. 27). Загальна істинна логічна пропозиція застосовується до будь-якого випадку. Усім пропозиціям і їхнім складовим притаманна логічна форма. У цьому сенсі логіка стосується всієї реальності, вона – універсальна наука в ширшому сенсі, ніж будь-яка інша.

«Чиста» логіка – формальна, вона говорить про необхідні, вірогідні, «вищі» загальні істинні логічні пропозиції, що уможливають істинність усіх інших пропозицій, різних за формою. «Філософська» логіка – осередок винаходів у царині окремих пропозицій, класів пропозицій, логічного аналізу, що прояснює змістовну й формальну спільність у їхніх межах. Отже, дослідження з філософської логіки, увага до логічних форм і граматики мови – запорука філософського прогресу.

Вітгенштайн у Трактаті запозичує чимало розробок Фреге й Расела, але багато в чому йде далі. Куусела виокремлює такі позитивні зв'язки між трьома філософами: логічні методи – засоби розв'язання філософських проблем; логічне прояснення є проясненням логічних форм чи-то формальних рис міркувань і мови; розрізнення між поверховими (мовленнєвими) і глибинними (логічними) формальними структурами мови; філософія, як логічний аналіз, філософська логіка – це застосування логіки до філософських проблем, зафіксованих мовою.

Куусела стверджує, що стосовно Трактату Вітгенштайна існують конкурентні між собою прочитання чи інтерпретації його цілей. Зокрема, мав він за мету розв'язати чи прояснити філософські проблеми (resolute and elucidatory readings)? Фінський автор не приєднується повністю до жодної зі сторін, але заперечує плідність метафізичного прочитання й наполягає на непарадоксальності філософської логіки Вітгенштайна взагалі, і в Трактаті зокрема (р. 41). Роль мови – не репрезентувати, а зображувати (picture) наші міркування (останнє, на мою думку варто розуміти не як опосередковувальну репрезентацію, а як безпосередню презентацію). Вирази про мову і логіку позбавлені змістів (nonsense), ні про що не повідомляють змістовно, але не є марнослів'ям (senseless). Вітгенштайн заперечує власне логічну необхідність філософських виразів і навіть теорій. За Кууселою, завданням логіки не є приписування того, що можна висловити. Так зване «терапевтичне» прочитання Трактату також не є достатнім: не відкинути філо-

софські дослідження (як беззмістовні, nonsense), а розробити філософську логіку, принаймні її основи (тоді й обрана назва «Логіко-філософський трактат», як підкреслює Куусела, постає очевидною) – було завданням Вітгенштайна.

Автор рецензованої книги вважає, що різні прочитання Трактату не варто брати як взаємовиключні, їх можна й варто суміщати. Парадоксальність Трактату, на думку Куусели, можна сформулювати так: якщо всі положення в ньому є беззмістовними, цей текст не може містити (відображати, презентувати) теорію, тези, аргументи, філософську аргументацію як таку (р. 44)! І це, на мою думку, є ще одним (парадоксальним) прочитанням, що не виключає інші. Можливо, навпаки, Трактат слід тлумачити через суміщення різних прочитань, адже їхня взаємнесумісність не є очевидною?

У другому розділі «Філософія логіки в Трактаті і логоцентричне ускладнення» (р. 45-76). Куусела підкреслює, що для Вітгенштайна логіка є прояснювальною дисципліною, спрямованою на обґрунтування, узагальнення, апріорне зв'язування (bindingness). У такий спосіб, логіка має універсалістську «мета-перспективу» і виявляється в модельно-теоретичних розбудовах. Щоб витлумачити статус останніх, Куусела залучає позиції Генрі Шефера, Віларда Квайна, Ворена Голдфарба, Яна ван Гейснорта, Томаса Рікетса, Іана Прупса, Ансі Курхонена.

Модельно-теоретична перспектива логіки дещо не узгоджується з універсалістською: нейтральність (в останній) versus чутливість (в першій) щодо змістів того, що піддається логічному аналізу. Проте, як показує автор рецензованої книги, логічні норми в контекстуальному застосуванні отримують свої спеціальні формулювання, перевіряються і підтверджуються. Отже, тут також варто не взаємно виключати ці перспективи, а доповнювати їх. Це уможливить прояснення і експлікацію. Акцент на прояснювальній ролі філософії й логіки був актуальним у різних творах Вітгенштайна, на чому наполегливо наголошує Куусела (р. 50-52, 58-59 sqq).

Отже, прояснення актуалізується ускладненнями в розумінні, зокрема різних перспектив, притаманних логіці. *Пояснення* виявляється інколи слухним засобом *прояснення*. Варто розрізняти логіку як ціль прояснення (те, що прояснюється) і логіку як прояснювальну дисципліну (засіб для прояснення). Оригінальним є і тлумачення Кууселою репрезентативної та зображувальної (picturing) ролей мови й логічних форм (залежно від контексту) не як взаємозаперечних, а як взаємодоповнювальних. Репрезентація і зображення по-різному зобов'язують (commit) мовця визнавати висловлене (р. 48).

Репрезентація, на відміну від безпосереднього зображення (не плутати з відображенням, яке й становить, власне, приклад опосередковувальної репрезентації), потребує обґрунтування власної чинності. Обґрунтування логіки – непросте завдання, що виявляється часто нездійсненим через (р. 63): (1) регрес мета-аксіоматичних рівнів; (2) принципово не приписувальний (не нормотворчий характер) логіки; (3) не суто загальний характер логічного знання (адже необхідність іноді може виявлятися й поставати у випадковий спосіб). Власне, ці три позиції, на думку Куусели, принципово відрізняють Трактат Вітгенштайна від позицій Фреге й Расела. Окрім того, обґрунтування можна формалізувати як висновування, здійснюване за правилами, що скеровують оперування знаками й мають показати тавтологічність засновків і висновку, тобто їхню безумовну істинність.

Варто відрізняти правильність (чинність, валідність, коректність) і обґрунтованість від прояснення та експлікації. Апріорність логіки відповідає тому, що ми не здатні мислити нелогічно, хоч і можемо помилятися: іллогічне мислення неможливе (р. 64). Нам не потрібно спеціально покладатися на логіку, ми не можемо не покладатися на неї (у цьому сенсі логіка «сама собою опікується»). Вітгенштайн у Трактаті не стільки сперечається зі Фреге й Раселом, скільки продовжує, у свій оригінальний спосіб, започатковану ними філософську логіку.

Третій розділ «Філософія логіки в Трактаті й Карнап» (р. 77-108) присвячено збігам і розбіжностям поглядів Вітгенштайна й Карнапа, а також славетному «станові мовчання» (про що не можна сказати ясно, про те слід мовчати) і відповідному розрізненню сказаного і показаного (saying/showing distinction). Куусела не погоджується зі традиційним розумінням модельно-теоретичної логіки Карнапа як такої, що витісняє філософську логіку Вітгенштайна. Він наполягає на хоч і ускладненій, але спорідненості цих логік, пропри розбіжність в їхніх підходах. Окрім іншого, такий розгляд допомагає авторові побачити тяглість, а не опозиційність у поглядах самого Вітгенштайна (так званих) «різних періодів» його творчості.

Трактат є спробою представити метафізичними квазі-синтаксичними реченнями логічні (синтаксичні) принципи і концепти мови логіки з метою формального філософського прояснення. Розрізнення між сказаним і показаним прояснює і підкреслює відмінність між логіко-синтаксичною детермінованістю мови і мовним ужитком («сказати» і «показати», це, у певному сенсі, різні мови). У подібний спосіб Карнап розрізняє об'єкт-мову і синтаксичну мову. Синтаксична мова в підході Карнапа уможливує прояснення й аналіз одного логічного числення в термінах (чи із застосуванням) іншого логічного числення.

Для Вітгенштайна розрізнення між сказаним і показаним засвідчує непридатність оцінок істина / хибна для логіки в стосунку до мови і світу. Логіка уможливує такі оцінки для висловлювань (але вони не застосовні до неї самої). Подібним є принцип толерантності Карнапа, що суміщує логічну необхідність й емпіричну випадковість (р. 104). Цей принцип обертається мовним плюралізмом, що не має релятивізувати істину. Логіка не є істинною або хибною стосовно чогось, що існує, чи чогось змістовного. Логічна необхідність для Карнапа є принципово позадосвідною (неемпіричною) і неметафізичною. Проте сам емпіричний рівень не виключається, а визнається як метафізичний (р. 108).

Водночас Карнап не згоден із Вітгенштайном (1) щодо неможливості мовно виражати синтаксичні речення. Адже для Вітгенштайна логічні форми і синтаксис можна тільки показати (що я радила б розуміти як перформаційне здійснення в застосуванні), їх не можна репрезентувати, висловити, вони беззмістовні. Згадана незгода стосується і (2) неможливості визнати філософію і логіку науками, адже вони є не теоріями, а активностями з прояснення тверджень, що не призводять до формулювання власних тверджень. Куусела різнобічно аналізує недоліки подібних категоричних тлумачень Вітгенштайна Карнапом. І справді, у такий спосіб наведені «неможливості» повністю узгоджуються між собою (на відміну від т. зв. «парадоксального» прочитання).

У четвертому розділі «Ідеальність і реальність: поза апіоризмом, емпірицизмом і конвенціоналізмом» (р. 109-141) ідеться про завжди важливе для Вітгенштайна наполягання: статус логіки виключає зазначені настанови. На відміну від Трактату, у пізніших працях Вітгенштайн наголошує, що мова – не ідеальна сутність, а просторово-часовий феномен (PI §108). На відміну від мови, логіка є ідеальною сферою. Отже, виникає ускладнення із засадами для застосування неемпіричної логіки при аналізі емпіричної мови (р. 110-112).

Логіка не є апіорною і не є емпіричною, але застосовується до емпіричних даних. Куусела називає цю позицію Вітгенштайна неемпіричним натуралізмом, що постає як реалізм особливого гатунку і враховує «здоровий глузд (common sense)» при проясненні логічними засобами змістів думок, виражених у мовному вжитку (р. 118). Увага мовців прикута до змістів, логічні засади, які уможливають фіксування цих змістів мовою, залишаються витісненими, про них мовчать. Намагання їх експлікувати опосередковуються експлікацією граматичних чинників (форм). При цьому логіка, на відміну від мови, має залишатися точною і простою. Логіка виконує роль антропології в стосунку до мови. Перша уможливує другу: логіка як умова можливості мови залишається поза

опозицією емпіризм / апіоризм і не призводить до конвенціоналізму. Цей крок Куусела засвідчує, що і трансценденталістське прочитання Вітгенштайна має право застосовуватися без претензії на власну виключність (щодо інших «прочитань»).

Логічні числення, за Кууселою, із притаманною їм розбудові точністю і простотою, є ідеальними інструментами, що застосовуються до мови, мовних ужитків, прояснюють їх. Хоча це й не означає, що мова, мовні вжитки є ідеальними. Отже, зазначає автор рецензованої книги, логічні засоби наближають мову, повсякденні мовні вжитки, до ідеальних описів (на межі досконалої точності і простоти). Ці описи здійснюються так, ніби точні і прості логічні правила можна було би буквально застосувати до конкретних повсякденних мовних ужитків. У такий спосіб останні прояснюються. Цими описами ми ніби порівнюємо сказане, контекстуально висловлене, наприклад, із логічним численням, або ж із «ідеальною» мовною грою (самі числення можна розуміти як ідеальні, тобто логічно точні і прості, мовні ігри). Подібне ідеалізування є наріжною методологічною настановою у філософії. Об'єктами логіки, які прояснюються, є змісти думок, виражені мовними засобами, а не мова як така (адже мова не є ідеальною сутністю). Змісти думок, виражені мовними засобами, не можна звести до логічного числення, але наближення до нього (опис мовних ужитків в термінах логічного числення) прояснює їх.

Метафізичні тлумачення й поширення ідеальних логічних засобів на пропозиційні емпіричні змісти ведуть до плутанини й хибного застосування. Логічні засоби мають необхідний характер, але їм не властиві ознаки апіорності чи апостеріорності: ці засоби необхідні, але не апіорні. І, на додачу, вони не конвенціональні: ми не просто домовилися про них. Світ і ми (мовці, дієвці) у ньому виявилися (appear) такими, що дані логічні засади є чинними (необхідними), але наші виявлення (appearances) могли би бути іншими (р. 135-136). Емпірія, факти й логічна необхідність переплітаються (intertwine), є взаємно залежними.

П'ятий розділ «Метод мовних ігор як логічний метод» (р. 142-179) присвячено мовним іграм як простим і точним моделям прояснення мовних ужитків, що враховують динамічність світу й мови. Метод мовних ігор – альтернатива методів логічних числень, засіб філософської логіки. Ці методи не виключають одне одного, їх можна комбінувати із прояснювальною метою. Мовні ігри інколи можна представити в термінах логічних числень, але не кожне логічне числення можна перевтілити в мовну гру. І, навпаки, деякі мовні ігри не «вкладаються» в жодне числення, а будь-яке числення можна розуміти як «квазі-»мовну гру. Однак, концепт мовної гри ширший за концепт логічного числення; як методи, кожний з них можна розуміти формально, але по-різному: числення – як синтаксичні правила для аналізу операцій зі знаками, а мовна гра – як застосування знаків (оперування ними). Прагнення розробити чи встановити універсальне (фундаментальне) числення, так само, як і універсальну (фундаментальну) мовну гру, є марним завданням. Пліуралізм мовних ігор (і, ширше, пліуралізм логічних методів) Вітгенштайна подібний до Карнапових мовного пліуралізму і принципу толерантності.

Так само марною справою у філософії є визначення, тут варто описувати в спосіб, що оприявнює, демонструє (і тому прояснює). Саме на це спрямовано метод мовних ігор. Єдиний універсальний філософський метод неможливий. Куусела розрізняє у Вітгенштайна такі методи (р. 145): мовних ігор, логічних числень, граматичних правил, квазі-етнологічний (природної історії). Вони не виключають один одного, їхні застосування можуть виявлятися подібними. Їхні методи і застосування можуть, але не мають поставати *правилами*. Проблема слідування правилам є однією з найвідоміших у доробку Вітгенштайна. Інколи можна формально керуватися правилами, дотримуватися їх, але слідувати задалегідь встановленим правилам (нормам в екстерналістському сенсі) неможливо. На-

приклад, можна дотримуватися синтаксичних правил у розмові, але розмова, хоч і скеровується такими правилами, не конститується ними змістовно. Вона, як гра, конститується зсередини свого розгортання імпліцитно зрозумілими «квазі-»правилами.

Отже, Куусела знову наголошує, що можна говорити про тяглість творчості Вітгенштайна, а не категорично протиставляти одне одному різні його твори. Мову можна прояснювати згідно із правилами гри, логічними правилами числення, граматичними правилами, але не зводити її до функціонування за будь-якими правилами (р. 213). Водночас Куусела вказує на зазначені відмінності розуміння «універсальності» логіки в Трактаті й у пізніших творах і на притаманну останнім відмову від фундаментальних логічних структур. Мова є неупорядкованим набором подібних між собою мовних (мовленневих) ігор.

Мовні ігри і правила (до останніх перші зводити не варто, але ці останні можна намагатися експлікувати й підтримувати) втілюються практичними діями мовців; у цьому сенсі мовні ігри є включеними в «життєві форми». Мовні ігри є простими й самі собою зрозумілі залученим у них (гравцям, мовцям). Ця простота може бути оманливою щодо прояснення й забезпечення від хиби чи помилковості, провокувати філософські ускладнення, плутанину.

Наприклад, слово «думка» може застосовуватися в різних мовних іграх по-різному: як зміст речення, як психологічний феномен (зміст) міркування (судження), як свідоме подія (процес міркування чи судження). Ужиток слова виявляється в практичних діях, реалізує активність як здатність дієвця до дій, це відбувається в контексті певної життєвої форми. Логічними засобами ми прагнемо прояснити функціонування слів, контекстуальне втілення їхнього ужитку (мовну гру) на тлі життєвої форми. Мова – не прихований у свідомості ментальний феномен, а практика мовленневих дій. Тоді логіка – засіб прояснення людських мовленневих дій і життєвих форм, що засвідчуються в мовних іграх. Словам не притаманні значення в августинівському сенсі репрезентованого «логосу» (р. 167), що актуалізується в діяльності людей. Метод мовних ігор узгоджується з потребою в систематичній теорії мови, що забезпечується граматиною мови (відповідними теоретично-граматичними правилами, їх системою). Водночас мовні ігри є дескриптивними засобами, а не основою для систематичної теорії. Формальний і змістовний компоненти мовної гри є нероздільними, ідеться не про переплутаність, а про нерозривний взаємосупровід.

У шостому розділі «Не-емпірицистський натуралізм: застосування природної історії в логіці» (р. 180-219) тлумачаться переважно пізні твори Вітгенштайна й ідеться про незвідність логіки як до емпірицизму, так і до філософської антропології. Історичний, або квазі-етнологічний опис мови є набором прикладів (р. 183, 186); у т. ч. найбільш відомі з творів Вітгенштайна такі приклади, як випадки вигуків, аргумент «приватної мови», опис болю від першої особи (опис внутрішніх станів, що їх безпосередньо переживає особа), те, як людина знайомиться (*acquire*) чи засвоює приклади мовних ужитків, мовні ігри про встановлення причиново-наслідкових зв'язків. Зазначені випадки є, власне, не говорінням, а показуванням (маніфестацією переживання), вони не описують, а демонструють. Подібні специфічні «описи» також можуть постати засобом прояснення завдяки історичному (що, утім, не зводиться до походження) моделюванню зображення (*picture*) мовними засобами (тобто говоріння як зображення, а не репрезентація).

На думку Куусели, історичний квазі-етнологічний метод можна витлумачити як не-емпіричний метод логіки, адже він залучає необхідність для прояснення мовних ужитків (р. 191-192). Цей метод скоріше формальнологічно прояснює, що здійснюється в говорінні і на яких ідеальних (що не є фундаментальними) засадах. Останні забезпечують специфічне обґрунтування і спеціальну загальність мовних ужитків, що не зводиться до т. зв. «крісельної» (*armchair*) спекулятивної антропології, але не є й суто емпіричним

переліком (р. 186). Подібні мовні вжитки маніфестують «інші уми» (other minds) і відчуття (sensations), завдяки їм можна дізнатися про ментальні переживання інших, «спостерігати» їх (адже свідомість іншого не доступна мені так безпосередньо, як моя власна). Отже, намічаються плідні тлумачення таких складних проблем сучасної філософії, як «привілейований доступ до власної свідомості (mind)» і «знання про (реальність) інших свідомостей» (р. 186-187).

Чинність кожного з логічних методів забезпечується не відповідністю фактам, а коректними й істинними проясненнями, що уможливають і обґрунтовують розуміння того, що досліджується (наприклад, факти, ментальні й чуттєві стани інших). Логічна істинність концептуальна. Істина має місце тоді, коли речі є такими, як ми про них думали або виражали їх словами; коли ми думаємо про речі (про власні переживання, про зафіксовані мовні вирази) так, як вони існують насправді, а логічні засоби уможливають цю коректність. Кожний метод обґрунтовує себе сам у плідності застосувань, демонструє себе в застосуванні. Будь-яке застосування не є універсальним (загальним) і не є фундаментальним (для наступних застосувань). Різні методи можна комбінувати в застосуваннях. Отже, Вітгенштайнові властивий неемпіристський філософський натуралізм (р. 192), що відрізняється від розповсюдженого природничонаукового натуралізму (зведення досліджень до наукових пояснень і емпіричних описів).

Сьомий розділ «Розв'язання диспуту між ідеальними і звичайними підходами до мови» (р. 220-244) присвячений примиренню філософії мови і філософії мовлення. Ідеться про філософію «ідеальної» (формальної, штучної, а тому несуперечливої, точної) мови Фреге, Расела, Карнапа і філософію «повсякденної» мови (мовлення, практик говоріння, мовних ужитків) Джона Остіна, Гілберта Райла, Пітера Стросона. Доробок Вітгенштайна, методологія прояснення вписується в кожну з них і «долає» протиставлення між ними, стає засадою для очевидності взаємозалежностей між ними. Куусела показує, звертаючись до тлумачень Вітгенштайна, що позиції Карнапа і Стросона не є взаємозаперечними, а радше такими, що можуть змістовно й методологічно доповнювати одна одну.

В Епілозі (р. 245-246) Куусела зазначає: оскільки ми приймаємо опис пізньої Вітгенштайнової філософії логіки як революції, ми маємо визнати, що це революція «безкровна». Адже Фреге й Расел, за іронічним зауваженням фінського філософа, не лише не відправлені автором «Філософських досліджень» на гільйотину, але навіть «не заслани на Святу Олену» (р. 245). Нові методи Вітгенштайна продовжують попередню методологію. До того ж, описана вище «ненасильницька революція» не потребує «спалення книжок», складаючи філософам минулого заслужену шану й тим відрізняючись від багатьох інших філософських революцій (р. 246). Визнаючи, що серед аналітичних філософів існує незгода в оцінках пізньої Вітгенштайнової філософії, Куусела вважає за можливе усунути ці розбіжності історико-філософським з'ясуванням того, «що саме Вітгенштайн прагнув здійснити і як він пропонував підходити до філософських проблем» (ibid.). Тому автор рецензованої книги сподівається, що остання допоможе побачити Вітгенштайнів доробок у правильному світлі, отже – «по новому його оцінити», тобто «реабілітувати як логіка». Теперішній же стан справ викликає в Кууселі «почуття несправедливості», яке й стало «одним зі стимулів для написання книги» (ibid.).

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ / REFERENCES

- Kuusela, O. (2019). *Wittgenstein on Logic as the Method of Philosophy. Re-examining the Roots and Development of Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198829751.001.0001>
- Peters, M. A. (2020). *Wittgenstein, anti-foundationalism, technoscience and philosophy of education*. Abingdon, Oxon; New York, NY : Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003017035>
- Tripodi, P. (2020). *Analytic Philosophy and the Later Wittgensteinian Tradition*. New York : Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/978-1-137-49990-5>

Одержано / Received 16.04.2020

Anna Laktionova

Wittgenstein's method and contemporary studies of the history of analytical philosophy. Kuusela, O. (2019). *Wittgenstein on Logic as the Method of Philosophy. Re-examining the Roots and Development of Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford UP.

Review of Kuusela, O. (2019). *Wittgenstein on Logic as the Method of Philosophy. Re-examining the Roots and Development of Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford UP.

Анна Лактіонова

Метод Вітгенштайна і сучасні студії з історії аналітичної філософії.

Kuusela, O. (2019). *Wittgenstein on Logic as the Method of Philosophy. Re-examining the Roots and Development of Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford UP.

Огляд Kuusela, O. (2019). *Wittgenstein on Logic as the Method of Philosophy. Re-examining the Roots and Development of Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford UP.

Anna Laktionova, Doctor of Science (Philosophy), associate professor of Department of Theoretical and Practical Philosophy, Philosophical Faculty, Taras Shevchenko National University of Kyiv.

Анна Лактіонова, доктор філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

e-mail: laktionovaanna@yahoo.com

Тарас Лютий

ФІЛОСОФСЬКИЙ ПЕРФОРМАНС СЕРГІЯ КРИМСЬКОГО.

**Кримський, С. (2019). *Вибрані твори у 4 книгах.* (Т. Лютий, Ред.).
Київ: Альфа-ПК.**

Серед тих, хто особисто був знайомий із Сергієм Кримським, або бодай раз відвідав його лекції, думаю, небагато хто залишився цілком байдужим і щодо тематики цих промов, і стосовно самого їх видовища. Особисто я схильний вважати, що живі виступи Кримського нагадували те, що можна назвати *філософським перформансом*. Цим словосполученням окреслюється не просто певна риторична спроможність, уміння вибудувати захопливий наратив і демонстрація високого рівня обізнаності з філософським матеріалом. Ідеться, здебільшого, про особливий феномен життєвого втілення філософії, що супроводжується схопленням у слові істини буття. У Кримського всі ці характерні особливості поєднувалися з голосовими модуляціями, інтонаціями, жестами, ба навіть запикуватістю, які тільки увиразнювали сказане. Тепер, коли вже минуло десятиліття після відходу Кримського в засвіти, відчувається глибока прогалина, нестача практик подібного філософського театру. Тому приходиться час відкривати тексти цього видатного філософа.

Думка про публікацію кількатомового видання творів Сергія Кримського вперше з'явилася навіть не серед філософів, а в одного з керівників телеканалу СТБ і тепер уже колишнього міністра культури, молоді та спорту Володимира Бородянського. Колись, відвідавши лекції та прочитавши в пресі виступи українського мислителя, він був здивований тим, що про філософію можна говорити настільки витончено та доступно. Ці чинники й зумовили потребу оприлюднити не окремі фрагменти творчої спадщини Кримського, а видати якщо й не повне зібрання його творів, то для початку бодай найбільш значущі праці. Саме так виникла ідея наново опублікувати Кримського.

З питаннями про можливість реалізації цього проекту його ініціатори звернулися до відділу комунікації з випускниками НаУКМА, а вже звідти запит надійшов до кафедри філософії та релігієзнавства, де свого часу працював, зокрема, і Кримський. Я не тільки знав Сергія Борисовича і спілкувався з ним, але й писав під його керівництвом магістерську роботу. Ще трохи згодом він був опонентом моєї кандидатської дисертації, і на цьому наше спілкування не обірвалося. Тож мені було дуже приємно прийняти запрошення до такого проекту. Робота почасти нагадувала дослідницьке за-

© Т. Лютий, 2020

вдання, позаяк довелося не просто зібрати можливі електронні публікації, а й вирушити в бібліотеку Інституту філософії імені Григорія Сковороди, де зберігаються ще перші монографії Кримського. Деяким із них уже замінили зношені від старості палітурки, що свідчили про затребуваність цих видань протягом десятиліть. Отож, переді мною постало завдання придумати концепцію, відібрати твори, вибудувати логіку їх розташування, а потім уже братися за практичне втілення цього задуму. Доволі важливим критерієм відбору стала потреба репрезентативності текстів, які створювалися в певні періоди життя Кримського. Виникла необхідність докладніше заглибитися в біографію українського філософа. Допоміжними джерелами в цій підготовці стали передовсім два видання, здійснені колегами з Інституту філософії: біографічна нотатка з бібліографічного покажчика друкованих праць Сергія Кримського, створеного зусиллями Петра Йолона, і цикл інтерв'ю, які провела Тетяна Чайка. Саме ці свідчення й дозволили простежити трансформацію поглядів Кримського.

По тому розпочалася підготовка до відбору творів, їх сканування, вичитування та редагування. Мушу зізнатися, для мене одного такий обсяг завдань був би нездоланим. Величезну роботу з виконання технічної обробки цифрових масивів текстів допомогли зробити працівники «Лабораторії законодавчих ініціатив». Складність завдання зумовлювалася ще й тим, що при розробці концепції я ухвалив рішення не обмежуватися лише друкованими виданнями. Річ у тім, що залишилося чимало відеозаписів лекцій, телевізійних програм і публічних виступів Сергія Кримського. Деякі з цих матеріалів викладені на популярному відеохостингу YouTube. Я й сам колись записував аматорськими засобами одну з таких лекцій, прочитану в НаУКМА. Як виявилося, у приватних архівах десь існують навіть записи екскурсій Києвом, які регулярно проводив філософ. Можна лише уявити собі колосальний обсяг роботи з переведення викладених Кримським думок із аудіоформату в текстовий. І все це з урахуванням перформативної специфіки, про яку йшлося на початку. Оскільки в задумі видання поступово з'являлися тексти, сказати б, усної традиції викладання, такий собі сократичний варіант, планувалося, що перша книга мала містити, по-перше, біографічний нарис про життя філософа, адресований переважно тим, хто про нього або геть нічого не чув, або має лише поверхові знання; по-друге, тексти зафіксованих публічних виступів, численних інтерв'ю в пресі чи поданих у спеціальних виданнях, а також публікацій і статей, створених Кримським спеціально для довідкової літератури.

Щойно викладені міркування дозволили упорядити першу книгу видання під назвою «Лекції. Статті. Інтерв'ю». Передбачалося, що саме вона допоможе читачеві скласти загальне враження про філософію Кримського, ознайомити з його життєписом і лекційними виступами, публіцистичними працями, інтерв'ю та статтями в наукових і енциклопедичних виданнях. Наступні три книжки сформовані у вигляді збірок безпосередньо за тематикою досліджень, яку проводив Сергій Кримський протягом усього свого життя. Увесь творчий доробок філософа було поділено на три умовні періоди: логіко-методологічний, культурологічний, софійно-ноосферний.

Назва другої книжки «Логіка. Методологія. Наука» відповідає першому періодові й охоплює такі твори: «Генезис форм і законів мислення», 1962; «Научное знание и принципы его трансформации», 1974; «Логико-гносеологические условия постановки проблемы нового знания», 1983. Вони присвячені проблемам еволюції логічних форм і законів мислення, питанням історії мови, онтогенезу психіки, фізіології, антропології, етнографії, історії культури та кібернетики. Проблема знання розкривається філософом через логіко-гносеологічний аналіз тексту як логічної та мовної системи. Автор

подає типологію знання, розглядає розвиток наукового мислення, вивчає проблеми інтерпретації та принципи побудови теорій.

Відповідно, третя книжка дістала назву «Пізнання. Духовність. Культура». Сюди увійшли такі тексти: «О статусе понимания», 1986; «Типы и принципы рациональности», 1989; «Эпистемология культуры», 1993; «Новое мышление как философско-методологическая проблема», 1993; «Культурні архетипи Києва», 1997; «Діяльність і культура», 2003; «Пафос пошуку» (фрагмент з твору «Під сигнатурою Софії»), 2008; «Ранкові роздуми», 2009. У цих вибраних працях прослідковується перехід від логико-методологічних принципів пізнання до епістемології, утім, неklasичного типу. Видно, як Кримський поступово пропонує узагальнену теорію пізнання, що передбачає принципи раціональності, розуміння й духовності, котрі стають людськими екзистенціалами, а загальнологічні чинники доповнюються соціокультурними.

Нарешті, матеріали четвертої книжки «Людина. Софійність. Історія» представлені текстами, які можна знайти у монографії «Під сигнатурою Софії» (2008). Задум автора полягав у дослідженні шляхів самотворення людини в контексті абстрактних і персональних категорій, як-от дух або доля, а також локальних і загальних, штибу національної цивілізації. Проте наскрізним орієнтиром філософ обирає концепцію *софійності*, яку осмислює як принцип буттєвої мудрості, святості, урешті-решт, творчості. Тут знову спостерігаються характерні переходи: спершу аналізується проблема символіки пізнання чи наукового розвитку, от тільки їхня значущість постає як шанс виживання людини, а потім подається розуміння принципів духовності, без яких не збагнути, приміром, узагальненої раціональності. Не менш цікавими є інтерпретації метаісторії та постісторії.

Саме таким чином і розподілилася тематика видання. Його наповнення відбувалося згідно з наведеним поділом. Варто зазначити, і це вже помітно з поданого раніше переліку праць, що велика частина включених до цього зібрання текстів написані російською мовою. Напевно, цілком очевидним було рішення не перекладати їх українською, щоби зберегти автентичність і своєрідність уживання слова Сергієм Кримським, який, принагідно зазначу, був білінгвічним у своєму філософуванні. Дещо варто пояснити і про праці, написані в радянський період. Для когось із наших молодших сучасників часті покликання на класиків марксизму-ленінізму в текстах, які увійшли здебільшого до другої і третьої книжок, можуть виглядати дещо невинуваними, чи то пак застарілими. Проте в тодішніх творах Кримського, як і у багатьох авторів того часу, подібні речі виглядають радше як «ритуал», якого годі було уникнути. Годі без таких покликань не могло йтися про академічні публікації.

Декілька слів потрібно сказати і про лексику Сергія Кримського. Як і будь-який самобутній мислитель, він удався до різного роду словотворів, у такий спосіб підкреслюючи експресію власної думки, що, знову ж, є ознакою задекларованого на початку філософського перформансу. Читач зможе сам належно оцінити гру смислів у звучанні термінів, які вдалося зафіксувати тільки побіжно, а серед них: «предметотворчість», «мислеформа», «всейність», «іншовираз», «самостояння», «вселюдина», «технодрама», «цілереалізація», «позасторонність» і багато інших. На перший погляд може також здатися дивним, що в деяких текстах перегукуються схожі сюжети, а радше приклади, на основі яких Кримський пояснює свої теоретичні настанови. Проте кожного разу видно, що ці повтори є ніби моментами постійного особистого переживання, що допомагають наново відтіняти сказане. Якщо їх вилучити, можна втратити живий ритм думки.

Доводиться визнати, що оскільки це зібрання творів Сергія Кримського профінансоване приватними коштами, вийшло воно зовсім невеликим накладом – лише 100 примірників. На жаль, побачити його в книгарнях неможливо. Натомість почитати його можна в бібліотеках Інституту філософії чи в НаУКМА. Знайомство з рефлексіями Кримського найкраще починати з першої книжки цієї збірки. Нижче спробуємо подати деякі ключові точки його філософування саме на підставі цього матеріалу.

Передовсім *філософію* він визнає не більше, не менше як способом виживання. Таким чином, життя і філософія пов'язані між собою, позаяк життєвий учинок має відповідати осмисленій тезі. Філософія дозволяє уникати минушого й прилучатися до того, що є найбільш вагомим в історичному процесі й тим сприяє людському входженню в буття. Такими точками входження можна вважати *архетипи* – наскрізні структури, що пронизують історичне й культурне тло. Завдяки їм із життєвої одномірності можна вийти в багатомірність, подолавши найбільші випробування. Архетипи мають символічний характер і утворюють «структури прориву до вічності». Найпоширенішим архетипом української ментальності Кримський вважає *слово*. Тобто світ постає як книга, сповнена словами «святої правди», а часом навіть «зброї». Слово не тільки знак, який має обмежене коло значень, а символ, тобто ціла картина. Іншим архетипом визнається *свобода*, зрозуміла як гідність, або неможливість ухилитися від правди. А це означає, що філософія формує *духовний рівень* людини – заклик, який ще треба вміти розшифрувати, не обмежуватися лише природним рівнем буття, робити над собою зусилля, що ведуть до трансформації, отже, формування духовної особи, здатної постійно підноситися над собою. Це означає зовсім не нехтування матеріальним, а усвідомлення його глибокого зв'язку з духовним.

Важливо зрозуміти, що це не заклик зректися всього земного, сформувавши йому сувору опозицію і протидіяти. Духовність стає горизонтом наших дій. Але щоб ідеї не мали здрибненого й банального наповнення, якраз і потрібні людські духовні якості. Останні Кримський трактує як відразу до підлості, жорстокості, негідності, зла. Одне слово, життя має розглядатися не просто як витратний матеріал, який, урешті-решт, вичерпується, а радше як сила, що зростає до своєї кульмінації, стаючи екзистенційним вінцем. У цьому полягає ідея людського абсолюту. Хоча тут на людину чигають найбільші небезпеки. Наприклад, не піддатися фанатизму, самообманові, захланності, нетерпимості тощо. Для цього потрібна така ознака філософування, як *раціональність*, адже без неї не може бути жодної домірності. Але й раціональності ще замало. Вона може не виявити таку ознаку людини як суперечливість. А це під силу тільки *мудрості*. Найбільшою прикметою останньої є не посідання однозначно обгрунтованої позиції, а спроможність побачити рацію в думці Іншого, коли учасники діалогу раптом розуміють, що причетні до якогось спільного виміру, який становить для них спільну цінність. Його Кримський і називає «третьою правдою».

Шляхи, якими рухається людина, можуть бути різними. Такими є і *методи* пізнання світу, що складаються з послідовності дій відповідно до принципів чи ідеалів. Ясно, каже Кримський, що всякий метод має межі свого застосування, бо інакше неодмінно втрапиш у халепу, коли ідеали перетворюються на ідолів. Тоді спостерігаються зловживання редукціонізмом або надмірним символізмом тощо. Метод не веде до істини, наполягає філософ, із його допомогою вона може лише усвідомлюватися. Окрім того, один і той самий метод, залежно від контексту, часом приводить до різних висновків.

Узагалі знання може нести згубу, якщо перетворити його на суто прагматичний інструмент. Тепер цікаво спостерігати, веде далі Кримський, як сучасна людина часто використовує знання заради досягнення якоїсь вузько специфікованої мети, приміром, винятково для кар'єрного зростання чи матеріальної вигоди. У таких випадках, культивуючи якийсь один бік справи, неодмінно нехтуватимеш іншими. Так, знання може перетворитися на проблему. Тому людським покликанням є не лише пізнання, але й освоєння світу. Через це, окрім філософії як знання, для людини важливим є і світогляд, себто сукупність орієнтирів (традицій, вірувань, прагнень). І тут впору знову повернутися до мудрості, котра є не здобуванням істини, а життям у ній. Якщо знання приводить нас у світ речей і фактів, то на рівні освоєння світу ми занурюємося у світ культури, коли речі ніби оживають. Це не бездушно-предметний світ, а одухотворений, а точніше наповнений смыслом. Коли, наприклад, вода і вогонь розглядаються не як хімічні сполуки чи реакції, а як жива волога чи лагідне світло оселі. Такий світ людини Кримський називає *ціннісно-смысловим універсумом*. Тільки в цьому світі непомітні речі оприявнюються. Час стає не просто невидимою тривалістю, а осередком здійснення наших прагнень і сподівань, де ми перетворюємося на справжніх гравців.

У зв'язку з пізнанням і освоєнням світу Кримський пропонує розподіл на інтерпретацію й розуміння. Щойно в нашому пізнанні ми зустрічаємося з чимось незнайомим, як одразу ж нам потрібно його помістити в знайомий контекст, тобто створити ситуацію заволодіння інформацією. Перетворюючи один тип знання на інший, ми немовби рухаємося по горизонталі. Натомість розуміння пов'язане з прилученням до певного виду діяльності. Ми входимо в ситуацію, створюючи її смисл. Подібні міркування наближають нас і до проблеми людини, позаяк остання не обмежується лише раціональними ознаками. Стверджуючи, що родових ознак у визначенні людського зовсім недостатньо, Кримський наполягає на потребі актуалізації особистісних характеристик. Людина є проектом самостворення, отже, здатна сама вибудовувати шлях до себе, шукаючи щось таке, як «внутрішня, духовна людина». Це пошук самокерованої особистості, процес творення якої триває впродовж усього життя. Тому односторонньо схопити сутність людського ніколи не вдається. Крім того, на цьому шляху доводиться весь час боротися зі злом у собі, а в Іншому вчитися розпізнавати придатне до порятунку добро.

Цікаво, що у своїх міркуваннях Кримський знаходить місце для іронії. Бо не варто перетворювати філософування на ригористичну проповідь. Нав'язування власних думок виростає з невпевненості в собі. Тому людина весь час має справу з вибором, який здійснюється в просторі моральних координат. Утім, мораль як така буває доволі небезпечною, а отже, веде до парадоксів. Заглядаючи всередину себе та живучи на кордоні з Іншим, людина робить вибір. Мораль не наказ, а спосіб виживання у світі, протистояння звабі думати, що ти досконалий. Зло Кримський визначає як знепритомнення свободи. Можна сказати, що це відмова самостійно розважати, як належить чинити. Зло діє швидше, а тому добро завжди запізнюється, оскільки потребує розважливості.

Поряд із цим стоїть і здатність людини до порятунку себе і світу. А такий порятунок Кримський пов'язує з мистецтвом. У зверненні до всього зневаженого реальність ніби оживає. Мистецтво оберігає нас від неповноти, а водночас і розширює коло буття. Через це краса стає коротким, але непростим шляхом до досконалості. Здобутки цивілізації почасти роблять людину нечутливою до внутрішнього світу й призводять до торжества матеріального інтересу. Забезпечення має урівноважуватися закликами духовності, тобто ціннісної орієнтації особистості, покликом до внутрішнього

самостояння. Цей шлях є найдовшим. До всього, для багатьох він зовсім не очевидний. А це спричиняється до дефіциту людських якостей.

Кримський наполягає, що новітні виклики вже не надаються до розв'язання в загальній формі, а потребують участі особистості. Типове зведення цивілізаційних процесів винятково до політичної діяльності, призводить до втрати культурного, а врешті, особистісного виміру. Така ситуація постійно обертається «аварією людських ілюзій».

Цими заувагами хочеться вкотре привернути увагу до творів Сергія Кримського. Важливо сприймати їх не як доктринальний дороговказ, а як підставу вступати в діалог, який дозволить реагувати на виклики сучасності й полемізувати з позиціями філософсько-перформативного мислення Кримського.

Одержано / Received 12.01.2020

Taras Lyuty

Philosophical performance of Serhiy Kryms'kyi. Kryms'kyi, S. (2019). Selected works in 4 books. (T. Lyuty, Ed.). Kyiv: Alpha-PIC.

Review of Kryms'kyi, S. (2019). *Selected works in 4 books. Book. 1: Lectures. Articles. Interview; Book. 2: Logic. Methodology. Science; Book. 3: Knowledge. Spirituality. Culture; Book. 4: Man. Sophia. History.* (T. Lyuty, Ed.). Kyiv: Alpha-PIC.

Тарас Лютий

Філософський перформанс Сергія Кримського. Кримський, С. (2019). Вибрані твори у 4 книгах. (Т. Лютий, Ред.). Київ: Альфа-ПІК.

Огляд видання Кримський, С. (2019). Вибрані твори у 4 книгах. *Кн. 1: Лекції. Статті. Інтерв'ю; Кн. 2: Логіка. Методологія. Наука; Кн. 3: Пізнання. Духовність. Культура; Кн. 4: Людина. Софійність. Історія.* (Т. Лютий, Ред.). Київ: Альфа-ПІК.

Taras Lyuty, Doctor of sciences in philosophy, Professor of the Department of Philosophy and Religious studies of National university of Kyiv Mohyla academy.

Тарас Лютий, доктор філософських наук, професор кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія».

e-mail: t.lyutyi@ukma.edu.ua

Олег Перепелиця

РЕВІЗІОНІСТСЬКО-КОНТЕКСТУАЛЬНА РЕКОНСТРУКЦІЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ «СИСТЕМИ» МАРКІЗА ДЕ САДА.

Lloyd, H.M. (2018) *Sade's Philosophical System in its Enlightenment Context*. Saint Lucia: Springer International Publishing; Palgrave Macmillan.

У червні 2020 року світова інтелектуальна еліта святкує ювілей з дня народження, можливо, найконтраверсійнішої особистості в історії філософії і літератури, просвітницької думки й модерної уяви – Донасьєна Альфонса Франсуа де Сада (1740-1814). Звісно, навряд чи ми побачимо пишні святкування з промовамі офіційних державних осіб, хай яким класиком уже не вважається Сад. Проте його постать не буде обійдена увагою в академічному середовищі публікою, ані в «жовтих» медіа. Книга австралійського філософа з університету Квінсленда, фахівця з історії французької, зокрема просвітницької, філософії Генрі Мартина Лойда «Філософська система Сада в її просвітницькому контексті» поповнює вже доволі потужну традицію тлумачень Сада оригінальною (ре)презентацією його філософії саме в контексті Просвітництва. Звісно, це далеко не перша академічна спроба визначити місце Сада у філософії Просвітництва (і в тому, що називають «діалектикою Просвітництва») й окреслити дивовижну актуальність Садівих філософських чи світоглядних прозрінь¹.

Щоправда, Лойд відзначає переважно легковажний статус Сада в англійській філософській традиції, що пов'язано й із рівнем перекладів, і, певною мірою, із упередженим ставленням до французької філософії. Це доволі цікаво й навіть симптоматично для нас також, бо в українському контексті Сад – це загалом маргіналія, якій майже не приділяють уваги, чи то соромлячись, чи то побоюючись. Нагадаю, що досі існує лише один, нехай і добрий, переклад чи не найрозважливішої книги Сада – «Філософії в будуарі», – зроблений Андрієм Рєпою [Сад 2016]. Тож українському читачеві, мабуть, ще складніше усвідомити ту «серйозність» (р. х)², із якою ставляться до Сада французькі інтелектуали³.

Підхід самого Лойда до читання Сада поєднує дві традиції: «задоволення від тексту», тобто афективну реакцію, і нейтральне науково-історичне читання в широкому

© О. Перепелиця, 2020

¹ Можна назвати кілька публікацій, виданих останніми роками, авторів деяких із них згадає і Лойд: Еріка Марті [Marty 2011], Мішеля Онфре [Onfray 2014], Натанії Меєкер [Meeker 2014].

² Посилання на рецензовану книгу тут і надалі містять номер відповідної сторінки в круглих дужках, якому передують скорочення р. Ім'я автора і рік не наводяться.

³ Хоча я би додав ще розлогу передмову Наталії Загурської до російськомовного перекладу листування Сада [Загурская 2004] і свої дві публікації в *Sententiae* [Перепелиця 2016a; 2016b].

критичному контексті. Цей підхід визначається автором в чисто «англофонному режимі інтелектуального дослідження», як *контекстуальна інтелектуальна історія*, що полягає в переміщенні тексту зі сфери літератури у сферу історії філософії (р. хііі). Тож ідеться про Сада саме як про філософа, ба навіть про «ретельну контекстуальну реконструкцію» філософської «системи» Сада. Можливо, саме такий намір і вимагає від Лойда залучати суто філософські джерела, оминаючи, як на мене, важливий і доволі добре опрацьований контекст лібертенської літератури, аж ніяк не позбавленої філософських меседжів.

Відтак проблема полягає в тому, як узгодити філософію Сада зі загальними темами часу, до якого він належав (р. 3). Лойд презентує кілька контекстів, навіть традицій, в яких актуалізувався Сад (як філософ просвітницького гуманізму, як героїчний митець сюрреалізму, як легендарний революціонер), але формує власний дослідницький контекст, пропонуючи виходити не лише з філософського матеріалізму чи атеїзму Сада, адже «для контекстуальної інтелектуальної історії насправді є більш значущі аспекти» (р. 13). Зокрема, він стверджує, що два «абсолютно важливі для розуміння його проєкту» аспекти, жоден з яких не може бути зведений до матеріалізму, є такими: по-перше, це дискурс чутливості, який об'єднав елементи «радикального Просвітництва» з його більш консервативними елементами, по-друге, це моральна філософія XVIII століття (р. 13).

Звісно, віднесення Сада до Просвітництва є доволі проблематичним. Скажімо, Мішель Онфре зауважує, що Сад – радше людина Старого режиму [Onfray 2014]. Загалом фігура Сада загострює тлумачення Просвітництва, дозволяючи відмовитися від певного упередження щодо загальності й уніфікованості Просвітництва як Проєкту. Власне, і я виходжу з тієї позиції, що доречно казати про низку просвітницьких *проєкцій*, тобто принципів *множини* (перетинів) *медіацій* просвітництва, тому мені видається виваженою й обґрунтованою думка Лойда, що полягає у відмові від спрощеного уявлення про Просвітництво як метанаратив раціоналізму й гуманізму в сучасному їх розумінні; власне, це підтверджується посиланням на Александера Кука, згідно з яким «просвітницьку концепцію “людства” найкраще розуміти не як загальне інтелектуальне припущення», а як «поле конфлікту, в якому мобілізуються конкурентні між собою візії людського життя й політичної організації» [Cook 2014]. І перша плюралізація Просвітництва, з якої виходить Лойд, це роз'єднання просвітницького Гуманізму на два основні напрями: «науки про людину» як філософський/науковий проєкт і гуманізм як моральний/політичний проєкт (р. 15). Важливо й те, що Лойд, попри відому форму Садової мови, стверджує, що не слід відкидати значення Сада для досліджень Просвітництва, як, прикладом, зробив відомий дослідник історії Просвітництва Пітер Гей, який заявив, що Сад «був не спадкоємцем, а карикатурою філософів» [Gay 1971: 285]. Лойд називає такий підхід «інтелектуально лінійним» і, зрештою, намагається продемонструвати, що «насправді в садівському творі є дуже високий ступінь філософської витонченості» (р. 217).

Таким чином, головне намагання Лойда (можливо, наразі й викликане англомовною академічною традицією): спробувати включити Сада саме в історію філософії або, як він зауважує, створити проєкт *ревізійної інтелектуальної історії*. На мою думку, тут ідеться навіть про дещо більше – про статус і форму філософського дискурсу, а з тим і про місце філософії в академічному середовищі⁴. Власне Лойд, дискутуючи з Вілом МакМорраном, Філіпом Роджером, Люсьєном Фрап'є-Мазур, Філіпом Солерсом,

⁴ До речі, це те, із чим стикається творчий дисертант-філософ, коли читає вимоги до академічної побудови тексту, особливо, коли він привчився до філософії через Піррона, Монтеня, Ніцше, чи того таки Сада.

нагадує про існування проблеми пародійності, множинності, фантастичності, іронічності, гумористичності Садових творів, яка подекуди заважає вважати Сада філософом-систематиком, бо нібито унеможливило достовірне виявлення його власної позиції. Урешті-решт, це формує певну, що виходить з Ролана Барта (до неї дотичний і Марсель Енаф [Hénaff 1999]) традицію маркувати Сада як скриптора, що оперує мовою насильства чи насильством над мовою (р. 30)⁵.

Зрештою, тут ми стикаємося також із принциповим питанням для розуміння філософії – питанням форми і змісту, перцептивного і концептуального. Бо чи має ефект читання, навіть афектація читанням, відігравати роль у викладенні філософської думки? Лойд не виключає всіх ефектів мови, навіть понад те – стверджує, що вони мають значення саме для викладення «системи» Сада, до якої намагається ставитися серйозно⁶. Але це значить ставитися серйозно й до Сада, не зводячи його до поезії чи клініки. Дослідження «системи» дозволяє представити Сада як філософа Просвітництва, який (на протигагу популярному маркуванню його як філософа ірраціонального) суто на підставах просвітницького розуму розгортає систематичну критику моральної філософії свого часу. І таким чином «для Сада філософія є союзником бажання», а філософська критика дозволяє здійснитися його літературно-порнографічному проєктові (р. 35).

Якщо Сад включається до історії філософії, тоді саме відтворення й систематизація його філософії, ба навіть філософської системи, є принциповим завданням дослідження. Як Лойд пропонує розуміти «систему»⁷ Сада? По-перше, він визначає кілька її складових: теорію трансмутатійного матеріалізму, теорію природного права, моральну теорію і філософську антропологію, яка є визначальною й постає як дискурс чутливості, у центрі якого розміщено «тіло чутливості» (the body of sensibility) разом із тим, що він називає колапсом бінарності задоволення/болю (р. 23). Таким чином, дискурс Сада контекстуально розширюється до того, що Лойд називає редукціоністським (можна було б сказати й нестрогим чи навіть скептичним) матеріалізмом.

Наступне, що видається очевидним для будь-кого, хто включає Сада до сонму філософів, це злиття в Садовому тексті літератури й філософії, зрештою, це *філософський роман*, який Просвітництво винайшло як форму презентації своїх найрадикальніших ідей і найсміливіших мрій. Лойд виокремлює три складові Садового роману, що становлять філософсько-літературну «систему»: 1) так звана естетика огидного чи відразливого (aesthetics of the abhorrent) як літературна за формою контроверза теорії морального почуття, що виходить зі споріднення почуття добра з почуттям прекрасного; 2) проблема іншого, зокрема проблема лібертенської товариськості (libertine sociability), яка висновується з критики моральної філософії й постає як певний двигун Садового нарративу; 3) літературні елементи використовуються для дистанціювання від філософських промов персонажів роману (р. 26).

⁵ Ще однією з принципових позицій Лойда є намагання вийти за межі, так би мовити, белетристичного, винятково естетичного пошанування Сада, відкидаючи моральний бік його творів. Натомість Лойд пише: «Якщо Сад створив традицію в сучасному мистецтві, яка продовжує естетизувати огиду, він зробив це не заради чистого мистецтва задля мистецтва, а заради проєкту, в якому естетичне і моральне були нероздільними. Важливо, що моральні наслідки цієї новації були або забуті, або проігноровані» (р. 164).

⁶ Так, Лойд цілком слушно стверджує, що сполучення філософії й порнографії є необхідним для *дії* текстів Сада. Ідеться про те, що в Сада «філософія фізично рухає або стимулює тіло» (р. 131). Зрештою, як і в Русо, ідеться про «базову образну [figurative] структуру»: «філософське висловлювання викликає афективну реакцію, філософія впливає на чутливість слухача, і саме це відзначає силу, правильність мовлення» (р. 133).

⁷ Він наголошує, що пише це слово в лапках навмисно, задля дистанціювання від надміру обтяженого стереотипами визначення Садової спадщини.

Реконструкція «системи» Сада розгортається в кілька етапів: спочатку окреслюється інтелектуальний і філософський (зокрема онтологія й епістемологія) контекст твору Сада з позицій дискурсу чутливості й тіла чутливості, разом із поясненням пріоритетності жанру філософського роману; потім розкривається моральна філософія епохи й реакція Сада щодо неї, яка синтезується передовсім на матеріалі найбільш зрілої, на думку Лойда, книги Сада «Історії Жульєти»; потім аналізуються оригінальні теорія тілесної чутливості (*theory of corporeal sensibility*) і теорія афективного саморозвитку чи самовдосконалення (*theory of affective self-cultivation*) Сада, що складають його філософський аскезис. Нарешті, автор завершує свій розгляд «системи» Сада, демонструючи її в контексті розвитку сучасної філософії, аналізуючи способи її розгортання в так званій «континентальній» філософії і критичній теорії.

Коротко зупинюся на кількох найважливіших аспектах праці Лойда. Відтворюючи історичний контекст, він стверджує, що порнографія (хай би що ми казали, принаймні найгучніші садівські твори на загал такими й виглядають) Сада виходить із особливого розуміння тілесності XVIII століття, де тіло (тілесна чутливість) постає як центральний об'єкт пізнання, який у книзі розглядається в широкому контексті модерної епістемології, коли поставлено під сумнів відоме розрізнення між «британським емпіризмом» і «континентальним раціоналізмом». Адже для дискурсу чутливості XVIII століття більш значущими були неомеханіцизм і віталізм, а визначальним дискурсом (як засвідчувала Енциклопедія) була медицина (р. 52)⁸. З іншого боку, в історико-філософському сенсі праця Лойда демонструє принциповий розрив між сенсуалізмом Джона Лока і французьким Просвітництвом. Через ретельні посилання на Анрі Фуке й Антуана Ле Камю він показує, що «категорія чутливості урізноманітнюється» й, найголовніше, ідеться про розмаїття людських почуттів, що можуть радувати одного й не задовольнятимуть іншого (р. 64). Таким чином, саме почуття/відчуття (їхня розмаїтість) становить дискурс епістемології Просвітництва⁹, у межах якої співіснують раціональний і емпіричний суб'єкти (р. 65)¹⁰.

Чутливість, відчуття відкривають шлях і до нової моделі пізнання – спостереження (*observation*), що характеризує разом епістемологію, етику й естетику Просвітництва і презентоване фігурами генія-спостерігача (*observer-genius*) або науковця-спостерігача. Цей епістемологічний кут зору на світ, за Лойдом, є загальною рисою епохи, що не визнає різниці між спостерігачем фізичних явищ чи лікарем і моралістом, тобто спостерігачем моральних явищ (р. 74). Хай там як, а ця «епістемологічна парадигма» (сказати б, епістемологічний метанаратив), не в сучасному доволі вузькому розумінні, була частиною «значно ширшої медико-філософської антропології» (р. 75). До того ж, важливо, що цей просвітницький дискурс чуттєвості «поєднав щонайменше три жанри, які сьо-

⁸ Віддамо належне Лойдові, він тут посилається на праці Ен Вілі, яка доволі ґрунтовно опрацювала концепт чутливості в контексті медичного дискурсу [Villa 1998], і Армель Сен-Мартен, яка дослідила власне медичну обізнаність Сада і вплив медичного дискурсу на його творчість [St-Martin 2010].

⁹ Лойд справді відтворює доволі широкий історичний контекст, звертаючи увагу на концептуальну спорідненість, принаймні співзвучність різних дискурсів. І щонайперше це стосується чутливості. Окрім епістемологічного віталізму, він звертає увагу на сентиментальний роман і на доволі розгалужений ужиток термінів «сентиментальний» і власне «sentiment» (р. 92).

¹⁰ Показовим є посилання на Ле Камю, за яким навіть спільність задоволення й болу не позбавляє від різних міркувань й ідей щодо них, що підкріплюється аргументом: «Сам Бог є здійснювальною причиною [efficient cause] наших ідей, бо тільки Він здатний сам створювати рух і діяти на розум і на тіла; але Бог лише збуджує ідеї в наших душах згідно з налаштуваннями [dispositions] наших тіл: таким чином, налаштування наших тіл є випадковими причинами наших ідей» [Le Camus 1769: 93]. Ба більше, за Фуке, те що людина має більший рівень інтелекту, порівняно з іншими тваринами, є ефектом не раціональної душі, а вищої міри чутливості [Fouquet 1765: 15, 46] (р. 66-67).

годні, як правило, вважаються окремими й, згідно з дисциплінарними межами в сучасному університеті, самостійними напрямками наукових досліджень: література, раціоналістична метафізика / спекулятивна натурфілософія й емпірична наука / експериментальна природна філософія і природознавство». Саме цей дискурс поєднав разом таких різних мислителів, як Сад і Русо (р. 75).

Слід звернути увагу, що Лойд, як представник англomовної філософської традиції, постійно зауважує, що філософський роман є маргінальним жанром, але наполягає, що Сада слід розглядати в контексті традиції філософського роману, переважно як співрозмовника й опонента Русо (р. 99). Посилаючись на «Трактат про відчуття» Етьєна Боно де Кондильяка [Condillac 1970], він стверджує, що методологією філософського роману Просвітництва є «уявне спостереження» [imagined observation], приклад якого: «уявити себе на місці людини-статуї і звідти спостерігати за дією власних почуттів» (р. 97), тобто уявити себе предметом власного спостереження. Тож дія методу Кондильяка, як і філософського роману, полягає у своєрідному втіленні знання в читачеві: «Важливим є те, що фантастичні події, зображені в текстах, убачаються чи спостерігаються як “достовірні” [credible] або “правдоподібні” [plausible], коли читач уявляє їх» (р. 102). Зрештою, з підходом Лойда можна погодитися: Сад постає не просто порнографом (чи матеріалістом), його позиція (як і позиція Русо) є моральною, при цьому відтворює епістемологію Кондильяка, використовуючи художню літературу як «аналітичну техніку» (р. 102).

Ще слід звернути увагу на одне важливе посилання на «Теорію приємних почуттів» (1736), яка кілька разів перевидавалася протягом XVIII століття, вже забутого філософа Луї-Жана Левека де Пуї, теорія якого виходить із «сенсуалістського запуснення, дуже поширеного в той період», ніби нас «тягне до речей, приємних [pleasant] нам, і відражає від неприємних [unpleasant]»¹¹. Звідси виводиться «закон природи»: у світі все організоване таким чином, що приємним є вигідне нам і, навпаки, що шкідливе завдає болю. Таким чином, «теорія почуттів і моральна теологія різними шляхами досягають однієї й тієї ж мети» [Lévesque de Pouilly 1747: 12-14] (р. 118). У цій площині перетинаються етичне й естетичне. Загалом просвітницька теорія чутливості рухається між визнанням примату, з одного боку, приємних (передовсім естетично забарвлених) почуттів, симпатії і, з іншого боку, – суспільно значущого співчуття (жалю). А сам перехід до орієнтації на моральне почуття розглядається в контексті переходу від відчуття тіла й розуму до відчуття серця. Саме це є важливим для просвітницького сентименталізму¹².

Концептуальним є розгляд Русо й Сада через розрізнення, відповідно, серця, що знає (Knowing Heart), і тіла, що знає (Knowing Body). Цьому розрізненню присвячено шостий розділ книги. Дискурсові серця (з усім моральним тягарем, присутнім у ньому), Сад відповідає дискурсом голови (tête) в такий спосіб, що, по-перше, принижує значення бінарності задоволення/болю, замінюючи її «епістемологією інтенсивності» й таким чином руйнуючи сенсуалістську теорію морального почуття, взоровану на вчення

¹¹ До речі, це корелює з думкою Клода Адріана Гельвеція, трактат якого був у бібліотеці Сада. Якщо висловлюватися більш пізньою філософською мовою, ідеться про прагматистсько-утилітаристську спрямованість, що стає помітною при розгляді Гельвецієм пристрастей і складає його «соціальну епістемологію», згідно з якою «кожна людина оцінює речі й особистостей за приємним чи неприємним враженням, яке вона отримує від них» [Helvétius 1758: 46] (р. 84).

¹² Логіка аргументів лишається тією ж: «є приємність [agrément], пов'язана з рухами серця, коли воно не охоплене ненавистю чи страхом. Саме через рухи любові й ненависті ми прив'язуємося до того, що вважаємо добрим, одночасно відкидаючи те, що здається поганим. І так любов і ненависть – тобто пристрасті [passions] – розташовані в рухах серця [movements of the heart]». Так само як надія, бажання, дружба, подяка, щедрість і доброзичливість – це приємні відчуття; відтак доброзичлива людина для Пуї (і Русо), природно, є щасливою [Lévesque de Pouilly 1747: 49-56] (р. 126). Все це Лойд також пов'язує зі своєрідним просвітницьким епікуреїзмом.

Пуї/Русо; і, по-друге, стверджує, що серце обманює нас, коли промовляє про мораль (р. 135). Важливо відзначити, що саме з позиції відтворення контексту Лойдові вдається включити Сада в історичний ланцюг філософії Просвітництва (Фуке, Пуї, Русо, Кондильяк, Гольбах, Дідро), коли Сад є не просто контрверзою, а ймовірним логічним завершенням сенсуалістичного емпіризму («філософської традиції, яка майже завжди надавала епістемологічну першість почуттю» (р. 137)). Сад, зрештою, на думку Лойда, лише додає «сексуальне тіло, яке, з точки зору дотику, є найчутливішим», проте зазначає, що навіть ідея інтенсивності відчуття болю присутня вже в Кондильяка, який зауважує, що при дотику об'єкт (статуя) інтенсивніше відчуває біль, ніж за будь-яких інших відчуттів (р. 137). Певною мірою Сад лишень перевертає звичайну логіку, згідно з якою задоволення може перетворитися на біль. Дивним і новим є зворотне: біль може стати насолодою, а піддунтям цього ствердження є «принцип інтенсивності відчуття» (р. 138), який до того ж майже цілком викладається Садам в термінах Гольбаха (р. 140).

Три розділи (восьмий, дев'ятий і десятий) Лойд присвятив контекстуальному тлумаченню філософії природного права. Сад розглядається ним як співрозмовник і критик модерної традиції природного права, який переосмислює модель суспільної угоди й ідею єдиного принципу природи, властиву Томасові Гобсові й Жан-Жакові Русо. При цьому Сад презентує власну «ідіосинкратичну позитивну версію законів природи», спираючись, за Лойдом, на гобсівсько-русоїстську описову науку (*descriptive science*) про природу людини, і ба більше, певною мірою знову запроваджуючи спекулятивну метафізику/теологію, «намагаючись посилити своє бачення граничного авторитету природи» (р. 170). Відтак Лойд розглядає Садів проект дослідження істини людської природи в контексті намагань створити «систематичну нормативну теорію поведінки за моделлю, подібною до теорії сучасної науки», що, на протипагу моральній філософії, шукала універсальні закони людської поведінки.

Суттєва, за Лойдом, відмінність Сада від усієї традиції суспільної угоди (і від Гобса, і від Русо) полягає в тому, що він не визнає типову кореляцію між приватним інтересом і можливостями суспільного щастя. Він розробляє поняття *тимчасового* спільного інтересу, але без відчуження індивідуальних прав на користь загальної волі (р. 184). Союзи Садових злочинців утворюються таким чином, аби приватний інтерес кожного з них зберігався. Це доволі умовна угода, адже ніхто не відмовляється від егоїзму. Саме тут є принциповою різниця між Гобсом, Русо і Садам щодо «імпульсів природи»: «для Гобса два основні природні імпульси – це людська жадібність і постулат природного розуму, згідно з яким «кожна людина прагне уникнути насильницької смерті», для Русо – це самозбереження й емпатія. Натомість для Сада є лише одна аксіома: власний інтерес (р. 193, 195). Сад відмовляється від основного принципу суспільної угоди – враховувати (бажання) Іншого, не вчиняти щодо інших того, чого б не бажав собі. На думку Сада, єдине призначення природи – давати задоволення нам, байдуже якою ціною й за чий рахунок.

Із цим узгоджується Садова переоцінка гобсівського вчення, згідно з якою правдивий стан війни виглядає «нескінченно кращим» за громадянське суспільство, «оскільки він надавав кожному вільне здійснення своїх сил і своєї вправності, чого кожний був позбавлений несправедливим пактом суспільства, яке завжди забирає занадто багато в одного й ніколи не дає достатньо іншому», тому кожен може стати сильнішим, порушуючи пакт; «і якщо закони повернуть його до того класу, з якого він хотів вийти, найгірше, що він втратить, – своє життя, що є нескінченно меншим нещастям, ніж існування в ганьбі [orprogre] та злиденності». Звідси висновується лібертенський (сказати б, із натяком на Гегеля, контрдіалектичний) принцип Сада: «Отже, це дві позиції для нас: або

злочин, який робить нас щасливим, або ешафот, який перешкоджає нам бути нещасливими» [Sade 1995: 165-166] (р. 190).

Із цим прямо пов'язана і правова модель Сада, яка, за Лойдом, ґрунтується на апології злочину, руйнування і, зокрема, вбивства. На думку Лойда, хоча Садова версія природи в цілому «ґрунтується на тому, що можна назвати трансформаційним матеріалізмом Гольбаха» (р. 210), Сад відхиляється від цього матеріалізму, адже йому йдеться про те, що природа бездумно «викинула» нас, і ми не маємо жодних зобов'язань перед нею. Відтак Сад створює своєю «системою» новий дуалізм, відокремлюючи від «природи» три царини (тварини, рослини, мінерали), що механістично відтворюють і руйнують себе за власними законами, такими, як метемпсихоз, варіації й одвічні мутації. «Цей новий дуалізм підтримує ідею розмежування між “природою” і “творенням”, тобто там, де раніше діяла бінарність природи/культури, пропонується бінарність людини/природи як творіння/творця. І вже з цього виводиться апологія злочину/деструктивності як «нормативно-моральний принцип»: коли ми знищуємо, ми робимо добре щодо природи, тому що ми повертаємо їй її творчий потенціал, задовольняючи її (р. 213).

Близькою власне мені є інтерпретація Сада (принаймні історії Жульєти) у фукіанських термінах: роман – це історія етичного само-моделювання Жульєти на кшталт «гурботи про себе», а філософія Сада в її засадах – це філософський аскезис, бо Сад, дотримуючись історичного контексту, розуміє це само-моделювання як тренінг чутливості (р. 232)¹³. Лойд дотримується відтвореного ним контексту і виокремлює три методологічні аспекти лібертенської практики самоплекання (self-cultivation): 1) процес дотримання вказівок старшого лібертена (senior libertine) особливо щодо побудови порнографічних сцен; 2) ключова техніка – постійне повторення лібертенських актів; 3) принципова роль виображення. Потім Лойд виокремлює кілька етапів такого аскезису: 1) усунення морального почуття чи совісті (це парафія філософії й наслідок зрілості, сказати б повноліття, яке дозволяє відмовитися від забобонів моралі й діяти холоднокровно, із абсолютною апатією); 2) подолання відрази до такої лібертенської поведінки, як поїдання лайна або канібалізм, що дозволяє дійти до витончених тортур¹⁴; 3) виховування апатії

¹³ Загалом це стосується загального освітянського аспекту, на який звертає увагу Лойд, адже твори Сада насичені саме дидактикою – це постійний безперервний процес виховання певних лібертенських «чеснот». Звісно, це також добре досліджений сюжет, хоча контекстуальні й концептуальні рішення Лойда також оригінальні. Рухаючись від громадянських пропозицій Пуї до Русо, щодо останнього він пише: його «Еміль» – «розширена медитація щодо способів, за допомогою яких органічну чутливість можна й потрібно тренувати, аби суб'єкт домігся дбайливо виплеканого природного спокою серед метушні громадянського суспільства» (р. 158). З іншого боку, Лойд звертає увагу й на «темпераментний детермінізм» Садової «системи», який висловлює лібертен Клервіль: «Ця суто фізична чутливість залежить від форми наших органів, делікатності наших органів чуття і, насамперед, від природи нервової рідини, в якій, як правило, я розміщую всі пристрасті людини». Освіта, звички, егоїзм лишень певним чином дозволяють здійснювати вроджену чутливість, яка спонукає до того чи іншого вибору» [Sade 1998a: 421-422] (р. 233). Хтозна, можливо, це поєднання природного детермінізму, аскезису й едукативізму є певною гібридизацією актуальних світоглядних віянь XVIII століття, адже тут можна впізнати і єзуїтські, і протестантські, і власне просвітницькі аспекти.

¹⁴ Прикметним, на думку Лойда, у філософському романі Сада є те, що в одному творі міститься як естетизація огидного, так і філософська естетика, яка теоретизує його. Цим Сад одночасно досягає кількох важливих речей: 1) демонструє, що нас може тягнути до неприємних, навіть відразливих речей, чим порушує типову просвітницьку думку, що нас тягне до приємних і відштовхує від неприємних речей; 2) не заперечує існування краси й її афективної привабливості, але присутність краси передовсім надирає лібертенів на акти її руйнування і деформації; 3) естетика огидного стосується не лише насильства, але й перекрученого витонченого гастрономічного смаку (лайно, блювота, канібалізм); 4) використання гіперболи як риторичний екстремізм, який є не антифілософським, а важливим аспектом шок-філософії (р. 161-162).

(Сад пов'язує її з особливим стоїцизмом), насамперед, прагматичної й інструментальної; 4) моральна нечутливість поповнюється фізичною нечутливістю; 5) досягнення достатньої майстерності для розгортання власного виображення¹⁵, аби вже не керуватися вказівками інших лібертенів (р. 236).

Остання частина книги «Висновок» має доволі гучну назву «Проти Діалектики Просвітництва, або як не читати Канта із Садам» і натякає одразу на дві найвідоміші інтерпретації Сада в контексті просвітницьких проєкцій континентальної філософії і критичної теорії, зокрема Теодора Адорно / Макса Горкгаймера і від Жака Лакана до Славоя Жижека¹⁶. Лойд закидає Адорно і Горкгаймеру, що ті у своїй надто лінійній і спрощеній схемі діалектики Просвітництва поєднують Канта, Сада й Ніцше як критиків певного виду моральної сентиментальності, ігноруючи різницю між ними, зокрема й щодо мети їхніх критичних підходів до моральності чутливості (р. 290). Прикладом, Лойд відзначає, що кантівська теорія суб'єкта цілком не відповідає суб'єктові чутливості французького Просвітництва, а щодо Ніцшевої концепції «gift-giving virtue» годі вже й казати про її принципову відмінність від намірів Сада.

Зрештою, пише Лойд, Сад є «тонким барометром моральної філософії [своєї] епохи», але також її систематичним критиком. «Трактувати Сада як симптом – не кажучи вже як визначальний симптом – Просвітництва в цілому, значить не розуміти цього», адже, як доводить Лойд, Садова «літературне й порнографічне виображення просто не може бути виправдане моральною філософією Просвітництва» й, «напевно, ніхто не зрозумів цього краще за Сада» (р. 293).

Нарешті, Сад завжди викликає думки про можливе й неможливе, але перевагою книги Лойда є те, що в ній реконструюється Сад свого часу, контекстуальний Сад, а не Сад наших власних проєкцій і припущень, живий Сад. Проте дуже часто, ось як і в нашому академічному полі, ідеться не про зміст, а лишень про форму, не стільки про метод дослідження, скільки про спосіб репрезентації. Сад намагався реабілітувати злочин у, так би мовити, злочинний спосіб, забороненою мовою, а тому відкидався науковою спільнотою на маргінес. Книга Лойда є академічним дослідженням, йому вдалося не підпасти під вплив Садової форми/мови, але показати за нею систему (нехай і в лапках). Проте для нас лишається питання не стільки, що робити зі Садам, скільки, що робити із собою. Тобто Сада можна й потрібно читати академічно як одного з представників історії філософії, але чи можна писати як Сад? Не в сенсі порнографії, звісно, а в сенсі цілковитого звільнення від будь яких суспільних умовностей? Як загалом узгоджуються чисто епістемологічна позиція й белетристична її репрезентація?

Міркуючи над постаттю Сада, я би вбачав у ньому не «геройчного бога» радикальних модерністів на кшталт сюрреалістів першої половини ХХ століття і навіть не маргінального просвітника чи революціонера, а радше постмодерністську (уже також напівзабуту) фігуру – дивовижну трансгресивну пародійну контамінацію всього на світі: філософії, науки, белетристики, порнографії, витонченості й поганого смаку і насамкінець – не забути б – садизму. Його успіх наприкінці ХХ століття й до сьогодні полягає в тому, що він відбиває й нашу символічну реальність, і наше уявне, і наше реальне бажання.

¹⁵ Зауважимо, що Лойд відзначає дедалі більшу важливість виображення в просвітницькому дискурсі чутливості, адже саме воно необхідне для порівняння того, що існує, і того, що не існує, для складання суджень, які є лише відчуттями чи почуттями (р. 87-88). Тому, за Гельвецієм, «судження виробляється на основі образу, якому надає перевагу той, хто виобрахує, сцени, яка найбільш сприятливо збуджує їх чутливість» (р. 88).

¹⁶ Принагідно зверну увагу, що актуальність лаканіанського дискурсу про Сада (насправді ігнорованого Лойдом) засвідчує дослідження Дені Нобуса «Закон бажання» [Nobus 2017].

Написати мовою аргументованого наукового трактату, чи нескінченно повторювати смс-ками непристойні натяжки – це мистецтво вже опановане Садам. Але академічне дослідження Сада в просвітницькому контексті закидає нам проблему місця Сада з усім його контекстом як проблему долі Просвітництва сьогодні. Така ревізіоністсько-контекстуальна реконструкція «системи» Сада, зокрема трансформації просвітницьких сенсуалістичного емпіризму, моральної філософії і природного права, може стати в пригоді для їхньої реактуалізації щодо (пост)сучасності, особливо коли дивитися на неї крізь призму об'єкт-орієнтованої онтології.

P.S. Хай би що хто казав стосовно аж надто сучасного характеру Садових ідей, стосовно садизму як чи не єдиної філософії, властивої сучасній добі, перевірки фактами ці твердження не витримують. Дивлячись на події, що відбуваються останнім часом, на наше так зване «голе життя» у світі глобальної біополітики (чи навіть вже постглобальної кіберполітики) з абсолютним приматом збереження життя за будь-яких умов, у будь-який спосіб і за будь-яку ціну, можна стверджувати, що парадоксальний «віталізм» Сада лишається геть маргінальним, адже його основним принципом є ентропійність насолоди, а відтак і можливість/припущення, навіть неодмінність болю і смерті, ще й поза будь-якою турботою про іншого.

Цілковитою контрверзою таким цінностям звучить один із прикінцевих діалогів «Філософії в будуарі». Коли Ежені міркує щодо необхідності вбити власну мати, архетиповий лібертен Дольмансе радить спочатку її заразити страшною хворобою і розглуляє парадоксальну логіку цього дійства: «Добре, друзі мої. Як ваш наставник, я пом'якшу вирок. Але відмінність, яка виявиться між моєю вимовою й тим, що вимагали ви, полягає в тому, що ваші присуди нагадують злі жарти, тоді як мій буде виконано. Я маю лакея з одним із найкращих членів, які лише можуть бути в природі. Та, на жаль, із нього сочиться вірус і його пожирає одна з найжахливіших форм сифілісу, яку десь ще бачили у світі. Я покличу його, і він впорсне свою отруту в обидва природні канали, які прикрашають цю милу і люб'язну даму. Тож поки триватимуть враження від цієї жорстокої хвороби, курва буде пам'ятати, що не можна турбувати дочку, коли та злягається. (Всі аплодують, вводять слугу). Дольмансе до лакея: Ляп'єрр, трахни [foutez] цю жінку. У неї надзвичайне здоров'я, і ця насолода, можливо, вилікує тебе – засіб [remède] не позбавлений значення прикладу» [Sade 1998b: 174]. Так і хотілося б завершити чимось на кшталт: усі сміються. Завіса.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Загурская, Н. (2004). Эпистола из камеры vs. Философии в будуаре. In Д.-А.-Ф. де Сад, Письма вечного узника (с. 5-66). Москва: Эксмо.
- Перепелиця, О. М. (2016а). Порно(у)топія маркіза де Сада: «Філософія в будуарі» vs «Бенкет». *Sententiae*, 34(1), 95-110. <https://doi.org/10.22240/sent34.01.095>
- Перепелиця, О. М. (2016б). Буття і насолода: від суб'єкта cogito Декарта до суб'єкта imago де Сада. *Sententiae*, 35(2), 82-93. <https://doi.org/10.22240/sent35.02.082>
- Сад, Д. А. Ф. де. (2016). *Філософія в будуарі. Діалоги, призначені для навчання молодих дівчат*. Київ: Комубук.
- Condillac, E. B. de. (1970). *Traité des sensations*. In E. B. de Condillac, *Oeuvres complètes* (Т. III, р. 1-327). Genève: Slatkine.

- Cook, A., Curthoys, N., & Konishi, S. (2013). The Science and Politics of Humanity in the Eighteenth Century: An Introduction. In A. Cook, N. Curthoys, & S. Konishi (Eds.), *Representing the Human in the Age of Enlightenment* (p. 1-14). London: Pickering & Chatto.
- Fouquet, H. (1765). Sensibilité, Sentiment (Médecine). In D. Diderot, & J. le R. D'Alembert (Eds.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de Gens de lettres* (T. 15: pp. 38-52). Paris: Briasson, David, Le Breton & Durand.
- Gay, P. (1971). *The Party of Humanity: Essays in the French Enlightenment*. New York: Norton.
- Helvétius, C. A. (1758). *De L'Esprit*. Paris: Durand.
- Hénaff, M. (1999). *Sade: The Invention of the Libertine Body*. (X. Callahan, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Le Camus, A. (1769). *Médecine de l'esprit*. Paris: Chez Ganeau.
- Lévesque de Pouilly, L.-J. (1747). *Théorie des Sentimens Agréables*. Genève: Barrillot & Fils.
- Marty, É. (2011). *Pourquoi le XXe siècle a-t-il pris Sade au sérieux?* Paris: Seuil.
- Meeker, N. (2014). Sade at the End of the World. In K. Parker, & N. Sclippa (Eds.), *Sade's Sensibilities* (p. 87-101). Lewisburg: Bucknell UP.
- Nobus, D. (2017). *The Law of Desire: On Lacan's 'Kant with Sade'*. London: Palgrave Macmillan.
- Onfray, M. (2014). *La Passion de la méchanceté : sur un prétendu divin marquis*. Paris: Autrement.
- Sade, D. A. F. de. (1995). Justine ou les malheurs de la vertu. In D. A. F. de Sade, *Oeuvres: Volume II* (p. 120-390). Paris: Gallimard.
- Sade, D. A. F. de. (1998a). Juliette ou les prospérités du vice. In D. A. F. de Sade, *Oeuvres: Volume III* (p. 179-1262). Paris: Gallimard.
- Sade, D. A. F. de. (1998b). La Philosophie dans le boudoir, ou Les Instituteurs immoraux. In D. A. F. de Sade, *Oeuvres: Volume III* (p. 1-178). Paris: Gallimard.
- St-Martin, A. (2010). *De la médecine chez Sade: Disséquer la vie, narrer la mort*. Paris: Champion.
- Vila, A. C. (1998). *Enlightenment and Pathology: Sensibility in the Literature and Medicine of Eighteenth-Century France*. London: Johns Hopkins UP.

Одержано 17.01.2020

REFERENCES

- Condillac, E. B. de. (1970). Traité des sensations. In *Oeuvres complètes* (T. III, p. 1-327). Genève: Slatkine.
- Cook, A., Curthoys, N., & Konishi, S. (2013). The Science and Politics of Humanity in the Eighteenth Century: An Introduction. In A. Cook, N. Curthoys, & S. Konishi (Eds.), *Representing the Human in the Age of Enlightenment* (p. 1-14). London: Pickering & Chatto.
- Fouquet, H. (1765). Sensibilité, Sentiment (Médecine). In D. Diderot, & J. le R. D'Alembert (Eds.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de Gens de lettres* (T. 15: pp. 38-52). Paris: Briasson, David, Le Breton & Durand.
- Gay, P. (1971). *The Party of Humanity: Essays in the French Enlightenment*. New York: Norton.
- Helvétius, C. A. (1758). *De L'Esprit*. Paris: Durand.
- Hénaff, M. (1999). *Sade: The Invention of the Libertine Body*. (X. Callahan, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Le Camus, A. (1769). *Médecine de l'esprit*. Paris: Chez Ganeau.
- Lévesque de Pouilly, L.-J. (1747). *Théorie des Sentimens Agréables*. Genève: Barrillot & Fils.
- Marty, É. (2011). *Pourquoi le XXe siècle a-t-il pris Sade au sérieux?* Paris: Seuil.
- Meeker, N. (2014). Sade at the End of the World. In K. Parker, & N. Sclippa (Eds.), *Sade's Sensibilities* (p. 87-101). Lewisburg: Bucknell UP.
- Nobus, D. (2017). *The Law of Desire: On Lacan's 'Kant with Sade'*. London: Palgrave Macmillan.
- Onfray, M. (2014). *La Passion de la méchanceté : sur un prétendu divin marquis*. Paris: Autrement.
- Perepelytsia, O. (2016a). Pomo(u)topia of Marquis de Sade: "Philosophy in the Bedroom" vs "Symposium". [In Ukrainian]. *Sententiae*, 34(1), 95-110. <https://doi.org/10.22240/sent34.01.095>
- Perepelytsia, O. (2016b). Being and Enjoyment: from Descartes' Subject of Cogito to Sade's Subject of Imago. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 34(2), 82-93. <https://doi.org/10.22240/sent35.02.082>
- Sade, D. A. F. de. (1995). Justine ou les malheurs de la vertu. In D. A. F. de Sade, *Oeuvres: Volume II* (p. 120-390). Paris: Gallimard.
- Sade, D. A. F. de. (1998a). Juliette ou les prospérités du vice. In D. A. F. de Sade, *Oeuvres: Volume III* (p. 179-1262). Paris: Gallimard.

- Sade, D. A. F. de. (1998b). La Philosophie dans le boudoir, ou Les Instituteurs immoraux. In D. A. F. de Sade, *Oeuvres : Volume III* (p. 1-178). Paris: Gallimard.
- Sade, D. A. F. de. (2016). *Philosophy in the Bedroom. Dialogues designed to educate young girls*. [In Ukrainian]. Kyiv: Komubuk.
- St-Martin, A. (2010). *De la médecine chez Sade: Disséquer la vie, narrer la mort*. Paris: Champion.
- Vila, A. C. (1998). *Enlightenment and Pathology: Sensibility in the Literature and Medicine of Eighteenth-Century France*. London: Johns Hopkins UP.
- Zahurska, N. (2004) Epistola in Camera vs. Philosophy in the Bedroom. In D.-A.-F. de Sade, *Letters of the Eternal Prisoner* (p. 5-66). [In Russian]. Moscow: Eksmo.

Received 17.01.2020

Oleh Perepelytsia

Revisionist-contextual reconstruction Marquis de Sade's Philosophical "System". Lloyd, H.M. (2018) Sade's Philosophical System in its Enlightenment Context. Saint Lucia: Springer International Publishing; Palgrave Macmillan.

The review identifies the components of contextual intellectual reconstruction Marquis de Sade's philosophical system in the context of the Enlightenment carried out by H. M. Lloyd. The fundamental importance of the enlightenment discourse of sensibility, its influence on the theory of natural law and moral philosophy of the Eighteenth Century is established. The main stages of reconstruction of Sade's "system" are demonstrated, namely: 1) philosophical context (ontology and epistemology) as a discourse of sensibility; 2) the specificity of the genre of the "roman philosophique"; 3) the moral philosophy of the era and the Sade's response to it; 4) the theory of corporeal sensibility and the theory of affective self-cultivation of Sade, that is, its philosophical askesis; 5) understanding of Sade in the context of the development of contemporary philosophy. It is noted that such reconstruction problematizes of the formal and substantive components of philosophical discourse in the academic environment.

Олег Перепелиця

Ревізіоністсько-контекстуальна реконструкція філософської «системи» маркіза де Сада. Lloyd, H.M. (2018) Sade's Philosophical System in its Enlightenment Context. Saint Lucia: Springer International Publishing; Palgrave Macmillan.

В огляді визначено складові контекстуальної інтелектуальної реконструкції філософської системи маркіза де Сада в контексті Просвітництва, здійсненої Г. М. Лойдом. Встановлено принципове значення просвітницького дискурсу чутливості, його вплив на теорію природного права й моральної філософії XVIII століття. Продемонстровано основні етапи реконструкції «системи» Сада, а саме: 1) філософський контекст (онтологія й епістемологія) як дискурс чутливості; 2) специфіка жанру філософського роману; 3) моральна філософія епохи та реакція Сада щодо неї; 4) теорія тілесної чутливості та теорія афективного саморозвитку Сада, тобто його філософський аскезис; 5) особливості розуміння Сада в контексті розвитку сучасної філософії. Зазначено, що така реконструкція проблематизує формальні й змістовні складові філософського дискурсу в академічному середовищі.

Oleh Perepelytsia, D.Sc. (Philosophy), Head of the Department, V. N. Karazin Kharkiv National University.

Олег Перепелиця, д. філос. н., завідувач кафедри, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна.

e-mail: o.perepelytsia@karazin.ua

Марина Столяр

МЕТАФІЗИКА СМІХУ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ ХІХ СТОЛІТТЯ.

Moland, L. (Ed.). (2018). *All Too Human. Laughter, Humor, and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy*. Boston: Springer.

Останніми роками вже склалася традиція на початку книги чи статті, присвяченої проблемам сміху, трохи поскаржитися на недооцінку їх важливості філософською спільнотою. У цьому відношенні не є винятком і збірка статей «Занадто людське. Сміх, гумор і комедія у філософії ХІХ століття». Та наразі скарги є виправданими, оскільки, по-перше, автори наважуються не лише акцентувати увагу на *метафізичному* тлумаченні феномену сміху, але і здійснити відповідну інтерпретацію на матеріалі... *філософії ХІХ ст.* Коли йдеться про філософію сміху, – зазначає редактор збірки Лідія Моланд – праці філософів ХІХ ст. здебільшого згадуються мимохіть, якщо взагалі беруться до уваги [Moland 2018: 3]. Вона намагається пояснити це сприйняттям німецьких мислителів як найсерйозніших із усіх філософів, що, на додаток, виглядають на своїх портретах досить «набундюченими» (приблизний переклад слова «jowly»). Контраст між темою сміху, з одного боку, і вченнями й образами вищезгаданих особистостей, з іншого, занадто яскравий, щоб не наражатися на жарти колег [ibid.: 1-2].

Пропонована праця є сукупністю статей, автори яких намагаються виправити наслідки недооцінення внеску мислителів ХІХ ст. у філософію сміху. Авторів об'єднує єдина мета: показати дуже важливе зрушення, що відбулося у філософії ХІХ ст. Поворот до теми сміху, який стався ще у ХVІІІ ст., у ХІХ поглибився метафізичним, релігійно-екзистенційним осмисленням сміху та похідних від сміху понять комічного, гумору, жарту тощо. Також у книзі стверджується, що саме починаючи з ХІХ ст. гумор став *ще* однією призмою, дивлячись крізь яку ми міркуємо про те, що значить «бути людиною» («*ще* однією» – моє уточнення, у тексті йдеться просто про призму).

Як на мене, остання теза навіть із таким уточненням є спірною, враховуючи, зокрема, зміст праці Лідії Амір [Amir 2014]. Проте Моланд високо оцінює внесок Амір у розвиток теорії сміху на ґрунті вивчення історії філософії ХVІІІ-ХІХ ст. Нагадаю, що Амір у своїй книзі «Гумор і добре життя в модерній філософії...» дослідила роль гумору у формуванні високої якості людського життя на матеріалі філософських вчень *переважно ХVІІІ ст.* [Amir 2014; Столяр 2018]. Та наразі

абстрагуємося від можливих застережень, що можуть іти з цього боку, і зосередимося на філософії сміху доби романтизму.

Збірка складається з одинадцяти розділів, в яких, згідно з хронологічним порядком, аналізуються теорії сміху ХІХ ст., як вони розгорталися в найрізноманітніших і здебільшого невідомих сучасному читачу напрямках. Книга розпочинається з філософії Георга Гегеля й завершується аналізом філософії сміху Анрі Бергсона, яка теж отримує нове звучання в контексті пізніх праць французького філософа.

Лідія Моланд, авторка перших двох розділів, відкриває книгу коротким екскурсом в історію вчень про сміх (Платон, Аристотель, Декарт, Гобс, Кант, Шиллер, пост-кантіанські естетики), який вона завершує «революцією Стерна» (Laurence Sterne, 1713-1768), англійського письменника ХVІІІ ст. У першому розділі (параграфи 1.4 та 1.5) Моланд пропонує стислий огляд провідних ідей наступних розділів збірки, що вельми полегшує для читача пошук необхідної інформації. Дуже зручною є також і вся структура збірки, де кожна частина розділена на невеличкі параграфи відповідно до аспектів, що аналізуються.

У другому розділі Моланд зупиняється на специфіці Гегелевого розуміння таких різновидів смішного, як комічне та гумор. Зокрема, ідеться про використання Гегелем поняття гумору у двох сенсах – суб'єктивному й об'єктивному. Зрозуміло, що відповідні поняття авторка розкриває в контексті загальної філософської системи Гегеля.

Моланд нагадує, що філософія Гегеля за суттю є філософією синтезу протилежностей, примирення. Гегель утверджує цілісність істини. Та це ціле, щоб отримати всю свою повноту, має також включати в себе розділення, яке не може бути стійким. Воно має знову дійти до згоди із цілим. Звідси випливає висока оцінка Гегелем комедій Аристофана, які зображували соціальну єдність, зруйновану суб'єктивністю, а потім – відновлення єдності [Moland 2018: 16-17]. Відомо, що особливо високо філософ цінував «Хмари» Аристофана. На матеріалі цієї комедії авторка показує, як Гегель підкреслив деякі важливі положення своєї філософії. По-перше, «Хмари» блискуче демонструють єдність і суперечність. Головний герой комедії, Стрепсіад, руйнує етичне ціле, відвідуючи академію Сократа в надії, що той навчить його, як позбутися кредиторів. І в якийсь момент Стрепсіадові це вдається. Та коли його софістичні засоби бере на озброєння син, відкидаючи повагу до батька, тоді розлючений Стрепсіад підпалює академію. Як вважає Гегель, герой при цьому заперечує перше заперечення й відновлює етичне ціле, яке, враховуючи руйнацію, залучає в себе також і розділення, що відбулося. По-друге, п'єса передає філософське переконання Гегеля в тому, що людина є джерелом божественного, а відтак – джерелом нормативності. І по-третє, комедія торкається найістотніших тем: як люди мають ставитися до божественного, в який спосіб вони повинні керувати собою й що означає «бути вільним» [ibid.: 18].

Саме до таких комедій, як Аристофанові «Хмари», Гегель і застосовує поняття *об'єктивного гумору*. Цей гумор, на думку Гегеля, формує блискучі взірці мистецтва, оскільки сам є втіленням Ідеї. При цьому філософ не стає на бік голої схеми й не заперечує важливість побутових деталей та авторського суб'єктивізму. Просто він вважає, що через усі подробиці людського життя має проступати прихована глибина. Саме тому Гегель захоплюється Стерном, сприймаючи його

як митця, здатного використовувати дрібниці, щоб запропонувати найвищу ідею глибини, демонструючи в повсякденній роз'єднаності речей їхній глибинний внутрішній зв'язок [ibid.: 21-22].

Значно менше подобаються Гегелю наступники старої комедії (Менандр, Плавт і Теренцій), бо вони концентрують увагу на домашніх конфліктах і побутових сценах, за якими не стоїть нічого глибшого. Гегель вважає, що ці комедії зазнають невдачі, оскільки не здатні зобразити єдність і боротьбу. Вони анітрохи не розвивають людські уявлення про божественне й нехтують найважливішими темами. Також Гегель негативно оцінює сатиру, бо вона прагне розділення й зупиняється на ньому, чіпляється за дисгармонію й не бажає єдності [ibid.: 18].

У межах суб'єктивного гумору художник використовує суб'єктивні поняття, індивідуальні способи інтерпретації, щоб знищити об'єктивне як таке, розчинити все об'єктивне у своїй суб'єктивності. Таке перебільшення ролі суб'єктивності, на думку Гегеля, виводить артефакт мистецтва за межі останнього взагалі, оскільки автор не докладає зусиль до примирення людини й Бога. Ексцентричні персонажі можуть змусити нас сміятися, але їхні низькі цілі не змінюються, відповідні заперечення моралі не завершуються примиренням. Ці артефакти демонструють винятково суб'єктивний гумор. Якщо мистецтво доходить стадії суб'єктивного гумору, – вважає Гегель, – то йому вже нема куди йти далі, воно вже не може розвиватися [ibid.: 20-22].

Звичайно, Гегель не заперечує суб'єктивності художника в межах об'єктивного гумору, але він вважає, що, коли художник привносить в об'єкт своє суб'єктивне бачення, трансформуючи цей об'єкт, внутрішній рух об'єктивної реальності має все одно залишатися пріоритетним у творі мистецтва. Об'єктивний гумор додає глибоке почуття, вдалу дотепність, геніальні роздуми, інтелектуальний рух, які оживлюють і поглиблюють найменші деталі. Художник трансформує об'єкт і водночас сам змінюється цим об'єктом. Така творчість підносить об'єкти й постає як перетин об'єктивного змісту й суб'єктивного інтересу. Потреба в мистецтві є не що інше, як розумне прагнення людини підняти внутрішній і зовнішній світ на рівень духовного усвідомлення. Суб'єктивна художня творчість, у межах якої людина не здатна піднятися до розуміння себе як співтворця, не дає чуттєвого розуміння істини й тому не може вважатися мистецтвом, – підсумовує Моланд думку Гегеля [ibid.:].

Розвинувши тези цього розділу, можна дійти таких висновків: 1) комедія і трагедія як артефакти справжнього мистецтва *по суті* для Гегеля не відрізняються; 2) не тільки трагедія і комедія відповідають Ідеї, але й сама Ідея має... трагікомічний вимір; 3) відповідно, естетика є метафізикою на певному етапі розгортання Ідеї, а 4) *теорія сміху є, певною мірою, метафізичною теорією*.

Авторка зазначає, що приклади об'єктивного гумору Гегеля є зовсім не смішними, але якщо ми застосуємо його методологію до аналізу сучасної комедії (чи кінокомедії), то побачимо, що ця оптика прекрасно «працює» [ibid.: 28-30]. Хоча, звичайно, зрозуміти успіх (чи провал) тієї чи іншої комедії неможливо *лише* на основі гегелівської методології, проте хочеться привернути особливу увагу дослідників до актуальності відповідних ідей Гегеля для сучасних культурології, естетики та мистецтвознавства.

Третій розділ збірки («Це трагічно, але велично: К. В. Ф. Зольгер і гумор як ключ до метафізики», автор Паоло Дієго Буббіо) присвячено поняттям гумору й

іронії в тлумаченні філософа й естетика Карла Зольгера (1780-1819), учня Шелінга.

У Зольгера гумор і іронія також постають як метафізичні категорії, що виражають наше розуміння парадоксального зв'язку між нескінченним і скінченним. Естетичний досвід для Зольгера є одним (і можливо, найкращим) із засобів осягнення людиною глибокої метафізичної істини: те, що ми сприймаємо як нескінченну сутність або ідею, з необхідністю має бути розчиненим у скінченному бутті. Людина не може сприймати нескінченне в інакший спосіб. Краса передбачає видимість, а видимість – тимчасовість. Саме тому краса підкоряється неминучості долі [Bubbio 2018: 36].

Якщо ми розуміємо красу як святкування трагедії скінченності й тимчасовості, то таке бачення буття, за Зольгером, є іронічним. Іронія уможлиблюється через бачення суперечності між скінченним і нескінченним, розуміння нездійсненності примирення між ними. Іронія, як її розуміє Зольгер, є виявом трагічного зіткнення тимчасового й нескінченного [ibid.: 41, 43].

Відношення скінченного й нескінченного Зольгер описує через поняття подвійного заперечення. Тлінне, скінченне заперечує себе, щоб звільнити місце для вічного, нескінченного, а нескінченне заперечує себе, щоб утілитися в скінченному. Відтак іронія й гумор (якщо останній розуміти в широкому сенсі слова як смішне й дотепне) постають двома боками однієї медалі: іронія – це одкровення крізь призму ідеї, а гумор – одкровення з боку чуттєвості [ibid.: 36].

Щоб виразити сутність концепції Зольгера, Буббіо наводить такий анекдот:

«Колись жив чоловік, який розмовляв із Богом. “Боже, – запитав чоловік, – наскільки довгим є мільйон років?” Бог відповів: “У моїй системі відліку, синку, це, як одна хвилина”. Тоді чоловік поцікавився: “Боже, а наскільки цінним є мільйон доларів?” Бог відповів: “Для мене, це як один цент”. І чоловік попросив: “Боже, можна мені дати цей один цент?” “Хвилиночку” – відповів Бог» [ibid.: 33].

Як на мене, цей анекдот досить яскраво демонструє зіткнення скінченного і нескінченного, тобто виражає ідею Зольгера про іронію як один зі способів осягнення істини. При цьому іронічне виявляється не тільки естетичною, але й метафізичною категорією [ibid.: 36].

У третьому параграфі Буббіо зосереджує увагу на пов'язаних між собою поняттях смішного, дотепного й гумору, інтерпретуючи їх у контексті загальної теорії іронії Зольгера [ibid.: 39-42]. Автор статті висуває гіпотезу, згідно з якою саме Зольгер передбачив концепцію гумору, що може слугувати засобом аналізу сучасного мистецтва. Зокрема він використовує естетику Зольгера для інтерпретації творчості Семюела Бекета, Вінсента Ван Гога й Рене Маргіта [ibid.: 41-44].

Наступна четверта частина збірки вже в назві містить інтригу: «Безумство Жан Поля або гумор як транс-критика». Автор цієї частини – Вільям Коукер – має на меті проаналізувати гумор і гумористичний стиль Жан Поля на рівнях риторики, сюжетів його творів і теорії самосвідомості. На кожному із цих рівнів Жан Поль, з точки зору Коукера, створює напругу між протилежностями в пошуках ефекту, який він визначає як *інверсію піднесеного* [Coker 2018: 52]. Теорія

гумору Жан Поля, з точки зору автора статті, є витонченою альтернативою романтичній програмі Фридриха Шльогеля, Новаліса й Тіка та відповіддю на проблеми, сформульовані Жан-Жаком Русо й Імануелем Кантом [ibid.].

Провідний німецький теоретик гумору й один із найпопулярніших романістів Жан Поль (псевдонім Йогана Пауля Фридрих Ріхтера, 1763-1825) розробив поетику протилежностей на противагу діалектиці гармонії, яку пропонували його сучасники. Жан Поль наполягав на посиленні антитези і поглибленні суперечностей, а не на примиренні протилежностей. Його естетика має неокласичний нахил, оскільки він здійснює розрив із гармонією, мірою, піднесеним [ibid.: 53], що певною мірою наближає цю естетику до художніх практик авангардизму й модернізму.

На відміну від інших теоретиків гумору (можливо, за винятком лише Сьорена К'єркегора – М. С.), Жан Поль наважився навіть самого себе представляти як комічну постать, про що згадує в одному листі до Гете Фридрих Шилер. Із цього листа випливає, що Жан Поль виглядав просто безглуздо, якщо не безумно. Його свідомо ігрові практики суперечили «благородній простоті» й «мовчазній величчю» представників Ваймарського істеблішменту [ibid.: 51-52]. Це було щось на кшталт практик юродивих – таку можливість не слід виключати, маючи на увазі метафізично-релігійні конотації теорії сміху Жан Поля, який підносить дотепність на прикладі... «дива народження нашого Творця», – події, в якій відбувся перетин нескінченного і скінченного [ibid.: 52].

Коукер намагається довести: те, що змушувало титанів Ваймара дивитися на Жан Поля як на того, що з'їхав з глузду, було не просто мистецьким перфомансом. Ішлося про нероздільність життя і творчості Жан Поля в площині філософськи витлумаченого гумору.

Поняття гумору прийшло в німецьку культуру XVIII ст. із англійського роману, особливо зі творчості Лоренса Стерна, але дуже швидко проникло у філософський дискурс. І Жан Поль, випереджаючи думку Гегеля, уважав гумор особливою рисою саме сучасної культури, на відміну від стародавньої, яка знала лише комічне [ibid.: 55].

Жан Поль розкриває свою теорію гумору у творі з дещо хуліганською назвою «Дитячий садок естетики» («Vorschule der Aesthetik»). Але, попри грайливу манеру викладу, Жан Поль розглядає гумор у термінах філософських роздумів, властивих представникам німецької класичної філософії [ibid.: 53]. Онтологічною основою гумору Жан Поль, як і багато інших мислителів цього часу, вважає колізію нескінченного і скінченного. Саме через цю опозицію Жан Поль тлумачить кантівське протиставлення «царства свободи» й «царства необхідності» [ibid.: 55]. Місцем у теорії Жан Поля, де свобода й необхідність перетинаються, є дотепність [ibid.: 54]. Гумор він розуміє як *інверсію піднесеного* [ibid.: 64]. Буббію вважає, що таке розуміння включає його в традицію, яка йде від Канта до сучасних філософів зразка Кодзіна Каратані чи Славоя Жижека [ibid.: 65].

За Жан Полем, гумор і інтелект є щільно пов'язаними характеристиками. Гумор визріває разом із розумом, коли суб'єкт усвідомлює провалля між скінченим і нескінченим [ibid.: 54]. Тож відсутність почуття гумору вказує на проблеми інтелектуального характеру.

Коукер прослідковує витoki стилю Жан Поля в контексті не лише ідей Канта й Русо, але політичних реалій, зумовлених французькою революцією. Саме тому

Жан Полеве розуміння гумору не є суто філософським, у ньому містяться й політичні підтексти [ibid.: 67]. Коукер зазначає, що відповідні конотації не завжди можна довести, бо тільки сучасники Жан Поля могли адекватно читати його тексти «між рядків». Проте Жан Поль був одним із небагатьох мислителів того часу, кого події Французької революції не спонукали зректися юнацького революційного ентузіазму [ibid.: 67-68]. Мені здається, що ця стійка пасіонарність може бути чинником, що почасти зумовив його *теорію непримиренних протилежностей*. Та залишається незрозумілим, яким чином він міг бачити протилежності непримиренними в масштабі нескінченного. Мабуть, пасіонарність наразі була сильнішою за раціональне мислення. І цей факт перекидає місток до теми сміху на ґрунті розуміння ірраціональності буття і мислення.

У контексті книги, присвяченої темі гумору у філософії ХІХ ст., досить важко було би проігнорувати важливість мистецтва карикатури, яке не просто існувало, але й процвітало в цей період. Саме тому Ален Спейт пропонує звернутися до творчості філософа-ідеаліста Карла Розенкранца (1805-1879), який розглядав різноманітні форми гумору, завершуючи свою працю «Естетика потворного» («Die Aesthetik des Hasslichen») дослідженням феномену карикатури. На думку автора, украй важко переоцінити роль Розенкранца в розвитку естетики, яка в ХІХ ст. виходить за межі проблем прекрасного й піднесеного [Speight 2018: 73].

Почавши з викладу Розенкранцевої естетики потворного, Ален Спейт переходить до співвідношення між феноменом карикатури й філософією. Розенкранц уважав: якщо остання має представити себе в площині карикатури, то йдеться не про філософію взагалі, а про постаті конкретних філософів. Зокрема, Розенкранц зосереджував свою увагу на аристофанівській карикатурі Сократа [ibid.: 81-82]. Стосовно ж філософії взагалі, то вона, на думку Розенкранца, у принципі не може бути карикатурною чи карикатурно зображеною [ibid.: 81]. Та якщо ми згадаємо праці К'єркегора (я вже не кажу про праці сучасних філософів), то остання теза виглядатиме для нас досить сумнівною. Як на мене, К'єркегор, критикуючи данських гегельянців, на перших сторінках «Страху і трепету» дає блискучу карикатуру на базові, визначальні претензії філософії, починаючи від античності. Звичайно, подібну іронію не кожен помітить, а якщо й помітить, то не обов'язково відреагує посмішкою.

Карикатура в Розенкранца постає синтетичною формою, яка вивільняє протилежності, надаючи можливість побачити рух до поєднання приємного з піднесеним, а нікчемності потворного – із абсолютною красою [Speight 2018: 78]. Спосіб, у який ми сприймаємо карикатуру, вважав Розенкранц, дає можливість оцінити нашу здібність розуміти комічне. Правильне сприйняття виявляється в тому, що ви можете сміятися з людей, яких любите, і при цьому ваша любов до них не меншатиме (або, додам від себе, дивитися на людей, яких ви не любите, і завдяки карикатурі вже не ненавидіти їх, а хоч трохи їм симпатизувати). Урешті-решт, за Розенкранцем, карикатура має на меті показати людей такими, якими вони є насправді [ibid.: 85-86]. Зрозуміло, що наразі не йдеться про гостро сатиричну карикатуру. І це, як мені здається, правильно, якщо ми залишаємося в межах сміху як радості. Треба зазначити, що у філософії ХІХ ст. до Ніцше релігійні й моральні міркування грали дуже важливу роль у теоретичних узагальненнях щодо сміхових практик. Мені здається, що саме це значною мірою зага-

льмувало розвиток теорії зверхності: здатність філософа до рефлексії витіснялася його моральними настановами, і тому він не міг визнати, що подекуди його сміх має в собі певну долю глузливості.

Додам, що дослідників, які працюють із темою інваріантів у культурі, можуть зацікавити виявлені Розенкранцем карикатурні узагальнення – стереотипи, якими послуговується мистецтво карикатури [ibid.: 80-81].

Частина шоста збірки – «Артур Шопенгавер: гумор і жалюгідне становище людини». Новизна цієї розвідки полягає в тому, що, по-перше, автор працює з маловідомими широкому колу філософів першоджерелами – ранніми рукописами Шопенгавера [Wicks 2018: 89]. По-друге, традиційно сміх розглядається як окремий предмет інтересу Шопенгавера. Роберт Вікс намагається розширити дослідження. Він долучає до аналізу філософії сміху такі явища, як серйозність, музика і плач [ibid.: 92].

Автор демонструє, що в Шопенгавера поняття сміху і плачу, сміху й серйозності є взаємопов'язаними. Він звертає увагу на діалектику сміху і плачу, їхню подібність як предметів теоретичного узагальнення [ibid.: 94-95]. Мені здається, що наразі визначається досить перспективний напрямок як розвитку теорії сміху, так і теорії плачу, оскільки до аналізу феномену плачу можна застосовувати дещо видозмінені теорії інконгруентності (The Incongruity Theory), приниження (The Inferiority Theory) та полегшення (The Relief Theory).

Шопенгавер формулює концепцію невідповідності в її класичному варіанті. Ми свідомо ведемо відлік цієї теорії сміху з Шопенгавера, а не з Канта, бо вважаємо, що погляди останнього не можуть бути однозначно інтерпретовані як одна з теорій сміху, а саме теорія невідповідності [див.: Stoliar 2019: 129-130]. Вікс також звертає увагу на те, що деякі вислови Шопенгавера можна розуміти як аргументи на користь теорії полегшення або теорії зверхності (The Superiority Theory). Проте він наполягає, що Шопенгавер пов'язує сміх передовсім із когнітивним дисонансом. Тобто сміх виникає внаслідок сприйняття інконгруентності між очікуваннями й реальністю, сподіваннями й конкретною ситуацією. Відповідно, серйозність передбачає відсутність когнітивного дисонансу внаслідок сприйняття світу таким, яким він є [ibid.: 93].

Якщо певна інконгруентність, усе ж, відкриється серйозній людині, то не буде для неї ані цікавою, ані смішною, а лише такою, що розчарує. Є ще один різновид серйозності, коли людина сприймає світ як сповнений болючих невідповідностей. І, знову ж, світ в очах серйозної людини відповідає її концепції світу. Що ж до серйозності музики, то це зовсім інший рівень ставлення до дійсності. Музика, за Шопенгавером, принципово серйозна, бо вона є безпосередньою копією ядра реальності або «речі в собі» – Воли як сліпого імпульсу [ibid.: 95-96] (зазначу, що теза про неможливість комічного в музиці спростована музичними практиками XX–XXI ст.).

Автор статті демонструє, що Шопенгавер визнавав взаємозв'язок між музикою (серйозністю самої реальності), плачем (співчуттям до людства в його жалюгідному стані) і сміхом (гумористичною гіпотезою, що життя – це величезний фарс). Шопенгавер поєднає концепції плачу й музики з універсальною концепцією сміху, щоби прийти до характеристики стану людини, який містить дві протилежні перспективи: трагічне бачення буття як цілого й комічний погляд, що зупиняється на окремих деталях [ibid.: 98].

Якщо для Шопенгавера стан людства є жалюгідним, бо всіх людей захоплено у вир грандіозного фарсу буття, то Ніцше пропонує альтернативну позицію, роз'ясненням якої закінчується стаття Вікса. Для Ніцше сміх у жодному разі не має розглядатися як пов'язаний зі співчуттям до людей. Це має бути зверхній, переможний сміх, який виражає перемогу в жорстокій боротьбі за подолання співчуття до людини як жалюгідної істоти [ibid.: 100-101]. У такий спосіб, через відмову від традиційних цінностей, філософія Ніцше знову повертається обличчям до методологічних можливостей теорії зверхності, яку філософи XVIII і XIX ст. незрідка просто виключали з поля можливостей власної рефлексії й категорично заперечували через суто моральні, а не раціональні причини.

Наступну частину збірки, «Гумор як спасіння в песимістичній філософії Юліуса Банзена», Фредерік Бейзер присвятив розглядові місця гумору у філософській системі майже повністю забутого сьогодні Юліуса Фридриха Августа Банзена (1830-1881).

Автор нагадує, що філософський рух песимізму виникає в Німеччині другої половини XIX ст. І якщо всі знають батька цього руху, Шопенгавера, то Бейзер додає цілу низку дуже важливих для історії песимізму імен (Едуард фон Гартман, Філіп Майнлендер, Юліус Банзен, молодий Фридрих Ніцше), серед яких є й зовсім забуті, зокрема – Агнес Тауберт і Ольга Плюмахер. Як зазначає автор, це були дуже-дуже похмурі філософи, які занадто серйозно ставилися до свого песимізму. Та серед них був один, який високо цінував почуття гумору. А між тим він був найрадикальнішим із песимістів свого часу. Ідеться про практично невідомого сьогодні Юліуса Банзена [Beiser 2018: 107-108].

В оптиці свого похмурого бачення світу Банзен заперечував Шопенгавера й раннього Ніцше з їхніми програмами полегшення людських страждань засобами культури, мистецтва й релігії. Проте він покладав деякі надії (зрозуміло, що не дуже великі) на гумор. Це й був його «бренд» як філософа-песиміста. Поєднуючи волюнтаризм Шопенгавера й діалектику Гегеля, Банзен бачив життя сповненим суперечностей, які не знаходять свого розв'язання (він вважав волю не тільки сліпою, але й суперечливою) [ibid.: 110]. Єдино можливий перепочинок в суцільних стражданнях, на думку Банзена, дає гумор. Сміх піднімає людину над стражданнями, якщо вона здатна чесно подивитися на цей світ як жахливий [ibid.: 114].

Додамо, що ця стаття становить значний інтерес з точки зору своєрідного вступу до більш докладного дослідження історії песимістичної філософії, починаючи з XIX ст.

Два наступні розділи (восьмий і дев'ятий) присвячені філософії сміху Сьорена К'єркегора. Така увага до теорії сміху данського філософа не є випадковою, оскільки К'єркегорів стиль філософування був вельми дотепним. Джон Ліпіт – автор розділу 9 – цілком справедливо вважає К'єркегора одним із найдотепніших письменників у західній філософській традиції. І Ліпіта дещо дивує, коли його студенти не можуть цього збагнути після цілого семестру вивчення творів данського філософа [Lippitt 2018: 137]. Оскільки К'єркегор розвиває думку про глибинний зв'язок християнської чесноти упокорення з жартом (жарт розглядається К'єркегором як певний різновид упокорення) [ibid.: 140], то це, справді, дещо важко усвідомити сучасній молодій людині, яка виховується в принципово іншій культурній парадигмі. Зв'язок жарту і упокорення у філософії К'єркегора

свідчить про те, що не тільки філософська творчість, але й власне життя філософа було сповненим сміхових рефлексій на межі юродства.

Псевдоніми, під якими писав К'еркегор, на думку Марсії Робінсон (авторки восьмого розділу), не завжди виражають його позицію, але вони є необхідними суб'єктами в поліфонічному висвітленні проблеми сміху [Robinson 2018: 115], яка розглядається в контексті данського неогегельянського дискурсу того часу (особливо у зв'язку з філософією Йогана Людвіга Хайберга й Ганса Ласена Мартенсена) [ibid.: 121]. Ліпіт додає, що саме під псевдонімом Йоганеса Клімакуса надруковано найважливіші думки філософа стосовно гумору [Lippitt 2018: 138].

Робінсон вважає, що сократівська іронія була для К'еркегора певним взірцем духовної місії філософа в суспільстві. Авторка стверджує, що К'еркегор узяв на себе роль сократівського гедзя щодо данського християнського світу. При цьому К'еркегор не просто наслідував Сократа, яким той постає в платонівських діалогах, але використовував деяку форму філософської іронії, адаптовану до особливостей культури данської неогегельянської аудиторії [Robinson 2018: 121]. За допомогою дотепності, іронії, жартів, пародій та анекдотичних історій К'еркегор намагається привести найвидатніших представників данської інтелігенції до усвідомлення чогось дуже важливого й особистісного, про що вони або забули, або не бажали думати. Він хоче повернути формальних прибічників християнської релігії до справжнього християнства [ibid.]. Досягнення цієї мети передбачає, що не іронія, а гумор має стати визначальною ознакою релігійної творчості філософа, бо саме гумор є гранично найближчою точкою (у процесі розгортання трьох стадій) відносно християнської релігії [ibid.]. Наразі позиції К'еркегора й Гегеля зближуються, оскільки Гегель вважає гумор найвищою формою романтичного мистецтва саме через здатність підважити все мистецтво [ibid.]. А Ліпіт уточнює: іронія й гумор розглядаються К'еркегором як підвиди комічного. У «Постскриптіумі» іронія розкривається як гранична зона між естетичною й етичною сферами існування, а гумор – між етичною й релігійною [Lippitt 2018: 138].

За Робінсон, К'еркегор фактично став найяскравішою ілюстрацією концепту романтичного гумору Гегеля, згідно з якою цей різновид гумору завершує розвиток мистецтва й підводить до наступного, релігійного, щабля розгортання Духа. У свою чергу, К'еркегор запозичує в Гегеля ідею завершення людського мистецтва й початку божественного. Він вважає, що романтична іронія має сенс тільки в тому випадку, коли виражає серйозну екзистенційну позицію [Robinson 2018: 116]. Теми гумору й іронії хвилюють К'еркегора не просто як літературні прийоми, але як перспективи ставлення до життя або, за висловом авторки монографії «Жити поетично: К'еркегорова екзистенційна естетика» Сільвії Волш, «екзистенційні детермінанти» [Walsh 1994: 210].

Якщо Серен К'еркегор використовує іронію та гумор для оновлення християнства, то для Фридриха Ніцше, навпаки, сміх є формою заперечення традиційних християнських цінностей. Метою *десятого розділу* «Божественний блазень: Ніцше про сміх і комедію», написаного Метью Маєром, є вивчення філософського значення сміху й комічного в Ніцше. Автор вважає, що, попри певну цікавість дослідників до цих тем, поза її межами залишається найважливіше. Саме сміх Маєр вважає провідною темою всієї, а особливо пізньої (після «Заратустри») філософської творчості Ніцше [Meier 2018: 154].

Маєр пише, що більша частина сучасних англо-американських досліджень із Ніцше зосереджена на виявленні етичних, епістемологічних і метафізичних поглядів німецького мислителя. При цьому поетичні аспекти його праць здебільшого залишаються поза увагою. Маєр нарікає, що навіть ті філософи, які досліджують окремі аспекти сміху у творчості Ніцше, усе ж, ігнорують потенціал інтерпретації всього філософського проекту Ніцше як центрального довкола сміху й комедії [ibid.]. Автор не претендує на остаточне або вичерпне розуміння ролі, яку відіграє сміх або комедія у філософському проекті Ніцше. Проте прагне повернути увагу дослідників до сміху як дуже важливого, а з певного моменту – навіть центрального, на його думку, аспекту філософії Ніцше [ibid.: 170].

У першому параграфі Маєр намагається навести докази цієї тези. Далі він поглиблює свої аргументи, порівнюючи пізню філософію Ніцше з діонісійськими комедіями Аристофана. Наприкінці праці робиться висновок про центральну роль сміху й комедії в ніцшеанському проекті самостворення та самовдосконалення людини, починаючи з «Веселої науки» (1882). Під «веселою наукою» Ніцше розуміє найкращий спосіб мислення, що демонструє *єдність сміху й мудрості*. Ніцше сприймає сміх як спосіб утвердження життя в його повноті, включаючи потворні та дисгармонічні аспекти існування [ibid.: 156]. Зрештою, він використовує сміх як зброю проти християнської традиції [ibid.: 157].

Расел Форд, автор завершального розділу «Життєвий жарт: Бергсон, комедія і сенс сміху», пропонує дуже докладний аналіз праці Анрі Бергсона «Сміх». Теза Форда полягає в тому, що Бергсонові погляди на феномен сміху мають бути розглянуті в контексті всієї творчості французького філософа. Відповідну концепцію сміху можна зрозуміти повною мірою у зв'язку з пізнішими працями, де Бергсон розвиває ідею життєвого поривання (*élan vital*). На думку Форда, сміх для Бергсона є не просто засобом виправлення негнучкості ізольованої людської істоти за умови відсутності співчуття до предмету сміху, але й сплеском природної, життєвої енергії, одним із найсуттєвіших її виявів у площині соціального буття [Ford 2018: 175-176]. Сміх виявляється вимогою самого життя, коли люди ставлять під сумнів сталі, зашкарублі суспільні форми й у такий спосіб виражають прагнення творити нові, життєздатніші й гнучкіші форми. Сміх є повстанням, що має людські масштаби, але більш глибоке, природне коріння [ibid.: 177]. Бо *жартує самі життя* (так приблизно я перекладаю семантику назви «Life's Joke...»). Іншими словами, комічне – це дія життя, яке виражає себе через сміх.

Тому Бергсон уникає дефініції комічного, яке для нього так само складне й невичерпне, як і життя. Натомість він пропонує образ міста з центральним проспектом, перехрестями вулиць і проїздами, що поділяють це місто на частини. Досліджуючи сміх, ми можемо ходити різними районами цієї предметної області, але завжди повертаємося до «центрального проспекту» [ibid.: 178].

На завершення Форд пише, що Бергсонова праця «Сміх», усвідомлював її автор метафізичний вимір проблеми комічного чи ні, є дуже важливою частиною метафізики філософа, розвинутої як у «Творчій еволюції», так і в більш пізньому творі – «Два джерела моралі й релігії». В останньому Бергсон говорить про певну «динамічну релігію», перспективну для постійного поліпшення людства. Важливим засобом такої «релігії» Бергсон, безумовно, вважав сміх [ibid.: 192].

Читачеві, мабуть, уже впало у вічі, що назва збірки «Занадто людське...» містить алюзію на твір Ніцше «Людське, занадто людське: Книга для вільних духом» (нім. «Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geister»). Я впевнена, що в редактора були певні підстави дати саме таку назву. Та мені здається, що це не зовсім відповідає сенсові книги *в цілому*. По-перше, інтерпретація Ніцшевої концепції сміху в ній – лише один із сюжетів у межах цілої низки філософських концептів сміху XIX ст. Цей концепт не домінує, не узагальнює, а творчо завершує певний дискурс. По-друге ж, сміх як суто людське явище в цій книзі посутньо підноситься на рівень онтології. Це відбувається подібно до того, як веселі народні танці в XIX ст. стають модними в аристократичних колах, а народні пісні перетворюються на лейтмотиви симфоній. Саме тому я би назвала цю книгу: «Метафізика сміху у філософському дискурсі XIX ст...» Хоча, певна річ, з погляду видавця, зосередженого на комерційному успіхові, «*All Too Human...*» звучить значно привабливіше.

Не можу погодитися із зауваженням укладачки щодо «безперечної хаотичності» збірки [Moland 2018: 2]. Мені здається, що завдяки цій праці образ філософії сміху XIX ст. як проблемної галузі метафізики постає у вигляді майже повного спектра відтінків, притаманних оптиці цієї доби, а не як начерк із великими білими плямами.

Думаю, що ця збірка буде корисною не тільки для істориків філософії й естетиків, але й для фахівців з філософської онтології, антропології, філософії культури. А насамперед вона має зацікавити молодих філософів як своєю оригінальністю, прозорим стилем викладу, так і перспективами новаторських досліджень, що їх накреслюють автори книги.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Столяр, М. (2018). Філософія сміху та гумору в сучасному історико-філософському дискурсі. *Sententiae*, 37(1), 168-178. <https://doi.org/10.22240/sent37.01.168>
- Amir, A. (2014). *Humor and the good life in modern philosophy: Shaftesbury, Hamann, Kierkegaard*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Beiser, F. (2018). Humor as Redemption in the Pessimistic Philosophy of Julius Bahnsen. In L. Moland (Ed.), *All Too Human. Laughter, Humor, and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy* (Vol. 7, pp. 105-114). Boston: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-91331-5_7
- Bubbio, P. D. (2018). It's Tragic, But That's Great: K. W. F. Solger and Humor as the Key to Metaphysics. In L. Moland (Ed.), *All Too Human. Laughter, Humor, and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy* (Vol. 7, pp. 33-49). Boston: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-91331-5_3
- Coker, W. (2018). Jean Paul's Lunacy, or Humor as Trans-Critique. In L. Moland (Ed.), *All Too Human. Laughter, Humor, and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy* (Vol. 7, pp. 51-71). Boston: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-91331-5_4
- Ford, R. (2018). Life's Joke: Bergson, Comedy, and the Meaning of Laughter. In L. Moland (Ed.), *All Too Human. Laughter, Humor, and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy* (Vol. 7, pp. 175-193). Boston: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-91331-5_11

- Lippitt, J. (2018). Jest as Humility: Kierkegaard and the Limits of Earnestness. In L. Moland (Ed.), *All Too Human. Laughter, Humor, and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy* (Vol. 7, pp. 137-151). Boston: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-91331-5_9
- Meyer, M. (2018). The Divine Hanswurst: Nietzsche on Laughter and Comedy. In L. Moland (Ed.), *All Too Human. Laughter, Humor, and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy* (Vol. 7, pp. 153-173). Boston: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-91331-5_10
- Moland, L. (2018a). Introduction: Taking Laughter Seriously in Nineteenth-Century Philosophy. In L. Moland (Ed.), *All Too Human. Laughter, Humor, and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy* (Vol. 7, pp. 1-13). Boston: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-91331-5_1
- Moland, L. (2018b). Reconciling Laughter: Hegel on Comedy and Humor. In L. Moland (Ed.), *All Too Human. Laughter, Humor, and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy* (Vol. 7, pp. 15-31). Boston: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-91331-5_2
- Robinson, M. (2018). ‘What Time Is It? ... Eternity’: Kierkegaard’s Socratic Use of Hegel’s Insights on Romantic Humor. In L. Moland (Ed.), *All Too Human. Laughter, Humor, and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy* (Vol. 7, pp. 115-136). Boston: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-91331-5_8
- Speight, C. A. (2018). Caricature, Philosophy and the “Aesthetics of the Ugly”: Some Questions for Rosenkranz. In L. Moland (Ed.), *All Too Human. Laughter, Humor, and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy* (Vol. 7, pp. 73-87). Boston: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-91331-5_5
- Stoliar, M. (2018). The Philosophy of Laugh and Humor in the Modern Historical-philosophical Discourse. *Sententiae*, 37(1), 168-178. <https://doi.org/10.22240/sent37.01.168>
- Stoliar, M. (2019). Immanuel Kant’s Theory of Laughter and Philosophical Irony. In M. H. Bratasiuk, O. Ye. Gomilko, & A. A. Kravchenko (Eds.), *Philosophy and Values of the Modern Culture* (pp. 122-141). Lviv, & Toruń: Liha-Pres. <https://doi.org/10.36059/978-966-397-193-3/122-141>
- Walsh, S. (1994). *Living poetically: Kierkegaard’s existential aesthetics*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1994.
- Wicks, R. (2018). Arthur Schopenhauer: Humor and the Pitiably Human Condition. In L. Moland (Ed.), *All Too Human. Laughter, Humor, and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy* (Vol. 7, pp. 89-104). Boston: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-91331-5_6

Одержано 23.01.2020

REFERENCES

- Amir, A. (2014). *Humor and the good life in modern philosophy: Shaftesbury, Hamann, Kierkegaard*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Beiser, F. (2018). Humor as Redemption in the Pessimistic Philosophy of Julius Bahnsen. In L. Moland (Ed.), *All Too Human. Laughter, Humor, and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy* (Vol. 7, pp. 105-114). Boston: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-91331-5_7
- Bubbio, P. D. (2018). It’s Tragic, But That’s Great: K. W. F. Solger and Humor as the Key to Metaphysics. In L. Moland (Ed.), *All Too Human. Laughter, Humor, and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy* (Vol. 7, pp. 33-49). Boston: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-91331-5_3

- Coker, W. (2018). Jean Paul's Lunacy, or Humor as Trans-Critique. In L. Moland (Ed.), *All Too Human. Laughter, Humor, and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy* (Vol. 7, pp. 51-71). Boston: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-91331-5_4
- Ford, R. (2018). Life's Joke: Bergson, Comedy, and the Meaning of Laughter. In L. Moland (Ed.), *All Too Human. Laughter, Humor, and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy* (Vol. 7, pp. 175-193). Boston: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-91331-5_11
- Lippitt, J. (2018). Jest as Humility: Kierkegaard and the Limits of Earnestness. In L. Moland (Ed.), *All Too Human. Laughter, Humor, and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy* (Vol. 7, pp. 137-151). Boston: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-91331-5_9
- Meyer, M. (2018). The Divine Hanswurst: Nietzsche on Laughter and Comedy. In L. Moland (Ed.), *All Too Human. Laughter, Humor, and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy* (Vol. 7, pp. 153-173). Boston: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-91331-5_10
- Moland, L. (2018a). Introduction: Taking Laughter Seriously in Nineteenth-Century Philosophy. In L. Moland (Ed.), *All Too Human. Laughter, Humor, and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy* (Vol. 7, pp. 1-13). Boston: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-91331-5_1
- Moland, L. (2018b). Reconciling Laughter: Hegel on Comedy and Humor. In L. Moland (Ed.), *All Too Human. Laughter, Humor, and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy* (Vol. 7, pp. 15-31). Boston: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-91331-5_2
- Robinson, M. (2018). 'What Time Is It? ... Eternity': Kierkegaard's Socratic Use of Hegel's Insights on Romantic Humor. In L. Moland (Ed.), *All Too Human. Laughter, Humor, and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy* (Vol. 7, pp. 115-136). Boston: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-91331-5_8
- Speight, C. A. (2018). Caricature, Philosophy and the "Aesthetics of the Ugly": Some Questions for Rosenkranz. In L. Moland (Ed.), *All Too Human. Laughter, Humor, and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy* (Vol. 7, pp. 73-87). Boston: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-91331-5_5
- Stoliar, M. (2018). The Philosophy of Laugh and Humor in the Modern Historical-philosophical Discourse. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 37(1), 168-178. <https://doi.org/10.22240/sent37.01.168>
- Stoliar, M. (2019). Immanuel Kant's Theory of Laughter and Philosophical Irony. In M. H. Bratasiuk, O. Ye. Gomilko, & A. A. Kravchenko (Eds.), *Philosophy and Values of the Modern Culture* (pp. 122-141). Lviv, & Toruń: Liha-Pres. <https://doi.org/10.36059/978-966-397-193-3/122-141>
- Walsh, S. (1994). *Living poetically: Kierkegaard's existential aesthetics*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1994.
- Wicks, R. (2018). Arthur Schopenhauer: Humor and the Pitiably Human Condition. In L. Moland (Ed.), *All Too Human. Laughter, Humor, and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy* (Vol. 7, pp. 89-104). Boston: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-91331-5_6

Received 23.01.2020

Maryna Stoliar

Metaphysics of laughter in Nineteenth-century philosophical discourse. Moland, L. (Ed.). (2018). *All Too Human. Laughter, Humor, and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy*. Boston: Springer.

Review of Moland, L. (Ed.). (2018). *All Too Human. Laughter, Humor, and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy*. Boston: Springer.

Марина Столяр

Метафізика сміху у філософському дискурсі XIX століття. Moland, L. (Ed.). (2018). *All Too Human. Laughter, Humor, and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy*. Boston: Springer.

Огляд Moland, L. (Ed.). (2018). *All Too Human. Laughter, Humor, and Comedy in Nineteenth-Century Philosophy*. Boston: Springer.

Maryna Stoliar, D.Sc. (Philosophy), the Head of the Chair of Philosophy and Cultural Studies, associated professor of Department of Philology at T.H. Shevchenko National University «Chernihiv Colehium».

Марина Столяр, доктор філософських наук, професор, зав. кафедри філософії та культурології Національного університету «Чернігівський колегіум» імені Т.Г.Шевченка.

e-mail: stolyr.marina@gmail.com

Сергій Шевцов

НОВИЙ ПОГЛЯД НА ВИНИКНЕННЯ ФІЛОСОФІЇ У ГРЕЦІЇ ТА ІНДІЇ.

Seaford, R. (2020). *The Origins of Philosophy in Ancient Greece and Ancient India. A Historical Comparison*. Cambridge: Cambridge University Press.

Якщо говорити відверто, мені на думку не спадало, що у 2020 році я буду читати таку працю як останнє слово наукового пошуку. Нова книга відомого британського дослідника античності, професора-емеріта класики й давньої історії Екстерського університету Ричарда Сіфорда є, як він сам на це вказує, повторенням, розширенням і доповненням аргументів його більш ранньої праці [Seaford, 2004]. Якщо дослідження 2004 року було присвячене виключно Стародавній Греції, нова праця сконструйована як порівняльний аналіз процесів, що відбувалися майже одночасно на північно-східному узбережжі Середземного моря й у долині річки Ганг. Книга, за словами автора, присвячена єдиному аргументу й концентрується на питанні, чому грецька філософія виникає саме в VI столітті до н.е. і чому саме в той час виникає індійська філософія. Свій підхід до цієї проблеми Сіфорд позначає як соціально-економічний аналіз.

Сіфордове вихідне положення: протягом VIII-VI століть до н. е. ці дві культури пережили справжню метафізичну революцію уявлень, зумовлену соціально-економічними змінами (р. 8) ¹. Результатом стало виникнення філософії, що її Сіфорд визначає як спробу систематично пояснити, не покладаючись на надлюдську волю, фундаментальні особливості всесвіту й місце людей в ньому. Це унікальне явище було притаманне цим двом культурам і ще Стародавньому Китаю. Утім філософія в Індії й Греції мала доволі багато схожих рис, абсолютно не властивих китайській філософії. Сіфорд виокремлює три з них як найважливіші й показові: 1) монізм (визнання за різноманіттям зовнішнього світу його єдності), 2) виникнення поняття внутрішнього Я (усвідомлення унікального безтілесного цілого як ідентифікувального початку людини), 3) вчення про етизовану неселективну реінкарнацію² (р. 7). Автор підкреслює, що цей комплекс ідей

© С. Шевцов, 2020

¹ Посилання на рецензовану книгу Сіфорда тут і далі подаються в круглих дужках із зазначенням номеру відповідної сторінки після скорочення «р.». Прізвище автора і рік не наводяться.

² Ідеться про власне поняття Сіфорда, сформоване під впливом відомого антрополога ланкійського походження Гананата Обаясекера, який послуговувався, щоправда, іншою термінологією (р. 193). Сіфорд розрізняє (Ibid.) «родову» (lineage) й «неселективну» (indiscriminate) реінкарнацію: у першому випадку померлий перевтілюється в межах своєї групи спорідненості (kin group), у другому – у межах усієї множини живих істот (тому уявлення про цей тип реінкарнації часто пов'язані з вегетаріанством). Неселективний тип, своєю чергою, поділяється на два різновиди, залежно від можливої «етизації»: тип нового тіла при переродженні визначається або

був притаманним лише Греції й Індії й більше ніде не зустрічався, навіть у вигляді окремих ідей. Свою книгу він намагається прояснити, які обставини зумовили цю схожість, точніше – паралельність процесів, і для цього автор пропонує аналіз фундаментальних соціально-економічних процесів, що відбувалися в цей період у зазначених регіонах. Він також чітко виокремлює період дослідження: для Греції – від Гомера до Платона (тобто до 348 р., приблизної дати смерті філософа), для Індії – від *Purvedi* до 326 р. до н.е., коли Олександр перетнув Інд, після чого вірогідність стосунків між культурами значно зростає.

Книга розподілена на 5 частин і 17 розділів. Перша частина містить два розділи, перший з яких стисло позначає структуру дослідження, а другий надає загальний огляд метафізичних уявлень, розкриває безпідставність попередніх теорій щодо пояснень схожості філософських ідей двох зовсім різних культур (спільності індо-європейського походження, теорії впливу, виникнення раціональної аргументації). Крім того, у другому розділі надано визначення монетизації (ключового, на думку автора, феномена метафізичної революції) як розвитку єдиного суб'єкта (грошей), головна функція якого – бути загальним засобом платежу чи обміну, а також загальною мірою вартості (р. 17). Монетизація, як її розуміє Сіфорд, це перехід влади від міжособистісних відносин до об'єктивного втілення універсального (р. 31), вірогідно, на основі ідеї абстрактної цілісності. Також цей розділ містить головні характеристики початкового стану обох культур і деякі питання щодо хронології джерел. Сіфорд відзначає, що хронологія текстів *Purvedi* залишається неясною, найбільш ранні упанішади (коментарі до її гімнів) слід віднести до VII-VI ст. до н.е. *Purveda* описує напівкочове суспільство, що не знає міст, грошей, письма, має слабкі ознаки комерції. У VI-V століттях це суспільство зазнає швидкої урбанізації з переважно комерційним (а не адміністративним, тобто з функцією перерозподілу, як у Єгипті й Месопотамії) призначенням міст; родова власність змінюється на індивідуальну. Саме розвиток індивідуальної власності зумовлює виникнення грошей (р. 21). Цю подію автор з певними застереженнями відносить до V століття, хоч сам термін з'являється пізніше. Для Індії, як і для Греції, за його переконанням, ключовим фактором появи грошей була необхідність сплачувати за послуги вояків (р. 29). Стан джерел не дозволяє віднести виникнення грошей в Індії до часу появи філософії, а втім одночасність цих феноменів виключити не можна. У Греції їхня поява – початок VI ст., що засвідчують багато джерел. До того часу ми маємо гомерівське суспільство, з містами як переважно адміністративними центрами, але комерція також існувала й поширювалась. Реформи Солона свідчать про перехід від кланової власності до індивідуальної. Це постає основою змін. «Зв'язок між новою соціально-економічною формою і змістом нової метафізики значно детальніший, ніж це було усвідомлено» (р. 32).

Друга частина («Найбільш ранні тексти») складається з двох розділів – 3-го і 4-го. Третій сконцентрований на найранніших текстах – *Purvedi*, Гомері та Гесіоді. Крім уже означених рис, автор звертає увагу на множинну антропоморфних богів і жертвоприношення як засіб здобути їхню прихильність. Жертвоприношення (яке грає важливу роль у теорії Сіфорда) він визначає як церемоніальне піднесення богам жертвенної тварини в ретельно формалізованому процесі (р. 41). Стосунки між людьми й богами в цих ранніх текстах мають характер реципрокності (взаємності). Головний бог *Purvedi* – Індра, бог війни. Ранні тексти сповнені ідеї важливості єдиновладдя як умови успіху й пере-

не визначається «етичною якістю попереднього існування» (р. 8). Головний інтерес Сіфорда викликає саме «етизована [ethicised] неселективна реінкарнація».

моги. Зевс постає головним чином як батько великої патріархальної родини. Ми можемо побачити в цих текстах спільні риси обох суспільств: наявність тільки тимчасових місць для жертвоприношення, Індра й Зевс обидва використовують блискавки як зброю, жертвоприношення передбачають прохання, велика частина жертви з'їдається учасниками ритуалу. Різниця не менш суттєва: суспільство Індії не знає міст, храмів, торгівлі, державної організації, цар вважається богоподібним. Останнє положення особливо важливе, бо Сіффорд вказує, що в Індії універсальна влада правителя стала моделлю для внутрішньої єдності індивіда. Для Греції політична єдність знаходить своє втілення в ритуалі, особистість не рівна всесвіту, що притаманно індійській культурі, а є лише її частиною. Гомер – і це центральний момент *Iliadi* – демонструє руйнування міжлюдської реципрокності, яка в обох суспільствах стала важливим фактором метафізичної трансформації – появи внутрішнього Я та монізму.

Четвертий розділ другої частини присвячено структурі *Pitvedu* й поем Гомера. Він починається з питання щодо внутрішнього Я, де Сіффорд порівнює розуміння цього феномена у Ричарда Сорабджі та Дерека Парфіта, надаючи певну перевагу першому, бо той, на відміну від Парфіта, не ототожнює внутрішнє Я зі станами й діями, але пропонує концепцію Я-«власника» (owner) станів, почуттів і дій. Водночас Сіффорд підкреслює, що сучасне поняття особистості не слід поширювати на всі соціально-економічні формації, бо в основі воно спирається на кредит і провину. Як Гомер, так і *Pitveda* не знають єдиного внутрішнього Я, вони передбачають співіснування багатьох різних «внутрішніх Я». Таку єдність, за думкою автора, ми можемо знайти тільки в Геракліта і Платона (р. 60). Для розвитку внутрішнього Я, на думку Сіффорда, головним моментом є історичний процес поширення індивідуального майна, а також інтеріоризація власності (р. 61). Крім того, ні *Pitveda*, ні Гомер ще не знають монізму, хоча в *Pitvedu* можна знайти перехід до нього (р. 62). Наприкінці цього розділу автор вводить ще одну важливу для його концепції категорію – «космізація», процес усвідомлення номосу (закону) і космосу (порядку) як понять, що збігаються за обсягом.

Частина третя («Єдине Я, монізм і космічний цикл в Індії») складається з шести розділів, три з яких (5-7) присвячені внутрішньому Я, а три інших (8-10) космології. Розгляд формування внутрішнього Я починається з аналізу жертвоприношення. В обох культурах Сіффорд розглядає жертвоприношення як економічну угоду, в Індії більш складну, ніж у Греції, але в будь-якому разі його розвиток йде від подарунка до сплати (р. 93). Від первісного стану, коли боги куштували їжу разом із людьми, обидві культури рухаються в бік складного обміну послугами.

У Греції жертвоприношення має форму спільної трапези з рівними порціями для учасників. У цій рівності автор спочатку вбачає основу полісу (р. 77), а потім – через рівність розподілу вертелів для учасників – початок монетизації (р. 96, 101). В Індії жертвоприношення знаходиться в руках брахманів (жерців), які в обмін на жертву-платню відкривають доступ кшатріям (знатним, правителям) до трансценденції, вищого начала, бога (р. 78). Ця складна організація містить те, що залишається поза грецьким жертвоприношенням – міжособистісний обмін, розподіл здобичі, продаж-купівлю. Природа жертвоприношення, вважає автор, найкращим чином пояснюється монетизацією: незалежність, трансцендентність, плідність, невидимість, платня, автоматизм (р. 94). Могутність грошей – це інтеріоризована могутність жертвоприношення, усього світу (р. 96).

Сіффорд знаходить певну паралель у міфах про Паржапаті й Діоніса – їхнє розчленування та воскресіння як здобуття єдності й перемога над смертю. Водночас він трактує це як надбання єдності знання з розрізнених фрагментів і вбачає тут випередження ідей Парменіда і Платона. Єдність внутрішнього Я походить від зовнішнього

різноманіття й розмежованості. Саме це, на його думку, забезпечує монетизація – об'єднувача сила в Греції. В Індії ж цю роль виконує монархія. Гроші – це інтеріоризована монархія (р. 109). Монізм, таким чином народжується з жертвоприношення (р. 111), а усвідомлення людиною своєї внутрішньої єдності («Я-брахман») – із практики (р. 118). Ідентифікація єдиної внутрішньої сутності речей є нічим іншим, як оцінюванням усіх речей грошима, і те саме ми зустрічаємо в Платона, коли він наголошує на присутності єдиного принципу (наприклад, ідеї прекрасного) у різноманітті прекрасних речей (р. 124). Майже всі головні нові метафізичні доктрини, як наголошує автор, є відображенням монетизації. Внутрішнє Я відкривається як інтеріоризація зовнішньої соціальної влади – монархії у випадку Індії, цінності грошей – для Греції.

Космологію Сіфорд починає розглядати з розвитку монізму, що поступово поширюється після *Pitvedu*. Сіфорд вже до цього виокремив чотири різновиди монізму: матеріальний, особистий, ментальний та абстрактний (р. 62), тут він намагається представити певну діалектику ритуалу жертвоприношення як переходу до ототожнення суб'єкта з об'єктом, що вказує на процес об'єднання ментального монізму з монізмом абстрактним у ранніх *Упанішадах* – нібито жертва, жрець і пожертвувач відчувають свою єдність зі світом і водночас одне із одним. За рахунок цього виникає відчуття подолання смерті, монізм обертається безсмертям. Сіфорд ілюструє це аналізом шостого розділу *Чхандог'я Упанішади* (рр. 162-166). Далі він переходить до розгляду найдавніших з відомих нам уявлень індійців про загробне життя та до їхнього поступового витіснення ідеєю індивідуальної метафізичної заслуги й погрозою повторної смерті. На думку автора, це веде, у свою чергу, до підпорядкування земного життя ідеї життя прийдешнього й повторного космічного циклу. Таким чином зміцнюється індивідуальна відповідальність у формі накопиченої карми перед універсальним циклом перевтілення (сансара), вихід з якої передбачає різні форми зречення (р. 189). Сіфорд, залишаючись вірним собі, розглядає цей процес як своєрідну проєкцію індивідуального накопичення грошей та їхнього універсального колообігу. Далі він детально розглядає те, що називає етизованою неселективною реінкарнацією в Індії та Греції. У центрі його уваги знову постає монетизація, яка дуже зручно співвідноситься з циклічністю реінкарнації й водночас має певні паралелі зі широко розповсюдженою й такою, що набуває стійкості, ідеєю індивідуально накопиченої карми.

Частина четверта, що складається з п'яти розділів (11-15), повертає нас до розгляду внутрішнього Я, монізму й космічного циклу в Стародавній Греції. Сіфорд починає з розгляду того, як із інтеріоризації космічного обряду народжується концепція душі (*psuchē*) як внутрішнього Я. Основу цього процесу в Греції він вбачає в містичній ініціації, на відміну від Індії, де цю роль виконував обряд жертвоприношення, але в обох випадках це перетворення здійснювалося через процеси інтеріоризації та космізації. Він позначає головні етапи – від початкового стану, відомого з орфічної традиції, до першої появи поняття *psuchē* як внутрішнього Я, як унікальної форми індивідуалізації людини в Геракліта (р. 224). Парменід, на його думку, виокремлює інші риси містичного культу у своєму розумінні душі як внутрішнього Я, а завершеного вигляду цей процес набуває в Платона.

Наступний розділ (12) автор присвячує розглядові становлення моністичних уявлень – від Гомера й Гесіода, в яких монізм ще відсутній і панує реціпрокація, до ідеї циклічності, яку рухає необхідність. Цей процес стає можливим через інтеріоризацію ритуалу і зміцнення державної організації полісів. У досократичних філософів ми зустрічаємо вже всі чотири основні форми монізму (матеріальний, особистий, ментальний, абстрактний), які постають іншим боком зростання уявлень про внутрішнє Я та ідеї цілісної свідомості. На думку Сіфорда, наявність елемента вогню у всесвіті й у

внутрішньому Я надає можливість крос-культурних порівнянь між Грецією, зороастризмом і навіть буддизмом (р. 245 і далі).

На розділові 13, присвяченому зв'язкові між монетизацією і внутрішнім Я, ми зосередимо особливу увагу, бо його зміст стосується саме виникнення філософії і процесів, що зумовили цей феномен. Сіфорд характеризує філософію як інтелектуальну революцію, що відбувалася на початку VI ст. до н.е. в Мілеті. Важливим фактором цієї революції в мисленні, на його думку, «була поява нової, повсюдної, безособової, абстрактної сили грошей». Автор наводить три міркування зі своєї праці 2004 р., на яких ґрунтується його теза: 1) трансіндивідуальна комплексність соціальної влади в до-модерних суспільствах уважається космічною, трансцендентною, невідоме може розглядатися тільки як відоме, тому так само мав розглядатися новий, безособовий, всесильний інструмент соціальної влади – гроші; 2) «першою річчю, що діяла одночасно як загальна міра вартості, загальний засіб платежу й обміну і загальний накопичувач вартості, були монетні гроші, які вперше стали широко використовуватися на початку VI століття до н.е. в Іонії, комерційним центром якої був Мілет»; таким чином, революція в мисленні, зазначена появою досократичної космології, відбулася в той самий час і в тому самому місці, що й перше в історії суспільство, яке буде повністю монетизованим (р. 253); 3) «досократичний всесвіт у багатьох відношеннях напрочуд схожий на гроші, наприклад, самим тлумаченням цього всесвіту як єдиного цілого, що трансформується з усього в усе інше, і в постійно зростаючу абстракцію єдиної сутності» (рр. 253-254). Хоча після цього автор додає: «це, звичайно, не означає, що він [= всесвіт] є грошима, або зводиться до грошей» (р. 254), подальші Сіфордові міркування спрямовані на доведення тієї тези, що найбільші соціальні інститути й інструменти попереднього (гомерівського) суспільства (соціальна влада, жертвоприношення, міжособистісні стосунки тощо) за рахунок процесів інтеріоризації й космозації знаходять своє нове втілення і трансформацію в монетизації, а через неї – у філософії.

Гомер знає *psuchē* лише як те, що покидає тіло при втраті свідомості, крім одного випадку (II. IX. 401-5), де Ахіллес ставить свою *psuchē* вище за будь-які дарунки Агамемнона. Якщо дарунок (за Марселем Мосом) зберігав ідентичність того, хто дарує, об'єднував людей, ба більше, якщо людина в попередньому суспільстві являла собою сукупність речей (дарунків), то гроші привносять безособистісні стосунки, роблять індивіда автономним. Такою самою безособистісною є космологія Фалеса й інших мілетців, Піфагора, Геракліта, Парменіда тощо. Гроші повинні бути цілком безособистісними, щоб функціонувати, і ця безособистісність безпрецедентна, унікальна для попередньої культури.

Сутність кожної монети постає деяка внутрішня невидима сила, прихована всередині. Так само починає сприйматися й людина з прихованою в ній *psuchē* як внутрішнім Я, що знаходить чітке вираження у Геракліта. Монетизація сприяє інтеріоризації жертвоприношення, перетворюючи дарування на автоматичну платню (р. 260). Гроші та смерть – два найважливіших фактори автономії індивіда, навіть смерть через інтеріоризацію та космозацію постає як комерційна угода (р. 259). Далі йде тлумачення Геракліта з точки зору економічно-фінансових відносин. Космологія Геракліта (фр. В 31, В 36) постає як процес обміну, де вогонь тлумачиться як аналог грошей – усі речі виникають з вогню й перетворюються на вогонь, і цей процес не має обмежень так само, як процес гроші – товари – гроші (р. 264). Сіфорд розглядає декілька фрагментів Геракліта, які містять перетворення, а через те натяк на обмін (В 90, В 85, В 64, В 66, В 77, В 30). Коли Геракліт каже, що межі *psuchē* не знайти, хай би яким шляхом ти подорожував, бо настільки глибоким є логос (В 45), Сіфорд вказує, що тут «логос» поєднує спільність із

безмежністю. Коментатори не змогли відповісти на ключове питання: чому глибина логосів не обмежена? Сіфорд має відповідь: логос – це кількісна формула, що втілює нове явище універсальної безособистісної еквівалентності, яке дозволяє циклічно перетворювати вогонь і гроші на все й усе – на вогонь і гроші. Кількісна ж формула не має обмежень (pp. 262-263). Коли Геракліт говорить, що очі й вуха – погані свідки для тих людей, що мають варварські душі (В 107), то Сіфорд пояснює це дивовижно просто: «“Варвар” тут, безумовно, вказує на нерозуміння логосів у широкому сенсі абстракції, згідно з якою все відбувається (В 1). За часів Геракліта повсякденне використання карбованої монети (з її знаком, що визначає її абстрактну цінність) було виключно (або майже виключно) грецьким явищем, яке не практикувалося і не розумілося варварами» (р. 264). Після такого насправді оригінального тлумачення автор додає: «Завершуючи, можна сказати, що Гераклітів космологічний цикл можна розглядати як синтез природи, ритуалу і грошей: більш конкретно, циклу природи з космічним циклом (містичного) ініціювання й із грошовим циклом» (р. 265).

Два наступних розділи (14 і 15) присвячені Парменіду і Платону. Якщо Гераклітів цикл пожежі відображав постійне обертання грошей, то Парменід зосередився на іншому боці монетизації (він теж походив з полісу, де вона відбулася)³. Попри проголошення його поеми як такої, що містить перший ланцюжок дедуктивних міркувань, учення про Єдине не можна вивести з послань. Картина стає зрозумілою в разі розгляду Парменідового Єдиного як сукупності абстрактної грошової субстанції, абстрактної від обміну – воно одне, інваріантне в часі і просторі, абстрактне (р. 272). Геракліт уперше представив *psuchē* як єдине внутрішнє Я індивіда, але він наполягав на його спільності в контексті безособистісної єдності всіх речей і логосів (логоси в усіх ті ж самі), і це певний парадокс, який розв’язується, за Сіфордом, якщо ми розуміємо його як відображення історичного факту об’єднання всіх товарів і послуг безособовим абстрактним субстратом грошей (р. 276). Ось із якого боку, за Сіфордом, Парменід розглядав цей феномен і тільки через абстрактну грошову субстанцію ми здатні зрозуміти конкретну комбінацію характеристик Єдиного в нього. У Парменіда (як і в Геракліта) об’єднувальна абстракція грошей інтродукується як містична доктрина і водночас проектується на всесвіт як безособова онтологія. Різниця в тому, що Геракліт бере суспільний момент (бік обміну), а Парменід – індивідуальний (зосередження цінності всередині). Таким чином, Геракліт, Парменід і індійська філософія – це осмислення космічного обряду переходу як інтродукованого в процесі монетизації (р. 278). Такий шлях від жертвоприношення до абстрактного осмислення. Протистояння між Гераклітом і Парменідом – це протистояння іманентної циркуляції і трансцендентної абстракції, і таке саме протистояння можна знайти в індійській філософії, наприклад, у вказівного займенника *Tuam*, що не має фіксованої форми, й іменника *Sat*, який означає те, що існує (р. 279). Наприкінці цього розділу автор звертається до аналізу ідеї реінкарнації. Після опису цього феномена й наведення прикладів з грецької літератури, Сіфорд робить висновок: «...Ідея втрати *psuchē* (смерті) як плати в містичній доктрині може висловити конкретнішу ідею, згідно з якою це плата за початковий злочин. Це означає *метафізичний борг* і, таким чином, вона може прирівнюватися до того метафізичного боргу, за який сплачують жертвовною смертю в Індії. Тут ми знову зіштовхуємося зі синтезом космічного і грошового циклів» (р. 293).

³ Цю думку автор проголошує неодноразово (pp. 302, 322).

У розділі 15 «Платон» предметом розгляду стають декілька рис Платонової філософії, серед яких перелік якостей душі (psuchē), питання рефлексивності й суб'єктивності, а також самодостатності. Головне завдання автора можна вглядіти у намагання завершити окреслені ним риси впливу монетизації на виникнення філософії. Монетизація, за Сіфордом, має істотний вплив на вчення Платона. Адже останній був афінським аристократом і мав рабів. Саме тому інститут рабства цікавить Сіфорда найбільше. «У Греції, як і в Індії, фундаментальні соціальні інститути монархії і грошей впливали на уявлення про космос і внутрішнє Я. Для Греції ми можемо тепер додати третій вплив, фундаментальний інститут рабства. В Індії, навпаки, рабство, мабуть, не мало такого впливу...» (р. 298). «Коли в Гераклітовому космосі влада є проекцією універсального безособового обігу грошей, Платон уявляє силу абстрактної субстанції над обігом як (частково) міжособову (господар-раб)». «Проекція та інтродукція стосунків господар-раб – відповідно, через рівні космосу і psuchē – слугують для виправдовування не тільки цих стосунків, але й ворожості Платона до демократії» (рр. 299-300). І, на завершення, Платон постає як середнє між нерухомістю Парменідового Єдиного і необмеженістю Гераклітового грошового обігу: «У Платона, афінського аристократа [що жив] між південною Італією та Іонією, цей внутрішній стосунок до грошей (між унітарною незмінною абстракцією й рухом конкретних монет) постає одночасно спроектованим як метафізика й інтродуктованим (інтеріоризованим) у межах psuchē: й у формі протилежності господаря-раба, і як грошовий обмін» (р. 302).

П'яту, заключну частину складають два розділи. Перший з них може розглядатися як підсумковий. Сіфорд оголошує свою мету: «Мій проєкт полягав у тому, щоб пояснити інтелектуальні перетворення в Індії та Греції таким чином, щоб не ігнорувати соціально-економічні процеси». Але далі мова йде не про соціально-економічні процеси, а виключно про монетизацію. Автор добре це усвідомлює й попереджає: «Оскільки моє акцентування на ефекті монетизації може – я знаю з досвіду – породити непорозуміння, я наведу шість пояснень того, як я уявляю цей ефект». Немає сенсу наводити всі шість тут, я обмежусь лише першим: «Мій акцент на факторі монетизації означає не те, що останній був єдиним фактором, а те, що монетизація була проігнорована» (р. 317).

Досі я намагався неупереджено й точно (наскільки це вдавалось) переповісти головні положення праці Сіфорда, бо не хотів впливати на сприйняття читача своїм коментарем. На цьому переказ вважаю завершеним, бо останні частини шістнадцятого розділу складаються з деяких побіжних порівнянь і співвідношень різних напрямів грецької та деяких категорій індійської філософії з феноменом грошей, усе досить схематично, але без систематичного характеру. Завершується розділ поясненням різниці між Брахманом і Парменідовим Єдиним. Останній, сімнадцятий розділ автор присвятив стислому переказові своїх напрацювань. Описувати їх тут немає сенсу, бо цьому присвячено весь попередній виклад. У складних випадках я використовував цей переказ для того, щоб не втратити суттєвих положень і не сплутирити думки автора. Останній параграф останнього розділу присвячений відсутності поняття *карма* в грецькій філософії і прямого стосунку до авторської концепції не має.

Тепер я вважаю за потрібне додати деякі зауваги до книги Сіфорда. І почну з кінця. Коли він каже, що його проєкт полягав у поверненні уваги до соціально-економічних процесів при поясненні народження грецької й індійської філософії, це може бути правдою. Однак щодо здійснення цього проєкту слід зауважити: жодних соціально-економічних процесів у праці розглянуто не було. Навіть ті процеси, які цілком справедливо можна вважати економічними або соціальними, наприклад, виникнення міст, розвиток комерції, розчищення джунглів в Індії, витіснення осілим життям життя кочового, поява

грошей тощо, розглядаються Сіфордом переважно як культурні процеси. Лише іноді відзначається їхній вплив на деякі інші сфери. Той факт, що монетизація була проігнорована, не викликає сумнівів, і розглянути її вплив на метафізичні вчення було б цікавим завданням, але те, як це робить Сіфорд, дійсно викликає непорозуміння. Він не просто наголошує на монетизації, він дивним чином намагається переконати читача в тотожності монетизації і філософії, щоразу подаючи другу як пряме, часто-густо безпосереднє відображення першої. Працю можна було б назвати «Метафізична революція як дзеркало монетизації», за тієї умови, що дзеркало подвійне. Бо автор використовує тільки два механізми переходу – проєкція (космізація) й інтроекція (інтеріоризація). Рецепт не досить складний: береться будь-який феномен – практика жертвоприношення, містична ініціація або структура армії – і далі накладається на нього процес або космізації, або інтроекції – зайве втрачається, решта перетворюється на щось інше. Таким чином гроші водночас є джерелом нерухомого, постійного, самодостатнього Парменідового Єдиного (Буття) і таким самим чином завжди мінливого Гераклітового вогню. Справді, Сіфорд чітко показує, що гроші поєднують в собі ці якості. Але хіба тільки гроші? Чому б не врахувати географічний фактор – погоду, море, небо або ліс? Усі вони також увесь час змінюються, а втім зберігають певну єдність, залишаються незмінними за сутністю і здатні виступити прообразом філософії мілетців, Геракліта чи Парменіда. Особливо якщо застосувати до них діалектику вартості з Марксового *Kanitalu*, коли праця інтроектується або інтеріоризується, стає внутрішньою суттю речі, і водночас перетворюється всередині працівника як його свідомість.

Найбільш значний недолік, на мій погляд, цієї книги полягає в тому, що в ній майже нема філософії. Увесь час мова йде про погляди тих чи інших філософів, але ми нічого нового не пізнаємо, окрім того, що їхні конструкції народжені монетизацію, що відбулася за часів їхнього життя або тільки-но перед цим. Якщо ми запитаємо себе, якого саме розуміння того чи іншого філософа дотримується автор, ми усвідомимо, що відповіді немає. Якщо відкрити том, скажімо, «Історії грецької філософії» Вільяма Гатрі, ми знайдемо принаймні декілька різних поглядів, різних систем тлумачення того ж Геракліта або Парменіда, але даремно шукати щось подібне в Сіфорда. Він бере якесь «середнє арифметичне» від філософії кожного, не йдучи далі за Едуарда Целера, але без будь-яких крайнощів, іноді звертаючи увагу на проблемні місця, і декларує, що це слід розуміти як свого роду метафоричне (іноді – метонімічне) відображення процесу поширення монети. В його праці 2004 року було розглянуто більше філософів, але ми можемо додати ще – майже поза увагою залишилися Демокрит і Анаксагор, Сократ і Горгій, зовсім не враховані Сократичні школи та й філософію Діогена Синопського дуже спокусливо розглянути як реакцію на монетизацію. Але навіть якщо залишити тільки те, про що говориться в цій книзі, то лівова частина філософії Стародавньої Греції й Індії була лише якоюсь збоченою рефлексією на розповсюдження грошей, для яких ще не було навіть терміна (терміни спочатку були тільки для окремих монет).

Так само ставиться Сіфорд і до тих дослідників, чіими працями він послуговується. Наприклад, при аналізі жертвоприношення в Індії він спирається перш за все на дослідження Яна Корнеліса Гестермана й Чарльза Маламуда. Він витягує з них тільки те, що йому потрібне, майже ігноруючи їхні концепції в цілому, і поготів не розглядаючи феномен жертвоприношення в його складності й розмаїтті тлумачень. Для аналізу внутрішнього Я він спочатку згадує опозицію підходів Сорабджі й Парфіта (р. 49), хоча їхні дослідження існували в різних площинах – історика давньої філософії й філософа, що спеціалізувався на особистій ідентичності людей сучасного світу, але поза двома-

трьома сторінками розповіді лише про єдиний пункт розходження між ними посилань на них більше немає, хоча мова про внутрішнє Я не припиняється протягом усієї книги.

Слід визнати, я погоджуюся зі значною кількістю тез, висловлених Сіфордом, але не вважаю можливим пов'язувати їх між собою таким чином, як це робить шановний англійський дослідник. Тим більше що він чіпляє на нитку своїх міркувань також тези, обгрунтованість яких здається вельми сумнівною. Наприклад, він як на щось очевидне вказує на відсутність у Гомера того, що він називає монізмом, хоча ще 1958 році Томас Вебстер сказав про *Iliadu*: «...тут ми можемо обгрунтовано бачити окреслення тих робочих моделей, запропонованих півтора століття потому Фалесом і його послідовниками для пояснення невідомих дій універсуму. У розвинених гомерівських порівняннях лежить зародок іонійської філософії й науки» [Webster 1958: 225]. Тобто Вебстер достатньо аргументовано показав наявність у Гомеровому епосі саме монізму, і Сіфорд, вважаю, повинен пам'ятати про це, бо він не вперше звертається до аналізу *Iliadu* (крім книги [Seaford 2004], він звертався до цієї поеми у [Seaford 1994], а ще в праці [Seaford 2012] перший розділ присвячено саме *Iliadi*). Ще приклад: він постійно послуговується терміном «трансцендентний», коли говорить про богів Греції або Індії, але застосування цього терміна до онтологічного стану цих істот виглядає вкрай сумнівним. Інша справа, що використання цієї категорії дозволяє з легкістю перетворювати реалії цього світу (м'ясо жертви, карбовані монети, порядок дій у ритуалі тощо) на метафізичні сутності, з якими має справу філософія, але така «зручність» ніяк не обгрунтовує істинність цих перетворень. І такі приклади можна знайти ледь не в кожному розділі.

Над усе ця книга нагадує, як не дивно, марксистські дослідження середини минулого століття, коли саме соціально-економічні процеси виходили на перший план, хоча вони тлумачилися значно простіше, навіть, примітивніше. Грецька філософія в їхніх межах розглядалася як продукт суспільства свого часу, а різноманіття філософської думки греків утискалося в тісні рамки соціального статусу самих філософів. Той самий намір пояснити філософські погляди об'єктивними обставинами соціального життя, ті самі методи пристосування, «підгонки», навіть якщо не згадувати радянських авторів, були притаманні деяким дослідникам на Заході, де така тенденція теж була достатньо поширена. Книги Вернера Фіте [Fite 1934], Бенджамена Фарингтона [Farrington 1939], Олбана Вінспера [Winspear 1940] і, звичайно, Джорджа Томсона [Thomson 1946; Thomson 1949-55] можуть бути показовими зразками цієї тенденції. Здавалось, ця практика повинна була зникнути назавжди, але дивним чином вона відроджується, хоча, безумовно, на новому рівні. Це тим більш прикро, що Сіфорд певний час навчався у Томсона, що був відомий не тільки як видатний знавець давньогрецької культури, але і як прихильник не просто марксизму, а сталінізму, адже серйозно вивчав праці Сталіна й посилався на них. На мій власний погляд, це не та традиція, яку слід зберігати.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ / REFERENCES

- Farrington, B. (1939). *Science and Politics in the Ancient World*. London: George Allen & Unwin.
- Fite, W. (1934). *The Platonic Legend*. New York, & London: Scribner's Sons.
- Seaford, R. (1994). *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-state*. Oxford [England]: Clarendon Press; New York: Oxford UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511483080>
- Seaford, R. (2004). *Money and the Early Greek Mind*. Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511920790>

- Seaford, R. (2012). *Cosmology and the Polis: The Social Construction of Space and Time in the Tragedies of Aeschylus*. Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/9781108583701>
- Seaford, R. (2020). *The Origins of Philosophy in Ancient Greece and Ancient India. A Historical Comparison*. Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/9781108583701>
- Thomson, G. (1946). *Aeschylus and Athens*. London: Lawrence & Wishart.
- Thomson, G. (1949-55). *Studies in Ancient Greek Society* (Vol. I-II). London: Lawrence & Wishart.
- Webster, T. B. L. (1958). *From Mycenae to Homer*. London: Methuen.
- Winspear, A. D. (1940). *The Genesis of Plato's Thought*. New York: The Dryden Press.

Одержано / Received 15.03.2020

Sergii Shevtsov

A New Outlook on the Birth of Philosophy in Greece and India. Seaford, R. (2020). *The Origins of Philosophy in Ancient Greece and Ancient India. A Historical Comparison*. Cambridge: Cambridge University Press.

The article provides a brief description of the main theses of Richard Seaford's new book. I criticize some of these theses. In particular, there are doubts that the common characteristics and chronological proximity of the origin of philosophy in ancient Greece and India can be explained by the common process of growth of money circulation in these cultures.

I argue that Seaford de facto uses monetization as a metaphysical category. It is very similar to the Marxist use of the concept of labor. To my mind, the interiorization and the cosmic projection are the main processes of transition between real human actions and their metaphysical perception. The universalization of these processes gives them an ability to transform any phenomena of the external world into mental ones and vice versa, which makes Seaford's arguments excessively reductionist.

Another weakness of Seaford's book is the fact that Greek and Indian philosophies are considered in a too general way, in the style of a textbook rather than a research work.

Сергій Шевцов

Новий погляд на виникнення філософії у Греції та Індії. Seaford, R. (2020). *The Origins of Philosophy in Ancient Greece and Ancient India. A Historical Comparison*. Cambridge: Cambridge University Press.

У цій статті наведено стислий опис основних тез нової книги Ричарда Сіфорда. Деякі з цих тез я піддаю критиці. Зокрема, висловлено сумніви в тому, що спільні характеристики й хронологічну близькість зародження філософії в Стародавній Греції й Індії можна пояснити спільним процесом зростання грошового обігу в цих культурах.

Я стверджую, що Сіфорд фактично вживає монетизацію як метафізичну категорію. Це дуже схоже марксистський ужиток поняття праці. На мою думку, основними процесами переходу між реальними людськими діями та їх метафізичним сприйняттям є інтеріоризація і космічна проєкція. Універсалізація цих процесів надає їм здатність перетворювати будь-які явища зовнішнього світу на ментальні й навпаки, що робить аргументи Сіфорда надмірно редукціоністськими.

Ще однією слабкістю книги Сіфорда є той факт, що грецька й індійська філософії розглянуті занадто загально, радше в стилістиці підручника, ніж дослідницького твору.

Sergii Shevtsov, Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Odessa I. I. Mechnikov National University.

Сергій Шевцов, доктор філософських наук, професор, Одеський національний університет імені І. І. Мечникова.

e-mail: sergiishevtsov@gmail.com

НОВІ ВИДАННЯ

Ілля Давіденко

РЕАКТУАЛІЗУЮЧИ ГЕГЕЛЯ: ПОСТУП СУЧАСНОГО ГЕГЕЛЕЗНАВСТВА.

Bykova, M. et al. (2019). *Hegel's Philosophy of Spirit: a critical guide*. Cambridge: Cambridge UP¹.

Попри складне ставлення української інтелектуальної спільноти до філософії Гегеля, почасти зумовлене сприйняттям останньої крізь призму радянського марксизму, нині ми можемо бути свідками невпинного відродження академічного інтересу до Гегелевого філософського спадку у світовому масштабі. Відродження, про яке нам ідеться, саме по собі вже встигло стати традицією, що має власну кількадесятилітню історію. Конрад Крамер, Вернер Маркс, Людвиг Зіп, Чарльз Тейлор, Джон Німаер Фіндлі – ось лише деякі з дослідників, чії праці в другій половині ХХ століття склали основу нового етапу досліджень Гегелевої філософії, реактуалізуючи її як предмет наукових пошуків.

2019 рік став надзвичайно плідним для цієї традиції, адже вийшли друком одразу кілька праць, що стали вагомим внеском у розробку новітніх гегелезнавчих підходів: «Дух довіри» Роберта Брендона, збірки «Гегель і модерна філософія» за ред. Девіда Лема і «Гегелева Філософія духа: критичний путівник»² за ред. Марини Бикової³. У цьому огляді йтиметься про останню зі згаданих книг.

Спершу зробимо декілька зауваг стосовно жанру цього видання. Попри те, що, на жаль, ані критичні путівники, ані коментарі ще не стали звичною й типовою формою фахових філософських видань в Україні, вони є достатньо поширеними у

© І. Давіденко, 2020

¹ Автор висловлює щирю подяку Іванові Іващенко за цінні поради при підготовці цього огляду.

² Надалі ця книга називатиметься скорочено – Путівник.

³ Марина Бикова, професорка Університету Північної Кароліни, авторка і редакторка численних публікацій і збірок, присвячених німецькому ідеалізмові й філософії Гегеля. Зокрема, публікації Бикової, присвячені Гегелівій філософії, можна зустріти в таких виданнях, як щорічник Міжнародного Гегелівського товариства «Hegel-Jahrbuch» (2004, 2016), збірках «The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit» (2009) і «Bloomsbury Companion to Hegel» (2013). Як редакторка, вона долучилася до роботи над «Hegel's Philosophy of Spirit: a Critical Guide» (2019), «The German Idealism Reader: Ideas, Responses and Legacy» (2020) і «The Palgrave Hegel Handbook» (2020, готується до друку).

світовій академічній практиці. Так, узятє до розгляду видання є цілісним путівником до однієї з найменш досліджених прижиттєво виданих праць Гегеля: третьої частини «Енциклопедії філософських наук у загальному нарисі», відомої як «Філософія духа»⁴.

Будучи збіркою статей різних авторів, що належать до різних філософських традицій і дослідницьких напрямів у межах цих традицій, Путівник являє собою комплексне дослідження «Філософії духа» в контексті декількох сучасних філософських тематик: філософії свідомості, філософії дії й активності, філософії права і моралі тощо. Одночасно із тим, філософія Гегеля у виданні розглядається не лише як об'єкт історичної реконструкції, але і як вчення, здатне запропонувати неочікувані відповіді на актуальні питання сучасних дискусій. Таким чином, Гегелева думка у збірці розглядається одразу у двох контекстах: реконструкції філософського вчення та здатності прислужитися розв'язанню актуальних питань.

Стосовно способу розгляду філософії Гегеля в Путівнику слід зазначити, що цьому виданню притаманна системність дослідження Гегелевого спадку. Такий підхід, на протигагу окремішньому розгляду творів і концептів, передбачає їхній розгляд із урахуванням як системної цілісності розглядуваної філософії, так і стадіальності її формування. Наприклад, якщо ми звернемо увагу на структуру Путівника, то побачимо, що простеженню зв'язків між «Філософією духа» і цілим Гегелевою філософією присвячено всю першу частину, яка передує змістовному розглядові окремих сюжетів самої «Філософії духа». Редактор особливо наголошує на цьому підході у Вступі до збірки: «Завданням цієї збірки є протидія поширеній хибі в сприйнятті єдності Гегелевого доробку й подолання тенденції розділяти його філософію [на окремі частини], адже єдність філософської системи як цілого і внутрішній зв'язок усіх її частин були ключовими принципами, що їх Гегель суворо обстоював. Саме логічно узгоджена внутрішня структура філософії, методично відтворена в «Енциклопедії...», принесла Гегелеві репутацію одного з найсистематичніших мислителів усіх часів» [р. 3].

Структурно Путівник поділяється на 4 частини, перша з яких присвячена стосунку між «Філософією духа» і філософською системою Гегеля як цілим. Три наступні частини структурно відповідають трійстому поділу самої «Філософії духа» на філософію суб'єктивного духа, філософію об'єктивного духа і філософію абсолютного духа. У кожній частині з різних (подекуди досить оригінальних) позицій розглядаються відповідні центральні ідеї⁵. Так, у другій частині аналізуються Гегелева

⁴ «Філософія духа» мала б викликати надзвичайний інтерес численних дослідників учення Гегеля. Однак більшість із них зазвичай оминають цей твір увагою з причин, що мають бути з'ясовані в окремому дослідженні.

⁵ Частина I. «Філософія духа» і Гегелева філософська система. 1. Пол Реддінг *Логіка Гегелевої «Філософії духа»*; 2. Майкл Ніл Фостер *Походження і характер Гегелевого поняття духа*.

Частина II. Філософія суб'єктивного духа. 1. Кенет Р. Вестфал *Гегелева критика теоретичного духа в контексті Кантової функціоналістської когнітивної психології*; 2. Аллегра де Лаурентіс *Розлад душі*; 3. Маркус Габріель *Бачення чуттєвого досвіду Гегелем у його філософії суб'єктивного духа*.

Частина III. Філософія об'єктивного духа. 1. Крістіан Крайнен *Ідея спекулятивної філософії об'єктивного духа*; 2. Тері Пінкард *Об'єктивний дух: нуль самосвідомості*; 3. Марина Бикова *Про Гегелеве бачення самості й людської соціальності*; 4. Стівен Хулгейт *Гегелева ідея держави*.

критика теоретичного духа в контексті Кантової теорії судження і психічного, висвітлення Гегелем походження й сутності душевних розладів, його розуміння чуттєвого досвіду. Третя частина містить розвідки щодо різних проявів і вимірів існування об'єктивного духа: спекулятивної філософії, як вона конститується об'єктивним духом, співвідношення самосвідомості й об'єктивного духа, Гегелевого розуміння самості та людської соціальності, ідеї держави у філософії Гегеля. Остання, четверта частина пропонує декілька оригінальних візій щодо Гегелевого поняття абсолютного духа: природи його «абсолютності», мистецтва як його модусу та єдності мистецтва, логіки і присутності абсолютного духа в людині як вимірів існування того ж таки абсолютного духа.

На нашу думку, найцікавішими в рецензованій книзі історико-філософськими дослідженнями Гегелевого спадку є статті Майкла Ніла Фостера «Походження і характер Гегелевого поняття духа» і Анжеліки Нуццо «“Абсолютність” Гегелевого абсолютного духа», які в подальшому ми розглянемо докладніше, щоби на їхньому прикладі продемонструвати як системний, так і критичний підхід, використовуваний авторами матеріалів збірки.

Предметом дослідження Фостера є Гегелеве поняття духа (Geist) у двох аспектах: змістовному та генетичному. Починаючи з аналізу головних значень, що їх набуває поняття духа в різних контекстах його вжитку Гегелем, Фостер фокусується на походженні цього поняття. Однією з найпоширеніших у дослідницькому середовищі версій походження цього поняття є запозичення його Гегелем зі вчень Канта, Фіхте й Шелінга, якої, зокрема, дотримувався один з найвпливовіших у англomовному інтелектуальному просторі дослідників філософії німецького ідеалізму Фіндлі. Інша поширена інтерпретація походження Гегелевого поняття духа генетично пов'язує його із Аристотелевими поняттями «*pous*» (підстави для цього дає і сам Гегель у §378 «Енциклопедії...»).

Утім, попри поширеність наведених візій у дослідницькому середовищі, жодна з них, на думку Фостера, не має належного текстуального підтвердження. На підставі раних текстів Гегеля дослідник висновує неможливість походження поняття духа ані від філософського лексикону німецького ідеалізму, ані від понять Аристотелевої філософії. Натомість, аргументуючи цю візію текстуально й концептуально на підставі виявлених у першій частині статті головних значень Гегелевого поняття духа, Фостер пропонує розглядати його як укорінене в традиції німецького романтизму й генетично пов'язане із ідеями Йоганна-Готфрида Гердера. Згідно з автором статті, уже на підставі численних згадок про Гердера в Гегелевих працях досистемного періоду⁶ й того факту, що тематика дослідження й історизації християнської релігії довгий час була представлена в тодішній німецькій інтелектуальній прозі

Частина IV. Філософія абсолютного духа. 1. Анжеліка Нуццо, «Абсолютність» Гегелевого абсолютного духа; 2. Алан Спейт Мистецтво як модус абсолютного духа: розвиток і значущість Гегелевого бачення філософії мистецтва в «Енциклопедії...»; 3. Роберт Р. Вільямс Мистецтво, логіка і людська оприсутненість духа в Гегелевій філософії абсолютного духа.

⁶ «Позитивність християнської релігії» та «Дух християнства і його доля», в яких, на думку автора статті, уперше зустрічається специфічно Гегелеве поняття духа.

саме Гердером, цілком доречно сформулювати гіпотезу щодо зв'язку між Гердеровим і Гегелевим поняттями духа. Цю гіпотезу Фостер обґрунтовує шляхом зіставлення семи виокремлених на початку статті головних значень поняття духа в його вжитку Гегелем зі змістовними моментами Гердерового вчення про дух, ґрунтуючи свою аргументацію на текстах Гердера 1778-1798 років, зокрема й на відомих «Ідеях до філософії історії людства» і «Про дух християнства». Згідно з таким баченням, поняття духа і його подальша розробка у зрілій філософії Гегеля постає саме як реінтерпретація і розвиток Гердерової теорії духа.

Понад те, висунувши аргументи на користь генетичного зв'язку між Гердеровим і Гегелевим поняттями духа, Фостер (у контексті сучасних дискусій щодо розуміння природи свідомості і дії людини) критично зіставляє згадані поняття в контексті їхніх концептуального змісту й можливостей застосування в межах теорії свідомості. Зрештою, автор статті резюмує: «Підсумовуючи, я сподіваюсь, що цей есей представив і підтвердив декілька неочікуваних тез: по-перше, що Гегелеве поняття духа було набагато радикальнішим, аніж його зазвичай сприймають; по-друге, що найістотнішого впливу воно зазнало не від Аристотеля і не від традиції Канта, Фіхте і Шелінга, а від Гердера; по-третє, що Гердерова теорія Geist не лише була надзвичайно привабливою, але й мала можливості [Фостер має на увазі «насамперед аргументативні й дискурсивні» можливості. – *І. Д.*], що робили її у важливих аспектах кращою за свою модифіковану Гегелем версію» [р. 54].

Предметом статті А. Нуццо постають можливі шляхи прочитання поняття «абсолюту» в Гегелевому філософському лексиконі, а також дослідження «абсолюту» як предиката, досягнутого духом, що розвивається. Як зазначає Нуццо, можливими є два підходи до прочитання «абсолюту» в контексті Гегелевої думки. Відповідно до візії авторки, філософема «абсолют», залежно від обраного читачем режиму доступу до неї, може відкриватися двоїсто.

(1) Як вказівка на окрему субстанцію, позначувану відповідним іменником, якщо читач надає перевагу іменниковим формам звертання Гегеля до цієї філософемі.

(2) Як топічний предикат, що вказує на позицію мислення, стадію розвитку, форму свідомості, якщо ми як читачі схильні розглядати ужиток цього поняття в прикметниковій та прислівниковій формах (наприклад, «абсолютне знання», «абсолютна ідея», «абсолютний дух»).

Власне, другий підхід обстоюється й застосовується авторкою. Тут слід зазначити, що «Філософія духа» не лише є цілісною працею, а належить до ширшого контексту всієї «Енциклопедії...», а отже авторка враховує, що дослідження природи «абсолютності» абсолютного духа мусить відбуватися в контексті не лише змістовного нарративу «Філософії духа», а й усєї системи, презентованої «Енциклопедією...»

Відповідь на питання щодо змісту поняття «абсолюту» і його процесуального визначення Нуццо починає з показу кантівської філософії як джерела змістовних і прагматичних аспектів цього поняття в Гегелевих текстах. На думку авторки, протягом усєї філософської творчості Гегель (десь більшою, десь меншою мірою) дотримувався розуміння «абсолюту», сформульованого Кантом у «Критиці чистого

розуму»: у контексті висвітлення трансцендентальних ідей розуму «абсолютне» постає як принципово безвідносне й не скуте жодними обмеженнями. На думку Нуццо, найважливіший вплив на Гегелеве поняття «абсолюту» справила Кантова теза про те, що «абсолютне» протистоїть «відносному», а тому може вказувати на подолання перспективи відносності як такої [р. 213]. Після цього вельми стислого огляду «абсолютного» в Канта, Нуццо текстуально аргументує, що Гегель поділяв як Кантове звернення до «абсолюту» як характеристики, так і Кантове розуміння цієї характеристики як означника безвідносності. Останню тезу вона ілюструє уривками з фінального розділу «Феноменології духа», де Гегелю йдеться, зокрема, про «абсолютність» духа як досягнуту в процесі виявлення самим духом своєї безвідносності до чогось поза ним (а цим процесом і є феноменологія).

Зрештою, наприкінці статті авторка розглядає спосіб, в який конститується «абсолютність» абсолютного духа у «Філософії духа». Ідеться про вихід з історії як кінцевої стадії розвитку об'єктивного духа, що нею поінняте життя останнього, до «абсолютного», в якому історія скасовується: «Дух має навчитися мислити поза історією, доки ще існує в ній – він має навчитися бути тим, чим він є (“абсолютним духом”) з інтуїтивної мови мистецтва, репрезентаційної мови релігії й поняттєвої мови філософії. Це, й лише це, є істинною – адже дійсно кінцевою – абсолютністю духа. Урешті, це є абсолютність завжди відкритої [open-ended] задачі» [р. 224].

Завершуючи цей огляд, можемо сказати, що Путівник, як допоміжний засіб для читання «Філософії духа», насамперед фокусує нашу увагу на тих темах, концептах і інтерпретаціях Гегелевої філософії, що є актуальними в сьогodнішніх дискусіях. Причому ідеться про дискусії, притаманні різним філософським традиціям і школам. На нашу думку, формат збірки статей унеможлиблює повноцінне розкриття деяких змістовних моментів досліджень, презентованих у виданні. Утім, це до певної міри компенсується великою кількістю посилань на фундаментальні дослідження Гегелевого спадку, здійснені як авторами статей збірки, так і іншими авторитетними дослідниками. До того ж, не слід забувати, що Путівник належить до специфічного жанру інтелектуальної літератури, що (на певному рівні, звісно ж) намагається досягнути балансу між спеціальним і популярним. Отже, через свої жанрові особливості, не будучи фундаментальним дослідженням «Філософії духа», Путівник пропонує читачеві цікаві розвідки щодо Гегелевої думки, систематично висвітлюваної в контексті актуальних нині філософських проблем і на основі тривалої традиції спекулятивних тлумачень цієї філософії.

Одержано / Received 15.03.2020

Illia Davidenko

Reactualizing Hegel: the progress of modern Hegelian studies. Bykova, M. et al (2019). *Hegel's Philosophy of Spirit: a critical guide*. Cambridge: Cambridge UP.

Review of Bykova, M. et al (2019). *Hegel's Philosophy of Spirit: a critical guide*. Cambridge: Cambridge UP.

Ілля Давіденко

Реактуалізуєчи Гегеля: поступ сучасного гегелезнавства. Вукова, М. et al (2019). *Hegel's Philosophy of Spirit: a critical guide*. Cambridge: Cambridge UP.

Огляд книги Вукова, М. et al (2019). *Hegel's Philosophy of Spirit: a critical guide*. Cambridge: Cambridge UP.

Illia Davidenko, undergraduate student, Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine).

Ілля Давіденко, студент філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

e-mail: illia.davidenko@gmail.com

Софія Дмитренко

ЗЛО В СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ОПТИЦІ.

Nys, T., de Wijze, S. (2019). *The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil*. London, & New York: Routledge.

Для того, хто цікавиться філософською проблемою зла, цінною знахідкою буде нещодавно опублікований «Рутледзький посібник з філософії зла», укладачі Томас Низ і Стівен де Вайзе¹ [Nys, Wijze 2019]². Сама його назва породжує високі очікування, оскільки видавництво Routledge асоціюється зі взірцевою якістю публікацій. Справді, очікування читача, який звернеться до цієї праці, не будуть марними, бо він упізнає незмінні атрибути серії *The Routledge Handbooks*: авторами статей є провідні фахівці у своїй галузі, презентовані огляди теорій є водночас всебічними та влучними, а структура книги зручною для читання.

Слід сказати, що досліджень поняття зла існує чимало. За останні десятиліття цю тему активно вивчають спеціалісти з філософії релігії, етики, історії філософії, теології, метафізики, політичної філософії та навіть логіки. Відзначу лише деякі, найпомітніші, на мій погляд, історико-філософські праці останнього десятиліття: «Зло в модерному мисленні: альтернативна історія філософії» [Neiman 2015], збірки «Проблема зла: вибрані тексти» [Peterson 2017], «Розуміти зло. Міждисциплінарний підхід» [Breen 2003], «Блеквелівський путівник з проблеми зла» [McBrayer, Howard-Snyder 2013]. Посібник поєднав у собі окремі переваги вказаних праць (різнібічний погляд, увагу до контексту, врахування сучасної критики й нових досліджень) і водночас приємно здивував своєю зв'язністю. Укладачі Посібника головну ставку роблять на міждисциплінарність. Вони залучають фахівців різних філософських галузей і традицій, щоби якомога повніше і ясніше розкрити сучасний дослідницький контекст проблеми зла.

Що зумовило таку популярність зазначеної проблеми сьогодні, адже, здавалося б, наприкінці минулого століття вона відійшла на другий план? Історичним приводом стали такі трагедії, як геноцид у Руанді, теракти 11 вересня, війни на Близькому Сході тощо. Ці події змусили дослідників повернутися до глобального пошуку витоків зла й аналізу нових його проявів. Окрім того, певним викликом для філософії була критика самого поняття «зло» представниками природничих наук. Як зазначає де Вайзе (р. 2)², ми спостері-

© С. Дмитренко, 2020

¹ Томас Низ викладає філософію в Амстердамському університеті на посаді Assistant Professor, яку прийнято у відповідності українському «доцентові». Стівен де Вайзе є старшим викладачем політичної теорії в Манчестерському університеті.

² Надалі це видання позначатиметься скороченням Посібник. Посилання на нього наводитимуться в круглих дужках, без прізвищ укладачів і року видання, із зазначенням номера сторінки після скорочення р.

гаємо серед науковців незгоду навіть стосовно самого вжитку терміна «зло». Частина вчених уважає, що людську поведінку можна пояснити через дослідження генетичних і соціальних факторів, а тому немає необхідності в нечітких надприродних поясненнях – пережитках релігійного світогляду. Слово «зло» (evil) слід замінити на «порушення» (wrongdoing) або принаймні вживати синонімічно до останнього, за можливості замінювати його конкретнішими термінами – «ментальний розлад», «дефіцит емпатії» тощо [Cole 2006: 5]. Ба більше, ужиток цього слова може містити політичну й соціальну небезпеку, спонукати до демонізації особистостей та суб'єктивного оцінювання людських дій [ibid.].

З іншого боку, прихильники протилежної традиції обстоюють необхідність вживання терміна «моральне зло» на позначення особливо жакливих порушень, відмінних від простої шкоди (р. 2). Злими є дії, які знаходяться «поза межею», викликають у людей особливе переживання – моральний жах, почуття «осквернення». Оскільки аналогів для позначення такого досвіду ми не маємо, то й без категорії зла наша реальність буде неповною. Тому саме поняття зла потребує детального вивчення, реабілітації та оновлення. Таким чином, за останні десятиліття сформувався своєрідний рух філософів, що прагнуть виправдати традицію вживання слова «зло» на секулярних засадах, застосовуючи для цього останні філософські, психологічні, соціальні, наукові знання про людину й суспільство (р. 4). Даний Посібник – приклад різнобічного дослідження, яке не нехтує жодною з позицій, що конкурують нині між собою.

Укладачі Посібника вважають, що від ужитку слова «зло» залежить характер дій і рішення людини в таких сферах суспільного життя, як політика, судочинство, медицина, журналістика тощо. Ми використовуємо його повсякчас і всюди, тому актуальність вивчення сенсів цього слова й наслідків його вжитку є очевидною (ibid.).

Отож, 27 дослідників зі США, Нідерландів, Франції, Канади, Британії, Німеччини, Австралії, Іспанії об'єднали свої зусилля, щоби висвітлити проблему зла якомога ширше. Приводом для написання Посібника стала конференція «Розуміти зло», що відбулася в Амстердамі 2016 року. Ось головні її теми: зло в історії філософської думки, концептуальні дебати стосовно зла, зло в нормативних і політичних дискусіях³. Саме ці теми заклали змістовний кістяк майбутньої публікації. Те, що Посібник є результатом живої дискусії між професорами – безперечна перевага, адже кожен автор мав змогу вислухати запитання, критику й удосконалити своє дослідження.

Ключовими для Посібника є такі питання (р. 5): Чого ми можемо навчитись, читаючи філософів минулого? На яку традицію має спиратись і яким критеріям відповідати сучасний ужиток поняття «зло»? Яким чином ідентифікувати «злу людину»? Яку міру відповідальності має нести людина за злі вчинки й чи заслуговує вона на прощення? Чим відрізняється злий характер від злих дій?

Відповіді подані у трьох секціях Посібника: перша – історичні вчення про зло; друга – сучасні секулярні пояснення зла; третя – окремі філософські, політичні, соціальні проблеми, пов'язані з темою зла⁴.

³ Матеріали конференції див.: <https://aihr.uva.nl/content/events/events/2016/05/evil.html>

⁴ Зміст Посібника: Томас Низ, Стівен де Вайзе *Вступ* (рр. 1-12).

Частина I. Історичні розвідки про зло. 1. Аліна Скудієрі *Платон про зло* (рр. 15-30); 2. Філіп Кері *Августин про зло* (рр. 36-59); 3. В. Метьюз Грант *Аквінат про зло* (рр. 42-55); 4. Джованні Джорджині *Макиавеллі: драма політики і притаманного їй зла* (рр. 55-70); 5. Лоранс ван Апелдорн *Гобс про зло* (рр. 70-83); 6. Агустін Ечаварія *Ляйбніц про зло: справедливість Бога у найкращому з можливих світів* (рр. 83-97); 7. Джейсон Нейдельман *Жан-Жак Руссо про походження і природу зла* (рр. 97-109); 8. Мате Шолтен *Кант: зло в усіх нас* (рр. 109-122); 9. Томас Низ *Сад: ядерний гриб і промінь надії* (рр. 122-135); 10. Паул ван Тонгерен *Ницшеві критика моралі та спроба створити оцінки «по той бік добра і зла»* (рр. 135-148); 11. Пер Бірмінгем *Ханна Арендт*

Історика філософії цікавитиме, переважно, перша секція, що розглядає проблему зла в західній історії філософії від Платона до Камю. У цьому розділі підкреслено історичний і релігійний, зокрема, християнський контекст формування дискусії про зло. Окрім того, третя частина присвячена роздумам сучасників над проблемами, сформульованими класиками. Особливо привертає увагу завершальний розділ, присвячений розумінню зла в східних традиціях. Він ілюструє водночас універсальність і унікальність переживань зла людьми різних культур. Це застосування одразу двох способів розгляду історії філософії – історичної реконструкції в першій частині й раціональної реконструкції в другій – є цікавим підходом укладачів.

Передмова попереджає читача, що Посібник, звісно, не претендує на вичерпний виклад ужитку поняття зла в історії філософії. Головний критерій вибору того чи того вчення – зміщення парадигми, поштовх до переосмислення проблеми зла, якісно нова аргументація, що містилася в ньому порівняно з попередниками (р. 5).

Усі розділи написані в єдиній стилістиці (принципи цитування, обов'язковість ключових визначень, опис контексту появи тієї чи тієї теорії тощо). Але в різних розділах, що цілком природно, ми стикаємося з особливостями авторських оцінок описуваних вчень минулого. Наприклад, якщо автори розділів про Платона чи Августина переважно зосереджені на викладі вчень цих філософів, оцінку ж містять лише висновки, то в розділах, присвячених де Садові чи Макіавеллі, авторська оцінка дуже добре прочитується вже з перших сторінок.

Не маючи змоги подати опис усіх розділів, ми зосередимося лише на типових, з нашої точки зору, для історико-філософської частини Посібника.

Текст Філіпа Кері присвячений двом сторонам Августинівського вчення: онтологічному оптимізмові, сформованому дискусією з маніхеями на початку його творчої діяльності, і моральному песимізмові, що виник у діалозі з представниками пелагіанства в останні десятиріччя життя філософа (р. 31). Автор глави не забуває приділити окрему увагу термінології Августина (р. 32), а також особливостям тогочасного філософського дискурсу. Кері не нав'язує вченню мислителя системність, а розглядає його зі всіма властивими йому суперечностями, однак, вказує на можливість цілісного розуміння етики Августина (р. 38).

Метьюз Грант, дослідник творчості Томи Аквінського, знайомить читача з такими її аспектами: онтологія зла (р. 42), причини зла (р. 44), зло і Бог, зокрема, проблема теодицеї (р. 46). Автор вказує дві точки зору на проблему доцільності запитання «Яким чином Бог може бути морально виправданим за існування зла?» (р. 46). Деякі дослідники вважають питання недоречним у контексті філософії Томи, тоді як інші знаходять елементи теодицеї в працях Ангельського Доктора. Грант наводить текстологічні підстави для обох інтерпретацій і закінчує розділ резюмуванням сучасних дебатів навколо етичних питань, сформульованих Августином.

і її подвійний репортаж про зло: політична надмірність і моральна бездумність (рр. 148-163); 12. Метью Шарп *Після падіння: Камю про зло* (рр. 163-175).

Частина II. Новітні секулярні дослідження зла. 13. Філіп Коул *Визволи нас від лукавого* [deliver us from evil]: *справа для скептицизму* (рр. 177-189); 14. Еве Гарард *Чи має термін «зло» хоч якусь пояснювальну силу?* (рр. 189-203); 16. Стівен де Вайзе *Визначення концепту зла: інсайти від наших докогнітивних реакцій* (рр. 203-218); 16. Тод Колдер *Зло і порушення* (рр. 218-234); 17. Пітер Браян Барі *Злі персонажі* (рр. 234-245); 18. Люк Расел *Визначення злих дій: різні підходи* (рр. 245-256); 19. Пол Формоза. *Різні субстанційні концепції злих учинків* (рр. 256-267).

Частина III. Зло та інші проблеми. 20. Лео Зайберт *Зло та покарання* (рр. 269-282); 21. Кетрин Д. Норлок *Зло і прощення* (рр. 282-294); 22. Ларс Свендсен *Зло і свобода* (рр. 294-306); 23. Сімона Форті *Зло і влада* (рр. 306-317); 24. Гідіен Колдер *Зло і дитинство* (рр. 317-328); 25. Закарі Голдберг *Діахронічні характеристики зла* (рр. 328-324); 26. Джонатан Мейнард *Зло, геноцид і масова жорстокість* (рр. 324-360); 26. Міхіл Лізінберг *Зло: порівняльний огляд* (рр. 360-381).

Джованні Джорджині в четвертому розділі руйнує міф про Макіавеллі як «вчителя зла», підважувача християнської моралі. Він вважає, що такий погляд на філософію флорентійського мислителя є надто спрощеним. Державець мусить обирати між видами зла, брати на себе тягар скоєння гріхів, але це не заперечує мораль, не позбавляє його відповідальності. Окрім цього, у підрозділі «Людина Макіавеллі» Джорджині не погоджується з приписуванням Макіавеллі теорії вродженої «зіпсованості» й егоїзму людства (р. 61). Державець з політичних причин лише має припускати негативну природу людей, але з цього не випливає, що люди є злими насправді. Навпаки, зло (badness) в політиці й буденному житті – це егоїзм, нехтування спільним благом (р. 62).

Загалом, даний том побудований як спроба поєднати формати збірки фахових дослідницьких статей і підручника. Така форма дозволяє читати Посібник у різний спосіб: вибірково (у цьому допомагає зручна розбивка на розділи й параграфи) чи послідовно, як один наратив. Він є зручним як для наукового опрацювання, так і для довідкового чи навчального читання.

Таким чином, Посібник буде корисним для студентів філософських факультетів або суміжних спеціальностей – історії, політології, психології, когнітивістики тощо. Завдяки своїй послідовності, чіткості, інформативності Посібник буде зрозумілим для новачків. Фахівець, можливо, знайде у ньому менше нового, оскільки багато уваги приділяється роз'ясненню засад, з якими фаховий філософ уже знайомий. З іншого боку, книга охоплює широке коло досліджень і може відкрити навіть знавцеві нові виміри предмета його інтересів і сучасні джерела. Оскільки Посібник висвітлює останні теоретичні напрацювання, то його перегляд, на нашу думку, є обов'язковим для фахівців у деяких галузях, насамперед – у філософії моралі. Утім, оскільки стиль текстів Посібника є доволі популярним, ця книга стане в пригоді всім, хто цікавиться інтелектуальними проблемами, передовсім проблемами моралі. Останнім часом до цієї царини виявляє дедалі більший інтерес широка публіка, зокрема і в Україні. Тому, безперечно, описана тут книга є надійним дороговказом для всіх, хто цікавиться сучасними колізіями людського існування, філософією моралі, сенсожиттєвими пошуками.

Загалом, поставлене упорядниками завдання – ознайомити читача з широким спектром історичних і сучасних рефлексій щодо поняття зла (р. 4) – можна вважати успішно виконаним. Істориків ж філософії, який захоче додатково заглибитись у вивчення поглядів класиків на проблему зла, можна принагідно порадити нещодавно шеститомову серію *History of Evil* того ж видавництва Routledge⁵.

⁵ Ідеться про [Angier 2018]; [Pinsent 2018]; [Robinson 2018]; [Hedley 2018]; [Meister 2018]; [Taliaferro 2018]. Зрозуміло, що такі видання мають передовсім просвітницько-довідкове призначення.

Але навіть за припущення, що інтелектуали всього світу нині читають англійською, виразно «людино-мірний» тематичний ухил цілої низки рутледзьких посібників останнього десятиліття (від «закон і зло», «смерть і потойбічне життя» чи «філософія міста» до «філософія болю», «філософія талану», «любов у філософії») свідчить, що видавництво орієнтується й на широку публіку з інтелектуальними запитам. Точніше, воно намагається орієнтуватися як на студентів і дослідників, так і на широкі освічені верстви. Враховуючи велику кількість таких посібників, що друкуються не лише Routledge, але і його конкурентами, можна вважати, що принаймні в англomовному світі інтелектуали є затребуваною частиною суспільства, яке очікує від них кваліфікованого висвітлення таких тем, як «любов», «зло», «біль» і безлічі інших. В українському суспільстві ці теми висвітлюються здебільшого журналістами. Комерційний успіх рутледзьких і подібних до них посібників чітко висвітлює ту велику дистанцію, яку українським інтелектуалам і українському суспільству ще слід пройти, щоби аналогічні посібники вітчизняного авторства були (а) забезпеченими платоспроможним попитом, (б) мали належний фаховий рівень за збереження доступності нефаківцям.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ / REFERENCES

- Angier, T., et al. (2018). *The History of Evil in Antiquity*. London: Routledge, <https://doi.org/10.4324/9781315630052>
- Breen, M. (2003). *Understanding evil : an interdisciplinary approach*. Amsterdam: Rodopi.
- Cole, P. (2006). *The Myth of Evil*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hedley, D., et al. (2018). *The History of Evil in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*. London: Routledge, <https://doi.org/10.4324/9781351138406>
- McBrayer, J., & Howard-Snyder, D. (2013). *The Blackwell companion to the problem of evil*. Malden, MA: Wiley Blackwell.
- Meister, C. et al. (2018). *The History of Evil in the Early Twentieth Century*. London: Routledge, <https://doi.org/10.4324/9781351138369>
- Neiman, S. (2015). *Evil in modern thought: An alternative history of philosophy*. Princeton, N.J: Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvc77mkv>
- Nys, T., & Wijze, S. de. (2019). *The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil*. London, & New York : Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203818510>
- Peterson, M. L. (2017). *The problem of evil: Selected readings*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Pinsent, A., et al. (2018). *The History of Evil in the Medieval Age*. London: Routledge, <https://doi.org/10.4324/9781351138529>
- Robinson, D., et al. (2018). *The History of Evil in the Early Modern Age*. London: Routledge, <https://doi.org/10.4324/9781351138482>
- Taliaferro, C. et al. (2018). *The History of Evil from the Mid-Twentieth Century to Today*. London: Routledge, <https://doi.org/10.4324/9781351139601>

Одержано / Received 10.02.2020

Soфія Dmytrenko

Evil in modern philosophical optics. Nys, T., & Wijze, S. de. (2019). *The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil*. London, & New York : Routledge.

Review of Nys, T., & Wijze, S. de. (2019). *The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil*. London, & New York : Routledge.

Софія Дмитренко

Зло в сучасній філософській оптиці. Nys, T., & Wijze, S. de. (2019). *The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil*. London, & New York : Routledge.

Огляд книги Nys, T., & Wijze, S. de. (2019). *The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil*. London, & New York : Routledge.

Soфія Dmytrenko, undergraduate student, Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine).

Софія Дмитренко, студентка філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

e-mail: sophiadmytrenko@gmail.com

Ольга Сімороз

ФІЛОСОФІЯ, ТЕРОР, ВИБІР.

Bloch, O. (Ed.) 2009. *Philosopher en France sous l'Occupation*. Paris: Éditions de la Sorbonne.

Яким чином причетність філософа до ідеологічної позиції впливає на його філософію? І як, зокрема, цей вплив чинився під час нацистської окупації Франції? Якими були «статус філософії і становище філософів, що зазнавали утисків» [Bloch 2009: 8]¹? Як осмислити ситуацію вибору для філософів, що не сприйняли окупації? Як філософський розвиток першої половини 40-х позначився на сучасній французькій філософії? Відповіді саме на ці питання шукають автори збірки «Філософувати у Франції під час окупації», сформованої на основі тривалого семінару в Сорбоні (2000-2002 рр.). Назва семінару стала й назвою збірки. Тексти зібрані й відредаговані Центром історії систем модерної думки (фр. *Centre d'histoire des systèmes de pensée moderne*). Оскільки зовсім нещодавно, 2019 року, книга викладена на ресурсі *OpenEdition Books*, доступ вітчизняним дослідникам до неї істотно полегшився².

Організатор семінарів і упорядник збірки – Олів'є Блок (народився 1930 року), учень Анрі Гує, очільник Центру історії систем модерної думки (1983-1995). Вийшовши на пенсію 1995 року, він залишався професором-емеритом Сорбони. Збірка містить 17 статей³. Як зазначає Блок у Вступі, мета семінару – визначити те, що могло

© О. Сімороз, 2020

¹ Посилання на рецензовану книгу надалі подаються в круглих дужках, без зазначення упорядника і року видання; наводиться лише номер сторінки арабською цифрою після скорочення р.

² Попри те, що ця книга, досі малопомітна для вітчизняних дослідників, вийшла друком ще 2009 року, вона актуальна тим, що 2019 виставлена у відкритий доступ. Ознакою її змістової актуальності є той показовий факт, що сучасні монографії, присвячені французькій філософії ХХ століття, приділяють центральне місце тематиці плодів німецько-французької філософської взаємодії 40-х років, що постали у філософії наступних десятиліть. Див., наприклад: [Bowden 2019; Sharpe 2020]. – Сам ресурс *OpenEdition Books* вартий окремого згадування, оскільки надає доступ до багатьох французьких видань з філософії та інших гуманітарних і соціальних наук.

³ Олів'є Блок *Презентація*, р. 7-9; Манліо Йофріда *Два покоління французьких філософів перед лицем війни (1940-1944)*, р. 11-20; Фредерик Вормс *Герой і філософ. Одна філософська проблема, поширена під час Другої світової війни у Франції*, р. 21-31; Бруно Пусе *Викладання філософії в державній середній школі за окупації*, р. 33-46; Бруно Пусе *Викладання філософії в приватній середній школі, як воно постає з підручників*, р. 47-57; Жан-Годфруа Бідіма *Іншість і свобода: аспекти колоніальної проблеми в очах французьких філософів між 1940 і 1944 роками*, р. 59-79; Жак Боніцер *Технократичний емпіризм*, р. 81-84; Флоран Ліло *Мінливості й парадокси доктрини французького фашизму: вагання Дріо Ла Рошель*, р. 85-112; Флоран Ліло *Розбиті амбіції Анатолія де Монзі*, р. 113-130; Гюнтер Меншинг *Нацистська філософія в німецьких університетах*, р. 131-149;

би репрезентувати сучасній французькій філософії і філософам «драматичний період, який припадає на середину буремного [себто ХХ. – О. С.] сторіччя», і той спосіб, в який, п'ятьма десятиліттями по тому, стає можливим приймати і своєю чергою передавати умовну «стафету між поколіннями людей та ідей» (р. 7). Не маючи змоги в короткому дописі охарактеризувати зміст усіх статей, я спробую зупинитися на тих, що здаються мені найбільш значущими.

Досвід двох поколінь – тих, хто на час окупації вже заявив про себе як філософа (Мерло-Понті, Сартр, Іполіт, Батай, Кангілем), і майбутніх філософів, які тоді лише навчалися в ліцеях (Фуко, Деріда) – у своїй статі порівнює Манліо Йофріда. Він констатує: період окупації виявився *надзвичайно плідним* для французької філософії (досить згадати Сартрові «Буття і ніщо», «Мух»; «Структуру поведінки» Мерло-Понті; Кангілемову «Пробу щодо деяких проблем, пов'язаних із нормальним і патологічним»; «Філософію ні» Гастона Башляра; Іполітові переклади «Принципів філософії права» і «Феноменології духа» Гегеля тощо). Інтерес до німецької думки (Гусерль, Гайдегер, а також, трохи меншою мірою, Ніцше й Маркс), притаманний французьким дослідникам 30-х років, із німецькою окупацією не зник. Радше йдеться про досягнення філософської автономії через асиміляцію німецької думки, а не через відмову від неї як ворожої (р. 12). Автор підкреслює, що на французьку філософію війна не справила очікуваного «захисного» ефекту, ця філософія здебільшого продовжила програму оновлення власної традиції (р. 13). Зазначена програма орієнтувалася передовсім на тематику життя й існування, асимілюючи деякі тези тодішньої німецької філософії, а також – тодішніх фізики й біології. Центральною постаттю цієї програми в довоєнний час був Бергсон, якого підтримували деякі представники позитивістського табору (*ibid.*). Трагедія поразки й війни змусила цих інтелектуалів пережити на власному досвіді те, про що вони раніше тільки теоретизували: нонсенс, смерть, трагічне. Драматичні обставини надали автентичнішого сенсу їхнім категоріям. Автор також зазначає, що постаті кшталту Башляра чи Каваеса, продовжувачі не стільки Бергсона, скільки традиції критичного раціоналізму, не суперечили згаданому процесові оновлення, а радше його урізноманітнювали й доповнювали (р. 13-14).

Якщо старше покоління прийняло виклик німецької філософії, «асимілювало культуру супротивника й дало місце глибоко оригінальним філософіям», то молодше (Фуко, Деріда), перейнявши найбільш крайні позиції Ніцше і Гайдегера, теж пішло шляхом асимілятивного засвоєння, а не копіювання (р. 18). Якщо франко-німецькі війни двічі руйнували Європу, то франко-німецькі ідейні конфронтації від часів Романтизму породили, принаймні у царині філософії, найкращі досягнення європейської культури (р. 19).

Стаття Фредерика Вормса присвячена співвідношенню постатей філософа і героя у творчості французьких мислителів воєнної доби. Цей автор сформулював цікаву, на мій погляд, концепцію «подвійного мовчання» філософа щодо героя: мовчання як

Гюнтер Меншинг *Гайдегер, нацизм і французька філософія*, р. 151-164; Санто Алессандро Арколео *«Кейс» [журналу] Esprit. Католицька культура у Франції періоду 1941-1944 років: «між нацією і бідною»*, р. 165-174; Раймонде Калогіріс *Пол-Ів Нізан (1905-1940)*, р. 175-178; Андре Тосель *Анрі Лефевр, або пильний філософ (1936-1946). Довкола містифікованої свідомості*, р. 179-206; Фаб'єн Федеріні *Жан Кавасс (1903-1944) у лавах Опору: соціальні диспозиції і контекст політичної соціалізації*, р. 207-222; Елен Політіс *Міф про Сізіфа Альбера Камю, або абсурд як знаряддя опору*, р. 223-242; Гійом Піжар де Гюбер *1943: ситуація «Буття і Ніщо»*, р. 243-252.

«знаку поваги до того, хто діє і жертвує собою задля виявлення й обстоювання моральних і політичних цінностей» і як визнання деякого сенсу, «немовби вчинок героя є задалегідь відповіддю на філософські проблеми епохи: існування й абсурду, свободи й історії» (р. 21). Отже, герой ніби змушує філософа змовкнути двічі: як історично, так і філософськи. Вчинки першого ніби позбавляють (у подвійному сенсі) легітимності міркування другого! Філософи згаданого періоду широко визнавали це подвійне переважання, проте тлумачили його по-різному. Три головних позиції в цій дискусії (Мерло-Понті, Кангілем, Нобер), на думку Вормса, виявляють сам «філософський момент Другої світової війни в його єдності й різноманітті» (р. 22), навіть якщо проблема героя (давня, як сама філософія) була центральною темою деяких праць довоєнного періоду. Проаналізувавши ці позиції, Вормс завершує статтю коротким розглядом трьох питань: «чи потрібен герой філософові?», «чи потрібен філософ героєві?» і «якими є герої нашого часу?» Він вважає, що закінчення світової війни не означає зникнення цих питань. Адже і в наш час існують як насильство, так і герої, що протистоять йому, і нині філософія повинна осмислити як ці події, так і те, чим вони можуть прислужитися розв'язанню її найглибших питань і розумінню її сьогодення (р. 31).

Дві статті Гюнтера Меншинга (професора ГанOVERського університету ім. Ляйбніца), на мою думку, виражають лейтмотив усієї збірки, хоч і присвячені передовсім німецькій філософії. Меншинг зазначає: щоби отримати чітке уявлення про німецьку філософію нацистського періоду, потрібно збагнути історичний контекст, прослідкувати стадії проникнення нацизму в структуру суспільства. Автор наводить таку періодизацію: перший період (1933-1937) закріплення позицій режиму економічними засобами; другий період (1938-1942) ескалація антисемітських репресій; до завершення цього періоду частина філософів полишила країну (зокрема 40 професорів зі 180, що мали це звання на поч. 1933); третій період (1943-1945), період військових поразок і посилення пропаганди, коли заявила про себе вельми невелика кількість незгодних із режимом, серед яких було менше десятка університетських професорів (р. 133-134).

Із настанням влади нацистів було практично знищено дві філософські течії: марксизм Франкфуртської школи й позитивізм Віденського гуртка (р. 133). Націонал-соціалізм не створював сприятливі умови для філософії, але й не намагався надто активно її мобілізувати. Нацисти зневажали дисципліну, засновану на розумі, а не на емоційному пориванні. Навіть філософія Ніцше, якого непрямо цитували нацисти, не здобулася на офіційне визнання (р. 135).

Тому майже й не було філософів, які б намагалися створити філософію націонал-соціалізму. Нацисти скористалися загальнокультурною тенденцією критики «буржуазного ладу», що душить засадові життєві пориви в атмосфері «лицемірства і брехні». Але йдеться про широке поле ірраціоналізму, найкращим вираженням якого була зовсім не «філософія життя». Вони пропагували «Weltanschauung чи, точніше, *völkische Weltanschauung*», народний світогляд⁴ (р. 135-136). Звісно, йдеться про штучно сконструйований світогляд, заснований на нерівності рас і винятковості раси «арійців». Сам термін «філософія» не фігурує ані в «Моїй боротьбі» Гітлера, ані в «Міфів ХХ століття» Розенберга. Для нацизму, що саме в міфіві вбачав основу життєвої сили рас,

⁴ Показово, що в тому ж реченні Вормс називає ці німецькі слова «неперекладними». В українській мові ситуація вочевидь інша. Але в такому контексті, на мій погляд, вона настільки ж є приводом насторожитися, наскільки й радіти.

будь-яка філософія видавалася занадто раціональною, особливо коли йдеться про, як висловлювалися нацисти, «знекровлений, абстрактний і універсально людський розум, позбавлений коренів і батьківщини» (р. 138). Саме тому на філософію режим не робив особливої ставки. Мабуть, через це третина всіх професорів-філософів протягом нацистського панування так і не вступили ані до нацистської партії, ані до університетських нацистських організацій і не мали через те жодних проблем (р. 135).

Попри ці тенденції, двоє філософів, Альфред Боймлер і Ернст Крік, усе ж, спробували створити філософію нацистського руху і стати його пророками (р. 138). До тонших і завуальованіших спроб відображення нацизму у філософії Меншинг зараховує ідеї Мартина Гайдегера і Арнольда Гелена (р. 137). І якщо другий видалив похвали на адресу нацизму з післявоєнних перевидань своїх книг, то перший залишив текст курсу 1935 року незмінним. На думку Меншинга, нацистська «філософія» і є тим контекстом, в якому слід вивчати думку Гайдегера (р. 144). Утім, призабутий у себе на батьківщині, що зазнавала денацифікації, цей мислитель здобув нову аудиторію у Франції (р. 145), де й досі більшість представників сучасної думки є гайдегеріанцями (р. 147).

Хай там як, а німецька філософія відіграла дуже істотну (якщо не провідну) роль у формуванні французької післявоєнної філософії. Саме французи брали активну участь у запеклій дискусії щодо співвідношення нацизму Гайдегера і його філософської геніальності. Ця дискусія триває й донині [див., напр.: Piwnica 2017]. Серед найвідоміших її французьких учасників можна згадати П'єра Бурдьє, Жана Бодріяра, Мориса Бланшо, Філіпа Лаку-Лабарта, Жака Дериду, Емануеля Левінаса та ін. До гайдегеріанців, зазначає Меншинг, у Франції здебільшого належали прихильники лівих політичних поглядів, і часто – єврейського походження (Койре, Кожев, Сартр, інш.). Автор порушує гостре питання: *чи не успадкували ключові сучасні ідеї французької філософії гайдегерівський нацизм?* (р. 148). Адже саме під впливом Гайдегера Фуко розробив свою концепцію смерті суб'єкта, а Деріда – деконструкцію метафізики (р. 164).

Власне, ця збірка дає чимало приводів для осмислення. Бо такі теми, як межі компромісу, соціальні наслідки вчинків і ідей філософа, плідні джерела філософування, глибинні причини філософських ідей, що перевершують поверхові оцінки, завжди перебувають у центрі дискусій. Книга також багато говорить про відмінність окупаційних режимів, встановлених нацистами на територіях Франції й України.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ / REFERENCES

- Bloch, O. (Ed.) 2009. *Philosopher en France sous l'Occupation*. Paris: Éditions de la Sorbonne. <https://doi.org/10.4000/books.pSORbonne.18188>
- Bowden, S., & Kelly, M. G. E. (2019). *Problems in Twentieth Century French Philosophy*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429202001>
- Piwnica, J. (2017). *Martin Heidegger, une affaire franco-française*. Paris: L'Harmattan.
- Sharpe, M., et al. (2020). *Brill's Companion to Camus: Camus among the Philosophers*. Leiden, & Boston: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004419247>

Одержано / Received 27.11.2019

Olha Simoroz

Philosophy, terror, choice. Bloch, O. (Ed.) 2009. *Philosopher en France sous l'Occupation*. Paris: Éditions de la Sorbonne.

Review of Bloch, O. (Ed.) 2009. *Philosopher en France sous l'Occupation*. Paris: Éditions de la Sorbonne.

Ольга Сімороз

Філософія, терор, вибір. Bloch, O. (Ed.) 2009. *Philosopher en France sous l'Occupation*. Paris : Éditions de la Sorbonne.

Огляд книги Bloch, O. (Ed.) 2009. *Philosopher en France sous l'Occupation*. Paris: Éditions de la Sorbonne.

Olha Simoroz, undergraduate student, Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine).

Ольга Сімороз, студентка філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

e-mail: olgasim11@gmail.com

Інформація для авторів

- Редколегія приймає до розгляду тексти *будь-якої історико-філософської тематики*: статті (в т.ч. полемічні), переклади, архівні джерела, рецензії, огляди книг і наукової періодики, інформацію про події у царині історії філософії;
 - **фактом подання матеріалу в *Sententiae* автор висловлює згоду з чинними в нашому журналі редакційною політикою, етичними принципами рецензування й редагування статей, політикою відкритого доступу, Положеннями про авторські права та про конфіденційність** <http://sententiae.vntu.edu.ua/index.php/sententiae/about>
 - рішення щодо можливості прийняття до друку здійснюється за результатами «подвійного сліпого» рецензування;
 - матеріали подаються електронною поштою sententiae2000@gmail.com або через сайт журналу <http://sententiae.vntu.edu.ua/index.php/sententiae/information/authors>;
 - **технічні вимоги до тексту**:
орієнтовний обсяг 20–22 тис. знаків; *мови* українська, англійська, французька, німецька, російська; *формат* Word, RTF; *шрифт* Times New Roman, *кегель* 14, *інтервал між рядками* 1,5;
 - **оформлення посилань**:
 - наприкінці статті наводиться нумерований алфавітний список цитованої літератури згідно з форматом APA (зразки оформлення літератури за цим форматом див., наприклад, тут: <http://iu.cwp.libguides.com/citapa> ; можна також скористатися сервісом створення списків літератури з текстового редактора Microsoft Word);
 - посилання в тексті подаються у квадратних дужках і містять:
прізвище автора (редактора, укладача тощо; при наявності кількох авторів, наводиться лише прізвище першого і символ ...) з відповідної позиції у списку літератури / пробіл / **рік видання** / двокрапка / пробіл / **номер сторінки** (або діапазон номерів через тире)
 - зразок оформлення посилання**: [Аристотель 2010: 286], [Aristotle 2008: 17-18];
 - якщо на один рік припадає кілька видань одного автора, цитованих у статті, то у списку літератури такі джерела розташовуються за алфавітом, а після року видання (в т.ч. й у посиланні) слід ставити відповідну літеру латинського алфавіту, починаючи з а (наприклад, 1990a, 1990b, 1990c тощо);
 - зразок оформлення посилання**: [Аристотель 2010a: 286], [Aristotle 2010c: 17-18];
 - у посиланнях на твори, наведені у списку літератури без зазначення автора (збірники, енциклопедії тощо), слід замість прізвища автора наводити перші слова заголовку цитованого видання; якщо фраза виявляється зовеликою чи неприйнятною з інших причин, можна при першому цитуванні запровадити аббревіатуру, описавши її у примітці, й надалі послуговуватися саме аббревіатурою;
 - зразок оформлення посилання**: [Філософський енциклопедичний 2002: 234-235] або [ФЕС 2002: 234-235];
 - якщо видання не має автора, але на офіційній сторінці вказано укладача, відповідального редактора тощо, їх можна наводити замість автора, вдаючись до відповідних позначок за стандартом APA: (Укл.), (Ред.) тощо;
 - за наявності канонічних видань класичних творів із загальноприйнятою пагінацією, краще посилатись на неї, а не на сторінку того чи іншого видання;
 - примітки подаються внизу сторінки або після основного тексту перед списком літератури;
- **при цитуванні слід уникати подвійного перекладу**;
- бажано посилатися на оригінали цитованих іншомовних першоджерел або принаймні зіставляти використовувані переклади з цими оригіналами;
- **статті не розглядатимуться Редколегією, якщо до них не буде додано**:
- 1) короткий опис їхньої наукової новизни; 2) анотацію (українською, англійською та російською мовами, 100-250 слів); 3) переклад назви статті англ. та рос. мовами; 4) перелік ключових слів (укр., рос., англ. мовами; ключові слова відокремлюються крапкою з комою);
- **автори статей також мають подати про себе такі дані**:
- українською, російською та англійською мовами: прізвище, ім'я та по батькові; науковий ступінь, учене звання (за наявності); місце основної роботи, посада;
 - номер телефону, e-mail та (мовою статті) адреса і сфера наукових інтересів.

Instructions to authors

- The Editorial Board considers the texts on *all aspects of the history of philosophy*: articles (including polemical), translations, archival sources, reviews, information on events in the field;
- **By submitting his/her paper to “Sententiae”, the author agrees with our magazine’s Editorial Policy, Ethics and Order of Peer-reviewing, Principles of Open Access, Regulations of Copyright and Privacy, Publication Malpractice Statement** <http://sententiae.vntu.edu.ua/index.php/sententiae/about>;
- The peer-reviewing procedure at “Sententiae” is “double-blind”;
- Authors may submit their papers via e-mail sententiae2000@gmail.com or via our website <http://sententiae.vntu.edu.ua/index.php/sententiae/information/authors>;
- **Requirements to the texts submitted for publication:**
 - 20.000-22.000 characters; DOCX, DOC or RTF format; Times New Roman, 14; line spacing: 1.5;
 - Papers should match **APA** citation style (6th edition);
 - **Sample of reference in the text:** [Aristotle 2008: 17-18];
- Quotations should avoid **double translation** (translation from translation) whenever possible;
- When referring to non-English texts, it is desirable to use their canonical editions in the original language, or at least to compare their English translations with the text of these canonical editions;
- An abstract of about 100-250 words will be required for publication;
- Authors should indicate their research degree and academic title (if any), the main place of employment, position, and specify the field(s) of their research interests.

Наукове видання

SENTENTIAE

XXXIX
(№ 1 / 2020)

Редактор *Володимир Стерденко*
Коректори *Всеволод Кузнєцов, Ельвіра Чухрай*
Верстка *Ольга Цимбал*
Дизайн обкладинки *Андрія Шубіна*

Свідоцтво про державну реєстрацію
друкованого засобу масової інформації:
КВ 20664-10464ПР від 18.04.2014 р.

Підписано до друку 28.06.2020 р. Папір офсетний.
Формат 29,7×42 ½. Гарнітура Times New Roman.
Друк різнографічний. Умовн. друк. арк. 28,18.
Наклад 50 пр. Обл.-вид. арк. 26,12. Зам. № 2020-087.

Видавець і виготовлювач —
Вінницький національний технічний університет,
інформаційний редакційно-видавничий центр.
Головний корпус ВНТУ, к. 114, Хмельницьке шосе, 95,
м. Вінниця, 21021.

Тел. (+380 432) 65-18-06

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
серія ДК № 3516 від 01.07.2009 р.