

Міністерство освіти і науки України
Вінницький національний технічний університет

Національна академія наук України
Інститут філософії ім. Григорія Сковороди

Український філософський фонд

SENTENTIAE

Історико-філософський журнал

Виходить чотири рази на рік

Заснований у червні 2000 року

XLIV

Issue 2

2025

Вінниця
ВНТУ
2025

Редакційна колегія:

- **Отфريد Гьофе** (Тюбінген, Німеччина)
- **Доменік Декот** (Клермон-Феран, Франція)
- **Сергій Йосипенко** (Київ/Лозана)
- **Барбара Касен** (Париж, Франція)
- **Саймон Кричлі** (Нью-Йорк, США)
- **Олена Луцишина** (Варшава, Польща)
- **Олексій Панич** (Київ)
- **Сергій Пролєєв** (Київ)
- **Сергій Секундант** (Одеса)
- **Микола Симчич** (Київ)
- **Плінію Жункейра Сміт** (Сан-Паулу, Бразилія)
- **Ростислав Ткаченко** (Кембридж, Велика Британія)
- **Марина Ткачук** (Київ)
- **Юрій Чорноморець** (Київ)
- **Іван Іващенко** (Вінниця), *заступник головного редактора*
- **Віталій Терлецький** (Київ), *заступник головного редактора*
- **Олег Хома** (Вінниця), *головний редактор*

Науково-редакційний комітет:

Микола Прадівляний (Вінниця), *заступник головного редактора з міжнародного співробітництва*
Ірина Головащенко (Вінниця)
Анатолій Теклюк (Вінниця)
Ольга Цимбал (Вінниця)
Ельвіра Чухрай (Вінниця), *відповідальний редактор*
Ігор Немчинов (Київ), *науковий редактор розділу «Наукове життя»*

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

Виходить за підтримки **Спільноти Sententiae**.

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

Друкується за рішенням Вченої ради ВНТУ, протокол № 14 від 26.06.2025 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», наказом № 409 МОН України від 17.03.2020 включено до **категорії А** Переліку наукових фахових видань України.

Ідентифікатор медіа R30-01506, згідно з рішенням Національної ради України з питань телебачення і радіомовлення № 1234 від 31.10.2023

Попередні Свідоцтва про реєстрацію – КВ № 20664-10464 ПР від 18.04.2014, КВ № 4232 від 23.05.2000

Контакти:

email: sententiae2000@gmail.com

Поштова адреса:

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

СТАТТІ

ТЕМА ЧИСЛА	6	Лусіо Альваро Маркес (Убераба, Бразилія) <i>Рецепція глобальних філософій у бразильській філософії</i> [ENG]
ЛОКАЛЬНІ КОНТЕКСТИ ГЛОБАЛЬНИХ ФІЛОСОФІЙ	8	Жоао Лупі (Санта-Катаріна, Бразилія) <i>Йоахим Флорський, францисканці та свята Святого Духа</i> [ENG]
	18	Лусіо Альваро Маркес (Убераба, Бразилія), Луїс Мартінес Андраде (Лувен, Бельгія) <i>Захист екологічної етики звільнення: критика Леонардо Боффом експлуата- торської неоліберальної моделі</i> [ENG]
	28	Омеру Сантьяго (Сан Паулу, Бразилія) <i>Інтерпретація Мерло-Понті Маріленою Чауї: від критики гуманізму до похвали великого раціоналізму</i> [ENG]
	35	Плініо Жункейра Сміт (Сан Паулу, Бразилія) <i>Спадщина структуралізму: від його догм до методологічного плюралізму</i> [ENG]
	50	Тарсізіо Афонсу Чиволе (Бразилія) <i>Африканська філософія в Бразилії: усна мова, аграфія, походження та рукописи з Тімбукту</i> [ENG]
ФІЛОСОФІЯ XVIII СТОЛІТТЯ	58	Віктор Козловський (Київ) <i>Математика у світлі трансцендентальної естетики: чи створив Кант «філо- софію математики»?</i>
	87	Мануель Санчес-Родригес (Гранада, Іспанія), Сергій Секундант (Одеса) <i>Фундаментальна сила душі в Кантових рефлексіях про генія: між впливами Тетенса і Зюльцера</i> [ENG]
ФІЛОСОФІЯ XX СТОЛІТТЯ	99	Стефанія Сідорова (Київ) <i>До генеалогії соціальної епістемології: первинна концептуалізація та переви- найдення галузі</i>
ДИСКУСІЇ	122	Павло Бартусяк (Львів) <i>Скам'янілості французького спіритуалізму. Кантен Меясу – новий шлях в історії філософії?</i>
	131	Олег Хома (Вінниця) <i>Медицина й «істинна філософія» в Декарта</i>

ПЕРЕКЛАДИ: ДОДАТОК

- 147 **Віталій Туренко** (Київ)
«Pythagoreorum Opera»: специфіка і стратегія українського перекладу

АРХІВИ

- 157 **Влада Давіденко** (Київ)
Мирослав Попович, Володимир Мазепа і боротьба за «Стіну Пам'яті»
- 180 **Володимир Пилипович** (Перемишль, Польща)
Матеріали до бібліографії Климента Ганкевича

РЕЦЕНЗІЇ

- 188 **Ельвіра Чухрай** (Вінниця)
Історія філософії як інструмент публічної дискусії. Metz, T., & Seachris, J. W. (2024). What Makes Life Meaningful? A Debate. New York: Routledge.

НОВІ ВИДАННЯ

- 195 **Дмитро Заболотний** (Київ)
Річниця, що триває. Вілашек, М. (2025). Кант. Революція мислення. (В. Терлецький, Перекл.). Київ: Темпора.
- 200 **Іван Іващенко** (Вінниця)
Вплив ідей Віко і Гегеля на Рисорджименто. De Arcangelis, A. (2025). Vico, Hegel, and the Making of Modern Italy. The Spirit of the Risorgimento. London: Bloomsbury.
- 205 **Юлія Корнелюк** (Київ)
Шляхами української історіософії. Артюх, В., & Тимошенко, Ю. (2025). Історія української філософсько-історичної думки (середина XIX – перша половина XX століття): Навчальний посібник. Київ: ФОП Ямчинський.
- 213 **Анна-Марія Котлярова** (Київ)
Ідеалізм і реалізм у філософії Людвіга Вітгенштайна. Cerbone, D. R. (2023). Wittgenstein on Realism and Idealism. Cambridge: Cambridge University Press.
- 219 **Анатолій Теклюк** (Вінниця)
Шляхи досягнення щастя. Грей, Д. (2024). Котяча філософія. Коти і сенс життя. Київ: Лабораторія.

НАУКОВЕ ЖИТТЯ

- 224 **Володимир Кузнєцов, Аріна Орехова, Максим Саган** (Київ)
Філософія наукових теорій як відгалуження теоретичної філософії. Частина 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 house “Port-Royal” (Kyiv)

4 issues per year

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

Published with the support of the *Sententiae* Community.

The Editorial Team

Editor in Chief

Oleg Khoma (Vinnytsia) sententiae2000@gmail.com

Editorial Board:

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

Yuriy Chornomorets (Kyiv) palamist@gmail.com

Simon Critchley (New York, USA) Critchls@newschool.edu

Dominique Descotes (Clermont-Ferrand, France) Dominique.DESCOTES@univ-bpclermont.fr

Otfried Höffe (Tübingen, Germany) sekretariat.hoeffe@uni-tuebingen.de

Ivan Ivashchenko (Vinnytsia) transzendentalist@gmail.com Deputy Editor-in-Chief

Olena Łucyszyna (Warsaw, Poland) olucyszyna@iksio.pan.pl

Oleksiy Panych (Kyiv) panych@yahoo.com

Serghii Proleev (Kyiv) uffon@ukr.net

Sergiy Secundant (Odesa) sergiisekundant@gmail.com

Mykola Symchych (Kyiv) msymchych@gmail.com

Plínio Junqueira Smith (São Paulo, Brazil) plinio.smith@unifesp.br

Vitali Terletsky (Kyiv) terletsky.vm@gmail.com Deputy Editor-in-Chief

Rostislav Tkachenko (Cambridge, Great Britain) rostislavtkachenko@gmail.com

Maryna Tkachuk (Kyiv) mltkachuk@gmail.com

Serhii Yosypenko (Kyiv/Lausanne) serge.yosypenko@ukr.net

Scientific and Editorial Committee

Rights & Permissions: **Mykola Pradiivliannyi** (Vinnytsia) *Deputy Chief Editor on International Cooperation* nickddfs@yahoo.com

“Academic Life” Section Editor: **Ihor Nemchynov** (Kyiv) i.h.nemchynov@npu.edu.ua

Managing Editor: **Elvira Chukhray** (Vinnytsia) elvica888@gmail.com

Assistants of the Editor-in-Chief:

Iryna Holovashenko (Vinnytsia) irolho@gmail.com

Anatoliy Tekliuk (Vinnytsia) gcvr216@gmail.com

Olga Tsybal (Vinnytsia) unicorn@ukr.net

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

email: sententiae2000@gmail.com

TABLE OF CONTENTS

Issue DOI: <https://doi.org/10.31649/sent44.01>

		ARTICLES
TOPIC OF THE ISSUE	6	Lúcio Alvaro Marques (Uberaba, Brazil) <i>The Reception of Global Philosophies in Brazilian Philosophy</i>
LOCAL CONTEXTS OF GLOBAL PHILOSOPHIES	8	João Lupi (Santa Catarina, Brazil) <i>Joachim de Fiore, the Franciscans and the Feasts of Holy Ghost</i>
	18	Lúcio Alvaro Marques (Uberaba, Brazil), Luis Martínez Andrade (Louvain, Belgium) <i>The Defense of an Ecological Ethic of Liberation: Leonardo Boff's Critique of the Exploitative Neoliberal Model</i>
	28	Homero Santiago (São Paulo, Brazil) <i>Marilena Chaui's Reading of Merleau-Ponty: From the Critique of Humanism to the Praise of Great Rationalism</i>
	35	Plínio Junqueira Smith (São Paulo, Brazil) <i>The Legacy of Structuralism: From Its Dogmas to Methodological Pluralism</i>
	50	Tarcisio Afonso Tchivole (Brazil) <i>African Philosophy in Brazil: Orality, Agraphia, Ancestry and the Timbuktu Manuscripts</i>
18 TH CENTURY PHILOSOPHY	58	Viktor Kozlovskiy (Kyiv) <i>Mathematics in the Light of Transcendental Aesthetics: Did Kant Create a 'Philosophy of Mathematics'? [UKR]</i>
	87	Manuel Sánchez-Rodríguez (Granada, Spain), Sergii Sekundant (Odesa) <i>The Fundamental Power of the Soul in Kant's Reflections on Genius: Between the Influences of Tetens and Sulzer</i>
20 TH CENTURY PHILOSOPHY	99	Stefaniia Sidorova (Kyiv) <i>Toward a Genealogy of Social Epistemology: Conceptual Origins and Reinvention [UKR]</i>
DISCUSSIONS	122	Pavlo Bartusiak (Lviv) <i>The Fossils of French Spiritualism. Quentin Meillassoux – a New Path in the History of Philosophy? [UKR]</i>
	131	Oleg Khoma (Vinnytsia) <i>Medicine and "True Philosophy" in Descartes [UKR]</i>
		TRANSLATIONS: SUPPLEMENT
	147	Vitalii Turenko (Kyiv) <i>"Pythagoreorum Opera": Specifics and Strategy of Ukrainian Translation [UKR]</i>
		ARCHIVES
	157	Vlada Davidenko (Kyiv) <i>Myroslav Popovych, Volodymyr Mazepa and the Struggle for the "Wall of Memory" [UKR]</i>
	180	Volodymyr Pylypovych (Przemyśl, Poland) <i>Materials for the Bibliography of Klymentiy Hankevich [UKR]</i>
		CRITIQUES
	188	Elvira Chukhrai (Vinnitsia) <i>The History of Philosophy as a Tool for Public Discussion. Metz, T., & Seachris, J. W. (2024). What Makes Life Meaningful? A Debate. New York: Routledge. [UKR]</i>
		NEW EDITIONS
	195	Dmytro Zabolotniy (Kyiv) <i>The Anniversary That Continues. Willaschek, M. (2025). Kant. The Revolution of Thought. (V. Terletskiy, Trans.). Kyiv: Tempora. [UKR]</i>
	200	Ivan Ivashchenko (Vinnytsia) <i>The Influence of Vico's and Hegel's Ideas on the Risorgimento. De Arcangelis, A. (2025). Vico, Hegel, and the Making of Modern Italy. The Spirit of the Risorgimento. London: Bloomsbury. [UKR]</i>
	205	Yuliia Korneliuk (Kyiv) <i>The Paths of Ukrainian Historiosophy. Artiukh, V., & Tymoshenko, Y. (2025). The History of Ukrainian Historiosophical Thought (mid-19th – first half of the 20th century): Textbook. Kyiv: FOP Yamchynskiy. [UKR]</i>
	213	Anna-Mariia Kotliarova (Kyiv) <i>Idealism and Realism Within the Ludwig Wittgenstein Philosophy. Cerbone, D. R. (2023). Wittgenstein on Realism and Idealism. Cambridge: Cambridge University Press. [UKR]</i>
	219	Anatolii Tekliuk (Vinnitsia) <i>Ways to Achieve Happiness. Gray, J. (2024). Feline Philosophy. Cats and the Meaning of Life. Kyiv: Laboratoria. [UKR]</i>
		ACADEMIC LIFE
	224	Volodymyr Kuznetsov, Arina Oriekhova, Maksym Sahan (Kyiv) <i>Philosophy of Scientific Theories as a Branch of Theoretical Philosophy. Part I [UKR]</i>

ТЕМА ЧИСЛА / TOPIC OF THE ISSUE

Локальні контексти глобальних філософій / Local Contexts of Global Philosophies

THE RECEPTION OF GLOBAL PHILOSOPHIES IN BRAZILIAN PHILOSOPHY

There are three aspects that commonly influence philosophical identities: firstly, the economic and cultural influence when it comes to countries that have been colonized for many years, as is the case with Brazil from 1500 to 1822; secondly, the dialogue established between countries that recognize each other reciprocally and symmetrically in intellectual life; thirdly, the cultural imitation between countries that have established symbolic markets. These aspects define the identity of Brazilian philosophy throughout its development and construction.

Naturally, the first influence came not only from Portugal, but also from the languages, customs, and wisdom of the original (Indigenous) peoples who have inhabited Brazilian lands for millennia, and from the African peoples who were trafficked to these lands by the Lusitanian Crown. The dialog established between Brazil and other peoples and cultures over the centuries has had a decisive influence on the formation of the country's philosophical identity. To put it mildly, we have to recognize (i) the legacy of the Second Scholasticism (15th to 18th centuries) added to the Enlightenment influences, especially from France, with Enlightenment ideals, plus the artistic mission of the 19th century and the university mission of the 20th century in Brazil; (ii) the influence of German and English (and North American) philosophy in the second half of the last century; (iii) the practice of bilateral dialogues between South-South philosophical agendas with Latin America, Africa, Asia and the countries of Eastern Europe, where this dossier is included.

The third major influence occurs through cultural imitation, namely the reception of global philosophies in and by Brazilian philosophy. Like any human invention, "art imitates nature" (Aristotle, *Physics* 199a15 & *Protrepticus* af. 13), just as cultures operate symbolic exchanges through mimesis, which can be reciprocal and symmetrical or not. It is in this vein that the reception of global philosophies among us is inscribed. If it occurs in Brazilian philosophy, it is not always deliberate and intentional and sometimes it is through assimilation of ways of thinking in progress in the universe of symbolic exchanges. When it happens by Brazilian philosophy, it is understood to be a decision to enter into dialogue with other cultures through assimilation and response in the dialogue and critical reception of foreign thought. These are the frameworks in which the articles in this dossier are situated.

Some of the articles in this dossier are part of a general trend of philosophical receptions in Brazilian philosophy, that is, thanks to intense cultural and symbolic exchanges over the centuries between Brazilian culture and French, German, medieval Latin, pragmatic and positivist cultures, we have developed ways of thinking in close proximity and fruitful collaboration with these matrices of thought. At first, foreign philosophical cultures were received through commentary and exegesis of the classics and, over time, critical assimilation led to the emergence of very original new reflections that are exemplified by Brazilian philosophers such as Marilena de Souza Chaui, Manfredo Araújo de Oliveira, Luiz Pereira Barreto among others.

The other articles can be characterized by the second trend of an active reception by Brazilian philosophy, through critical re-reading and a strong intellectual and cultural dialogue. I mean, it's not a qualitative difference between the groups of articles, but a form of reception through dialogues with the contemporary cultural and decolonial agenda which, in part, is marked by a strong social appeal. I'm talking about the ecological, feminist, educational, progressive, and racial agenda, by which I mean the critical re-reading of the tragedy of slavery and the current reception of African philosophy in Brazil. This philosophical list includes philosophers such as Leonardo Boff, Lélia Gonzalez, Oswaldo Porchat, Henrique Cláudio de Lima Vaz, as well as dialog with the African philosophical heritage in the wake of the Timbuktu Manuscripts.

As Brazilian philosophy is not reduced to the imitation of global philosophies through the practices of commentary and exegesis *stricto sensu* of the classics, but rather through the demarcation of its theoretical position, the constitution of its historical identity becomes progressively visible. It may be possible to grope the point of change from mere imitation towards reception and critical assimilation and, to a large extent, the emergence of a national philosophy, when the philosophical starting point shifts: if, in the exegesis of the classics, the center of philosophical gravity lies in the understanding of the great philosophers, in contrast, in reception or critical assimilation, the genesis of thought lies in the recognition and decision to philosophize from the problems and dilemmas of the society in which we live. At no time will this mean abandoning the dialog with global philosophies, but it will necessarily imply the decision to deal with the problems of Brazilian reality, within the framework of national culture, in continuous dialog with the masters of global philosophy.

In this sense, a philosophy that purports to be Brazilian will not give up thinking about social justice (in its various facets: the climate emergency, the question of feminism, the trauma of the enslavement of Indigenous and African peoples, and social inequality), the future of education (through dialogue with the history of teaching and advances in artificial intelligence) and the future of republican ethics (living well only when social rights are inclusive, and not the exclusive privileges of the powerful). After all, giving up philosophy would be like accepting being a plant and vegetating for the rest of your life, or being a beast and having no one to talk to, or even being a god, which is unrealizable. This is why thinking about the place, the condition and the time, the where and the how we are living today is the only way to become truly worthy of social life because philosophizing is as necessary as loving oneself and the things of the world as they are (Protrepticus af. 28 and 42).

Lúcio Álvaro Marques, *Professor at Federal University of Triângulo Mineiro (UFTM), Minas Gerais (Brazil), e-mail: lucio.marques@uftm.edu.br*

João Lupi

JOACHIM DE FIORE, THE FRANCISCANS AND THE FEASTS OF HOLY GHOST

1. Joachim de Fiore's Theory of History

Joachim de Fiore (1145–1202), the Abbot from Calabria, developed a doctrine relevant to the conceptions of History in Occident, but also influenced political and social ideas. The Abbot produced the seminal point of departure, but other people explained it. Joachim de Fiore conceives the world and History as receivers of a triple manifestation of the Holy Trinity. According to Abbot Joachim, each Divine Person was manifested in three successive stages. God the Father firstly presided over the Age characterized by the Old Testament; secondly, the Logos showed himself in Jesus Christ and the New Testament; and in the third Age, which begins at his time, the Holy Ghost presides over a New Age of Peace and Brotherhood. Departing from the central Christian mystery, Joachim developed the idea contained in this same Trinity: the progressive revelation of the Holy Trinity. However, considering the Holy Ghost is the spirit of Wisdom and Love, His revelation marks the tension of the future.

The Spirit always acted in the World, in Humanity, and in History, but in the third state of History, there will be an overflow of the Spirit's abundance. Notwithstanding, considered under the point of view of the Trinitarian paradigm, the doctrine of Joachim cannot be refuted in its orthodoxy since the Theology of the Holy Spirit was, centuries ago, consolidated by the Holy Fathers. What Joachim said about the Unity and mutual origin of the Three Persons, or the trinitarian model, could not be contested or disapproved. In fact, because of his doctrines, the Abbot suffered few censures during his life.

As Professor Rossatto's¹ doctoral thesis suggests, the relevance of Trinitarian Theology is clearly marked by the need to understand the developments and consequences due to the activity of the Franciscan Friars and Christian people. Abbot Joachim goes deeper when he looks at intra-trinitarian life for better explanations of his doctrine.

© J. Lupi, 2025

¹ Noeli Dutra Rossatto has been a Professor at Federal University of Santa Maria, State of Rio Grande do Sul, Brazil since 1991. His first paper on Joachim de Fiore was published in 1996, and since then, he has authored more than seventy papers on this subject in Brazil, Portugal, Spain, Italy, Germany, Argentina, Chile, and the USA. He defended this doctoral thesis at the University of Barcelona in 2000 (see 2000/2001) under the supervision of Francesc Fortuny i Bonet.

The Theology of History of Joachim de Fiore asserts that three great stages can be distinguished that include all minor periods, and in each stage, an order of elected ones will prevail over the others. According to God's plan, in the third stage, or the Age of the Spirit, the clergy will be inferior to monks and submitted to them, as in the previous stage, those who were married were submitted to the clergy. Abbot Joachim says that the New Age will arrive, and it will be the Age of Peace and brotherhood that the Prophets of Israel talked about, annunciated by the Gospel as the Kingdom of God.

But the Abbot was cautious about explaining this matter, and his disciples stated it clearly. A relevant part of the prophecies about the mission of the Friars in the New Age comes from pseudo-joachimite texts, such as the *Prediction of the Sibyl from Eritrea*, *Commentary to Jeremiah*, *The Burden of the Prophets*, and the *Commentary to Isaiah*.

The order of monks bears the image of the Holy Ghost, the Divine Love, because this order could not despise the world and worldly things if it were not called by Divine Love and guided by the same Spirit who guided our Lord in the desert. He is called spiritual because it progresses according to the Spirit and not with the flesh [Joachim de Fiore, *Concordia* 9 *apud* Lupi 2003: 55].

Joachim showed how many generations would be necessary till the time arrives, or the Age of the Holy Ghost, and his disciples calculated the date on which the Abbot's prophecies would be fulfilled. According to his sayings in *Concordia*, the work of the Holy Ghost will be revealed in spiritual men. This revelation, although it had previous figures in specific persons, must be expected to happen mainly at the end of all times, when God's promises, which began in some people, will be realized in many. This is the promise given through the prophet Joel, who announced: "It will happen at the end of the last days that my Spirit will pour over all flesh, and your sons and daughters will prophesy" (Joel 3:1, or 2:28 in the King James Standard Version). To these spiritual men will be entrusted the understanding and the interpretation of the revelation contained in both Testaments. The Holy Ghost will distribute over them his gifts as to his will; that means that it is not upon men, but to the Spirit to decide who will be elected and inspired.

But it must be explained the most dramatic and prophetic consequence of his idea: the *Eternal Gospel*. In *Revelation* (14:6-7) [1] John says: "Then I saw another angel flying in midheaven, with an Eternal Gospel to proclaim to those who live on the earth, to every nation and tribe and language and people: *fear God and give Him Glory for the hour of His judgment has come*". Joachim just developed this announcement prophesying a New Age in the History of Humanity, under the inspiration of the Holy Ghost. Why was this declaration, accordingly to Revelation, so far-reaching, and why does it aim for a utopia of peace, brotherhood, and social justice? Things happened that were not in the writings of Abbot Joachim.

2. The Reception of the Doctrines of Joachim de Fiore by Franciscans

Francis of Assisi (1181–1226) did not intend to create an institution, nor a sedentary and structured order. He wanted to live in the discipleship of Christ and the Gospels. His main rule articulates his way of life through dramatic ascetic poverty and humility [Lohr 2001: 341-342]. But as the group of disciples grew in number and became larger, new conditions of collective life came to be expected, and some forms of organization were desired by some friars and imposed by Popes, including written rules, and the possession of material goods and money. However, a peculiar scene dominated the imagination of

some of the friars: Francis nude in front of his father, and this condition of complete renunciation embracing poverty in an attitude without return.

The whole lifestyle of Francis and his first disciples was a visible critique of the bad example set by a clergy that neglected its pastoral duties. But the hierarchical church managed to clericalize the order of Francisco. This created a tension between Francis' original aims and lifestyle and the further development of the Order, which soon led to a movement of disapproval among some friars. The *zelanti* in Southern Italy protested: the strict fidelity to Francisco's ideals struggled against what they considered the relaxed conventionalists.

The division between the disciples of Francis became tough: in 1254, Geraldo da Borgo San Donnino (c.1210–1276) published his *Introduction to the Eternal Gospel*, which is a commentary on three main books of Abbot Joachim: *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, *Psalterium Decem Chordarum*, *Expositio in Apocalypsim*. Geraldo stated that the Franciscans were the missionaries of the New Age of the Holy Ghost. That was the real beginning of the great controversy, which then exploded, mainly about radical poverty. The period of government of Bonaventura (1217–1274) of the Franciscan Order was a quite peaceful one. But when, in 1283, the Bula *Exultantes in Domino* by Pope Martin IV confirmed the possibility of reducing the strictness of poverty, again animosities became excited. It was the incentive for the separation of the strictly observant friars, who received the name of “spirituals”; by that time their leadership was constituted by some theologians as Peter of John Olivi (1248–1298), Angelo Clareno (1247–1337), Ubertino da Casale (1259–1329) and John of Parma (1208–1289).

Ubertino was mainly concerned with collective, not individual, poverty. All *fratres* should have this experience. The immediate consequence was the overt opposition to the ecclesiastical organization, and the denunciation that the initial proposal of Francis was shut down. However, during the polemics between the Franciscans and Roman authorities, papal theologians established quite clearly that radical poverty, as understood by the “spirituals”, had no fundamental arguments, nor in Jesus Christ's life, nor the life of the Apostles, nor even monastic institutions and rules, which were generally moderate. First Christians did not practice nor recommend absolute renunciation of earthly goods; on the contrary, that kind of asceticism could be found in separatist Christians, such as *encratites* and apocrypha, such as *Clementines*. Some followers and supporters of radical poverty were considered heretics, such as Tatian the Assyrian (2nd century) and the monk Pelagius (360–422). That certainly did not contribute to the acceptance of poverty by the Roman Church. So, the ideal of strict poverty – having nothing more than actual clothes – derives exclusively from Francis of Assisi. When his disciples defended poverty, their arguments were of little value in front of the criticism and condemnations coming from ecclesiastical authorities.

The main question in the struggle between *spirituals* and Roman Theologians was not poverty, but the opposition to ecclesiastical power. To this point the Franciscan arguments against centralized power in the Church became wider, and even *moderate* Franciscans (not followers of radical poverty) came in support of the *spirituals*, establishing new doctrines on religious authority and power, even papal power (*plenitudo potestatis*) – William of Ockham (c. 1290–1350), John Duns Scottus (1265–1308), Peter John Olivi and others, like Marsilio of Padua (1280–1343).

So, condemnations arrived soon; the persecution against *spirituals* came in the form of reprisals, doctrinal condemnations, excommunications, prison, and even death by bonfire. The first mention of the poverty of the friars is stated in the Constitution *Exivi de Paradiso*

(1312); it's a critical exposition on Peter Olivi's rigorist interpretation of the vow of poverty, but there is yet no condemnation.

Pope John XXII (1245–1334, pope since 1316) and his Constitution *Gloriosam Ecclesiam* (January 1318) was the most brutal attack against the *spirituals*. Major condemnation, which is even included in Umberto Eco's *The name of the Rose*, is from the Constitution *Cum inter nonnullos* (November 12, 1323). The Constitution definitely declares that the error of the Spirituals is about Christ's and the Apostles' poverty, and this error stands against Scripture [Denzinger 2015: 315-316]. Luís Alberto De Boni, another Brazilian scholar, says: "One hundred years after the approval of the Regula, the Pope banished from orthodoxy the utopia of Francis of Assisi" [De Boni 1998: 42-43].

However, the controversy over religious and civil power was not the only side effect originated by the arguments on poverty, because other effects turned out to be, and the main one is a peculiar cult to the Holy Ghost.

3. Joachimite Doctrine on the Holy Ghost and the Feasts of the Divine in Portugal and Brazil

Brazil received from Portugal a peculiar kind of Joachimite heritage, in fact quite different from other types of Joachimite manifestations because it is mainly popular and non-academic, but religious. However, nowadays some scholars, like Noeli Dutra Rossatto, are studying this heritage as an academic subject.

The Portuguese Joachimite heritage consists of a cultural-theological and ideological manifestation that has at least three relevant aspects: a religious celebration (*Festas do Divino*); the fraternity or brotherhood (*irmandade*) and its complex organization; and the lyrics, discourses and sermons that express the basic ideas of this cultural complex: the coming of a New Age, presided by the Holy Ghost and dominated by fraternity, love, absence of laws and social power (anarchy).

Usual tradition asserts that the first Feast of the Holy Ghost in Portugal was created by Queen Isabel (Elisabeth, 1270-1336, commonly called the Saint Queen, or Rainha Santa), and her husband king Dinis (1261–1325) in a Franciscan church in Alenquer (a small town not far from Lisbon) around the end of the 13th century (c.1295). There are no extant documents contemporary to the facts, but many traces make it most probable. The first documents describing the origin of the Feasts date back to the 17th century.

Alenquer was traditionally a property of Queens and Infantas (daughters of the king) as a way to give them some financial resources for personal use. In 1222, the former owner of Alenquer, the Infanta Dona Sancha (1189–1229), sister to Dinis' grandfather, invited the Franciscans (Francisco was still alive) to occupy her palace in Alenquer and transform it into a monastery. Still, before that, some Franciscans had already arrived in Portugal in 1217, one of them called Zacarias (Zachary). In 1220, Francis admitted Antonio as a disciple. Born in Lisbon in 1191, named Fernando de Bulhões, died in Padua in 1231, Antonio was a theology doctor and a renowned preacher. So, in a few years, the relations between Portugal and the Franciscan Order became relevant and diversified. In 1280, Queen Beatriz, born in Castilla, the spouse to King Afonso III of Portugal, mother of King Dinis, and owner of Alenquer, financed the construction of the church and the enlargement of the monastery. So, in many ways, the Franciscan friars, under the protection of queens and infantas, brought to Portugal the ideas of Joachim de Fiore.

But the Joachimite complex of ideals and ideas walked in many other ways. Queen Isabel was born in Barcelona, capital city of the Crown of Aragon, where she received a large

amount of information about the cult of the Holy Ghost. At that time, Aragon maintained a small maritime empire on the western coasts of the Mediterranean, mainly the province of Calabria, where Joachim was a monk and an abbot, and other small places, like Montpelier, where the fraternities of the Holy Ghost were important. A disciple of Joachim, a Catalan named Arnau de Vilanova (1240–1311), physician, theologian, and astrologer, became the principal counselor of the kings of Aragon, first the father of Isabel, and then her brother. She knew Arnau, had some correspondence with him, and was familiar with his ideas.

As a politician, King Dinis was different from his predecessors: his uncle, King Sancho II (1209–1248) had some quarrels with the bishops and Pope Innocent IV deposed him in 1247; less than fifty years later his nephew Dinis had similar disputes with the clergy but remained in power – circumstances were not the same, and all over Europe kings sustained the politics of concentration of power against the nobles and the clergy. Moreover, Dinis was the first Portuguese king who was not constrained to combat the Moors: his father, King Afonso III (1210–1279), expanded the territory of the kingdom and incorporated the South of the country, the Algarve, into Portugal. Dinis was a peaceful king, dedicated to increasing agriculture (his popular name is the *lavrador*, the farmer), the founder of the first Portuguese university (general studies), protector of the arts, and himself a poet and musician. So, the royal couple was already prepared to create a genuine Portuguese ideology, based on the ideas of Joachim de Fiore, and the contributions of the Franciscans.

By that time, in some parts of Christianity, flourished the recently created brotherhoods of the Holy Ghost, dedicated mainly to the maintenance of hospitals for poor people and charitable works. All those fraternities had their origin in popular devotions, and their members were almost exclusively lay persons. A fraternity of this kind was active in Alenquer with the support of the Queen.

The cult and the procession were organized by a lay couple, the Mordomos (butler, manager); the principal actor was a boy or a beggar whose title was the *Emperor*; the symbols of the Holy Ghost are, besides the dove, the imperial crown and the scepter. The bishops had nothing to do with the feast, and the parish priest was invited to celebrate the Mass and then dismissed. It is worth mentioning that the Emperor of the Romans, actually the emperor of the Holy Roman Germanic Empire, was in a traditional opposition to the Pope [Lertora Mendoza 2010: 132-134]. The political emphasis of the Portuguese feast of the Holy Ghost is much stronger than the cult of the Holy Ghost in other parts of Christianity.

From continental Portugal, the fraternities of the Holy Ghost expanded to the archipelago of Azores, in the mid-north Atlantic Ocean, and from there to the Americas, North and South, and other countries, wherever the Azoreans migrated. But all over the world, the Holy Ghost Feasts preserve the same structure and ideas that were present in Alenquer in 1295. The fraternities, or *Irmandades*, particularly in Azores, have an intrinsic diffused power, typically anarchist, and stand, as a lay power, in front of the clergy. As they say: “The Feasts of the Holy Ghost are feasts of common people, not of the church” (ecclesiastical). This has been widely one of the most relevant traces, at least in the Azores and Brazil, but it seems that in North America, people are more tolerant of the presence of bishops.

The question of radical poverty remains relevant in these contexts. Without the controversy and the condemnations, the political problem would not be so poignant, and its influence on the cult of the Divine Holy Ghost would not be so evident.

4. The Utopia of a New Age

Just as celebrated nowadays in all parts of the world where people of the Azores settled, and particularly in Brazil, the Feasts of the Divine show several marks in common, unchanging, and notably a doctrine clearly outlined in strong concepts. But what forces us to think highly of it and causes admiration is the fidelity of the Feasts, their organizers – the Fraternities and the Mordomos – and the participants, to the original medieval doctrine. That fills us with respect and consideration. Seven centuries did not disturb or change the fundamental characteristics of the message of the Holy Ghost, such as the Azorean feasts transmitted to us. On account of this relevant circumstance, some scholars and researchers from Portugal consider the organizers of the Feasts, and people from the Azores in general, as really *theophoroi* (inspired or possessed and bearers) of the Holy Ghost.

So the Feasts are not yet over.

The Joachimite utopia, transmitted and somehow modified or supplemented by the Spirituals, brought to Brazil the prophecy of the coming of a New Age, when spiritual men will take the place of ecclesiastics. This ideal, although discreetly expressed, assumes a broader significance when in contact with other eschatological and prophetic expectations. The arrival of the occult king Dom Sebastião (1554–1575), who disappeared in a battle in North Africa, is a utopian expectation present in both countries and known as *Sebastianism*. Close to this is the famous *trovas* (ballads) of Bandarra, a shoemaker from a little town in Portugal (c.1500–1550). Both Bandarra and Sebastianism prophetized the salvation of Portugal, and both their ideas are known and active in Brazil to this day.

Another announcement or proclamation of a utopia arrived in Brazil with the Jesuit and theologian António Vieira. (born in Lisbon, 1608) who spent most of his life in Brazil. His *History of the Future* and other texts exposed in prophetic ideas the announcement of the *Fifth Empire* [Rossatto 2003: 39]. Known as the most distinguished preacher in the Portuguese language of all time, his rhetorical arguments aroused ideals and feelings which corroborated diffused joachimism. The Fifth Empire, whose seat or capital was supposed to be in Lisbon, will be the last Christian worldwide empire.

These are the facts and doctrines about the prophetic and utopian New Age in Brazil; we need to explain how they function as some kind of national philosophy.

Joachim, the Spirituals, Bandarra, and Vieira represent various faces and contributions to a broader Brazilian ideology, characterized by a prophetic nature. As prophets, they consistently challenge institutions and hierarchies, embodying, in essence, a clear anarchist stance. The ideology of Joachim and Ubertino, that asserts that monks and lay people will surpass priesthood, has profound roots, however not always evident, in popular beliefs in Brazil, particularly in those celebrations, as the Feasts, and Maypole (disguised in a devotion to some Saint) where lay persons want to celebrate their devotions traditionally.

When we organize or participate in a *Festa do Divino*, the Holy Ghost Feast, we congregate a community, celebrate Whitsunday, have meals with brothers, preach peace between men, and raise common people to spiritual dignities. But what we do is much more than that, because, according to Abbot Joachim's words, we go up to the top of the mountain, and there, in the middle of the Holy Ghost celebration, we contemplate and fully understand the History of Humanity. From this virtual and spiritual place, we can see that some people were selected to complete spiritual fullness, but all of us were called to complete the fullness of History. Not the end of History in a political and profane sense, but its perfection as a mission of peace and fraternity, and to exceed all rules, laws, and barriers, and live according to Love and Spirit. It is a utopia, an objective that we aim to reach, not

an actual experience. This was the perspective of Agostinho da Silva (1906–1994), Antonio Quadros (1923–1993), and other intellectual people who considered the Azorean diaspora as bearers of the Spirit [Lupi 2003: 57].

Let us bring an example from another country. In 1986, the Azoreans and their descendants in the United States decided to realize the greatest Feast of the Holy Ghost in the world. They called upon all Fraternities and their flags and banners (the symbol of a Fraternity) from the US and Canada to congregate in Fall River, Mass., a city composed almost entirely of Azorean descendants. They celebrated an enormous feast, and the success was so relevant that they repeated the Feast every year, as if they are saying to the world: “this is the declaration of our diasporic nation, where all we are brothers and sisters, and nobody is deprived of anything, because we are under the protection of the Holy Ghost” [Braga, Medeiros 1993: 5-7].

The festivities of the Divine were not always well accepted in ecclesiastical environments. Nor were the ideas of Fiore himself. One of the festivities’ most polemical aspects, which soon became a prime target for Catholic orthodoxy, involves the non-participation of the clergy (*ordo clericorum*), given that the third state would belong to the monks (*ordo monachorum*). Such a practice may have been sustained beginning with radical interpretations of the Joachimite tradition by the Spiritual Franciscans in the late thirteenth century. Such an interpretation, censured by the Commission of Agnani, staged a confrontation between the clerical and the monastic life. However, Franciscan radicalism happens to be rooted in the words of Joachim of Fiore himself. The Abbot writes in the *Concordia* (f. 56d) that, in the first state, attributed to the Father, the order of the married (*ordo coniugatorum*) shone; in the second, attributed to the Son, the order of the clerics (*ordo clericorum*) shines; and in the third, attributed to the Spirit, the order of the monks (*ordo monachorum*) would shine. This certainly explains why, even today, the direction and organization of the Festivals of the Divine typically elude clerical control [Rossatto 2016: 146].

5. A Brazilian Philosophy

Is there something like “Brazilian Joachimism” that could be a typically Brazilian philosophy? Perhaps not yet, but we are close to it, firstly because Joachimism in Brazil is a philosophical/theological idea that “contributes to the self-understanding of national identity and which has Brazil as its object” [Marques 2024: 57]. Moreover, if we take in consideration that the Brazilian intellectual Paulo Freire is “the third most cited intellectual in the world” [ibid.: 68] and his intellectual work is significantly an idea that goes from the academy to the education of the common people we can say that the Theology of Joachim de Fiore that goes from Medieval Philosophy to the popular utopia of Portuguese and Brazilian people marks the characteristics of some Brazilian philosophers who cannot be set apart from popular culture.

Some Brazilian scholars believe that Brazilian culture is, in a sense, *condemned* to lack its own philosophy. Silvio Romero (1851–1914) stated, and his followers still assert that Brazilian scholars and researchers are forcibly reduced to writing commentaries on alien and imported philosophies [Aquino 2024]. This was similar to the opinion of relevant professors of the University of São Paulo, the highest level in Brazilian universities, till a few years ago.

Although answers are not conclusive, we can tentatively say that Brazil is part of, or an overseas extension of, Occidental Civilization. When a Brazilian professor interprets a European philosopher, he or she is working upon something that is his or her part in a her-

itage. Another answer, accompanying Rossatto, is that the ideas of Joachim de Fiore and the symbology of the Holy Ghost originated in Europe but became truly Brazilian with the contribution of the Brazilian/Portuguese prophet Antonio Vieira [Rossatto 2016; 2021].

Someone could object that Joachimism and its varieties and developments are not a Philosophy but a Theological ideology or a prophetic sermon. Those who defend Joachimism as a peculiar Brazilian Philosophy think that the Hegelians and Kantians' point of view – Philosophy as of universal validity as the product of reason, the same for all people – is completely outmoded and no longer acceptable. The concept of rationality, and therefore of Philosophy, is much more diversified and wider. It is not for chance that the main paraconsistent Logic, as the expression and structure of Philosophy, is the invention of a Brazilian Professor – Newton Carneiro Affonso da Costa (1929–2024), logician, mathematician and philosopher, who stated clearly that we can think and argue consistently and coherently without observing strictly the Aristotelian principle of non-contradiction.

Brazil inherited from Portugal a peculiar conception of the Age of the Holy Spirit, in a close relation between the doctrines of Abbot Joachim and popular culture, a reflected image, or complex of ideas that Medieval Philosophy *sent* to the Americas. But a conception of History originated in Medieval Philosophy, which is a philosophical area that does not arouse much enthusiasm in universities' philosophical departments and courses has just a few researches dedicated to it. On the other hand, since it has a fundamental basis in medieval cultures, Joachimism has a notable proximity to the popular culture of the Brazilian Northeast Region, where popular and even intellectual offspring show clearly medieval traces [Rossatto 2021].

Last question: is popular culture able to correctly receive philosophical expressions? And incorporate them into its very body of ideas and practices? And to express it without depriving or distorting its real philosophical nature? This question is similar to the previous one about rationality and philosophy: common people think correctly *even* in the country, and popular knowledge about the environment and its flora and fauna is quite objective, although distinct from urban and positive sciences. Those who do not accept these considerations perhaps never talked attentively to countrymen or countrywomen. Those, like Lucien Lévy-Bruhl (1857–1939), who effectively studied it, at a distance as armchair anthropologists, and think that non-occidental and non-urban cultures are pre-logical [Lupi 1994], have a completely distorted point of view.

REFERENCES / СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Aquino, J. K. S. (2024). A desqualificação da filosofia brasileira. *A Terra é redonda*. <https://aterraeredonda.com.br/a-desqualificacao-da-filosofia-brasileira/>
- Balis-Crema, F. S. (1976). Gli Spirituali tra Giochimismo e responsabilità escatologica. In *Chi erano gli Spirituali: atti del III convegno internazionale, Assisi, 16-18 ottobre 1975* (pp. 145-179). Assisi: Società internazionale di studi francescani.
- Braga, H. T., & Medeiros, J. L. (Coord.). (1993). *Em Louvor do Divino*. Grandes Festas do Divino Espírito Santo da Nova Inglaterra. <https://www.grandesfestas.org/>
- Costa, M. A. M. C. (1999). *O poder e as irmandades do Espírito Santo*. Lisboa: Rei dos Livros.
- De Boni, L. A., & Pich, R. H. (Orgs.). (2004). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo ocidente medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

- De Boni, L. A. (1998). O debate sobre a pobreza como problema político nos séculos XIII e XIV. *Patristica et Mediaevalia*, 19, 23-50.
https://repositoriosdigitales.mincyt.gob.ar/vufind/Record/Filo_a09457308ffef0a59430661f5ddb334e
- Denzinger, H. (2015). *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. (P. Hünermann, Ed.). São Paulo: Paulinas & Loyola.
- Fahlbusch, E. et al. (Eds.). (2001). *The Encyclopedia of Christianity* (Vols. 1-5). (G. W. Bromiley, Trad.). Grand Rapids: Eerdmans Brill.
- Falbel, N. (2010). Joaquim de Fiore. Apocalypticismo e escatologia nos séculos XIII e XIV. *Scintilla*, 7(2), 65-86.
- Gandra, M. J. (2000). *O Império do Espírito Santo na região de Tomar e dos Templários*. Lisboa: Estar.
- Leal, J. (2017). Nação e império: Agostinho da Silva e as Festas do Espírito Santo. *Prática da História*, (4), 75-111.
- Lertora Mendoza, C. A. (2010). Los espirituales y la política imperial. *Scintilla*, 7(2), 127-145.
- Lohr, W. A. (2001). Francis of Assisi. *Fahlbusch*, 2, 341-342.
- Lupi, J. E. (1994). Lévy-Bruhl: a pré-lógica e o irracional. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 50(1/3), 221-230.
- Lupi, J. E. (1997). As Festas do Divino Espírito Santo. In *Anais do Congresso de História e Geografia de Santa Catarina* (pp. 747-784). Florianópolis: CAPES-MEC.
- Lupi, J. E. (2003). A doutrina de Joaquim de Fiore sobre o Espírito Santo. In N. D. Rossatto (Org.), *O simbolismo das Festas do Divino Espírito Santo* (pp. 47-58). Santa Maria: UFSM.
- Machado, H. A., & França, G. M. (1982). *Dicionário de História de Portugal Ilustrado*. (Vols. 1-2). Lisboa: Círculo de Leitores.
- Marques, L. A. (2014). Perspectives on Brazilian Philosophy in the last Century. *Sententiae*, 43(2), 55-71. <https://doi.org/10.31649/sent43.02.055>
- Queiroz, M. I. P. (1976). *O Campesinato brasileiro*. Petrópolis: Vozes.
- Rossatto, N. D. (1998). Hermenêutica e leitura da história em Joaquim de Fiore. *Veritas*, 43(3), 513-523. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.1998.3.35425>
- Rossatto, N. D. (2004). Letra, verbo e espírito-Joaquim de Fiore e a questão judaica. In L. A. De Boni & R. H. Pich (Orgs.), *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo ocidente medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Rossatto, N. D., & De Martini, M. (2016). The Utopia of the Divine in Luso-Brazilian Culture. Joachim of Fiore and Ariano Suassuna's "A Pedro do Reino". *Portuguese Literary and Cultural Studies*, 26, 142-169. <https://doi.org/10.62791/skd9b228>
- Rossatto, N. D. (2000-2001). *El Círculo trinitário: la construcción y la historia em Joaquín de Fiore*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Rossatto, N. D. (2003). O *Abade Joaquim e a Nova Era do Espírito*. In N. D. Rossatto (Org.), *O simbolismo das Festas do Divino Espírito Santo* (pp. 33-46). Santa Maria: UFSM.
- Rossatto, N. D. (2004-2005). L'abate Gioacchino e la "festa del divino" una celebrazione luso-brasiliana dell'Età dello Spirito. *Bolletino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti. Dedalo*, 18-19, 173-185.
- Rossatto, N. D. (2015). *A reformulação da relação entre a vida e a regra franciscana*. Franciscanos. <https://franciscanos.org.br/noticias/a-reformulacao-da-relacao-entre-a-vida-e-a-regra-franciscana.html#gsc.tab=0>
- Rossatto, N. D. (2020). Utopia, história e profecia: o joaquimismo como filosofia do Brasil. *Argumentos - Revista De Filosofia*, 13(25), 185-198.
<https://doi.org/10.36517/Argumentos.25.61499>
- Selge, K. V. (2001). Franciscans. In E. Fahlbusch and al. (Eds.), *The Encyclopedia of Christianity* (Vol. 2, pp. 342-345). (G. W. Bromiley, Trad.). Grand Rapids: Eerdmans Brill.

Received / Одержано 4.01.2025

João Lupi

Joachim de Fiore, the Franciscans and the Feasts of Holy Ghost

When Joachim de Fiore the Abbot from Calabria, exposed the doctrine of the trinitarian concept of History, he defended an idea that would be developed and have consequences just till our days, particularly in some countries which have Portuguese as their main language. The first and decisive influence was on Franciscan friars, named “the spirituals” who adapted it to the radical religious ideal of poverty and the abolishment of hierarchy in the Church. The theory of History of the Abbot Joachim was made real in the Feasts of the Holy Ghost which in Portugal took peculiar characteristics that cannot be found in any other Christian nation. Brazil received the so-called Feasts of the Divine through the immigrants of the Portuguese Azorean Archipelago, preserving them till nowadays and thus extending the vitality of Medieval Philosophy not only through the cult of the Holy Ghost but also by political Theology which is associated to it. The utopia of a New Age of peace and brotherhood is part of the Feasts and constitutes a philosophy of Brazilian culture.

Жоао Луї

Йоахим Флорський, францисканці та свята Святого Духа

Оприлюднивши вчення про тринітарне поняття історії, Йоахим Флорський, абат з Калабрії, обстоював ідею, що розвиватиметься й матиме вплив аж до наших днів (особливо в деяких країнах, де португальська є основною мовою). Першими цього вирішального впливу зазнали францисканські монахи, яких називали «спірітуалами». Вони пристосували це вчення до радикального релігійного ідеалу бідності та скасування церковної ієрархії. Теорія історії абата Йоахима знайшла своє втілення у святах Святого Духа, які в Португалії набули особливих рис, яких немає в жодній іншій християнській країні. Бразилія отримала так звані Божественні Свята завдяки іммігрантам з португальського Азорського архіпелагу, зберігши ці Свята до наших днів. Таким чином, у Бразилії продовжується життя середньовічної філософії не тільки через культ Святого Духа, але й через пов'язану з ним політичну теологію. Утопія Нового часу миру і братерства є частиною Свят і становить філософію бразильської культури.

João Lupi, Retired Professor at Federal University of Santa Catarina (Santa Catarina, Brazil).

Жоао Луї, професор у відставці Федерального університету Санта-Катаріни (Санта-Катаріна, Бразилія).

e-mail: joao.lupi@externos.ufsc.br

Lúcio Álvaro Marques, Luis Martínez Andrade

THE DEFENSE OF AN ECOLOGICAL ETHIC OF LIBERATION: LEONARDO BOFF'S CRITIQUE OF THE EXPLOITATIVE NEOLIBERAL MODEL

Latin American philosophy (LAPh) should possibly not be seen as a “philosophy without more”, that is, as if it had always been recognized as such within the international agora of thought [Zea 1989]. Nor is it a question of self-deprecation or a lack of struggle for recognition. It emerged in a peripheral and underbalanced condition, although this does not mean that it remains so today. To explain the place that the LAPh occupies in the history of global philosophical thought, we will first describe the main stages of its formation until its consolidation in the last decade and, in the second, we will present liberating ecological ethics in the formulation of Leonardo Boff (born in 1938, in the state of Santa Catarina, Brazil) as a response to two problems: the global climate crisis and the search for the institutionalization of a fully-fledged Brazilian democratic policy. The question that emerges from this and will be discussed in this article is, what does ecological ethics mean within the LAPh? The legitimacy of this philosophy as an autonomous form of philosophizing from Latin America is at issue.

1. Liberation Philosophy as a Genuine Latin American Philosophy

The philosophy of liberation (PhL) is one of the main distinguishing marks of Latin American thought. This is not to overestimate or belittle what has been done here over time, since the colonial invasion in 1492. Instead, it's about recognizing and situating a field of analysis capable of equating what place the LAPh occupies within the international agora of thought. It is not a question of finding a distinctivist thought or a tribalist ethnic philosophy whose identity would apply strictly to Latin America, nor a universalist thought that would characterize the LAPh as a mimetic act of universal philosophy. Therefore, the option of thinking about Latin America from the theoretical position of the middle ground, integrating the use of universally valid arguments, produced wholly or partly by Latin American thinkers and capable of arousing “interest inside and outside Latin America” [Nuccetelli 2021: 94]. This is the hallmark of what can be called LAPh. Looking back over the history of PhL, it is possible to identify how and when this form of philosophical understanding emerged.

What characterizes the LAPH as a whole is that it thinks about Latin America from the perspective of oppression, resulting in a commitment to political thinking on the one hand and liberating thinking on the other. This condition would give rise to what is considered to be the LAPH's own character: "true thinking, the only one possible for them. This true thinking is what expresses and realizes the original fundamental structure of human existence, as being-within-another, a radically political structure, which in Latin America is subject to domination" [Beorlegui 2010: 669]. This philosophy's fundamental starting point is therefore an anti-colonial or anti-hegemonic reflection on the political situation that has imprisoned the Latin American continent for more than three centuries in a system of primary exploitation and dilapidation of its natural resources. The issue is to consider Latin America's identity beyond mere colonial mimicry and the colonization of time and space that would establish the Iberian Peninsula as the metric and mirror for its development. Breaking away from colonialism is not just about bringing about political change by establishing the seat of power within the continent itself. It requires much more than that, especially thinking about the condition of situating oneself in the world beyond the reproduction of the culturally and socially internalized colonial system.

Naturally, a characterization as general as this needs to be broken down into its stages in order to be properly understood. On the one hand, we need to consider the social, political and cultural backgrounds that shaped the theoretical scenario in which the foundations of PhL emerged and, on the other, we need to recognize the main currents of thought that resulted from this. Let's move on from there. The social, political and cultural backgrounds are intertwined with the foundations of philosophy, roughly understood as the first generation. Let's look at the main antecedents [ibid.: 677-690]: the economic one, characterized by the theory of dependent development based on the colonial subordination of the economy and which operated in the post-colonial period in new forms of dependence, both scientific-technological and due to the external indebtedness of national economies; the pedagogical one, which remained centred on a primary relationship of theoretical mimicry and which was recolonized in the post-independence period through the underdevelopment of research and academic production far removed from the immediate reality of researchers; the theological, marked by the hierarchy of the inheritance of missionary Christianity through the suppression of indigenous and Afro-descendant religions under the monopoly of Christian preaching; the literary, where Iberian aesthetics predominated with a disregard for pre-Columbian nativist literature; and the theoretical, with the growing awareness of cultural dependence, the need to think of its cultural autonomy as a concomitant part of political autonomy also grew [ibid.: 686].

From this background came the main currents of the LAPH [ibid.: 697-700]: the first was the ontological current, whose central concern was to build the identity of the Latin American peoples, both as historical subjects of action and as objects of reflection and historical liberation from colonial conditions, above all thinking of them as those oppressed by the system of exclusion of the center versus the periphery, the developed versus the underdeveloped, the global north versus the global south. The second current was the analytical (not the analytical stance). This brings together the analytical tendency with the dialectical duty to think of Latin American peoples as the "other" – the marginalized, the impoverished, the subject denied – by colonial forces. Analytics goes beyond pure knowledge of the historical situation as it integrates a commitment to revolutionary liberation struggles. The third current is the historicist current itself, bringing together the Marxist and Freudian conceptual apparatus to analyze colonial history, as well as recognizing the

common object of the Latin American peoples – the struggle for liberation – and the effort to understand their own reality and find solutions to national problems. The fourth is the problematizing current, which focuses on the problem of language, ideology and the methodology of Latin American thought itself. It arises from the need to overcome mere theoretical populism or simple militancy and to institute a new way of thinking.

It is in this demarcation that we must consider what we have come to call the stages in the history of PhL, namely its historical germ up to its characterization in the present, taking into account the current cycle of post-colonial debates. By cross-referencing the social, political, and cultural background and the main currents of the PhL, we can arrive at the following dating of the phases in the historical development of this thought. Let us take a look at a summary of the stages [Marques 2023: 219]:

Since the *affaire* between Leopoldo Zea and Salazar Bondy, the philosophy of liberation has counted five generations: the first, concerning the origin and foundation of liberating thought (1960–70); the second, on the development and foundation of Latin American criticism (1970–1989); the third, on the development and critical updating of philosophy (1989–2000); the fourth, the broad interlocution of philosophy with interdisciplinary perspectives (2000–2013); and maturity and historical dialogue through the creation of research networks and dissemination of this philosophy (from 2013). After all, what is a philosophy of liberation?

What characterized the emergence of the PhL was (i) the centrality of dependency theory in all aspects of social, political and economic life; (ii) the development of liberation theology, overcoming the understanding of liberation merely from sin for an understanding of the historical and social liberation of impoverished peoples; (iii) the recognition of social praxis and dialogue through Marxist categories for analyzing the socio-historical context, promoting the centrality of orthopraxis in relation to orthodoxy; and (iv) the promotion of “unparalleled literary creativity” as a principle for the self-knowledge of Latin American peoples [Bello Ortiz et al. 2009: 402]. The *affaire* between Zea and Salazar Bondy created the need to formulate a way of thinking that wasn't merely universalist and that did not get lost in theoretical distinctivism. This gave rise to the debate on the fundamental bases of liberating thought, the main aim of which was established as “liberation philosophy [which] is then the first philosophical movement that begins the epistemological decolonization of philosophy itself, from the world's periphery, criticizing the pretension of universality of modern European and North American thought located at the center of the world system” [ibid.: 399–400]. Due to the atopy – the non-place – of Latin America in the system of thought about the Iberian Peninsula in the colonial period, and the global North in the post-colonial period, the need arises to seek a theoretical and spatial delimitation so that Latin America can no longer think of itself as the work of colonial development, but from within itself.

It was in this spirit that the second phase of the PhL emerged in the struggle for the development and foundation of Latin American criticism, even knowing that this would not happen without recourse to the European theoretical framework. There was no intention of committing epistemological parricide. What was at stake was more than that; it was finding the conditions to think about Latin America beyond the colonial system. In this sense, historical experience has shown that the common point between all the countries of the continent was one – the poor – as a historical result of the colonial system perpetuated in the

system of economic dependence. Far from being an abstract conceptual category, the poor became the catalyst of the PhL extended to the various spheres of our reality, namely, the poor as the other of the world system of exploitation is instantiated in the peoples “indigenous, Afro-American, working class, peasant and popular, marginal, feminist, anti-racist movements, etc.” The condition of arduous poverty extended to all countries at that time (the 1970s and 1980s) unified struggles for the liberation of the “pauper ante festum”, i.e. all those who needed to transform their bodies into merchandise to be included in the productive and exploitative system of capital [ibid.: 406].

The third stage in the development of the PhL was marked by the “development and critical updating of philosophy (1989–2000)”, which no longer accepted the need to live in a condition of dependence on the global North, i.e. it wanted to establish new political, social and economic conditions in relations between the global North and South. The asymmetrical subordination of North-South relations no longer served the emancipatory interests of the PhL. It was necessary to start from a condition of known historical dependence to think about symmetrical and emancipatory political conditions for the whole continent. It was at this time that the economic and political critiques of dependency theory bore the best fruit in characterizing new forms for international and commercial relations between Latin America and the developed countries [ibid.: 409].

The fourth stage opened up philosophical dialogue with interdisciplinary perspectives (2000–2013) without breaking with the PhL’s main matrix, namely the struggle for the liberation and emancipation of peoples. This stage was fundamental both for resuming historical debates and for consolidating the new fronts of theoretical development. To put it bluntly, “liberation philosophy adapted to its time by geopolitically imposing the possibility of critical philosophical thinking from the periphery of capitalism, which began in the 15th century with colonialism and racism”. Without being bound by historicism or disregarding the deep marks left by the colonial trauma, PhL added a new analytical category, colonialism, to the category of the poor as the other of history: “thinking about coloniality was the starting point, the prerequisite for understanding the philosopher’s ‘location’ in his historical context. Its implementation from popular praxis was the second aspect” [ibid.: 411]. The interdisciplinary openness made it possible to broaden the concept of the poor, situating it from now on from the relationship between colonialism and popular and theoretical praxis. With this, the PhL reached maturity. However, this maturity does not mean that it is over. On the contrary, this was a moment of theoretical expansion and dialogue with other fronts of academic knowledge.

The maturity of the PhL since 2013 has allowed the debate to broaden and specialize. Among all the theoretical trends and research perspectives, some have had greater theoretical fortune, especially the ethical perspective. In this sense, the PhL has a strong appeal, on the one hand, to liberation theology and, on the other, to community ethics. Currently, this theology is suffering a strong counter-offensive from reactionary and conversionist segments of Catholic and Reformed theology. Since the *Instruction on some aspects of “Liberation Theology”*, signed by the then-Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith, Joseph Ratzinger, the theological strand of Latin American Catholicism has entered a regressive process of a certain return to orthodoxy, including the cassation of theologians such as Leonardo Boff in 1985, which led him to change course in his writing [Ratzinger 1984]. We’ll take a closer look at one perspective of his thinking in the second part of this article. In turn, liberation ethics went beyond the canons of religious thought and established itself as a new ethical paradigm:

The new ethics will consist of six principles: the material principle, the formal principle of validity, the principle of feasibility, and starting from the victims, who suffer the adverse effects of the order being carried out with a pretense of goodness, the three critical ethical principles: the critical material principle, the principle of validity of those excluded from the discourse, and the principle of critical feasibility, or rather the “principle of liberation” [Bello Ortiz et al. 2009: 414].

Thus, liberation ethics differs from deontological, normative, and pragmatic ethics, since its principle is the excluded and it assumes praxis as the basis for theoretical elaboration and as a social imperative. In any place and/or condition where there is someone excluded – the other marginalized by some hegemonic system – there is the possibility of thinking about liberation as a principle for theory and praxis. This considerably broadens what is meant by PhL, because it is no longer just a question of philosophical thought, but of the ethics imposed in the face of any form of exclusion. In the case of Latin America, the other or the poor can be found in a myriad of theoretical places: women, indigenous people, black people, the impoverished, the landless, the homeless, the unemployed, etc.

In all these conditions and theoretical places, what is at issue are the old and new forms of colonialism: the coloniality of power, knowledge, and being [Mignolo 2010]. This is another way of thinking about the intersectionality of gender, ethnicity, race, geographical location, and ageism (social opportunities affected by age criteria). The coloniality of power was the founding principle of the colonial process, which did not end with the advent of national independence, as forms of power were re-colonized by new internal or external agents, subordinating state structures to private interests. The coloniality of knowledge endures as low investment in science, technology, and innovation (ST&I) turns underdeveloped countries into mere consumers, trained to balance the trade balance by exporting raw commodities with no added value and within asymmetrical economic relations. The coloniality of being manifests itself mainly in the conservation of unequal structures, above all in intersectionality, preventing emancipatory relations of equality and social development.

Born in a peripheral country, immersed in a neoliberal market economy and profound social inequality, despite notable advances in recent decades, and a country with a rich biodiversity, Leonardo Boff developed an ecological ethic based on the recognition of the global climate crisis, critically anticipating certain discussions about Earth Overshoot Day (EOD, which in 2024 was August 1), and thinking about the need to consolidate the national democratic foundation in order to overcome the webs of dependence, namely colonialism. It is, therefore, an ethic based, on the one hand, on the critique of the climate crisis and, on the other, on reinterpreting Brazilian politics in the light of a democratic and participatory nation project. These are the foundations of Boff's ecological ethics.

2. The Socio-Enviromental Ethics of Leonardo Boff

A prolific author and important protagonist of critical thought, the Brazilian theologian Leonardo Boff has developed, in recent decades, a far-reaching theoretical proposal that continues to be based on the “negative materiality” [Dussel 2013] of the victims to suggest a new socio-environmental ethic [Boff 2005]. Obviously, this socio-environmental ethic is in line with what the economist Joan Martínez-Alier has called the Environmentalism of the Poor [Martínez-Alier 2002].

Although the critique of modernity is not absent from Leonardo Boff's early work [Boff 1981], it is with his book *Latin America. From the Conquest to the New Evangelization* (*América Latina: Da Conquista à nova evangelização*), a radical critique of modernity/coloniality became evident. The 500th anniversary of the "discovery of the Americas" had an important impact on the Brazilian theologian. For instance, in his book dedicated to the figure of Francis of Assisi, we can observe two interesting ideas: the notion of "critique of analytical-instrumental reason" and the "two paradigms of being-in-the-world" [ibid.: 62]. Starting from the observation that society is suffering a structural crisis due to the dynamics of the hegemonic system, Boff is convinced that the ontological root of this crisis must be sought deeper in reality and further back in time. Drawing on the contributions of Critical Theory, the Brazilian theologian distinguishes the elements of the bourgeois ethos (desire for profit, accumulation of power, quantification) that have established another relationship with nature. Science and technology have become instruments at the service of the *ad nauseam* production of commodities, and nature has been stripped of its therapeutic and humanizing function [Boff 1992].

This is not a reactionary rejection of modernity but rather a radical questioning of its destructive dynamic, which, through the creation of surplus-value, instrumental rationality, and unlimited growth, destroys people and nature. For Leonardo Boff, the fact that reason has become a great system of world domination is due to the alienation of the 16th century bourgeoisie from the revolutionary project of modernity. Moreover, it is with the Cartesian *cogito* that the hegemony of *logos* over *eros* and *pathos* became concrete. Leonardo Boff claims the figure of Francis of Assisi as an alternative model of "being-in-the-world". Indeed, the postmodern current has also outlined the critique of the hegemony of the *logos*. However, the Brazilian theologian's critique differs from this current in that it stresses the importance of a historical project that tends to transform society radically.

Obsessed by the desire for profit and accumulation, modern bourgeois society promotes instrumental reason, which aims at the production of commodities. To the detriment of the natural conditions of social reproduction, modernity deploys a whole mechanism aimed at the incessant exploitation of man, in which the commodification goes hand in hand with the commodification of nature. Leonardo Boff identifies two paradigms of "being-in-the-world" [Boff 1981]: on the one hand, the modern one that positions itself above things, and on the other, the pre-modern one that encounters them.

This distinction has not only ethical but also ecological consequences, since in modern man this way of being on top of things translates into a relationship of domination of nature. Obviously, people need nature to ensure their reproduction. However, the destruction of the earth and the depletion of resources for the sole purpose of producing exchange values and futile commodities are the expression of one of the "authentically necrophilic dimensions" of the system. The Brazilian theologian finds in the figure of Francis of Assisi a new way of "being-in-the-world-together-with-things", where fraternization with nature expresses a horizontal relationship between creatures, in other words, of a fraternization with all things. Thus, Boff proves that it is not a question of anachronistic romanticism. It is a question of correctly understanding the fundamental structure of man, being-in-the-world-with-all-things, in a cosmic democracy [Boff 2005]. According to the Brazilian theologian, the Franciscan attitude is not limited only to another relationship to nature, since it also questions the system that produces so much poverty and destroys the social, ethical, and ecological bond.

In the face of the necrophiliac dynamics of the system, Leonardo Boff presents Francis of Assisi as a source of inspiration for a “cosmic democracy” in which bourgeois interests, selfishness, exclusive possession, the desire to dominate, and the will to power are set aside. Francis of Assisi represents the need to show a fraternal attitude towards all creatures living in the common home. Hence the importance of a synthesis between subjectivity (interior archaeology) and exteriority (exterior ecology), which the Poverello embodies and in which elements such as the principle of hope and the utopian dimension are actively involved [Boff 2003].

In this critique of modernity, we already find the root of the “ecological turn” in Leonardo Boff’s thought, a turn that will be incontestably evident at the dawn of the 1990s [Martínez Andrade 2019]. True, Franciscan sensibility played a crucial role in Boff’s approach to deep ecology, but this approach, at times paradoxical, did not prevent him from being part of concrete political projects. It is not fortuitous to see the Brazilian theologian committing himself to popular movements such as the Landless Workers’ Movement (MST) or supporting Lula da Silva’s candidacy for the presidency [Martínez Andrade 2022].

Moreover, the 500th anniversary of the “discovery of the Americas” was the setting for an intense debate on the socio-cultural and political implications of the modern-colonial imaginary forged in 1492. For the Brazilian theologian, the year 1992 marked a decisive turning point in his personal and theological trajectory [Boff, Zoja 2016]. Personal, because on June 28 of that same year, Boff decided to separate from the Franciscan order, but without abandoning St. Francis of Assisi’s dream of tenderness and fraternity. Theological because, from now on, he will engage in a reflection along ecological lines with holistic pretensions. The book *Ecology, Globalization, Spirituality* (*Ecologia, mundialização, espiritualidade*), published in 1993, marks the emergence of the new paradigm in Leonardo Boff’s thinking [Baptista 2012].

As far as the decolonial critique of capitalist modernity is concerned, it is with the book *Latin America. From the Conquest to the New Evangelization*, the Brazilian theologian places the voice of the victims of colonization at the center of the debate on the commemoration of the 500th anniversary of the “discovery of the Americas”. It is thus a radical denunciation of the socio-historical injustice experienced by the oppressed. “The invasion, writes Boff, was the greatest genocide in human history (...) Today this process continues for the two thirds who suffer from hunger, for the pauperization of the cities, for the ecological aggression, in which the poor and the indigenous are the beings most threatened with extermination by the foreign debt which represents the new tribute that the nations, kept in underdevelopment, must pay to their old and new masters” [Boff 1992: 10].

For Leonardo Boff, there is a link between ecology and liberation theology because both are concerned with the two bleeding wounds: that of misery and that of the systematic aggression against nature. It is for this reason that Leonardo Boff sees ecology as a Cry of the oppressed [Boff 1997]. This Cry is expressed both in global poverty and in the destruction of the environment. The Brazilian theologian affirms that the earth bleeds, especially in its most singular being, the oppressed, the marginalized, and the excluded, for all of them make up the great majority of the planet. It is from them that we must think of the universal balance and the new ecological world order. This is why ecology and liberation theology are sensitive to the cry of the victims who demand freedom (*Exodus* 3,7) and the redemption, not only of mankind but also of creation (*Romans* 8,22-23).

According to Boff [1997], the destruction of living conditions and the increase in global poverty go hand in hand. This relationship has ethical consequences because the cruelest contradictions are to be found on the periphery of the world economy. Capitalism and modernity have created a situation where inequalities are appalling, for example, between 1990 and 2010, the proportion of the world's population living below the poverty line is one third of humanity. At the same time, greenhouse gas emissions have increased, and deforestation has destroyed 13 million hectares of forest in 2009. Leonardo Boff argues that scientists claim that, between 1500 and 1850, one animal or plant species was destroyed every ten years, and between 1850 and 1950, one species per year. Since 1990, one species has disappeared every day. Moreover, the Brazilian theologian adds that every year, an area of 43,696 km² is converted into a desert space. The correlation between poverty and pollution is evident. Economic rationality has been imposed instead of environmental rationality and the predatory logic of capital has led to a real ecocide.

Leonardo Boff thinks that the environmental crisis is a crisis of Western, modern, capitalist civilization. Overcoming this social formation will only be possible when we understand the causes of its contradictions. This is why environmental rationality must become the central nucleus of economic logic. Thus, the Brazilian theologian proposes the construction of an environmental knowledge that distances itself from the dominant reason [Boff 2008]. In the face of the desire for accumulation and the appetite for profit, mental ecology promotes the solidarity and mutualistic dimension of human beings. Boff postulates that all these paths of ecological practice must be articulated and, therefore, only holistic ecology makes it possible to weave links between them.

Obviously, the holistic ecology proposed by the Brazilian theologian values the dimension of veneration and respect for what exists, but it does not avoid the dynamics of the capitalist system. This is why we believe that Leonardo Boff's ecological turn does not imply an abnegation or capitulation to the single thought, or worse, the pusillanimous acceptance of the hegemonic social formation: modern/colonial/capitalist oppression.

Boff recognizes the antagonistic character of the hegemonic social formation that produces a class society. Asserting that socio-economic oppression determines all other oppressions, the Brazilian theologian issues a warning: the capitalist system, as a specific socio-historical relation, generates an essential contradiction between oppressors and the exploited. This observation about the antagonistic character of the current social formation does not minimize the other demands of the oppressed, such as respect for cultural diversity, the recognition of sexual identities, or the demand for new rights [Martínez Andrade 2024].

At a time of profound crisis, whose expression today is evident not only in the economic but also in the environmental sphere, it is necessary to search for alternatives to the looming catastrophe. Today, we need theoretical and political proposals that confront the destructive logic of capital, which is leading us to the total destruction of life. In this sense, as Walter Benjamin [1979] foresaw, theology can only be helpful if it is at the service of the cause of the oppressed, therefore, it is essential to take stock of liberation theology, since it can continue to provide clues for the defense of life [Martínez Andrade 2023]. Solidarity, as Boff points out, is a central political category in the construction of a global ethos, that is, of a planetary consciousness where life is the determining axis of the actions of peoples [Boff 2000: 110].

REFERENCES / СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Baptista, P. A. (2012). *Libertação e ecologia: A teologia teoantropocósmica de Leonardo Boff*. São Paulo: Paulinas.
- Benjamin, W. (1979). *One-way street and other writings*. London: NLB.
- Beorlegui, C. (2010). *Historia del pensamiento filosófico latino-americano: una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Boff, L. (1981). *São Francisco de Assis: ternura e vigor*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Boff, L. (1992). *América Latina: Da conquista à nova evangelização*. São Paulo: Atica.
- Boff, L. (1997). *Cry of the Earth, Cry of the Poor*. New York: Orbis Book.
- Boff, L. (2000). *Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos*. Brasília: Letraviva.
- Boff, L. (2003). *Ética e ecoespiritualidade*. Campinas: Verus.
- Boff, L. (2005). *Ética da Vida*. Rio de Janeiro: Sextante.
- Boff, L. (2008). *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*. Rio de Janeiro: Record.
- Boff, L. (2018). *Brasil: concluir a refundação ou prolongar a dependência?* Petrópolis: Vozes.
- Boff, L., & Zoja, L. (2016). *Memorias inquietas e persistentes de L. Boff*. São Paulo: Ideias & Letras.
- Dussel, E. (2013). *Ethics of Liberation. In the Age of Globalization and Exclusion*. Durham: Duke UP. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1131d8k>
- Marques, L. Á. (2023). *Formas da filosofia brasileira: 12 aportes metodológicos à historiografia, metalinguagem e autocrítica da filosofia brasileira*. Cachoeirinha: Fi. <https://doi.org/10.22350/2023efb>
- Martínez Andrade, L. (2019). *Ecología y teología de la liberación. Crítica de la modernidad/colonialidad*. Barcelona: Herder.
- Martínez Andrade, L. (2022). Elective Affinities between Liberation Theology and Ecology in Latin America. In W. Goldstein & J.-P. Reed (Eds.), *Religion in Rebellions, Revolutions, and Social Movements* (pp. 219-230). Abingdon: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781032011523-15>
- Martínez Andrade, L. (2023). The Current Status of Latin American Liberation Theology. In N. Panotto & L. M. Andrade (Eds.), *Decolonizing Liberation Theologies. Past, Present, and Future* (pp. 203-215). Cham: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-031-31131-4_12
- Martínez Andrade, L. (2024). Embracing Life and Cultivating Hope: the Ecological Dimension of Liberation Theology. In R. Barreto, G. McGeoch & W. Pereira da Rosa (Eds.), *World Christianity and Ecological Theologies* (pp. 211-228). Minneapolis: Fortress Press. <https://doi.org/10.2307/jj.12949112.16>
- Martínez-Alier, J. (2002). *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation*. Cheltenham. London: Edward Elgar. <https://doi.org/10.4337/9781843765486>
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Nuccetelli, S. (2021). Filosofia Latino-Americana: Fundamentos Metafilosóficos. In C. R. R. O. Murad & L. Á. Marques (Orgs.), *Textos selecionados de filosofia latino-americana I* (pp. 73-104). Pelotas: NEPFIL.
- Ratzinger, J. (1984). *Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação”*. Vaticano: Congregação para a Doutrina da Fé.
- Solis Bello Ortiz, N. L. et al. (2009). La filosofía de la liberación. In E. Dussel, E. Mendieta & C. Bohórquez (Eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos* (pp. 399-417). México: Siglo XXI & CREEAL.
- Zea, L. (1989). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.

Lúcio Álvaro Marques, Luis Martínez Andrade

The Defense of an Ecological Ethic of Liberation: Leonardo Boff's Critique of the Exploitative Neoliberal Model

Facing of the global climate crisis and the increase in social inequalities, it seems important to us to address theoretical proposals that not only produce a negative critique of the existing social formation, but also propose some socio-political and ethical signs to find alternatives. In this sense, the Ethics of liberation represents a theoretical contribution to thinking about the critique of Modernity, the contemporary ecological crisis and the limits of neoliberalism in the 21st century.

Лусіо Альваро Маркес, Луїс Мартінес Андраде

Захист екологічної етики звільнення: критика Леонардо Боффом експлуататорської неоліберальної моделі

За умов глобальної кліматичної кризи та зростання соціальної нерівності важливо звернутися до теоретичних розробок, які не лише містять негативну критику існуючої суспільної формації, але й пропонують певні соціально-політичні та етичні орієнтири для пошуку альтернативи. У цьому сенсі «Етика визволення» є теоретичним внеском у роздуми про критику Модерну, сучасну екологічну кризу та межі неолібералізму у XXI столітті.

Lúcio Álvaro Marques, Professor at the Federal University of the Triângulo Mineiro (Uberaba, Brazil).

Лусіо Альваро Маркес, професор Федерального університету Триангулу Мінейру (Убераба, Бразилія).

e-mail: lucio.marques@uftm.edu.br

Luis Martínez Andrade, Scientific Collaborator at Université Catholique de Louvain, Belgium.

Луїс Мартінес Андраде, науковий співробітник Католицького університету Лувена, Бельгія.

e-mail: l.martinez@uclouvain.be

Homero Santiago

MARILENA CHAUÍ'S READING OF MERLEAU-PONTY: FROM THE CRITIQUE OF HUMANISM TO THE PRAISE OF GREAT RATIONALISM¹

Marilena Chauí is widely known both in Brazil and beyond as a Spinoza scholar. This more salient facet of her academic work, however, has always existed alongside another, earlier one, as a student and reader of the works of French philosopher Maurice Merleau-Ponty. This process had its public beginning in 1967, when, at the University of São Paulo, she successfully defended a Master's thesis with the title *Maurice Merleau-Ponty and the Critique of Humanism*. In what might be termed Chauí's personal pantheon, Merleau-Ponty has always had a seat of honor next to Spinoza, and, as much of her textual production demonstrates, has exercised a comparably significant influence, as both an implicit and explicit determinant, on her way of reflecting on and broaching, to an equal extent, the philosophical tradition and the burning issues of the day.

Merleau-Ponty died suddenly and unexpectedly in 1961, at the height of his intellectual powers, while writing a new ontological treatise. The initial drafts and working notes of this treatise were jointly published three years later under the title *The Visible and the Invisible*. This is not worth remembering here for its anecdotal value alone, but to highlight a crucial aspect of Chauí's relationship with the French philosopher's work. When the young Master's candidate first grappled with his texts, they were not yet regarded as classics, let alone counted among those "eternal monuments" Martial Gueroult wrote of in his history of philosophy. On the contrary: at the time, Merleau-Ponty was a contemporary author, through which one might – and Chauí's thesis certainly did – tackle contemporary issues, as well as discuss and, if need be, criticize the philosophy and the social-sciences then in vogue: structuralism, Saussure, Foucault, Althusser, phenomenology, Husserl, Heidegger, and Sartre, in addition to a protracted and, for the mid-1960s, unexpected confrontation between Wittgenstein's and Merleau-Ponty's meditations on language, aimed at determining convergences and divergences. In other words, it was through the prism of Merleau-Ponty's thought that the philosophical world of the day was laid open for Chauí's consideration.

Merleau-Ponty's texts are today regarded as undisputed classics. From the completed works to the unfinished drafts and lecture-course transcriptions, they are widely available in carefully produced editions, supported by a wealth of critical commentary. The situation

© H. Santiago, 2025

¹ This work was supported by the National Council for Scientific and Technological Development (CNPq).

was very different in the mid-1960s, when Chaui first read him. Not only were secondary sources almost entirely nonexistent, but the main corpus of his philosophical writings had yet to be consolidated, especially concerning the elaboration of a novel ontology. This grand edifice was constructed through a lively dialogue with other currents of thought as much as with the history of philosophy, particularly Cartesianism. The set comprising *The Visible and the Invisible* and the lectures presented at the Collège de France contains a certain amount of conceptual back-and-forth and nomenclature shifts, suggesting a Merleau-Ponty still *se faisant* (to employ an expression he once applied to Bergson), that is, still in the process of giving birth to the work that would gain him a definitive foothold among the greatest thinkers of the twentieth century.

These particular circumstances allow us to regard Chaui's thesis – in its broaching of a non-classic work by a living author (in the intellectual sense, naturally), in its openness to a debate with the issues of its time, and in its effort to formulate and develop its own theses – as a pioneering work (as far as could be established, it was the very first substantial study on Merleau-Ponty in Brazil) and a model for in-depth analyses of any “labor of thought”, as she refers to works of this ilk. Indeed, the reading we find in the thesis reveals its perspicacity and coherence in apprehending the heart of the philosophy under study not only in the way it would unfold in subsequent texts authored by Chaui, but also in its ability to incorporate and assimilate unpublished Merleau-Ponty material that would appear over the following decades without disruption or the need for significant revisions, at most absorbing and utilizing an expanded nomenclature.

* * *

Despite subjecting it to a thorough critical reformulation, Merleau-Ponty would never, as Chaui understood him, completely abandon the Bergsonian notion of a “fundamental intuition”; having duly noted as much, she thus feels justified in employing this notion to indicate the core of the philosophy in question, that which animates it and gives it meaning: “Merleau-Ponty's fundamental intuition consists in the affirmation that the representational life of consciousness does not come first, nor does it stand alone” [Chaui 1967: 240]. This also gives rise to what might be termed the “polemic intention”, to borrow an expression from her doctoral dissertation, of the new ontology designed by Merleau-Ponty, fully revealed in a stern assertion from “The Philosopher and His Shadow”: “constituting consciousness is the philosopher's professional impostor [...] and not the Spinozist attribute of thought” [Merleau-Ponty 1964b: 180].

It is this philosophical nucleus (intuition and intention) that Chaui seems to have identified in the working note that concludes *The Visible and the Invisible*, from which she extracts both the theme of and a structuring element for her thesis [Chaui 1967: 1-2]. His words – probably among the last he ever wrote, and which have long provided Chaui, from the writing of her thesis to her more recent studies, with a nexus of intelligibility for his philosophy – are as follows:

My plan: I The visible; II Nature; III Logos. [This plan] must be presented without any compromise with *humanism*, nor moreover with *naturalism*, nor finally with *theology*. – Precisely what has to be done is to show that philosophy can no longer think according to this cleavage: God, man, creatures – which was Spinoza's division. [Merleau-Ponty 1968: 274]

What Merleau-Ponty aims to refute with the juxtaposition of such drastically different philosophical positions (theology, humanism, naturalism), Chaui explains, is their

“common presupposition,” that is, their pretension to stipulate “an absolute origin, from a single root, for all beings and the whole truth.” In that sense, the terms God, Man, and Nature are “homonyms, and interchangeable.” As she puts it:

From theology to humanism, and from the latter to naturalism, there is no essential transformation in the mode of philosophical investigation. In all of these positions, philosophy is amenable to the ease of a single entryway. Each of these terms is taken, in the face of a common longing, as the absolute explanatory principle, one that could be replaced, in that function, by the other. [Chaui 1967: 2]

Now, the agent of these substitutions, the one who chooses the “single entryway” through which all things are to be founded and understood, is none other than the philosopher’s consciousness, which transposes its constitutive action to the domains into which it delves. This privileging of the subject provides the essence of what Chaui calls a “humanist atmosphere” [ibid.: 38], the prime object of the critique mobilized by the new Merleau-Pontian ontology closely studied in her thesis: behind the various classical views, whether they start from things, from man, or God, there is always the activity of a constitutive consciousness to be found, one that conceives a reality that, in the throes of an eminently modern dilemma, oscillates between “existence as consciousness” and “existence as thing” [ibid.: 3]. In a word, the critique is directed at that *dualism* that Chaui summarizes as “the Cartesian tradition” [Chaui 2002: 204], something with which Merleau-Ponty seemed obsessed, she thought, having unceasingly struggled with it from his first to his final texts, particularly in “Eye and Mind” and *The Visible and the Invisible*, a point at which any reference to the subject disappears definitively from his horizon [ibid.: 137].

It is against that dualism entrenched in our culture – against the Cartesian tradition – that a new conception of being is conceived of and developed, according to which the visible is neither fact nor thing, and the invisible is neither consciousness nor deity – neither is it naturalism, nor humanism, nor theology, in the vocabulary of the aforementioned working note. The complexity of this renewed ontology is displayed in the constellation of descriptions (not all of them compatible with one another) and the variety of terms (some quite unorthodox) of which Merleau-Ponty avails himself in works subsequent to *The Phenomenology of Perception*: intertwining; ambiguity; ontological promiscuity; chiasm; being in indivision; brute being. Whatever the case may be, throughout this process, the central concept remains, in Chaui’s reading, that of *structure*.

* * *

Merleau-Ponty, Chaui insists, was among the first to glimpse the theoretical possibilities raised by the notion of structure. This notion, borrowed from Gestalt psychology, had already been amply mobilized to confront dilemmas inherited from the preceding tradition in his first book, *The Structure of Behavior*, an expedient that would be resorted to with increasing frequency in later works – *The Phenomenology of Perception* among them – especially once the French philosopher decides on a closer study of Saussurean linguistics and literary language, as is the case in *The Prose of the World*. The reasons behind that attachment become clear in a passage from the essay “The Metaphysical in Man,” excerpted and analyzed by Chaui [1967: 67]: should we wish to provide “an unprejudiced definition of Gestalt psychology’s philosophical meaning,” Merleau-Ponty argues, we would have to say that “by revealing ‘structure’ or ‘form’ as irreducible elements of being, it has again put into question the classical alternative between ‘existence as thing’ and ‘existence

as consciousness,' has established a communication between and a mixture of, objective and subjective [...].” [Merleau-Ponty 1964a: 86]

It is thus unsurprising that Chaui has given such importance to the theme of structure. In her Master's thesis, the concept works as a linchpin for a series of critiques: in the sphere of language, aimed at Wittgenstein, charged with restoring dualisms to the philosophical tradition; in the sphere of knowledge, aimed at Althusser and his distinction between the “object of knowledge” and the “real object”; and, in regards to the history of philosophy, allowing her to adopt a position contrary to that of Gueroult, renowned for his structural reading of philosophical texts, and emblematic of that *kosmostheoros* Merleau-Ponty so strongly criticized. It is, above all, about the innovative understanding of *being* sought by the author of *The Visible and the Invisible*; however, the concept of structure evinces its crucial character. In his words, a paraphrase of which would serve as the epigraph to Chaui's pivotal “The Notion of Structure in Merleau-Ponty” [Chaui 2002: 197]: “Within structuralist thinking, one can discover a new way to see being.” [Merleau-Ponty 1962: 154]

Merleau-Ponty was always less interested in the *Gestalt* in its sense of a fixed form, one that would even accrue positive associations once the notion of “good form” became common currency, than in the *Gestaltung*, that is, “the notion of *Prägnanz* (*pregnans futuri*), the latency of form,” “germination or eclosion, fecundity itself”; as it is “intrinsic self-regulation and unrestricted self-irradiation, the pregnant form is equivalent to *causa sui* in a world it has desubstantialized” [Chaui 2002: 119]. The new sense of being that the notion of structure posits is “being in indivision,” taken to mean that “qualitatively distinguished structures are *dimensions* of the same being”; consequently, it stands outside the “tradition of that which is posited or constituted by intellectual operations,” allowing us to arrive at “that primordial *there is*, older than our cognitive operations, which are dependent on it and yet, having forgotten its existence, imagine they themselves constitute it” [ibid.: 232-233].

Given the prominence of the notion of structure in how she reads Merleau-Ponty, one can understand Chaui's often-voiced aversion to the theoretical movement that, from its inception in the 1950s, has operated under the general name of “structuralism.” There is a ruthlessness to her conclusive remarks on the matter: “The contribution made by the notion of structure, namely the possibility of a desubstantialization of being or an apprehension of realities as totalities of pure internal differentiation, has failed. To that failure, a name was given: structuralism.” [ibid.: 51]

Interestingly, once a reaction to this emerged in the 1970s with the philosophies of difference (a wave occasionally qualified as “post-structuralist”), they, despite having Merleau-Ponty as a significant predecessor, ultimately followed a somewhat different path. Indeed, as Chaui herself observes [ibid.: 141], while an emphasis on corporeity provided the author of *The Phenomenology of Perception* with a means to disrupt the privileging of consciousness as the sole seat of reflection, he seemed to have no affinity for that “corporeal frenzy” common to the French thinkers of his time.

* * *

We will continue to operate with the theme of structure, here, as a means of accessing the final stage of Chaui's reading of Merleau-Ponty. At a certain moment in her aforementioned study on structure, she observes that, unlike those who regard necessity and contingency as opposites, within politics and history, in particular, Merleau-Ponty's writing firmly expressed

...the understanding that structure *is itself* an event and, in it, necessity (totality, self-organized and self-regulated by immanent principles) is reassumed by contingency (the symbolic actions of historical subjects), given that the human world is a symbolic one and, thus, indeterminate, open to the possible, and that human action, when free, is itself the power to transcend a factually given situation in favor of another, which in turn endows it with new signification. [Chaui 2002: 256]

From this perspective, it is unsurprising that, once he became aware of how the concept was being used, Merleau-Ponty would “employ the term ‘structure’ less and less, until its eventual, definitive replacement with the term *dimension*.” Unlike the former notion, increasingly associated with closeness or completion, the latter “points to openness, incompleteness, indeterminacy” [ibid.: 121].

Curiously, it is noticeable that what Chaui has in view in the studies on Merleau-Ponty that she would produce in the second half of the 1970s is something akin to what the French philosopher had begun searching for with the idea of institution in his 1954–1955 lectures at the Collège de France. A notable aspect of her reading – conducted, so to speak, in the heat of the moment (*The Visible and the Invisible* was originally published in 1964; her thesis was defended in 1967) – is how well it stands up when confronted with the later, posthumous publications that would greatly enrich the Merleau-Pontian corpus over the decades. The precision of her early study was especially evident in how well she identified the fundamental intuition underlying the philosophy in question, and with it the need for the concept of institution to be given centrality – a position she would only develop much later, in a course presented in 2002.

Indeed, when one reads the article “From Constitution to Institution” in light of her previous textual production, one finds in its main arguments something like an updated version of the investigation conducted in her thesis, motivated, we believe, by the joint operation of two vectors over time: Merleau-Ponty’s posthumous publications and the intrinsic development of Chaui’s reading.

Firstly, a significant shift is occasioned by the reassessment of structure, thereafter understood as a notion that “from Merleau-Ponty’s first works, prefigures and prepares that of institution” [Chaui 2012: 171]. In other words, a new nexus of intelligibility for the philosopher’s ontological project is established, with the great promise formerly attributed to the notion of structure now being transferred to that of institution: “in the concept of institution,” states Merleau-Ponty, in the context of the lecture series originally titled *L’Institution*, “we are seeking a solution to the difficulties found in the philosophy of consciousness” [Merleau-Ponty 2010: 76]. Secondly, this thematic repositioning entailed a renewed understanding of the problem at the heart of humanism. After all, given the simultaneous imbrication and reversibility of nature and history, if human beings are seen as instituting beings, there ought to be room for a virtuous humanism akin to that of Machiavelli: the *virtù* of those who, faced with “ineluctable necessity” amid “contingent circumstances,” will confront “the problem of man’s relation to man, and of the constitution between them of a common situation and history” [Chaui 2021: 69]. This virtuous form of humanism is all the more important as, in addition to indicating a locus for free action within a “new conception of historicity” [Chaui 2012: 162] and providing an inroad into a careful consideration of politics in Merleau-Ponty [cf. Chaui 2002: 257ff.; 2009; 2021], it points to a profoundly altered understanding of the place occupied by the subject.

If the problem of humanism, a category then subjected to intense criticism, had been mainly framed, in her thesis, in relation to Heidegger's notion of "the age of the world picture" and an understanding of the Cartesian *ego* as a mark of the ascent of the subject, she would slowly come to revise said framing and to abandon definitively the Heideggerian schema. In an important text [Chaui 2011] developed in tandem with her reassessment of Merleau-Ponty, she argues that Descartes and so-called Great Rationalism have very little – perhaps nothing – to do with the notions of a subject of knowledge or that of a constitutive subject, inventions attributable to Kant and German Idealism. The question of humanism thus tends to cede space to a staunch critique of "constitutive consciousness," that philosophical imposture to which Husserl himself had succumbed, and the central ontological question returns to the unavoidable passage "from constitution to institution." This means, more precisely, that the Cartesian tradition is the bearer of a dualism that has less to do with Kantianism than with a positive infinity, that innocent, praiseworthy notion that, according to Merleau-Ponty, exemplifies the incredible capacity of the classics to elevate ontological consciousness to its highest degree while preserving contradictions and ambiguities, rather than reducing them to either pole of the duality. It is in this regard, he argued, that Great Rationalism should by no means be held to be a thing of the past. That being the case, that he began to insistently measure his work against Cartesianism precisely at the point in which he abandoned the notion of the subject should not surprise us in the least.

Our trajectory can thus come to a close where it began: with the startling relation Chaui constructs between Spinoza and Merleau-Ponty, developed in such a way that our understanding of one deepens as we grow to better understand the other in an intense and productive back-and-forth – one of the chief signs of which is her appropriation of the Merleau-Pontian term "nervure" for the title of a work wholly dedicated to Spinozism, arguably her magnum opus. What takes place, ultimately, is a repositioning of seventeenth-century Great Rationalism as *the* decisive moment in the history of philosophy – one that retains its inspirational character to this day.

REFERENCES / СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Chaui, M. (1967). *Maurice Merleau-Ponty e a crítica ao humanismo* [Master's Thesis, University of São Paulo]. Repository of the University of São Paulo. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-21062023-112954/pt-br.php>
- Chaui, M. (1970). *Introdução à leitura de Espinosa* [Doctoral Dissertation, São Paulo, Department of the University of São Paulo]. <https://z-library.sk/book/16778205/3b3a4a/introdução-à-leitura-de-espinosa.html>
- Chaui, M. (2002). *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes.
- Chaui, M. (2009). *Merleau-Ponty e a política*. Graduate lecture course taught in the second semester of 2009 at the Philosophy Department of the University of São Paulo. [Unpublished material].
- Chaui, M. (2011). Um anacronismo interessante. In A. Martins, L. C. Oliva, & H. Santiago (Eds.), *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche* (pp. 323-348). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Chaui, M. (2012). Merleau-Ponty: da constituição à instituição. *Dois pontos*, 9(1), 155-180. <https://doi.org/10.5380/dp.v9i1.29097>
- Chaui, M. (2021). Merleau-Ponty, de "A guerra aconteceu" à "Nota sobre Maquiavel". *Discurso*, 51(1), 59-69. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2021.188275>
- Merleau-Ponty, M. (1962). Colloque sur le mot 'structure.' In R. Bastide (Ed.), *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales* (pp. 153-155). The Hague: Mouton.

- Merleau-Ponty, M. (1964a). The Metaphysical in Man. In M. Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense* (pp. 83-98). (H. L. Dreyfus, P. A. Dreyfus, Trans.). Evanston, IL: Northwestern UP.
- Merleau-Ponty, M. (1964b). The Philosopher and His Shadow. In M. Merleau-Ponty, *Signs* (pp. 159-181). (R. C. McCleary, Trans.). Evanston, IL: Northwestern UP.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *The Visible and the Invisible*. (C. Lefort, Ed.; A. Lingis, Trans.). Evanston, IL: Northwestern UP.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Institution and Passivity: Course Notes from the Collège de France* (1954-1955). (L. Lawlor & H. Massey, Trans.). Evanston, IL: Northwestern UP.

Received / Одержано 3.01.2025

Homero Santiago

Marilena Chaui's Reading of Merleau-Ponty: From the Critique of Humanism to the Praise of Great Rationalism

The intellectual trajectory of Marilena Chaui began with a Master's thesis on the philosophy of Merleau-Ponty. Successfully defended in 1967, it was Brazil's very first academic study on the French philosopher, and thus vastly influential on the reception of his unique phenomenology in the country. Our aim is to circumscribe the essence of her reflections on Merleau-Ponty, among which one finds a highly original emphasis on the relationship between his thought and so-called Great Rationalism, the latter being cast in an ambivalent role as both a tradition to be overcome and a source of inspiration for a new ontology.

Омеро Сантьяго

Інтерпретація Мерло-Понті Маріленою Чауї: від критики гуманізму до похвали великому раціоналізму

Інтелектуальний шлях Марілені Чауї розпочався з магістерської дисертації про філософію Мерло-Понті. Успішно захищена в 1967 році, вона стала першим академічним дослідженням про цього французького філософа в Бразилії, а тому справила значний вплив на рецепцію його унікальної феноменології в країні. Нашою метою є окреслити суть її роздумів про Мерло-Понті, серед яких можна виокремити дуже оригінальний акцент на зв'язку між його думкою і так званим Великим раціоналізмом, де останньому відводиться амбівалентна роль як традиції, яку треба подолати, так і джерела натхнення для нової онтології.

Homero Santiago, Professor at University of São Paulo (Brazil).

Омеру Сантьяго, професор Університету Сан-Паулу (Бразилія).

e-mail: homero@usp.br

Plínio Junqueira Smith

THE LEGACY OF STRUCTURALISM: FROM ITS DOGMAS TO METHODOLOGICAL PLURALISM¹

1. The myth of structuralism

Since 1983, when I became a student in the Department, I have heard people say that the USP Philosophy Department is structuralist. This myth has been repeated throughout Brazil. And I should confess frankly that once I believed this myth. A long time later, looking back, I realized that I hadn't actually received a structuralist education. Since this widespread myth apparently exists, it still needs to be denounced.

A brief overview of the leading names, many of whom were my teachers, already shows that structuralism was not hegemonic in the 1980s. Of the four big names of the older generation, three were not structuralists: Bento Prado Jr, Rui Fausto, and José Arthur Giannotti. The only exception was Oswaldo Porchat. Even he, however, stopped being a structuralist at a certain point in his career. Right from the start, back in 1968-9, in the inaugural lecture he gave, which was published the following year under the title "The Conflict of Philosophies", he abandoned the dogmatic metaphilosophical theses of structuralism [Porchat 2007: 21-22]. Many years later, a lecture he gave at a Meeting of the Brazilian Graduate Program Association (ANPOF) entitled "Why I am not a structuralist" became famous.

Of the next generation, I believe that most were not structuralists: João Paulo Monteiro, Maria Silvia de Carvalho Franco, Rubens Rodrigues Torres Filho, and Marilena Chauí were not; nor were Pablo Mariconda, Paulo Arantes, Sérgio Cardoso, Leon Kossovitch, among others. I took two courses in Ancient Philosophy, one with Ligia Watanabe and the other with Mário Miranda Filho: neither was structuralist. Perhaps some fit the image of structuralism better, like Carlos Alberto Ribeiro de Moura. But what about his text, the basis for a lecture that caused so much expectation and which I attended: "*Historia stultitiae e historia sapientiae*" [Moura 2001: ch. 1]? It is a critique of structuralism. Franklyn Leopoldo e Silva also maintained a critical distance from structuralism. In short, few of our teachers were actually structuralists.

© P. Smith, 2025

¹ This article was originally written for the book *O método em questão: leitura estrutural e história da filosofia na USP*, edited by A. R. G. de Barros, M. Ichimaru, V. H. Fonseca, V. de Figueiredo, and V. Costa, based on a colloquium of the same title (*The Method in Question: Structural Reading and the History of Philosophy at USP*), to be published by Discurso Editorial and Almedina/Edições 70. We thank the publishers and editors for their permission to publish this (slightly modified) translation of the original article.

Porchat's translation of Goldschmidt's article "Logical time and historical time in the interpretation of philosophical systems" was very important; it was, so to speak, the bible of structuralism. But it was all we had, and it is a small paper. Moreover, it was very difficult to find Goldschmidt's book *Plato's religion*, which contained it, so that few people of my generation had access to it. I had two copies of the book, and I remember other students trying to buy the second one (which I sold). Of Gueroult's works, only those who read French could read his book on Descartes [Gueroult 1968]. I read a good part of the first volume, but I only read the second when I was already a PhD and teaching a course on Descartes.

Other French professors circulated in the Department, whose names we heard quite often, but about whom we knew little, such as Gilles Gaston-Granger and Jules Vuillemin. None of them were structuralists. The great French professor in front of us, who served as a model, was Gerard Lebrun. I took three courses and had the opportunity to talk to him many times. He wasn't a structuralist. Once, talking to him, I remember him speaking with reticence about structuralism. He was critical of the idea of objectivity promoted by structuralism. In his view, the history of philosophy did not consist of trying to explain a philosophical system according to its internal logic, but examining it with more suspicion. After Lebrun came Francis Wolf, also not a structuralist.

What is more, structuralism wasn't taught. There was no course on structuralism. We were supposed to learn structuralism in practice, so to speak. According to Jacques Brunschwig, Goldschmidt distinguished between the "method in act" and the "method taught" [Brunschwig 2009: 19]. We can assume that structuralism wasn't taught, but it was practiced. By taking certain courses, we would swallow structuralism without realizing it. However, if most of the teachers were not structuralists, how could we implicitly absorb structuralism?

2. The three parts of structuralism

This myth, however, wasn't built out of thin air. After all, structuralism, as bequeathed to us by Victor Goldschmidt and Martial Gueroult [see Goldschmidt 1970; Gueroult 2015], is an important formative element in the history of the Philosophy Department at USP, perhaps a fundamental one. Even if it was never hegemonic, structuralism left its mark. How can we assess its impact on the Department?

Structuralism and the structural method are spoken of almost interchangeably as if they were one and the same. However, I don't think that is the case. Structuralism is a complex philosophy that reflects on philosophy and its history. Porchat distinguished two parts in structuralism: a philosophy (or metaphilosophy) and a structural method [Porchat 2005: 250-251]. In my opinion, we can distinguish three parts in structuralism, because metaphilosophy involves, on the one hand, dogmatic theses and, on the other, a conception of philosophy [Smith 2017: 295-303], as well as a method of investigation to discover the structures that define each philosophical system [ibid.: 303-307]. It is therefore essential not to confuse the structural method and structuralism.

The structuralist conception of philosophy is a moment of deep awareness of what philosophy is. The structuralist considers philosophy itself to be his primary object of reflection. To put it succinctly, it can be said that what defines a philosophy is its structure; that is, each philosophy has its own structure. The philosopher takes certain principles as the starting points of his philosophy. On the basis of these, he will argue to establish other truths. From these allegedly proven theses, the philosopher infers more theses and gradual-

ly builds up his doctrine. When necessary, he can introduce new principles to prove yet more theses and enrich it. Thus, this order of reasons establishes his philosophy, articulates the theses and forms a coherent and articulated doctrine. As arguments in philosophy are rarely deductive, the philosopher takes responsibility for his inferences, as if they were demonstrative or conclusive arguments. This is why it is a 'logic', not formal logic, but the logic accepted by the philosopher that allows premises and conclusions to be articulated. It is 'internal' because it is defined within his philosophy. In this progression of theses, through an order of reasons subject to internal logic, there is a method. It is this method that generates the doctrine and the doctrine depends on it. For the structuralist, method and doctrine are inseparable.

Associated with this conception of philosophy, the structuralist defends a series of theses about philosophies. I'll give you a few examples. First, the thesis that philosophies have an eternal value, as if they existed in a Platonic heaven, outside of time. Their validity is not restricted to a particular era or historical context. Then there is the idea that they are indestructible, because they have the capacity to defend themselves against any and all attacks, that is, their resources to defend themselves are inexhaustible and they are able to assimilate arguments coming from other philosophies in their own terms and thus weaken them so as to be able to resist and neutralize them. From this assimilation of the external objection to the internal logic stems the thesis of the incommunicability between philosophies, since one only understands the other when it incorporates it into its own internal perspective. Philosophies would be like monads that don't communicate. There would be a kind of necessary distortion of one by the other. Hence the thesis that the philosopher is necessarily a bad historian and the good historian cannot become a philosopher [Porchat 2007: 17]. There are other dogmatic theses of structuralism, but it's not necessary to go over them here.

Finally, the structuralist elaborates a way in which we can discover this structure behind the texts and which defines each philosophy. If you want to study and understand a philosophy, you need to retrace the path travelled by the philosopher. This task is guided by the structural method. The latter consists of a set of rules and guidelines on how to proceed in order to correctly apprehend the structure that defines a given philosophy. I will come back to this point in detail later.

We are now in a position to assess more precisely the extent to which structuralism has marked the Philosophy Department: has it accepted all three parts? Only the conception of philosophy? Were the dogmatic theses endorsed? To what extent? How was the structural method interpreted and used? What came after this method?

3. Structuralist dogmatism

I'll start with the philosophical dogmas of structuralist metaphilosophy. Porchat soon abandoned the dogmatic part of structuralism and, as we have seen, most of the Department was not structuralist [Porchat 2007: 21-22; cf. 2005: 251]. Even so, I think it's worth talking about two apparently opposing but complementary dogmas that have been bequeathed to us by structuralism. Few, perhaps, were willing to defend them explicitly, but I believe that they underlie a very common attitude to this day.

Even if some of the Department's professors haven't limited themselves to the history of philosophy, the fact is that most of them are dedicated to the history of philosophy. In itself, this choice to study the history of philosophy is not problematic. For most of my career, I myself have done more history of philosophy than philosophizing on my own.

The problem lies when you go one step further and say that there is nothing more to be said in philosophy. This is dogmatic structuralism, which makes us decree the death of

philosophy, as if there were nothing more to say in philosophy and we were condemned to only interpret the philosophies of the past, whose richness would be inexhaustible. It would be better, from this point of view, to carefully interpret a sophisticated philosophy from the past than to develop a crude reflection in the present.

This “dogma of the death of philosophy”, however, is just one of the philosophical positions. It’s not a fact, but an open question. There are other positions in this regard: many, if not most, believe that philosophy continues; among these, there are two groups: those who believe that philosophy continues as always and those who believe that philosophy has been transformed [Baynes et al. 1987]. It is therefore necessary to argue in support of the controversial thesis that philosophy is dead. But this has been taken for granted at the Philosophy Department at USP.

Moreover, the very attempt to defend this thesis seems self-contradictory, because it is a philosophical argument to establish a philosophical conclusion about a philosophical problem in force today. Wouldn’t this be proof that philosophy is still alive? Wouldn’t this show that we have a new philosophical question concerning philosophy’s death?

The second dogma bequeathed by structuralism is “the dogma of the eternity of philosophies”: they don’t die and have perennial value. Thus, studying a philosophy from the past would always be of philosophical interest today. Everything happens as if philosophies (or their structures) lived in a Platonic heaven, outside of historical time (but in a logical time). To study them would be to discover the forms of universal and eternal reason. Of course, no one accepts this Platonic explanation of philosophy, but they still believe in the intrinsic and permanent value of philosophies. And that alone would justify their study in our own time.

But it’s not clear that philosophies always have their value, regardless of the philosophical context. Are philosophical problems eternal? Many believe so, but why wouldn’t it be enough for a *historian* that a problem is, for example, two and a half thousand years old? Or that another philosophical problem, such as the problem of the external world, arose at a certain time and is “only” four hundred years old? Or that a philosophical problem only makes sense within one context and, in another context, that problem ceases to make sense and even disappears? Or that certain problems are only raised within a specific philosophy? When one interprets a particular philosophy, one stumbles on innumerable problems peculiar to that philosophy alone.

Of course, a philosophy that didn’t arouse much interest at one time can arouse it again at another. But is its eternity the best explanation for this? In my opinion, the return of a forgotten philosophy, so to speak, is best explained when a new philosophy sheds light on it and thus brings it out of oblivion. It comes back into force, not because it has eternal value, but because a new philosophy puts it back into circulation in a new context. For this new philosophy to appropriate the forgotten philosophy, it must translate it into its own vocabulary and accommodate it to new discussions. Only in this way can it once again become an alternative on the philosophical scene.

4. The structuralist conception of philosophy

Let’s now move on to the other aspect of structuralist metaphilosophy: its conception of philosophy and the fundamental idea that a philosophy is defined (or identified) by its structure. As Porchat puts it, “what we are calling ‘structuralism’ in the History of Philosophy is, at the end of the day, purely and simply this: trying to discover the ‘logic’ with which the author structured his own work” [Porchat 2005: 251]. The structuralist aims to

grasp the *hidden* structure behind what is written in the text. In this sense, the idea that philosophies are defined by a structure to be revealed by the structuralist historian of philosophy is a form of dogmatism. The hidden nature of a structure was very well pointed out by Brunschwig when he said that a structure is an “external source” that projects itself onto texts [Brunschwig 2009: 25]. This structure could only be apprehended through the rigorous application of the structural method. Let’s call this “the dogma of structure”.

I don’t think many would subscribe to this dogma, at least formulated in this way. This dogma of structure stands alongside the dogmatic theses of metaphilosophy and is in accord, for example, with the dogma of the eternity and permanent value of philosophies. Like the latter, the former must also be rejected.

I think there is a certain belief in the air that a *rigorous* reading of the text, according to the structural method, would grasp this structure and thus the philosophical meaning of the text. I would now like to dispel what seems to me to be a misconception about the supposedly beneficial legacy concerning the structuralist conception of philosophy.

What is this rigor that resulted for us from structuralism? The philosophical meaning of a text is allegedly given by its structure. Unravelling it is the primary objective of a rigorous reading. A useful technique begins by listing the paragraphs. Then, writing everything down, following the text paragraph by paragraph, one should divide the text into parts, trying to understand the articulation between them. As one realizes how they are connected, one should group them together and give them a title that indicates the main idea. In this way, a scheme of the text with its sections and subsections emerges. This scheme is usually considered as the structure sought. So, the rigorous structuralist reading turns out to be discovering the text’s scheme.

This procedure of discovering the text’s scheme is very useful and recommended. I learnt it from Porchat, I teach it to my students, and I know some other colleagues who do the same. But this procedure is very far from being a method. It’s just a technique that, whatever method the interpreter uses, consists of a first reading stage. Although useful and perhaps even necessary, it is insufficient for an interpretation. In fact, it’s a common procedure that we see in countless books on the history of philosophy. Even in texts that, at first glance, seem disorganized, we find schemes (not structures) of the type described above. Burnyeat’s analysis of Plato’s dialogue *Theaetetus* starts from a rigorous division of the text [Burnyeat 1990]. Recent commentaries on chapters of Montaigne’s *Essays*, such as those by Blandine Perona and Joan Lluís Linàs Begon, emphasize that, however winding they may seem and however many digressions they may contain, they are all well-ordered [see Perona 2019; Linàs Begon 2023]. None of these three excellent commentators is structuralist, yet they use the technique described. Countless other cases could be cited here.

In my opinion, there is a confusion between the structure of a philosophy, with its order of reasons, and the scheme of the text, with its organization in sections and subsections. The scheme of the text is not the structure of a philosophy; it is only the way in which the text is organized. While the structure of a philosophy lies behind the text, the scheme of a text lies in its surface. Usually, the philosopher points out explicitly its sections and subsections, but the alleged structure of the philosophy must be sought and revealed by the interpreter. This difference, it seems to me, is pointed out by Gueroult:

This method is, therefore, first and foremost a method of analysis. But it is not simple analysis. Analysis breaks down the elements of a system and can demonstrate how these elements are grouped together, but it is limited to this and does not concern itself with showing us why the grouping occurs in one way and not

another. The method of structures, on the contrary, strives to discover this why. It not only highlights the structures, but also indicates in some way the reasons behind them.

[Gueroult 2015: 163]

The main mistake I see in thinking that the use of this reading technique (or, in Gueroult's terms, method of analysis) corresponds to an application of the structural method is that the order of reasons is confused with the order of the text. When one says that one has read a philosophical text using the "structural method", all one means is that one has divided the text into parts, that one has paid attention to each one, that one has tried to understand how the author moves from one part to another. The reading technique, which divides a text into parts and examines the connections between these parts, dismantling and reassembling the text as if it were a jigsaw puzzle, serves to uncover the order of the text, but not the order of the reasons. The result is the organization of the text, not the structure of the author's philosophy. In sum, the legacy of a rigorous reading does not depend on a structuralist conception of philosophy.

Before moving on to a discussion of method in the history of philosophy, starting with a discussion of the notion of method and then the structural method, I would like to highlight two other consequences of the impact of the structuralist conception of philosophy on the Philosophy Department at USP.

First, the overvaluation of the historical perspective to the detriment of other perspectives, like thematic and philosophical ones. In both cases, I think, the consequences were problematic. This overemphasis is due, at least in large part, to a kind of structuralist reading that was practised to some extent for a long time. Thematic courses were taught as if they were historical. For example, in Ethics and Political Philosophy, I studied Rousseau's *Social Contract*. Many people think that, in Theory of Knowledge, you can take Hume's *Enquiry Concerning Human Understanding*. In my opinion, doing so is tantamount to transforming thematic disciplines into historical disciplines. Similarly, we study a great contemporary philosopher in the same way as we study Plato, Augustine or Leibniz. We treat contemporary philosophy historically. It's in the title of the course: History of Contemporary Philosophy. Current issues, which are still hotly debated, are ignored. Treating thematic subjects as if they were historical subjects and treating contemporary authors in the same way as the classical philosophers of the past is not good for the student, because their training ends up being very limited. They are trained to work in only one way in philosophy. They don't learn other ways of doing philosophy.

The second harmful consequence concerns the very way in which the history of philosophy is thought of. It is conceived as the history of the succession of dogmatic philosophical systems. To study the history of philosophy is to choose a philosopher and try to understand his system or structure. Worse still, this study becomes the study of a single work, because the structure of a philosophy (or its order of reasons) has been replaced by the scheme of the text as the object of analysis. And the analyses are so detailed that it's difficult to read an entire book, even a relatively small one. As if it were possible to unravel the supposed structure in a book or only in part of it. The very task of a structuralist tends to disappear.

What's more, temporal succession is of little relevance to the structuralist perspective of the history of philosophy. All that matters is what is in the text, and the text is conceived as autonomous, having its own "internal logic" (in fact, its own scheme). So, for example, one could do History of Modern Philosophy first, then History of Ancient Philosophy, then History of Contemporary Philosophy, then History of Medieval Philosophy. The temporal

order doesn't matter, as if those who came after didn't refer to those who came before, as if there wasn't an accumulation or, at least, a continuity in which reference to predecessors is fundamental. Just as structuralism replaced historical time with logical time, we have paradoxically learnt that historical time is irrelevant in the History of Philosophy.

5. Ambiguity of the structuralist concept of method

I would like to comment on the concept of "method" in structuralism. I think there is an ambiguity here. This is surprising, for it is a basic concept in its conception of philosophy. It seems that structuralists didn't realize this ambiguity. Denouncing the ambiguity in the notion of method is not tantamount to arguing against structuralism, but it does allow us to refine our discussion. In my view, when using the term "method", the structuralist is referring to two different things.

On the one hand, there is the *philosopher's method*, through which the philosopher gradually builds up his system. He takes responsibility for considering certain propositions as the foundations of his system as well as for the internal logic with which he infers theses and, from these, yet other theses and so on. This notion of method is inseparable from the structuralist conception of philosophy, from notions such as logical time, order of reasons, formal truth and material truth, philosophical responsibility, structure. On the other hand, there is the method of the *historian of philosophy*. The method, in this second sense, does not aim to establish a philosophical system, but only to uncover the supposed structure of that philosophical system. In order to properly and objectively understand the structure of a given philosophy, it is necessary to rigorously apply this method.

For example, when Goldschmidt says "it is to the elaboration of a method that is both scientific and philosophical that the following notes would like to contribute" [Goldschmidt 1970: 140], he is referring to the method of the historian of philosophy. In the next paragraph, however, he refers to the method of the philosopher: "The progression (*method*) of these movements gives the written work its structure and takes place in a logical time" [ibid.]. But when talking about Bréhier, he refers to "*methodological* interpretation" [ibid.: 145], returning to the method of the historian of philosophy.

This ambiguity of the word "method" reappears clearly in the preface Porchat wrote for the translation he did with his wife, Ieda, of Goldschmidt's *Plato's religion*. Porchat focuses on the question of method in the history of philosophy and says that the methodological texts by Gueroult and Goldschmidt are "the two highest moments of scientific methodology in the history of philosophy" [Porchat 1970: 6]. Porchat then distinguishes between two traditional methods of interpretation called by him "dogmatic" and "genetic" [ibid.: 7-8]. All these uses of the word "method" refer, as is explicit, to the method of the historian of philosophy. However, according to him, these two methods have in common the fact that they "dissociate method and structure" [ibid.: 9]. This last use of the word "method" clearly refers to the philosopher's method. On the following page, the ambiguity is even greater because it occurs in the same sentence. After talking about a "presupposition in the structuralist method", Porchat says that the philosopher arrives at his assertions "thanks to the method of investigation and research he has adopted" [ibid.: 10]. While the former is the method of the historian, the latter is the philosopher's method. Then he refers again to the "methodical progression of the work" [ibid.], i.e., the philosopher's method.

Gueroult also seems guilty of the same ambiguity, though he uses more often than not method in its historical sense. However, in at least one occasion, he uses it in its philosophical sense: "The technique of all philosophy is, therefore, always a method of a logical and

constructive nature, which aims at both understanding and discovery, seeking the solution to a problem and the establishment of a truth considered to be directly or indirectly demonstrable” [Gueroult 2015: 167].

One may understand why they made such a confusion. In my view, it is because the structural method depends on the structuralist conception of philosophy. Gueroult says that “by placing oneself inside the work in order to determine its constituent structures, this method is based on the nature of philosophical works” [ibid.: 164]. Thus, it is because a philosopher has a method to build his philosophical system that the historian of philosophy will have the structural method, i.e., the method that allows him to follow the order of reasons instituted by the philosopher. Both the philosopher and the historian of philosophy travel along the same path.

But, even if the confusion is understandable, this is, as I have argued, to conflate two different meanings of “method”. The fact that the structural method is based on the structuralist conception of philosophy does not entail that the method used by the structuralist historian is the same method used by the philosopher. It only entails that, in order to grasp the philosopher’s method, the structuralist historian needs to use his own method, i. e. the structuralist method in doing history of philosophy is what allows him to understand and explain the philosopher’s method.

Let me dwell on this distinction and point out some differences between these two senses of “method”. Here’s a difference that I think is important. Each philosopher has his own method. Descartes has one method of arguing, Leibniz another, and Kant a third. So, there are as many philosophical methods as there are philosophical systems. However, the structuralist historian of philosophy has only one method: the so-called structural method. This is the method that must be applied to all philosophical systems in order to understand their internal logic.

Another difference: the philosopher raises a question, for example, “what is substance?” or “what is causality?”. The historian raises a different question, for example: “what is substance for Descartes?” and “what is causality for Hume?” While the philosopher elaborates his own conception of substance or causality, the historian of philosophy has to interpret what the philosopher meant, regardless of his own conception of substance or causality, if he has one.

A third difference follows from this, for it concerns how the question raised is to be answered. The philosopher argues in defense of his conception of substance or causality, and the texts of other philosophers do not constitute authority for his conception; he may use this or that text, and they are only the occasion for his own thinking. But for the historian of philosophy, the texts of the philosopher being interpreted are indispensable for him to be able to answer his question; and they are to be taken as evidence for this or that interpretation. While philosophy can be, and often is, an *a priori* activity, built from first principles through arguments, the history of philosophy is an empirical science: it studies philosophy by examining the sources we have of it.

It doesn’t follow from this that philosophy and the history of philosophy don’t have many close links. Of course they do. For example, the philosophical problems we face are found in the books written by philosophers. When we philosophize, we always refer to other philosophers. Many philosophies recognize certain texts as containing truths, and so philosophizing is, to a large extent, interpreting these texts. But I won’t go into that now [see the prefaces to Smith 2000 and 2005].

Let us now think about each one of these two meanings of “method”.

6. The philosopher's method

Having disambiguated the notion of method and drawn a distinction between philosophizing and doing history of philosophy, it is possible to enter into the legacy of structuralism in order to make a general assessment, perhaps leaving behind what is problematic and retaining what is healthy.

Structuralism makes it impossible to choose a philosophical method. If each philosopher has his own method and if method and doctrine cannot be dissociated, it is impossible to be impartial. Either one already has a doctrine and thereby presupposes a method; or one doesn't have a doctrine and so can't rationally adopt a method, for how can one argue for a method if not inside a philosophical doctrine? But this impasse applies only to dogmatic philosophies, which have a method in the sense of creating a philosophical system, with theses and doctrines articulated by means of an argument that is intended to be definitive or conclusive.

With regard to the philosopher's method, I would like to say the following. Before adhering to any specific method that produces this or that philosophy, the best (and perhaps only) way to proceed is one that examines both or more sides of an issue. This initial examination can be done hastily and partially or slowly and impartially, generating two (or three) different results. The first and commonest one is dogmatic. One usually decides in favor of one side of the issue, believing it to be the most persuasive, probably because the other sides have not been examined carefully enough. Hastily assenting to certain philosophical theses, the result is the precipitate acceptance of a dogmatic philosophy. If the examination of the arguments, after having evaluated them unhurriedly and impartially, does not detect the superiority of any of the sides involved, no doctrine is accepted. Here, the philosopher has two options: either he gives up searching, for he no longer thinks he is able to find the truth he is seeking, or his investigation continues. While the former is a kind of skepticism (Sextus calls this position Academic philosophy, distinguishing it both from dogmatism and skepticism; cf. PH 1.1-14), the latter result characterizes skepticism. Once one of these initial results has been reached, the method of philosophizing follows different paths.

First, whatever the dogmatic method is in particular, it aims to defend one side of the issue and criticize the other. Like a lawyer, the philosopher even considers the arguments of both sides, but with the purpose of defending one against the other. To do this, he only allows himself to show the strong side of his thesis, hiding the weak side; conversely, concerning the opposed position, the arguments for which there is no answer are avoided or a caricature of these arguments is made in order to answer them better, and only the weak arguments are shown, because they are easily refuted. In my opinion, the defects of partiality and hastiness found in the attitude with which the initial investigation was done persist in the dogmatic method. Properly speaking, it is no longer a method of philosophical enquiry, but a way of teaching and indoctrinating.

The second is the skeptical method. It is essential to examine the arguments for and against any philosophical thesis carefully and without haste. And, as far as possible, it is necessary to weigh them up impartially, i.e., without taking sides beforehand. Thus, when a thesis seems stronger, the skeptical method recommends investigating what can be said on the other side, to try to find arguments that make this weaker side stronger, and examining whether the side that seems stronger has any previously unsuspected weaknesses. It prescribes we investigate fully one side and then turn to the other one, also investigating it fully, in both cases with an open and critical mind. This skeptical method maintains the attitude of the first investigation, which led to skepticism, but now in a conscious way.

In general, in my experience, it is always possible to balance the two sides. But this is not a purely subjective matter. Testimony to this balance is the undeniable fact that philosophical disputes are persistent and never seem to end. The philosophical community is always divided and can't agree on anything. It is this objective fact that shows the equal persuasive force of philosophies in disagreement.

In short, the dogmatic method is not entirely critical, as it aims to defend a previously adopted position from criticism, while the skeptical method preserves to the end the critical spirit characteristic of philosophizing, as it submits any and all opinions to examination, without accepting or rejecting them. Unfortunately, the skeptical method is not practiced as often as it should be.

7. Structural method, absence of method and methodological pluralism

There's a lot of talk about the structural method. But what is a method? In my opinion, a method is not a theory that can be true or false. Among other things, a method contains *rules* that guide a practice or activity. They prescribe something. Goldschmidt says: "To admit a logical time is much less to formulate a theory, which is itself dogmatic, than a rule of interpretation" [Goldschmidt 1970: 143]. Porchat also emphasizes that in the scientific and philosophical conception of the structural method, "we are looking for the rules that make it possible to achieve real objectivity in the exposition and interpretation of philosophical systems" [Porchat 1970: 7].

An important question is: how do we evaluate a method? Not by its truth or falsity, because rules are not true or false. They are useful or useless. As Gueroult says, "a method is nothing but a tool and it is its use that decides its value" [Gueroult 2015: 160]. Thus, a method is good if it leads to a good result and bad if it leads to a bad result. A method is therefore judged by its consequences.

There are at least three rules of the structural method [see Smith 2017: 303-307]:

(a) don't pass judgement, but only try to understand what the philosopher is saying. One should have the attitude of a disciple, not that of a judge. When interpreting a philosopher, the intention is not to critically evaluate what he says. What we think of the philosophy being interpreted should be set aside as far as possible.

(b) never dissociate a thesis from the philosophical doctrine to which it belongs. Instead of considering an argument and the thesis to which it leads in isolation, one should try to understand their place in the wider context of the philosophy to which they belong.

(c) seek the greatest possible unity and coherence in a philosophy. Instead of pointing out alleged contradictions, the interpreter should endeavor to find solutions that explain how the philosopher can say both things without contradicting himself.

Naturally, these three rules are articulated with each other, and it is not difficult to see how they combine to form a single method. Let's briefly evaluate these rules.

The first rule leads the interpreter to a healthy posture: before criticizing, understand. I think that when people talk about the structuralism of USP's Philosophy Department, they talk about this rule: don't judge, just understand. In my view, this rule is not limited to not criticizing philosophy. For example, we also shouldn't associate thoughts that occur in our heads with the philosophy being interpreted (my students do that a lot) or try to improve it by making the argument stronger at our own risk (analytical historians of philosophy are inclined to do that). It may seem that we are enriching the text or making it stronger, when

perhaps we are only impoverishing or weakening it. Attributing ideas that we associate with what is written to the philosopher (who probably does not make the same association) only obscures and prevents us from understanding what *he* meant. Trying to understand first means not only not to criticize, but also not trying to improve.

The second rule prevents us from taking an isolated thesis or argument as the target of criticism or improvement. Generally speaking, when a thesis or argument is placed in the broader context of the author's philosophy, one realizes that his position is stronger than it seems. When reconstructing the order of reasons, the intention is not to separate one part of it from the rest, but only to understand that part as a link within a broader doctrine. What's more, one has to realize that one part of a philosophy sheds light on another. For example, one must take into account what a philosopher explicitly says about concept C in order to understand passages in which concept C is used. To me, this is a sound procedure.

The third rule leads the interpreter to look for solutions to resolve difficulties that arise in developing an understanding of a philosophy. Often, a philosopher seems to contradict himself and, at that point, before accusing him, it is up to the interpreter to try to dissolve this apparent contradiction. It's a form of the principle of charity: don't assume that a philosopher contradicts himself easily. In general, it's we who don't see the coherence of the whole. And the interpreter ends up selecting certain passages to the detriment of others and creating a philosophy that differs from that of the author.

As far as I can see, in general, these three rules are good because they help us to interpret a philosophy properly. In my opinion, the structural method leads to good results, as Gueroult, Goldschmidt, and Porchat attest [see Gueroult 1955-1959; 1956; 1968; Goldschmidt 1970; 2000; & Porchat 2001]. Perhaps it is correct to say that the structural method, when consistently applied, leads to explanatory and probable interpretations of a philosophy. It is therefore useful and recommendable.

We saw above that a few professors in the Philosophy Department were structuralists. But have they abandoned the structural method as described above? Does the abandonment of structuralism mean that there was a methodological pluralism? In my opinion, no. What happened, I think, was that the methodological question disappeared. Questions of method were simply no longer discussed. Structuralism became interesting only as an object of study or as a moment in the life of the Philosophy Department at USP, never as an alternative to be adopted or rejected.

As far as I can judge, the abandonment of structuralism did not bring about a beneficial pluralism, but only the absence of a serious methodological concern. I don't mean to suggest, let alone assert, that a good historian of philosophy must first adopt a method, be aware of its rules, and then apply them as well as his strengths allow. Many good commentators don't have a method, but they know how to do their job.

There is a risk, however, when one doesn't think about the practice of the historian of philosophy and how to proceed. One runs the risk of offering a superficial and uninteresting interpretation. Perhaps some have run into this problem, believing that they have acquired a rigor in their reading, when in fact they have only lost the structural method. They continued to believe that they had the rigor that guarantees a superior and objective interpretation, while in fact, they started paraphrasing more than explaining.

Associated with this practice of paraphrasing texts rather than analyzing them is an idea about the role of commentators in the history of philosophy. Here, in my opinion, is yet another problem resulting from an abuse of another of structuralism's dogmas.

The belief that we had a sure and objective method, which allows for the proper understanding of a philosophical text, led to the idea that commentators are dispensable for a good interpretation. For those capable of 'rigorous' reading, commentators become irrele-

vant. Not only would philosophers distort other philosophers, but the historians of philosophy themselves, without our ‘rigor’, produce only distortions of the text and misinterpretations. Call this “the dogma of the structural method sufficiency”: if one has this method, there is no need to use commentators with other (harmful) methods.

This dogma led to the following methodological rule (I have heard and read it many times, including in submitted projects for grants): we should read commentators only after we have already formed our interpretation; one should not quote a commentator except to say (i) that the idea is not new or (ii) that he is wrong. The method boils down to reading the author directly, without resorting to any commentator; the commentator will only be read when the interpretation is already finished.

This rule seems inadequate to me for several reasons. From the fact that it’s good to read an author for the first time without having read a manual or commentators, since direct contact is indispensable, it doesn’t follow that one should put off reading commentators until one has a personal interpretation ready or at least well advanced. For one thing, philosophy is something very difficult to understand, and reading several commentators can not only help us understand it, but may even be indispensable for this task. It’s very unlikely that one person will be able to find the good interpretation on his own, ignoring all the others who have tried the same thing before him, probably in better conditions than we have here in São Paulo (they have better libraries, a better environment for discussion, the original language is often their mother tongue, etc.). To arrive at a good interpretation, given the complexity of a philosophy, it is useful, or even necessary, to use commentators as support.

To interpret a philosopher, one has to enter into dialogue with other interpreters. An interpretation is, among other things, but to a large extent, an attempt to solve the problems debated and the hypotheses suggested by the commentators. One has to know how to use the commentators. Brunschwig, based on his experience, states that “conflicts of interpretation between modern commentators” have been very useful [Brunschwig 2009: 35]. He says that “the good use of conflicts of interpretation would be [...] to use their power of intellectual incitement to try to go back to the root of the conflict, and to see where and why the texts on which the disagreement is based were able to engender it” [ibid.: 24]. Commentators serve several purposes, like: (i) limiting the issues at stake, because they are too numerous; (ii) raising central problems, drawing attention to the difficulties, obscurities and inconsistencies of the philosophy being studied; (iii) proposing solutions to problems and explanatory hypotheses for difficult passages; and (iv) discussing and clarifying the main concepts. As Brunschwig [ibid.] says, “analyzing the texts of commentators thus acquires its full meaning only if it leads back to a more demanding reading of the texts commented on”. Making a good history of philosophy requires a lot of hard work. We have to read carefully not only the philosopher (and some others in his philosophical context), but also many commentators, both the classics and the most recent ones.

In my teaching practice, especially as a member of the exam boards for master’s dissertations and doctoral theses, I realize that many candidates, if not the majority, don’t know how to use the commentators. It’s not their fault. We’re the ones who haven’t taught them how to use the commentators properly. Because we were not taught so in the first place.

There’s another problem with this methodological rule of putting off reading the commentators and limiting their use to merely recognizing that the interpretation is not new or merely saying that the commentator is wrong. If commentators are to be put to one side and are more of a hindrance than a help to understanding a philosophy, why would one produce yet another comment? At the end of the day, one’s comment should only be read and quoted by someone else with the purpose of saying that one has already said the same

thing or that one is wrong. Others will regard one's interpretation as dispensable as one sees theirs. It's to condemn the comment itself to uselessness.

Does abandoning the dogmas of structuralism mean abandoning the structural method? I don't think so. My proposal is not to reject the structural method, but to complement it with other methods and think about the best method for each topic of a given philosophy. As Porchat says, "the so-called 'structuralist' method, as the first approach to the system, is the best approach. It's not the only one, it shouldn't be the last one, but it should be, in my opinion, the first one" [Porchat 2005: 251]. And then: "I'm not excluding, in any way, that once the 'internal logic' of the system has been established, other methods can be applied, which can broaden, improve and deepen our understanding of it." Porchat was thinking of sociological, economic, political, and historical methods. For him, it seems to me, he still thought that the structural method was the best philosophical method and perhaps also the only one to lead to reliable results. But I also think of other philosophical methods.

Just as the structural method leads to good results, other philosophical methods can also lead to good results. For example, Peter Strawson's book on Kant [Strawson 2006] does not use the structural method, but has produced a classic book on Kant's philosophy, which renewed Kantian studies in English. Another example is the work of Pierre Hadot, according to whom ancient philosophy was a spiritual exercise [Hadot 2002]. This different conception of philosophy has led him to treat texts in a thought-provoking and fruitful way. Countless examples could be given here.

Interpretations are basically just hypotheses, whether they are good or bad, exciting or uninteresting. Methods are merely useful tools helping us to perform the task. The structural method, however, supposes that there is one and only one correct interpretation and that we can establish, using its rules, the true interpretation. This is plainly false. Not only does the systematic use of structuralist rules not guarantee that one will eventually find the correct interpretation, but also one should put into doubt the idea that there is something like the final and objective interpretation. This could be called "the structuralist dogma of the true interpretation".

One should not, therefore, assume that the structural method provides an objective and definitive interpretation of a philosophy, nor reject other historiographical methods, because they would only lead to misinterpretations or fail to capture the philosophical meaning of the work. One has to know how to combine methods and adapt them to the philosophy and the subject one wants to interpret [see Smith 2017: 309-316]. I can see some limitations to the structural method. I'll give three examples to explain this point.

First, not all philosophies consist of theses supported by arguments that the philosopher considers conclusive, but can be activities of different kinds, such as the activity of clarifying concepts, investigating the truth, or carrying out a therapy. Skepticism is an example of this. How to understand it? At the very least, we need to adapt the structural method. Instead of talking about an order of reasons, perhaps we should talk about an order of experience, since skepticism is an investigative activity, not a set of doctrines, and arguing on both sides of a question has a different role, not that of establishing a thesis, but bringing about suspension of judgment [Smith 2022].

In political philosophy, the philosophical content cannot be abstracted from the context of the work. The philosophical significance of a thesis is not only in the text or the argument that supports it, but depends on the dialogue it establishes with other philosophies, i.e., its intellectual context, and the role it plays in society, i.e., its social and political context. Skinner, based on philosophers such as Ludwig Wittgenstein and John L. Austin, developed a very interesting method for interpreting political philosophy texts, the so-called contextualist method [Skinner 2002].

Finally, in ancient philosophy, we often don't have the complete texts of an author. In many cases, we have no more than a few fragments, preserved in texts by other philosophers, sometimes rival philosophers. In these cases, it is impossible to use the structural method. How should we proceed? Jacques Brunschwig proposes that the best way to work is by "microexegesis" [Brunschwig 2009: 35], i.e., examining the fragments with a magnifying glass, extracting the maximum from each one. This way of working is also useful when dealing with texts that are broader than one or a few fragments.

REFERENCES / СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Baynes, K., Bohman, J., & McCarthy, T. (Eds.). (1987). *After philosophy: end or transformation?* Cambridge: MIT Press.
- Brunschwig, J. (2009). *Estudos e exercícios de filosofia grega*. (C. W. Veloso, Ed.). São Paulo; Rio de Janeiro: Edições Loyola & Editora PUC-Rio.
- Burnyeat, M. (1990). *The Theaetetus of Plato*. (M. J. Levett, Trans.). Indianapolis: Hackett.
- Goldschmidt, V. (1970). Tempo lógico e tempo histórico na interpretação dos sistemas filosóficos. In V. Goldschmidt, *A religião de Platão* (pp. 139-147). (O. Porchat, I. Porchat, Trans.). São Paulo: DIFEL.
- Goldschmidt, V. (2000). *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: Vrin.
- Gueroult, M. (1955-1959). *Malebranche: la vision en Dieu et les cinq abîmes de la providence* (Vols. 1-3). Paris: Aubier.
- Gueroult, M. (1956). *Berkeley: quatre études sur la perception et Dieu* (Vols. 1-3). Paris: Aubier.
- Gueroult, M. (1968). *Descartes selon l'ordre des raisons* (Vols. 1-2). Paris: Aubier.
- Gueroult, M. (2015). O método em história da filosofia. *Sképsis*, 12, 159-165.
- Hadot, P. (2002). *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel.
- Linàs Begon, J. L. (2023). Commentaire. In M. de Montaigne "De l'institution des enfants" Essais, I, 26. Paris: Classiques Garnier.
- Moura, C. A. R. (2001). *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo; Curitiba: Discurso Editorial & Editora UFPR.
- Perona, B. (2019). Commentaire. In M. de Montaigne, *De la phisionomie*. Essais, III, 12. Paris: Classiques Garnier.
- Porchat, O. (1970). Prefácio introdutório. In V. Goldschmidt, *A religião de Platão* (pp. 5-10). São Paulo: DIFEL.
- Porchat, O. (2001). *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora da Unesp.
- Porchat, O. (2005). Bate-papo com estudantes sobre o estudo da filosofia na universidade brasileira. In S. F. Waldomiro, *O ceticismo e a possibilidade da filosofia* (pp. 235-266). Ijuí: Editora Unijuí.
- Porchat, O. (2007). *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora Unesp.
- Skinner, Q. (2002). *Visions of politics: regarding method* (Vol. 1). Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511790812>
- Smith, P. (2000). *Ceticismo filosófico*. São Paulo; Curitiba: EPU & Editora da UFPR.
- Smith, P. (2005). *Do começo da filosofia e outros ensaios*. São Paulo: Discurso Editorial.
- Smith, P. (2015). *O método cético de oposição na filosofia moderna*. São Paulo: Alameda Editorial.
- Smith, P. (2017). *Uma visão cética do mundo: Porchat e a filosofia*. São Paulo: Editora Unesp.
- Smith, P. (2022). *Sextus Empiricus' neo-Pyrrhonism: skepticism as a rationally ordered experience*. Cham: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-94518-3>
- Strawson, P. (2019). *The bounds of sense: an essay on Kant's Critique of pure reason*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429447075>

Received / Одержано 11.06.2025

Plínio Junqueira Smith

The Legacy of Structuralism: From Its Dogmas to Methodological Pluralism

There is a widespread idea that the Philosophy Department at University of São Paulo, has been structuralist since the 1960s. In my opinion, this is a myth, the result of a misunderstanding of what structuralism is. I distinguish between three parts of structuralism: its conception of philosophy, its dogmas and its method for doing history of philosophy. I then discuss, for each of these parts, in what sense structuralism may still have left deep traces, for better or worse, in the Philosophy Department at University of São Paulo. Next, I point out what seems to me to be an ambiguity in the structuralist idea of method: one should distinguish between the philosopher's method and the method of the structuralist historian of philosophy. Concerning the first, while structuralism offers an argument against all dogmatic methods, I propose the skeptical method as the best one. Finally, I argue that the structuralist rules for doing history of philosophy are good ones, but in many cases insufficient. Thereby I propose a methodological pluralism.

Плінію Жункейра Сміт

Спадщина структуралізму: від його догм до методологічного плюралізму

Існує поширена думка, що філософський факультет Університету Сан-Паулу є структуралістським з 1960-х років. На мій погляд, це міф, результат неправильного розуміння того, що таке структуралізм. Я розрізняю три частини структуралізму: його концепцію філософії, його догми і його метод вивчення історії філософії. Потім я аналізую для кожної з цих частин, в якому сенсі структуралізм міг залишити глибокі сліди, на краще чи на гірше, на філософському факультеті Університету Сан-Паулу. Далі я вказую на те, що, на мою думку, є неоднозначністю в структуралістському уявленні про метод: слід розрізняти метод філософа і метод структуралістського історика філософії. Щодо першого, то хоча структуралізм пропонує аргумент проти всіх догматичних методів, я пропоную скептичний метод як найкращий. Насамкінець я визнаю структуралістські правила вивчення історії філософії добрими, але в багатьох випадках недостатніми. Отже, я пропоную методологічний плюралізм.

Plínio Junqueira Smith, PhD, associate professor at the Federal University of São Paulo (Brazil).

Плінію Жункейра Сміт, доктор філософії, доцент Федерального університету Сан-Паулу (Бразилія).

e-mail: plinio.smith@unifesp.br

Tarcísio Afonso Tchivole

AFRICAN PHILOSOPHY IN BRAZIL: ORALITY, AGRAPHIA, ANCESTRY AND THE TIMBUKTU MANUSCRIPTS¹

1. Introduction

The growing inclusion of African philosophy in Brazilian academic production has revealed significant contradictions between the intention to break with Eurocentric paradigms and the persistence of colonial assumptions. They include the idea that African ways of elaborating and transmitting scientific reflections and knowledge about the world are limited exclusively to orality and tradition, in contrast to writing and rationality, which are often conceived as exogenous realities and therefore inauthentic to African cultures. In addition to being anachronistic, this conception ignores the historical and intellectual density of African literate traditions, as evidenced by the thousands of manuscripts preserved in Timbuktu, which express a sophisticated field of written production in the fields of philosophy, theology, science, jurisprudence, and literature.

Jeppie points out that, “attempts to argue for an intellectual history of Africa have often been met with the argument that Africa only has an oral tradition” [Jeppie 2008: 15]. This historical untruth, however, cannot be sustained in the face of the concrete evidence of manuscript collections from the Sahel region, which systematically document the intellectual agency of African literate elites. More than traces of a distant past, the Timbuktu Manuscripts (referred as TM, hereafter) “serve as repositories of important historical data for virtually all aspects of life in the region and beyond” [ibid.: 15], upfront defying the representation of Africa as a space devoid of history, rationality, and writing practices.

The dispute over this representation is even more emphatic in scholars such as Souleymane Bachir Diagne, for whom it is inconceivable to formulate a history of philoso-

© T. Tchivole, 2025

¹ Translation by Vitor Gomes Lopes, French undergraduate at *Universidade Federal do Rio Grande do Norte* (UFRN). <http://lattes.cnpq.br/9957725914962108>

phy on the African continent, ignoring the effects of the penetration of Islamic knowledge. Diagne recalls, for example, Cheikh Anta Diop's assertion that, centuries before European colonization, African intellectuals were already dedicated to the study of Aristotelian logic – a fact that radically contradicts the racist “primitive mentality” theses [Diagne 2008: 19]. Moreover, Diagne points out that the Islamization of many regions of sub-Saharan Africa involved not only the adoption of the Islamic religion, but also the incorporation of Arabic's graphic rationality, which led local populations to re-write their own history in their native languages, using the Arabic alphabet: “Wolof, Fulfulde, Hausa and Bambara ceased to be oral languages at the very moment when some people [...] started writing chronicles, myths and praise poetry in these languages” [ibid.: 20-21].

The growing inclusion of African philosophy in Brazilian academic curricula, especially after Law 10.639/2003 and the 2004 Curriculum Guidelines, should not be limited to the valorization of orality as an essentialist trait. On the contrary, it demands recognition of the multiple forms of African philosophical thought, including those expressed through writing. This revaluation of written textuality makes it possible not only to challenge the Western exclusivity of rationality but also to break with the binarism between orality and writing that still informs reductionist approaches.

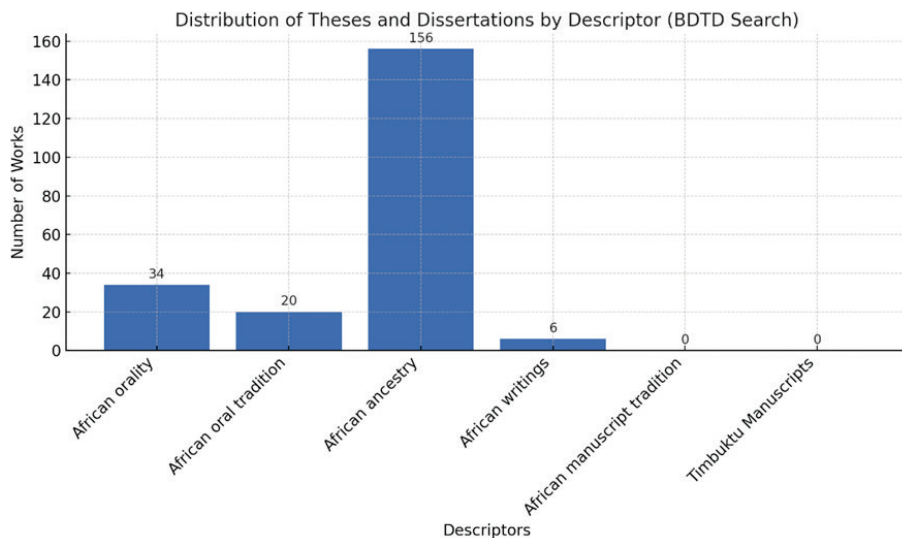
In this context, studying African philosophy becomes part of a broader movement to democratize knowledge and affirm historically subordinate epistemologies. The analysis of dissertations and theses in the Digital Library of Theses and Dissertations (BDTD) database allows us to assess how these guidelines have been incorporated into higher education and how they have influenced recent production, especially in postgraduate education. The investigation reveals progress as much as the persistence of simplistic points of view that restrict African philosophy to orality.

In response, this article proposes an approach centered on the notion of *forms of African philosophical thought* - historically situated ways of elaborating and transmitting knowledge, including through writing. Taking the TM into consideration, it is argued that writing constitutes a legitimate and sophisticated expression of African epistemological agency.

2. Methodology

This research adopts a qualitative and interpretative approach, centered on the documentary analysis of theses and dissertations produced in Brazilian postgraduate programs and available in the BDTD. The selection of the *corpus* was guided by a systematic search carried out until June 8, 2025, with the following descriptors: “African orality”, “African oral tradition”, “African ancestry”, “African writings”, “African manuscript tradition” and “Timbuktu Manuscripts”. These terms were applied in simple searches and also as filters by title, in order to map the presence of the central categories of the investigation.

The initial search identified 216 works: “African orality” (34), “African oral tradition” (20), “African ancestry” (156), “African writings” (6), “African manuscript tradition” (0) and “Timbuktu Manuscripts” (0). Based on this table, here is a column chart that visually represents the data:



The analysis of the descriptors shows a significant concentration of themes around African ancestry (72%) and, to a lesser extent, orality (25%), with a complete absence of records mentioning the “Timbuktu manuscripts” or the “African manuscript tradition”. This distribution reveals three main aspects: (1) the persistence of an essentialist conception of Africa as a predominantly oral and ancestral space; (2) the silencing of African written traditions, which are fundamental to challenging the Eurocentric conception of rationality as an exclusive attribute of the West; and (3) a critical gap that presents itself, simultaneously, as an epistemic opportunity to reconfigure the forms of African philosophical thought in a decolonial key.

The refinement of the *corpus*, reduced from 216 to just 20 works after applying filters by title, reinforces these asymmetries: 15 refer to “African ancestry” and five refer to “African orality” or “African oral tradition”, without any explicit mention of written traditions. This absence is not just due to technical limitations of indexing systems, but reflects a consolidated thematic trend that favors specific images of Africa, aligned with the paradigm of orality, at the expense of approaches that recognize the centrality of writing as a legitimate form of thought.

The shortage of work on written traditions points to a selective epistemological structure that perpetuates the myth of *agraphia*² and relegates African writing – including *ajami* and Arabic records – to invisibility. Although the complementary search in external repositories identified one thesis with some adherence to the theme [Sayão 2023], the gap remains significant.

Based on an inductive reading, three analytical categories were constructed: (1) works that reduce African philosophy to orality; (2) those that recognize writing and orality in a hierarchical relationship; and (3) those that marginally mention the manuscript tradition. This data demonstrates the urgency of a critical review of the categories that support Brazilian academic production on African philosophy.

² The terms *agraphia* and *agraphic* are used in this article as the lack of writing or of the ability to write, not the neurological disorder.

3. Discussing the results

In general, the data analyzed – remembering that the *corpus* consists of 216 documents – reveals an unequal and epistemologically asymmetrical reception of African philosophy in Brazilian postgraduate studies. To avoid counterproductive descriptive overload, we have chosen to present representative examples, drawn from the main trends observed. The results point to the persistence of interpretative models that restrict African forms of thinking to orality and symbolic ancestry, often dissociated from any indigenous written tradition.

In the first category, which includes works such as those by Oliveira [2005], Mota [2014], Machado [2016], and Tavares [2019], there is a predominance of an approach that associates orality with the essence of African cultures. Although well-intentioned in its valorization of oral traditions, this reading ends up unintentionally reproducing the colonial logic that opposes orality and rationality. By establishing orality as the only legitimate way of expressing African thought, these studies neglect the conceptual problem of agraphia and reinforce an epistemology of silencing, which makes autochthonous written forms invisible, such as records in Arabic and local African languages.

The second category, represented by authors such as Jesus [2004] and Oliveira [2016], advances, compared to the previous group, by recognizing the coexistence of orality and writing. However, this coexistence is still presented under a hierarchical structure, in which writing is understood as an exogenous element, introduced by Islamic expansion or European colonization. Although they partially break with the exclusivity of orality, these works do not fully incorporate the historical role of written traditions as an autonomous expression of African philosophical thought forms.

The third category – a minority in the analyzed assortment – marks a more significant theoretical shift. Works such as those by Maciel [2011], Ribeiro [2019], Santos [2019], and Silva [2023], have started to recognize that African rationality also manifests itself through writing and textuality, even if this recognition occurs in a lateral, fragmentary, or unsystematic way. In this context, Moisés Sayão's thesis stands out as an important breakthrough in his approach to the *Ta'rikh al-Sūdān*, although without directly addressing the manuscript tradition as an epistemic structure. His contribution, however, points to the need to critically rethink the interpretative milestones that have historically limited the understanding of African philosophical thought in Brazil.

The absence of direct references to the TM in the vast majority of the works examined shows not only ignorance but also an active erasure of these sources as legitimate foundations of African philosophies. What we see is a systematic silencing of ways of thinking that do not fit into the performative and oral model often attributed to Africa. This reveals that, even when focused on honoring African thought, Brazilian academic production still operates with categories inherited from the coloniality of knowledge.

Given this scenario, a change of focus is urgently needed: to understand African forms of philosophical thought in their plurality – oral, written, symbolic, ancestral, scientific – as legitimate expressions of rationality and historicity. This approach helps to deconstruct the myth of an essentially oral and agraphic Africa and to affirm the existence of African philosophical traditions which, although diverse in their expressions, have their critical density, internal coherence, and epistemological validity.

4. The unfolding of the BDTD's three analytical categories and their epistemological and methodological implications

The three analytical categories extracted from the BDTD *corpus* – orality as the center, ancestry as symbolic identity, and writing as absence – reveal not only recurring patterns in Brazilian academic production on African philosophy but also expose the epistemological limits that sustain such readings. A second look, in light of the concept of *forms of African philosophical thought*, at these categories allows to indicate the fields of tension that condition the reception and legitimization of African thought in the academic space.

The centrality of orality, although expressed in discourses aimed at valuing subordinated knowledge, tends to absolutize this dimension, reissuing a colonial epistemology that opposes orality and rationality. Such essentialism, even when articulated with criticism of Eurocentrism, perpetuates the exclusion of writing as a legitimate form of African philosophical production, making a broader understanding of the continent's intellectual diversity impossible.

Ancestry, in turn, is often approached as a symbol of belonging and of cultural matrix, without recognizing its role as an epistemic structure articulated with its own mechanisms for validating knowledge. To ignore its logical-argumentative character, as evidenced by the TM, is to obscure a fundamental dimension of African philosophical traditions, in which ancestry organizes temporalities, legitimizes knowledge, and structures reflective lineages.

Writing, on the other hand, appears marginally, if not completely absent, and is rarely thematized as an autochthonous epistemic regime. The practically non-existent references to the TM, for example, denounce not only bibliographical gaps, but the persistence of an academic imaginary shaped by colonial categories, which relegate African textuality to the condition of exception or anomaly.

In summary, *the centrality attributed to orality and the persistent unconscious reproduction of a colonial epistemology* – as evidenced in the analytical categories outlined here – transcend the status of mere thematic descriptions and reveal a structural contradiction: the coexistence between a declared critical intention and the maintenance of colonial reading *dispositifs* that continue to guide the reception of African philosophy. Overcoming this stalemate requires more than the representational expansion of African content; it requires a profound epistemological shift that questions the very methodological and interpretative foundations from which the field of knowledge is organized. It is a question of reconfiguring the place of African philosophy not as a peripheral object of analysis, but as a full epistemic subject, with its own logics, unique historicities, and autochthonous regimes of knowledge validation. It is in this movement – from the recognizing to the listening, from the thematizing to the transforming of the intelligibility milestones – that resides the true decolonizing potential of African philosophical thought: its ability to question, destabilize, and broaden the horizons of Western academic knowledge.

5. Final considerations

The analysis of Brazilian academic production on African philosophy, based on the BDTD *corpus*, shows significant advances in the recognition of African epistemic diversity, but also the persistence of paradigms that limit the understanding of this philosophy to specific identity markers, especially orality and symbolic ancestry. This reception, although committed to a critique of Eurocentrism, often reproduces – implicitly – colonial categories of reading, such as the binarism between orality and writing or the opposition between ancestry and criticism.

The notion of *forms of African thought*, adopted in this article as an interpretative key, has made it possible to problematize these categories not as static data, but as historical regimes of production and circulation of knowledge. Orality, ancestry, and writing – especially in the context of the writings of Africa and particularly in the TM – were approached not as isolated traits, but as interdependent expressions of African rationality, endowed with their own logic, argumentative structure, and philosophical intentionality.

By using the TM as an analytical turning point, the article proposed an important shift: from orality seen as the absence of writing to writing as a marginalized historical presence. This is a political and epistemic gesture that aims to break with the myth of African agraphia and reintegrate the continent's writing traditions as a constitutive part of its ways of thinking, teaching, and questioning the world.

Overcoming the essentialism of orality does not mean denying the richness of oral traditions, but understanding it in dialogue with other forms of philosophical enunciation that have been historically silenced. Likewise, honoring ancestry implies recognizing it not only as an identity reference, but as an epistemic structure that articulates memory, authority, and criticism.

Thus, the task of the Brazilian reception of African philosophy is not to adapt African content to Western categories, but to listen to – and learn from – the multiplicity of African voices: oral, written, scientific, philosophical, that were put into African writing systems or preserved in manuscripts. Ultimately, it is about building a decolonized field of interlocution, in which African ways of philosophizing are not the object of external study, but subjects with whole thought.

REFERENCES / СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Diagne, S. B. (2008). Toward an intellectual history of West Africa: the meaning of Timbuktu. In S. Jeppie & S. B. Diagne (Eds.), *The Meanings of Timbuktu* (pp. 19-27). Dakar: CODESRIA; Cape Town: HRSC. <http://arks.princeton.edu/ark:/88435/dsp01bc386n02r>
- Jeppie, S. & Diagne, S. B. (Eds.). (2008). *The Meanings of Timbuktu*. Dakar: CODESRIA; Cape Town: HRSC. <http://arks.princeton.edu/ark:/88435/dsp01bc386n02r>
- Jeppie, S. (2008). Re/discovering Timbuktu. In S. Jeppie & S. B. Diagne (Eds.), *The Meanings of Timbuktu* (pp. 1-17). Dakar: CODESRIA; Cape Town: HRSC. <http://arks.princeton.edu/ark:/88435/dsp01bc386n02r>

- Jesus, R. F. (2004). *Mulher negra alfabetizando: que palavramundo ela ensina o outro a ler e escrever?* [Doctoral dissertation, Universidade Estadual de Campinas]. Faculdade de Educação. <https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP.2004.328430>
- Machado, S. A. M. (2016). *Baobá na encruzilhada: ancestralidade, Capoeira Angola e permacultura*. [Doctoral dissertation, Universidade Federal da Bahia]. Faculdade de Educação. <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/20061>
- Maciel, A. S. (2011). *Estrangeiro de alguém* [Master's thesis, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro]. Departamento de Letras. http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/biblioteca/php/mostrateses.php?open=1&arqtese=0912719_2011_Indice.html
- MEC. (2004, April). *Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana*. Ministério da Educação. https://download.inep.gov.br/publicacoes/diversas/temas_interdisciplinares/diretrizes_curriculares_nacionais_para_a_educacao_das_relacoes_etnico_raciais_e_para_o_ensino_de_historia_e_cultura_afro_brasileira_e_africana.pdf
- Mota, T. H. (2014). *A outra cor de Mafamede: aspectos do islamismo da Guiné em três narrativas luso-africanas (1594-1625)* [Master's thesis, Universidade Federal Fluminense]. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. <https://app.uff.br/riuff/handle/1/14916>
- Mudimbe, V. Y. (1988). *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: IU Press. <https://doi.org/10.2979/2080.0>
- Oliveira, A. S. (2016). *Sankofa: a circulação dos provérbios africanos – oralidade, escrita, imagens e imaginários* [Master's thesis, Universidade de Brasília]. Faculdade de Comunicação. <http://repositorio.unb.br/handle/10482/20735>
- Oliveira, E. D. (2005). *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira* [Doctoral dissertation, Universidade Federal do Ceará]. Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira. <http://repositorio.ufc.br/handle/riufc/36895>
- Ribeiro, S. L. S. (2019). *O grande Louva-a-Deus: escrita Adinkra e o enfrentamento de (in)visibilidade e (des)pertencimentos nas tramas de uma educação ambiental* [Master's thesis, Universidade Federal do Rio Grande]. Instituto de Educação. <https://repositorio.furg.br/handle/123456789/11381>
- Santos, E. M. (2019) *A tessitura da palavra: um estudo sobre a oralidade africana na obra literária de Amadou Hampâté Bâ* [Doctoral dissertation, Universidade Federal da Bahia]. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/31955>
- Sayão, M. N. (2023) *A história intelectual de África e a biblioteca islâmica: o Ta'rikh al-Sudan de Abderrahman al-Sa'di (Tombuctu, século XVII)* [Master's thesis, Universidade Federal do Rio Grande do Sul]. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. https://sucupira-legado.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=15077840
- Silva, M. F. (2023). *Adinkra: imagens da ancestralidade africana na cultura brasileira* [Master's thesis, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo]. Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica. <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/40768>
- Tavares, L. J. (2019) *“Esse Terreiro tem História”: ensinando História e Cultura Afro-Brasileira por meio de um estudo sobre Candomblé*. [Master's thesis, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro] Instituto de Ciências Humanas e Sociais. <https://rima.ufrj.br/jspui/handle/20.500.14407/15021>

Received / Одержано 2.01.2025

Tarcísio Afonso Tchivole

African Philosophy in Brazil: Orality, Agraphia, Ancestry and the Timbuktu Manuscripts

This article analyzes the reception of African philosophy in Brazilian postgraduate studies over the last two decades. The Timbuktu Manuscripts stand out as an epistemic turning point, as they highlight autonomous forms of African philosophical thought with repercussions in the Brazilian context. The persistence of the agraphia myth demands a decolonized approach that integrates oralities, textualities and written ancestries as legitimate and plural expressions of African philosophical knowledge. The results of the analysis point to the urgency of a critique of the categories of agraphia, orality and ancestry, as traditionally conceived, and to the importance of rediscovering and appreciating the Timbuktu Manuscripts.

Тарсізіо Афонсо Чіволє

Африканська філософія в Бразилії: усна мова, аграфія, походження та рукописи з Тімбукту

У статті проаналізовано рецепцію африканської філософії на матеріалі наукових робіт останніх двох десятиліть, виконаних у рамках бразильської післядипломної освіти. Рукописи з Тімбукту особливо помітні як епістемічний поворотний пункт, адже вони демонструють автономні форми африканської філософської думки, що мали вплив на бразильський контекст. Стійкість міфу про аграфію вимагає деколонізаційного підходу, який інтегрував би усну, текстову та письмову спадщину як правомірні та множинні прояви африканського філософського знання. Результати аналізу вказують на нагальність критики категорій аграфії, усності та походження в їхньому традиційному розумінні, а також на важливість перевідкриття та гідного визнання рукописів з Тімбукту.

Tarcísio Afonso Tchivole, Scholarship holder from the Minas Gerais Research Foundation (FAPEMIG) and member of Studia Brasiliensia's Project (CNPq) (Brazil).

Тарсізіо Афонсу Чиволє, стипендіат Дослідницького фонду Мінас-Жерайс (FAPEMIG) і учасник проекту Studia Brasiliensia (CNPq) (Бразилія).

e-mail: tchivole@gmail.com

ФІЛОСОФІЯ XVIII СТОЛІТТЯ

Віктор Козловський

МАТЕМАТИКА У СВІТЛІ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ЕСТЕТИКИ: ЧИ СТВОРИВ КАНТ «ФІЛОСОФІЮ МАТЕМАТИКИ»?

Вступ

Кантове вчення про простір і час, роль людської чуттєвості в пізнанні, а також дослідження німецьким філософом сутності математичного пізнання перебувають у центрі сучасних філософських пошуків, і то пошуків різного спрямування¹. Не меншої ваги ці ідеї мають і для сучасних досліджень у царині математики, логіки й епістемології. З особливою увагою Кантове вчення про математику, її зв'язок із суб'єктивними формами споглядання, як і критика такого підходу, вивчається численними дослідниками Кантового філософського спадку. Представники сучасної філософії математики, інформаційних наук і дослідники в царині нейронауки також цікавляться ідеями німецького філософа².

© В. Козловський, 2025

¹ У своєму студіюванні Кантового вчення про математику ми послуговувалися дослідженнями як сучасних фахівців, так і деякими давніми студіями відомих філософів. Тож ми спиралися на праці Ферхада Алаві [Alavi 2020], Еверта Бета [Beth 1957], Дарія Коріако [Koriako 1999], Ніколая Гартмана [Hartmann 1950], Альфредо Фераріна [Ferrarin 1995], Майкла Фрідмана [Friedman 2009; 2012; 2020], Роберта Гани [Hanna 2002], Джеремі Гайса [Heis 2014], Фроде Кьосавіка [Kjosavik 2009], Кенета Мандерса [Manders 2008], Чарльза Парсонса [Parsons 1992], Лізи Шабель [Shabel 2004], Деніела Сазерленда [Sutherland 2006; 2020; 2021], Ганса Файнгінгера [Vaihinger 1881-1892], Луї Кутюра [Couturat 1965], Пауля Наторпа [Natorp 1910], Альфреда Менцеля [Menzel 1911], Маркуса Вілашека [Willaschek 1997], Кристіни Енгельгард і Пітера Мітельштадта [Engelhard, Mittelstaedt 2008] та ін. фахівців. І це лише частина тих творів, які ми опрацювали задля розуміння масштабності цієї теми та концептуальних шляхів її студіювання.

² Цікаво, що студіювання Кантової філософії задля поглибленої розробки так званого «штучного інтелекту» (Artificial Intelligence) є одним із напрямків наукових досліджень цієї складної проблеми. Активно використовується Кантове вчення про синтетичну діяльність розуму. Це додає нових можливостей для створення програм і алгоритмів, здатних забезпечити функціонування штучного інтелекту [див.: Schönecker, Kim 2022]. Не менш цікавим є Кантове вчення про чуттєве споглядання й уяву для сучасних досліджень у царині нейрофізіології та нейропсихології, а також для нового напрямку філософських досліджень – нейрофеноменології [див.: Fazelpour, Thompson 2015].

Наше дослідження має декілька цілей: 1) довести недоречність інтерпретації Кантової трансцендентальної естетики як своєрідної «філософії математики»³; 2) задля цього окреслити особливості математичного пізнання з урахуванням «чистого» (ап'іорного) чуттєвого споглядання; 3) з'ясувати роль уяви (*Vorstellung*) та продуктивної сили виображення (*produktive Einbildungskraft*) у конструюванні математичних предметів⁴.

1. Кантове розрізнення наукового і метафізичного пізнання та значення цього розрізнення для математики

Загальновідомо, що Кантова трансцендентальна естетика, перша частина трактату «*Kritik der reinen Vernunft*» (далі – *KrV*), виконувала декілька взаємопов'язаних функцій: 1) обґрунтування умов можливості чуттєвого споглядання на підставі суб'єктивних (ап'іорних, «чистих») форм простору і часу; 2) здійснення демаркації між явищами і речами самими по собі, тобто між феноменальним досвідом і ноуменальним світом, доступу до якого, за Кантом, ми – люди – не маємо і тому не спроможні цей світ пізнавати; 3) з'ясування ролі суб'єктивних форм простору і часу в конституюванні математичних предметів.

Вчення про суб'єктивність форм чуттєвого споглядання – простору і часу, що становить трансцендентальну естетику, забезпечує відповідь на одне з трьох базових питань *KrV*, а саме: як можлива чиста математика? (*Wie ist reine Mathematik möglich?*) [Kant AA III: 40/B20]⁵. Кант переконаний, що лише суб'єктивність просто-

³ Згадаймо хоча б декого з тих, хто за останні 50-60 років доклав значних зусиль для дослідження Кантової «філософії математики». Це Ганс Райхенбах [Reichenbach 1951], Лоуренс Фос [Foss 1967], Яакко Гінтікка [Hintikka 1967; 1969; 1984], Ентоні Вінтерборн [Winterbourne 1981], Філіп Кітчер [Kitcher 1992], Карло Позі [Posy 1984; 2020], Даріус Копіако [Koriako 1999], Гордон Брітен [Brittan 1992; 2020] та ін. відомі фахівці.

⁴ Варто коротко окреслити концептуальний зміст уяви та продуктивної сили виображення. По-перше, ми використовуємо слово «уява» для перекладу Кантового поняття «*Vorstellung*», розуміючи, що в німецькій мові це слово має ширші семантичні конотації, обговорювати які не на часі. Для Канта «*Vorstellung*» це певна «сила душі», спроможна відтворювати якийсь минулий досвід, що певним чином зберігся в пам'яті суб'єкта. Отже, уява діє репродуктивно, на чому Кант неодноразово наголошував у своїх текстах. По-друге, уява і продуктивна сила виображення виконують об'єднавчу функцію, бо кожна з них, вельми своєрідно, на власний кшталт, поєднує чуттєвість і розум, тобто виконує роль «ланки ланцюга», який зв'язує ці суб'єктивні сили. По-третє, між ними є певні відмінності. Уява тісно пов'язана із суб'єктивною здатністю відтворювати попередній досвід у вигляді відповідних образів, без присутності оригіналу, тобто за умов відсутності у фокусі свідомості того предмета, який суб'єкт намагається відтворити, спираючись на минулий досвід і пам'ять. Кант вважав, що уява підпорядковується психологічним «законам асоціації». Інакше функціонує продуктивна сила виображення, адже це не стільки психологічна, скільки трансцендентальна сила, яка діє спонтанно, продукуючи образи і схеми, що не мають еквівалентів у попередньому досвіді, або ці образи потребують від людини вміння «додавати» до відомих бачень і схем такі риси, які змінюють, модифікують ці ментальні утворення. Саме уява і трансцендентальна сила виображення виконують украй важливу роль у конструюванні математичних предметів.

⁵ У цій статті ми посилатимемось на академічне видання (*Akademie-Ausgabe* – AA) Кантових текстів [Kant 1900 sqq.], зазначаючи у квадратних дужках: видання – AA; римськими цифрами – номер тому, арабськими – сторінки. Посилання на перше (A) й друге (B) видання *KrV* здійснюються як на основі відповідних томів *Akademie-Ausgabe*, так і з урахуванням загальноприйнятої пагінації першого і другого видань. При цитуванні нотаток (рефлексій) після сторінки вказуватимемо ще й відповідний номер нотатки.

ру і часу уможливилося загальність і необхідність математичного пізнання. Натомість апеляція до якогось об'єктивного (фізичного) простору і часу (абсолютного чи відносного) суттєво ускладнює таке пізнання. Така апеляція потребує перманентного співвідношення математичного пізнання, його предметів і структур із топологією зовнішнього світу. Однак зазначена топологія сама залежить від математичного та природничо-наукового пізнання, які, у свою чергу, базуються на суб'єктивному просторі і часі. І якщо хтось вважає, що емпіричний світ, якась його «об'єктивна топологія» є надійним критерієм математичних істин, то вочевидь це хибний погляд на природу математики, а тому, згідно з Кантом, його треба відкинути. Тож «перевірка» математичного пізнання, яке ґрунтується на суб'єктивному просторі і часі, на його відповідність емпіричному світу, який має власну («об'єктивну») топологію, не розглядається німецьким філософом як щось, варте уваги. Бо як можна перевірити те, що визнається як суб'єктивно дане, апріорне – простір і час, а саме в цьому статусі топологія і визначається як об'єктивна реальність, тобто як загальнозначущі структури свідомості, що «накладаються» на феноменальний світ. Саме в цьому полягає «об'єктивність» апріорного простору і часу, а не в тому, що є якась інша «об'єктивність», яка перебуває за межами апріорних форм простору і часу. Кант переконаний у тому, що лише за наявності суб'єктивного простору і часу як єдино можливої топології математика може претендувати на статус аподиктичної науки.

Окрім цього Кант порушує ще два питання, у край важливі для трансцендентальної філософії⁶. Одне з них стосується природничих наук, провідних у тогочасному науковому поступі. Воно сформульоване таким чином: як можливе чисте природознавство (*Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?*) [Kant AA III: 40/B20]. Друге питання стосується математики, її можливості як аподиктичної науки. Канта цікавить: як можлива чиста математика? (*Wie ist reine Mathematik möglich?*) [Kant AA III: 40/B20]. Тобто – як можлива чиста математика (арифметика, геометрія і алгебра) як наука, що продукує синтетичні знання, а не просто займається визначеннями, уточненнями математичних понять чи виконує роль прикладної науки.

Тож перше і друге питання окреслюють сферу наукового (теоретичного) пізнання. Водночас вони потребували, згідно з Кантом, належного трансцендентального обґрунтування⁷.

Третє питання також у край важливе, оскільки зачіпає базову філософську дисципліну – метафізику. Тож це питання про можливість метафізики як науки (*Wie ist*

⁶ Як стане зрозуміло з подальшого аналізу, ці три питання, а не одне лише питання про «чисту» математику, мають суттєве значення для розкриття обраної нами теми, а саме – з'ясування особливостей формування математичних предметів, а також Кантової «філософії математики», якщо про таке концептуальне утворення є сенс вести мову.

⁷ У статті «Кантове вчення про чуттєвість, простір і час: трансцендентальні, антропологічні та природничо-наукові конотації» ми коротко окреслили Кантів підхід до трансцендентального обґрунтування природознавства, який німецький філософ уміло продемонстрував у праці «Метафізичні засади природознавства» (1786). Ми акцентували увагу на значенні трансцендентальної естетики в цьому обґрунтуванні [Козловський 2024а: 19-22]. Це, до речі, підтвердило Кантову настанову стосовно того, що трансцендентальна естетика – не просто вчення про суб'єктивні форми чуттєвого споглядання: простір і час, а й певна методологія для філософських і наукових досліджень. Саме це уможливило застосування трансцендентальної естетики до аналізу засад і базових передумов наукового пізнання, зокрема – математичного. Отже трансцендентальна естетика виконує функцію методології наукового пізнання, що суттєво посилює значення саме цієї частини *KrV* для сучасних дослідників.

Metaphysik als Wissenschaft möglich?) [Kant AA III: 40/B22]. Саме воно безпосередньо пов'язане з «чистим» розумом, критику якого Кант виклав у трактаті *KrV*. Навіть якщо не погоджуватись із тими дослідниками, хто вважає критику метафізики як дисципліни, що послуговується «чистим» (спекулятивним) розумом, центральною частиною *KrV*, усе ж треба визнати: проблемний статус метафізики відіграє вельми вагомую роль у структурі цього трактату.

Проте між цими питаннями є принципова відмінність, на яку зазвичай не звертають особливої уваги, хоча на неї варто зважати, ведучи мову про математику. Справа в тому, що перше і друге питання не підважують науковий статус математики та природознавства, а лише формулюють мету – з'ясувати ті трансцендентальні передумови («споглядальні» та «категоріальні»), які уможливають синтетичні судження а рїогї в цих науках, а відтак встановити умови, за яких відбувається «зростання» математичного і природничо-наукового знання. Кант як дослідник природи – а цим дослідженням, як відомо, він займався тривалий час – усвідомлював «синтетичну» природу науки, її націленість на нові знання, її тісний зв'язок із досвідом і математикою. Кант також зберігає автономність, незалежність «чистої математики» (арифметики, геометрії та алгебри) від прикладного застосування, наприклад, у різних технічних науках, а також у природознавстві⁸.

Третє питання принципово інше, оскільки зачіпає науковий статус метафізики. Кант ставить за мету з'ясувати спроможність метафізики продукувати наукові знання. Критерії «науковості» в ті часи визначались природознавством і математикою (як, до речі, і тепер, із деякими уточненнями). Отже, питання вочевидь стосується співмірності способів аргументації та доведення, якими послуговуються творці метафізичних систем, і тих методів, які застосовуються в природознавстві та математиці⁹.

⁸ Кант у певному сенсі коливався стосовно механіки, яка завдяки зусиллям плеяди видатних учених XVII–XVIII століть (передовсім Ісаака Ньютона) була найкраще опрацьованою тогочасною наукою. Ньютонова загальна механіка упродовж тривалого часу відігравала роль основи для дослідження природи. Тому не дивно, що ця наука завжди перебувала в центрі уваги Канта. Механіка розглядалась як наука, предмет якої конструється в «чистому» спогляданні часу. Таке розуміння викладено в професорській дисертації «De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis» (1770), що завдяки визнанню суб'єктивності простору і часу постала як рішучий крок Канта в бік трансцендентального ідеалізму. Та вже в *KrV* статус загальної механіки переглядається, оскільки ця наука має стосунок як до часу, так і до простору. Це впливає з того, що закони механіки мусять враховувати певний емпіричний компонент, який, власне, і є тим, що рухається в просторі. Саме цим рухом своєрідно поєднані простір і час.

⁹ У праці «Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка зможе постати як наука» (1783) Кант формулює ще одне питання: як узагалі можлива метафізика? [Kant AA IV: 280]. Тобто він порушує питання про можливість метафізики до її розгляду як науки. І вже після цього німецький філософ переходить до з'ясування наукових спроможностей метафізики. І це є четверте питання, а не третє, як у *KrV*. Кант зазначає, що ідеї, якими оперує метафізика, закорінені в природі розуму (in der Natur der Vernunft) до будь-яких метафізичних доктрин [Kant AA IV: 328]. Але Канта цікавить обґрунтування цих ідей в метафізичних системах, бо саме це є одним із центральних питань для Кантового трансцендентального ідеалізму, а тому саме це доконечно прояснює відмінність наукового дискурсу від інших типів розмислу про суще, тим паче якщо це надчуттєвий світ – предмет зазіхань метафізичного пізнання. Наукові розмисли стосуються феноменального світу, а традиційна метафізика цікавиться трансцендентними речами, що, на думку Канта, потребує перегляду – як предметної сфери метафізики (Бог, безсмертя душі, світ як ціле, свобода), так і методів, якими послуговується метафізика. І, що не менш важливо, – способу мислення, притаманного метафізичним міркуванням. Адже в останніх, як з'ясував Кант, домінують спекулятивні розмисли, що спираються на категоричний силлогізм.

Таким чином, Кант здійснює чітку демаркацію між математичним, природничим і метафізичним пізнанням. І ця демаркація ґрунтується на трьох суб'єктивних спроможностях – спогляданні, розсуді і розумі. Когнітивні можливості цих спроможностей досліджуються в трьох частинах *KrV* – трансцендентальній естетиці, трансцендентальній логіці і трансцендентальній діалектиці, де встановлюються апіорні засади математики, природознавства і метафізики. Відповідь на питання, чи належить метафізика до науки, потребувала від Канта значних інтелектуальних зусиль. Адже цю відповідь неможливо редукувати до тих трансцендентальних засад, на яких розгортається пізнання в царині математики та природознавства. Тому не дивно, що третя частина *KrV* присвячена метафізиці, де Кант демонструє ті «нерозв'язні» проблеми, суперечності (паралогізми й антиномії), що «нівелюють» претензії метафізики на наукове пізнання¹⁰. Ця неможливість визнати науковий статус метафізичного пізнання випливає з того, що метафізика відволікається від умов можливого досвіду, з необхідністю пов'язаних із суб'єктивними формами чуттєвого споглядання – простором і часом. І це цілком зрозуміло: метафізику цікавлять трансцендентні, надчуттєві речі. Математика ж і природознавство в різний спосіб дотичні до чуттєвого споглядання. Отже, метафізика не може послуговуватися методами математики (саме це полюбляв робити Вольф і його численні учні), як, у свою чергу, математика не повинна претендувати на статус метафізики, тобто намагатися зазірнути в надчуттє-

Кант мав на увазі панівне значення силогізму в метафізиці, бо лише за умов звернення до категоричних умовиводів, а не якихось інших (наприклад, індуктивних, традуктивних), метафізика може претендувати (без достатніх на те підстав, згідно з Кантом) на пізнання трансцендентних речей. Проте це не відповідає критеріям наукового дослідження – ні природознавчого, ні математичного. У свою чергу, природознавство і математика не повинні спокушатися метафізичними «мріями» зазірнути за межі досвіду. Для Канта неприпустимо поширювати наукове знання на сферу надчуттєвого світу. Засновник критичної філософії вочевидь не підтримав би спроби пізніших німецьких мислителів створити філософію природи як різновид спекулятивної метафізики.

¹⁰ Кант розрізняв метафізику як потребу розуму і наукове пізнання надчуттєвих речей. Звісно, потреба розуму весь час штовхав філософів до такого метафізичного пізнання, намагаючись надати йому наукового статусу. Саме цю претензію метафізики, вважає Кант, необхідно ретельно дослідити на предмет відповідності науці та її критеріям. Кант здійснив демаркацію між наукою і метафізикою, якої завжди дотримувався. Тож усі апологети так званої Кантової метафізики повинні з цим рахуватись, усвідомлюючи: те, що Кант розглядав як метафізику (а цим терміном він широко послуговувався й у період критичного філософування), це трансцендентальна філософія в таких її двох різновидах, як метафізика природи і метафізика свободи. Ці метафізичні проекти мають цілковито трансцендентальні обладунки, а не щось на кшталт вольф'янської метафізичної системи, яка своїми «щупальцями» охопила все суще – і на рівні наукового, і на рівні метафізичного пізнання. Відомо, що Вольф позиціонував метафізичне пізнання як наукове, бо воно спиралося на раціоналізм, що послуговувався математичним методом (метод Евкліда). Для Вольфа та його прибічників саме математичний метод є надійною запорукою науковості. Щодо цього Кант послідовно відстоював іншу думку – наука (природознавство), математика і філософія (частиною якої є метафізика) повинні мати власні методи пізнання. Це не означає, що методи різних наук і філософії не можуть мати точок дотику, та базовою умовою успішного функціонування і розвитку науки і філософії є наявність власних методів дослідження. Кожна наука, і це Кант добре розумів, що претендує на предметну специфіку, має послуговуватися власними методами дослідження. Саме методи суттєво впливають на конституювання предметної специфіки будь-якої науки. Відсутність таких методів унеможлиблює предметну специфікацію тієї чи іншої науки. Тому редукція філософських методів пізнання до математичних методів доведення засвідчує, переконаний Кант, не силу, а слабкість філософії, бо позбавляє останню власної методології.

вий світ речей самих по собі. Принаймні цього неможливо досягти засобами теоретичного (мовою Канта – спекулятивного) розуму. Тож Кант відмовляє метафізиці, як і математиці, у здатності пізнавати цей надчуттєвий світ. У цьому аспекті його позиція принципово антиплатонівська.

2. Трансцендентальні засади математичного пізнання

Розрізнення наукового (математичного та природничого) і метафізичного пізнання, як і з'ясування наукового статусу метафізики, мають вирішальне значення для нашого аналізу математичного пізнання. Власне, без цієї демаркації будь-які намагання зрозуміти сутність Кантового вчення про математику та її предметні сфери будуть концептуально обмеженими. Кант ніколи не дозволяв собі нехтувати цією демаркацією, «змішувати» різні види пізнання чи редукувати їх до якогось одного виду пізнання – до природознавства, математики або метафізики¹¹. Кант усвідомлював особливості конституювання математичних предметів, розрізняючи за способом конституювання геометрію, арифметику й алгебру. Він розумів, що між цими математичними дисциплінами існують відмінності, оскільки геометрія уможливорюється конституюванням її предметів у суб'єктивній формі простору, тоді як арифметика й алгебра – у формі часу.

Проте існує ще одна передумова математичного пізнання, вельми важлива і принципова: пізнання уможливорюється демаркацією між явищами і речами самими по собі. Назагал це випливає з трансцендентальної естетики, у межах якої ідеться про феноменальний, а не ноуменальний досвід. Тож будь-яке пізнання, і математика не є тут винятком, має враховувати розрізнення феноменального й ноуменального світів. Ми не маємо не плекати надію на можливість ноуменального пізнання. Математика, природознавство – це пізнання в царині явищ, а не речей самих по собі, попри те, що ці науки послуговуються різними методами пізнання, а тому демонструють різні модальності пізнання «світу явищ» – математика націлена на кількісні параметри, тоді як природознавство – на якісні та кількісні аспекти явищ. Для математики базовою передумовою є трансцендентальна естетика, тоді як для природознавства – трансцендентальна логіка, і особливо трансцендентальна дедукція категорій, в якій, зрештою, обґрунтовується єдність досвіду, його загальнозначущість, тобто об'єктивність.

Кант тісно пов'язує математику (арифметику, геометрію й алгебру) із суб'єктивними («чистими», апіорними) формами чуттєвого споглядання – простором і часом. Дослідження трансцендентальних умов можливості математики розгортається в трансцендентальній естетиці, що підкреслює виняткове значення «споглядального» компонента в конституюванні математичних предметів. У «Пролегоменах до кожної майбутньої метафізики, яка зможе постати як наука» Кант недвозначно підкреслював цю споглядальну функцію математики: «Ми бачимо, однак, що всі математичні пізнання мають ту особливість, що вони повинні спочатку представити своє поняття в спогляданні, і то а пріорі, тобто в спогляданні, яке є не емпіричним, а чистим спо-

¹¹ Варто пам'ятати про особливість Кантового філософування – дотримання визначених концептуальних рамок дослідження, відмова перетинати їх у довільний, необґрунтований спосіб і, певна річ, – відмова ігнорувати окреслені рамки понять, «діалектично» поєднувати останні. Кант вважав мислення, що не шанує цих вимог, непослідовним, суперечливим. Йому не подобалося, коли хтось вдавався до такої методики філософського розмислу.

гляданням, без якого вони не можуть зробити жодного кроку; тому їхні судження завжди інтуїтивні» [Kant AA IV: 281]. Тоді постає ще одне питання: як узагалі можливе споглядання математичних предметів у «чистих» формах простору і часу? Це питання вкрай важливе, оскільки людські форми споглядання мають чуттєві конотації, тобто це чуттєве споглядання, а не якесь інше – інтелектуальне, ноуменальне, містичне тощо.

Кант формулює певну парадоксальність залучення споглядання до математичного формотворення, так би мовити – споглядання без матеріального, чуттєвого компонента. Точніше кажучи, ідеться про його мінімізацію, адже цілковитого усунення чуттєвості бути не може, бо споглядання завжди має чуттєву складову, навіть тоді, коли маємо справу з «чистим» спогляданням. Кант підкреслює парадоксальність такого споглядання, в якому (у всій повноті «чуттєвої присутності») відсутній предмет споглядання. Бо йдеться не про емпіричне споглядання явища, а про конструювання предмета споглядання: «тепер питання таке: як можливо споглядати щось а priori? Спogлядання є таким уявленням, яке безпосередньо залежить від наявності предмета. Отже, видається неможливим споглядання початково а priori, адже тоді споглядання мало б відбуватися без присутності предмета, як попереднього, так і теперішнього, до якого воно мало б стосунок, а отже – не могло би бути спогляданням... Але яким чином споглядання предмета може передувати самому предмету?» [Kant AA IV: 281-282].

Відповідь Канта цікава й вельми парадоксальна: таке споглядання можливе за наявності двох передумов: 1) збереження в цьому «чистому» («математичному») спогляданні чуттєвого компонента; 2) визнання того, що таке споглядання уможливується конструктивною активністю суб'єкта, а саме його спроможністю створювати математичні предмети (фігури, числа, алгебраїчні, символічні рівняння тощо) у формах суб'єктивного простору і часу. За межами такої конструктивної діяльності, спрямованої на математичні предмети, «чисте» споглядання неможливе. Щодо такої залежності «чистого» споглядання від конструювання Кант пише: «Це спостереження за природою математики вже дає нам вказівку на першу та найвищу умову її можливості: а саме, вона повинна ґрунтуватися на деякому чистому спогляданні, в якому вона може зображувати всі свої поняття *in concreto* і водночас а priori, або, як кажуть, конструювати їх» [Kant AA IV: 281].

Як бачимо, Кант пов'язує апіорне («чисте») споглядання з конструюванням математичних предметів, а не просто з чуттєвим спогляданням емпіричних явищ¹². Хоча чуттєвий компонент уже присутній у такому спогляданні тією мірою, якою це необхідно для конструювання тих математичних предметів. Останні хоч і постають у спогляданні як одиничні конструкти (певна геометрична фігура, конкретне число, певний алгебраїчний символічний ряд чисел і знаків тощо), усе ж унаочнюють загальні риси тих математичних предметів, які вони (конструкти, термін, яким часто послуговувався Кант) репрезентують, демонструють. І таке конструювання як демонстрація (через конкретне до загального) уможливує синтетичне (математичне)

¹² Ба більше, Кант стверджує: «Якщо ми зможемо відкрити це чисте споглядання і можливість такого, то легко пояснимо, як у чистій математиці можливі синтетичні судження а priori, а отже, і як можлива сама ця наука» [Kant AA IV: 281]. «Чисте» (апiорне) споглядання уможливує аподиктичний рівень математичного пізнання на противагу емпіричному пізнанню, яке є апостеріорним, хоч і воно уможливується трансцендентальними засадами часу і простору, з тією особливістю, що воно потребує емпіричного компоненту.

пізнання а priori. І саме в цьому полягає функція «чистого» споглядання в математичному пізнанні.

До математичного пізнання Кант повертається знову в розділі «Die Disciplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche» *KrV*, де досить детально аналізуються особливості конструктивістської діяльності в царині математики, її різних дисциплін, включно з алгеброю: «Математика однак конструює не тільки величини (quanta), як у геометрії, але величину як таку (quantitatem), як в алгебрі, причому вона повністю абстрагується від природи предмета, який мислиться відповідно до такого поняття величини. Потім вона обирає певне позначення для всіх побудов величин взагалі (чисел), як додавання, віднімання тощо, добування кореня; і після того, як вона також позначила загальне поняття величини відповідно до різних операцій із ним, вона унаочнює всі дії, які виробляються і змінюються величиною за певними загальними правилами» [Kant, AA III: 471/A717/B745]¹³.

Як бачимо, Кант ретельно аналізує процес конструювання математичних предметів – величини (quantitatem), що формується на основі чисел; фігур, що конструюються на основі дискретних величин (quanta), їхнього поєднання за певними правилами – арифметичними і алгебраїчними. І саме таке конструювання уможливило дієвість «чистого» споглядання, завдяки якому ми in concreto зображуємо (у суб'єктивному просторі і часі) певні математичні поняття, попередньо визначені дискурсивно. Та це не може забезпечити належним чином синтетичні функції математичного пізнання. Адже щоби відбувся перехід від аналітичного (а це функція дискурсивного визначення математичних понять) до синтетичного пізнання (а це функція споглядання), зазначені синтетичні функції необхідно ще «занурити» в «чисте» споглядання.

Цікаві спостереження щодо специфіки математичного розмислу, його відмінності від філософського подибуємо в Кантовому курсі лекцій «Philosophische Enzyklopädie». У цих лекціях зазначається: «Талант, необхідний для філософії, відрізняється від таланту, необхідного для математики... Математик – великий архітектор. Він може бути дуже корисним для філософії через упорядкування, але він не збагатить її новими поняттями. Там, де потрібно конструювати поняття, математик може зробити все, що завгодно, але у випадку з поняттями, які є дискурсивними, він нічого не досягне» [Kant AA XXIX: 12-13]. Отож синтетична функція математичного пізнання, яка уможливорюється конструктивною побудовою понять у формах «чистого» суб'єктивного споглядання, визнається Кантом головною рисою математики¹⁴.

¹³ Цілком зрозуміло, чому конструктивістську особливість математичних дисциплін Кант ретельно аналізує саме в цьому розділі. Здавалось би, це вельми далеко від «законного місця» цих дисциплін у трансцендентальній естетиці. Але справа в тім, що в цьому розділі німецького філософа цікавить не сутність математики, не її залежність від суб'єктивного часу і простору, а те, яким чином відбувається конструювання математичних предметів, понять в арифметиці, геометрії й алгебрі. Тобто в цьому «догматичному» (теоретичному) застосуванні розуму важливо було показати як саме відбувається конструювання математичних предметів, які процедури (споглядальні й інтелектуальні) застосовуються в цьому процесі, і як вони діють у арифметиці, геометрії й алгебрі.

¹⁴ Ганс Райхенбах, відомий німецько-американський філософ, який розпочинав свою філософську діяльність як прибічник неопозитивізму Віденського гуртка, писав стосовно Кантового вчення про синтетичність математичного пізнання: «Якби Кант дожив до фізики і математики наших днів, він міг би цілковито відмовитися від філософії синтетичного апіорі. Тож давайте розглядати його книги як документи свого часу» [Reichenbach 1951: 44]. Адже Кант нібито не усвідом-

Таким чином, згідно з Кантом, необхідно розрізняти конструювання математичних понять і формування, створення цих понять. У першому випадку йдеться про продукування понять у формах споглядання, щодо другого випадку, то мається на увазі довільне утворення математичних предметів на підставі певних припущень та логічних засад. Це своєрідна комбінаторика, яка часто застосовується у математичному дослідженні, без будь-якого звернення до форм споглядання. Для Канта це принципове розрізнення відігравало вирішальну роль у його вченні про математику. І це, знову-таки, відповідь тим пізнішим критикам, зокрема Бертрану Раселу, які наполягали на логічній природі математики, тобто її формальних властивостях, які не потребують ніякого споглядання. Вочевидь такі властивості визначають аналітичний статус математичних істин, у той час як Канта цікавило, як можливе математичне синтетичне пізнання, які суб'єктивні сили уможливають таке пізнання¹⁵.

лював особливостей сучасної науки: принципи, які він «вважав незамінними для науки і не аналітичними за своєю природою, були визнані такими, що діють лише в обмеженій мірі» [ibid.]. Але апеляція Райхенбаха до нових досягнень фізики і математики не спростовує трансцендентальні умови пізнання, зокрема – потребу в «чистому» спогляданні. Як пише Лоуренс Фос, Райхенбах помилявся щодо залежності геометрії від фізики: не тому, що був «дезінформований стосовно структури простору, а тому, що не враховував рівень, на якому рухається аргумент Канта. А той рухається не на рівні емпіричних тверджень, а на рівні аналізу знання» [Foss 1967: 44]. І це досить точна констатація позиції Канта: математика – і геометрія тут не є винятком – стосується не речей, досвіду, а знання про певні конфігурації площини, точок, векторів, чисел, величин тощо. І те, що ми застосовуємо ці знання до емпіричного досвіду, свідчить не про залежність «чистої» математики від досвіду, а про її ефективність навіть за її власними межами.

¹⁵ Побутує думка, що так звані неевклідові геометрії спростовують Кантів погляд на геометрію. Але варто зазначити, що Кант не досліджував такі геометричні структури, хоча спроби їх створити й мали місце за його часів. Варто згадати, наприклад, розвідки Йогана Ламберта (зокрема, його трактат «Theorie der Parallellinien»), які стосувалися « нової геометрії ». Мабуть, Кант був знайомий зі згаданою працею. Відомо, що він листувався з Ламбертом, знав його праці, проте вочевидь сприйняв цю нову, гіпотетичну геометрію як інтелектуальну конструкцію, що має обмежені епістемологічні можливості. Він зважав на можливості й межі, що їх трансцендентальна естетика накладає на будь-які інтелектуальні побудови, які претендують на епістемологічний статус, а не просто на логіко-математичне конструювання абстрактних структур, що їх людина не має можливості навіть уявити. Тому евклідова геометрія є базовою моделлю для пізнання. Саме вона відповідає трансцендентальним умовам досвіду та конструювання предметів геометрії для таких розумних істот, якими є ми, люди. Адже наша конституція (тілесна, організація нашої чуттєвості, свідомості тощо) має таку топологічну розмірність, яка адекватно описується евклідовою геометрією. Якесь інші геометрії (з певною мірою кривизни або ж якась n -мірна топологія) не сприймаються нашими формами чуттєвого споглядання. З цього випливає, що такі топологічні структури цілком можливо використовувати в теоретичних моделях (математичних, космологічних тощо). Але оскільки такі моделі не мають рецептивної сили сприйняття, то вони не можуть виконувати функцію умов можливості організації людського досвіду. Тож щоби стати надбанням нашого досвіду, ці теоретичні моделі, що долають межі можливостей нашого споглядання, мають якимось чином (через низку опосередкованих понять, схем і конструктів) наблизитися до наших можливостей. Звісно, коли йдеться про емпіричний досвід, формований засобами сучасної науки, то це вельми складний шлях, який потребує низки спостережень з боку дослідників. І застосування для цих спостережень різноманітних технічних інструментів, ретельно організованих експериментів, використання відповідного обладнання, приладів. Усі ці зусилля мають вирішальне значення для верифікації (або фальсифікації) будь-яких теоретичних моделей, що мають належну логіко-математичну розробку, але поки що не мають відповідного емпіричного обґрунтування. Іноді для такого емпіричного обґрунтування цілком достатньо підтвердження не всієї моделі, а хоча б тих теоретичних висновків, що з цієї моделі «випливають».

а) Кант про конструювання предметів геометрії, арифметики та алгебри: функція «чистого» споглядання

Отже, жодна математична дисципліна – геометрія, арифметика й алгебра – не можлива, згідно з Кантом, без «споглядального» аспекту. Геометрія демонструє свою залежність від «чистої» форми споглядання в просторі. Згідно з Кантом, усі геометричні предмети (куби, квадрати, ромби, трикутники, чотирикутники, багатокутники, прямі лінії, сфери, площини тощо) потребують конструювання в суб'єктивній формі простору, хоча геометричні фігури не мають безпосереднього стосунку до досвіду, а отже – до зовнішнього простору, або «фізичного» (звісно, у Кантовому розумінні), як певна наукова конструкція, що упорядковує зовнішні явища, з урахуванням умов можливості суб'єктивного сприйняття цих явищ, а не якогось так званого об'єктивного розташування речей і явищ світу.

Арифметика демонструє свою залежність від «чистого» споглядання в часі, тобто це темпоральна дисципліна – на противагу геометрії як науці, що уможливорюється суб'єктивною формою простору. Арифметика оперує числами, їхніми властивостями і співвідношеннями. Арифметичні операції розгортаються як послідовність згідно з певними діями – додаванням, відніманням, діленням, множенням та ін. За Кантом, усі ці арифметичні дії залежать від суб'єктивної («чистої») форми часу, якщо ми намагаємося за допомогою цих дій досягти конкретних розв'язків певних арифметичних задач, а не просто визначити концептуальні рамки арифметики, правил арифметичних дій.

Дещо складнішим є питання щодо алгебри, про яку в Канта сказано небагато, однак ця математична дисципліна відіграє певну концептуальну роль у трансцендентальній естетиці. Складність у тому, що алгебра використовує не число (як арифметика) і не фігури, просторові конфігурації (як геометрія, хоча різні її розділи роблять це своєрідно, наприклад, стереометрія, планіметрія, аналітична геометрія та ін.), а знаки (буквені символи та числові співвідношення), так само зберігаючи при цьому своє конституювання в суб'єктивній формі часу, як геометричні предмети – у просторі¹⁶. Кант наполягає, що йдеться про не пов'язаний із якимись матеріальними носіями «чистий» суб'єктивний простір, що задає «чисту» форму як умову можливості конструювання геометричних фігур. Алгебра унаочнює рух у часі числових

¹⁶ Щоправда, аналітична геометрія, здається, не підпадає під конструктивну діяльність у суб'єктивному просторі, оскільки цей різновид геометрії будує свої предмети «алгебраїчно», тобто більшою мірою спираючись на час, описуючи кількісні співвідношення системи координат. У певному плані це підтверджує думку деяких дослідників щодо важливості схематизації математичних понять, і це стосується пояснення особливостей конструювання понять як в аналітичній геометрії, так і в математиці в цілому. Про таку схематизацію, її роль у математиці добре пише Ентоні Вінтерборн, пояснюючи схематизацією конструктивістську природу математики [Winterbourne 1981]. Слід зазначити, що розділ про категоріальний схематизм («Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe») є важливою частиною Аналітики засад («Die Analytik der Grundsätze») *KrV* [Kant AA III:134–139/A137–147 /B176–187]. Схематизм уможливорює застосування категорій до явищ, а це означає, що категорії завжди імпліцитно передбачають і потребують певного чуттєвого споглядання, своєрідного поєднання чистих розсудкових понять (категорій) із чуттєвим спогляданням. І це має безпосередній стосунок до математичних понять. Наприклад, номінальне визначення поняття числа надає йому аналітичної, а не синтетичної значущості, оскільки в процесі математичного пізнання число потребує «чистого» споглядання (у формі часу), що, власне, уможливорює синтетичне пізнання a priori. Отже, математичні поняття потребують такого схематизму для свого конструювання, що й уможливорює синтетичне математичне пізнання.

рядів і співвідношень на основі певних правил і формул, спираючись на особливу символічну мову. І в цьому сенсі алгебра впорядковує рух чисел, числових співвідношень як певну прогресію.

Кант у кількох текстах підкреслює особливості алгебри в порівнянні з арифметикою. Так, у *KrV* він пише про алгебру як про «буквене обчислення», що відбувається засобами символічної мови в «чистому» спогляданні, як «особливе конструювання» (*charakteristische Construction*) [Kant AA III: 481/A734/B762]. Та цього недостатньо для розуміння конституювання числових рядів і співвідношень, характерних для алгебри, і в певному сенсі – для арифметики. Кант зазначає ще й таке: «Предмети арифметики й алгебри не перебувають, наскільки це можливо, в умовах часу, але, тим не менш, вони є конструкцією поняття величини в уяві [*Vorstellung*] про неї через синтез сили виображення [*Einbildungskraft*], а саме тієї композиції [*Zusammensetzung*], без якої жоден предмет математики не може бути даний» [Kant, AA XIV: 54/13]. У цьому фрагменті, а це нотатки до лекцій з математики, фігурують три важливих поняття, які уможлиблюють алгебру й арифметику: 1) власне суб'єктивний час; 2) побудова величин в уяві; 3) синтез всього процесу у виображенні. У цьому фрагменті німецький філософ акцентує увагу не на часі, а на процесі конституювання (Кант використовує поняття композиції) величин і співвідношень. А це потребує споглядання у формі уяви (яке уможлиблює оперування числами як елементами числового ряду) та сили виображення (а ця «сила душі» дозволяє оперувати цими елементами під кутом зору антиципації).

Сучасний дослідник Майкл Янг вважає, що звернення Канта до уяви та продуктивного виображення свідчить про поглиблення вчення про особливості формування як математичних предметів, так і емпіричних понять. Власне йдеться про певну схематизацію процесу конструювання математичних предметів (арифметичних і геометричних), без чого ці предмети неможливі. Янг, що, правда, розрізняє уяву, яка активно діє в конструюванні математичних предметів, і продуктивну силу виображення, що застосовується в процесі емпіричного пізнання [Young 1984]. Як свідчать Кантові нотатки з математики, така диференціація не підтримується німецьким філософом, оскільки ці «сили душі» діють і під час конструювання математичних предметів.

Таке конструювання стосується до споглядання, що, правда – не емпіричного, а «чистого», тобто такого, в якому відбувається формування, створення математичних предметів і структур із залученням уяви і сили виображення. У цьому полягає особливість «чистого» споглядання, його відмінності від простої «сенсивності» і водночас спорідненості з нею. Адже уява і продуктивна сила виображення мають чуттєвий компонент, хоч і не редукуються до нього. Кант цілком впевнено визначав особливість конструювання понять у математиці: «У загальному сенсі будь-яку репрезентацію поняття шляхом (самостійного) продукування відповідного йому уявлення можна назвати конструюванням. Якщо це здійснюється завдяки силі уяви відповідно до поняття а *priori*, то це називається чистим конструюванням (яке математик мусить прийняти як основу для всіх своїх демонстрацій; отже, властивості кола, намалювавши його паличкою на піску (хай би яким нерівним воно при цьому вийшло), він може довести так само досконало, як і найкращий художник, що намалював його на гравюрі. Але якщо це практикується на будь-якому матеріалі, це можна назвати емпіричним конструюванням. Перше можна також назвати схематичним, друге – технічним. Останнє насправді так називати неправильно (бо це належить не до науки, а до мистецтва і виконується інструментами); існує або геометричне за допомогою

циркуля і лінійки, або механічне конструювання, для якого необхідні інші інструменти» [Kant AA VIII: 191].

Таке «чисте» конструювання притаманне й арифметиці, з тією відмінністю від геометрії, що воно відбувається в часі. Як зазначають сучасні дослідники Крістіна Енгельгард і Пітер Мітельштадт, «інтерпретація теорії арифметики Канта як конструктивного підходу відкриває нові можливості для з'ясування кількох проблем. Оскільки теорія арифметики Канта ґрунтується на тій ідеї, що числа можуть бути побудовані шляхом послідовного синтезу символів або знаків у часі, стає очевидним, що арифметичні формули є синтетичними, а не аналітичними, і що ці формули випливають із правил можливої побудови знаків, а тому є апіорно істинними в кантівському розумінні. Таким чином, арифметичні формули можна вважати головними свідками синтетичних суджень а priori, показуючи водночас, що ці поняття не є порожніми» [Engelhard, Mittelstaedt 2008: 269].

Важко не погодитись із тією думкою німецьких дослідників, що саме завдяки трансцендентальним засадам (зокрема, часу) відбувається узгодження арифметичного підрахунку з певними правилами. Звісно, арифметичне правило може мати дискурсивне визначення, яке ми вивчаємо і запам'ятовуємо, перебуваючи в молодших класах, але дієвість цього правила визначається його застосуванням у темпоральній формі споглядання. Саме в спогляданні відбувається арифметичний підрахунок, а отже і синтетичне пізнання. Приклад Канта $7+5=12$ є вельми простою і цілком очевидною демонстрацією такого синтезу. І навіть наміри деякого з дослідників спростувати цю синтетичну роль часу в конструюванні, наприклад, того ж числа 12 не виглядають переконливими, якщо відштовхуватись не від пізніших, логіцистських теорій арифметики, а від тих завдань, які ставив Кант, досліджуючи особливості синтетичного знання в математиці, зокрема – арифметиці й алгебрі. Для Канта було зрозуміло, що редукція математичного пізнання до логіки, до правил побудови несуперечливих номінальних визначень математичних предметів не може вважатися достатньою підставою для розгортання епістемологічних можливостей математики.

Кант переконаний, що «чиста математика» (а це не лише арифметика, а й геометрія, алгебра, диференціальне числення тощо) потребує «чистого» конструювання, а не емпіричного, оскільки останнє є технічним і не відповідає вимогам «чистого», власне математичного конструювання. Звісно, математичні предмети необхідно якимось чином унаочнювати, звертаючись до матеріальних інструментів (олівців, ручок, крейди, фломастерів, цифрового запису) і матеріальних носіїв – папірусу, пергаменту, паперу, дошок, електронних носіїв, при цьому не редукуючи математичні поняття до цих матеріальних факторів та інструментів¹⁷. Кант неодноразово наго-

¹⁷ І знову в розділі «Die Disciplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche» *KrV* Кант підкреслює особливість «чистого» споглядання – воно мусить бути не лише конструктивістським, а й неемпіричним. Про таке споглядання, яке виявляє свою спроможність у випадку побудови математичних предметів (понять), Кант пише: «Філософське пізнання – це пізнання розуму з понять, математичне – з конструювання понять. Але сконструювати поняття означає апіорі уявити відповідне йому споглядання. Таким чином, для конструювання поняття потрібне неемпіричне споглядання [nichtempirische Anschauung], яке, отже, як споглядання, є єдиним предметом, але тим не менш як конструкція поняття (загального уявлення) повинне унаочнювати загал для всіх можливих споглядань, що належать до одного й того ж поняття в думці» [Kant AA III: 469/ A713/B741]. Емпіричний момент споглядання, вважає Кант, з'являється тоді, коли ми пишемо, малюємо, креслимо щось (геометричну фігуру, числа, символічні ряди чисел тощо) на папері, надаючи цим «ідеальним» предметам певного емпіричного вираження.

лошував на «чистому» спогляданні як базовому факторі конструювання математичних предметів, що унеможливило їх редукцію до матеріального аспекту, в якому зазвичай їх зображають, тобто до технічного зображення цих предметів¹⁸.

І ще одна важлива констатація, до якої привертає увагу німецький філософ: хоча між арифметичними і геометричними поняттями існує відмінність¹⁹, вони все ж взаємопов'язані. Для Канта цілком очевидно, що без геометрії ми не мали б уявлень про площину, відстань між предметами, їхній розмір; без арифметики з її простими правилами ми не могли б, наприклад, визначити співвідношення між катетом і гіпотенузою трикутника або діагональ квадрата. Кант наголошує, що будь-які математичні операції (як геометричні, так і арифметичні) потребують залучення як простору, так і часу. «Без геометрії ми б не знали, – підкреслює Кант, – що можливий певний розмір. Без арифметики (ще до алгебри) ми також не мали би поняття про діагональ квадрата. Не величина часу (бо це означало б коло в поясненні), а форма часу має значення при оцінці розміру. Але без простору сам час не можна було б уявити як величину, і це поняття взагалі не мало би предмета. Числові поняття потребують саме таких чистих чуттєвих образів [reinsinnlicher Bilder]» [Kant, AA XIV: 54-55/13]. Отож, за Кантом, час як умова можливості арифметичних (і алгебраїчних) понять потребує «чистих» образів, які своєю чергою формуються у «просторовій» формі споглядання, тобто мають стосунок до геометрії, хоч і не редукуються до неї²⁰.

І хоча малюнок, креслення або напис можуть бути нерівними, зробленими поспіхом, не це визначає їхню сутність. Бо емпіричне зображення хоч і є вельми важливим компонентом, як це підкреслює Кант, визначає не геометричну фігуру чи арифметичну дію, а те, що конструюється в «чистому» спогляданні, де активно діють уява і продуктивне виображення.

¹⁸ Майкл Фрідман підтримує Кантове вчення про споглядальний характер математики, зокрема геометрії, привертаючи увагу до Евклідової геометрії у формулюванні вчення про «чисте» споглядання простору, його різноманітних фігур і конструкцій. Дослідник виокремлює так звані діаграмні розуми (diagrammatic reasoning), що імпліцитно супроводжують конструювання геометричних фігур. Таке мислення спирається на Евклідову геометрію і, як підкреслює Фрідман, лише частково пояснює, яким чином «чисте» споглядання «працює» при конструюванні фігур [Friedman 2012: 252-255]. Зазначимо, що такий діаграмний спосіб мислення запропоновано відомим американським філософом Кенетом Мандерсом [Manders 2008]. До його праць часто апелює Фрідман, формулюючи, щоправда, власні висновки.

¹⁹ Адже вони конструюються за допомогою різних форм споглядання – часу (арифметика і алгебра) і простору (різні типи геометрії).

²⁰ Щодо цього взаємозв'язку Кант зазначає також: «Якби ми не мали поняття простору, величина $\sqrt{2}$ не мала би для нас жодного значення, бо тоді кожне число можна було б уявити як сукупність неподільних одиниць. Тепер ми уявляємо собі лінію як таку, що породжується рухом, тобто в часі, в якому ми не уявляємо нічого простого йі можемо думати про $1/10$, $1/100$ і т.д. від даної одиниці» [Kant AA XIV: 53/13]. До речі, у підготовчих працях проти Йогана Ебергарда, а потім і в самому трактаті «Про одне відкриття, після якого всяка нова критика чистого розуму є зайвою через старішу» Кант розглядає ідеї цього вельми відомого лйбніціанця стосовно певних різновидів часу. Зокрема, Кант цитує ті місця статті Ебергарда «Über die logische Wahrheit oder die transscendentale Gültigkeit der menschlichen Erkenntniß» (1789), де німецький лйбніціанець встановив розрізнення конкретного часу (die concrete Zeit) і абстрактного часу (die abstracte Zeit), пов'язавши це розрізнення з математикою. Отож, Кант занотовує те місце, де вказується, що «конкретний час складається із простих елементів, і це – уявлення. Прості елементи (як такі) ніколи не можна відчуті окремо (хоча вони, тим не менш, перебувають у часі), але вони завжди відчуються з чимось, що передує і слідує за ними (отже, можна припустити, що конкретний час складається з простих елементів)» [Kant AA XX: 356]. Дещо інакше виглядає абстрактний час, і цей момент Кант також не залишив поза своєю увагою: «Те, що в конкретному часі є уявленнями, в абстрактному часі є змінами, які відбуваються безперервним потоком. Елементи абс-

b) Вільям Гамільтон про алгебру як «науку про чистий час»: кантівські мотиви

Видатний ірландський математик XIX ст. Вільям Ровен Гамільтон (1805–1865) запропонував розглядати алгебру як науку про чистий час (Science of Pure Time). Такий своєрідний погляд на математичну дисципліну (як і на арифметику і геометрію) значною мірою сформувався під Кантовим впливом, про це ірландський математик неодноразово писав у своїх працях. Зокрема, у відомих «Lectures on quaternions» він прямо вказує на Кантову трансцендентальну естетику як основу для свого розуміння алгебри не лише як особливої символічної мови й операцій із числовими рядами та співвідношеннями, а як науки, що так само залежить від суб'єктивного часу, як геометрія – від простору.

трактного часу не мають нічого безпосередньо споглядального, вони мають це опосередковано в конкретному часі, але математика доводить протилежне не тільки для сприйняття, а й для самого часу» [Kant AA XX: 356].

Аналогічні міркування Ебергард наводить стосовно простору, також розрізненого на конкретний і абстрактний. Вочевидь ці міркування відомого лйбніціанця не вдовольняли Канта з кількох причин, на які він вказує: «Доказ базується на двох твердженнях: по-перше, що конкретний час і простір складаються з простих елементів; по-друге, що ці елементи, утім, не є чуттєвими, вони – сутності розсуду. Ці твердження водночас є вельми хибними, бо перше суперечить математиці, а друге – самому собі» [Kant AA VIII: 202]. Тобто таке розрізнення часових модальностей не є чимось визначальним для трансцендентальної естетики. Бо як «конкретний час» не здатен надати нам якісь «прості елементи» (монади чи атоми), так і «абстрактний час», який відволікається від споглядання й постає як певна раціональна модель, конструкція часу, також не здатен наблизити нас до пізнання «світу явищ», навіть до розуміння того, яким чином відбувається конструювання математичних предметів. За Кантом, математика тісно пов'язана з чуттєвим (хоч і «чистим») спогляданням, але це не «абстрактний час» (продукт інтелекту).

Цікавим моментом Кантової критики є важлива констатація – будь-які інтелектуальні побудови простору і часу не можуть замінити, «підмінити» простір і час як форми споглядання. Кант своєю критикою майстерно продемонстрував нередуковність простору і часу, як суб'єктивних форм, до інтелектуальних конструкцій, чим натхненню займався Ебергард. Крім того, Кант надав нового поштовху своїй критиці монадології Лйбніца, акцентувавши увагу на невідповідності монадології можливостям суб'єктивного споглядання. Це, так би мовити, посилює Кантову позицію щодо неспроможності метафізичного пізнання зазіхати на трансцендентні речі, які не мають жодного стосунку до умов можливого досвіду, і це також надало Канту додаткової впевненості в неможливості математичного пізнання (як синтетичного пізнання а priori) за межами суб'єктивного простору і часу, а також продемонструвало ставлення автора *KrV* до «інтелектуальної топології» як цілком можливої математичної конструкції, проте не здатної виконувати епістемологічну функцію, оскільки остання пов'язана з «чистим» спогляданням. У цьому зв'язку дивним виглядає твердження відомого німецького філософа-неокантіанця, розробника критичної онтології Ніколая Гартмана щодо можливості співіснування різних «геометричних просторів» (Geometrischer Räume), які окрім того, що існують як математичні ідеальні конструкції (як підкреслює Гартман, такі собі математичні апіорні схеми), начебто порізному уявляють ще й реальний простір (Realraum), що також існує. Гартман зазначає: «Якщо існує кілька типів простору, він [реальний простір – *B. K.*] не обов'язково має бути того ж типу, що й простір споглядання... Кожен із цих типів простору має власну систему аксіом... З огляду на цю множинність геометричних просторів, реальний простір є лише окремим випадком, як і споглядальний простір [Anschauungsraum]» [Hartmann 1950: 71]. Тож Гартман вважав за можливе надати всім так званим «типам простору» однаковий епістемологічний статус – геометричним просторам (топології з різною мірою викривлення), ідеальному простору чуттєвого споглядання, реальному простору. Вочевидь Гартман просував добре знайому ще з XIX ст. версію трансцендентального реалізму, тоді як Кант розробляв трансцендентальний ідеалізм, базовою частиною якого є трансцендентальна естетика.

Про це Гамільтон писав цілком відверто і переконливо: «На цю думку мене надихнули деякі уривки з «Критики чистого розуму» Канта, які, як видається, виправдовують сподівання на можливість побудови апіорної науки про час, так само як і науки про простір» [Hamilton 1853: (2-3)]. Кантівським впливом позначені міркування Гамільтона про те, яким чином формується арифметичне вчення про число, як відбуваються арифметичні дії, а також як розгортаються алгебраїчні числові й символічні ряди. Для ірландського вченого все це можливо на основі часової послідовності, а не просто певних операцій над числами і символами. На думку Гамільтона, час відіграє свою (хоч і приховану та для багатьох, навіть математиків, неочевидну) роль у конструюванні алгебраїчних рядів, виражених за допомогою штучної, символічної мови: «Зізнаюсь, що не можу сформулювати чітку концепцію числа без певного зв'язку з думкою про час, хоча цей зв'язок може бути дещо абстрактним і трансцендентним. Я не можу уявити собі, що рахую якийсь набір речей, не впорядкувавши їх і не розглядаючи їх як послідовність, хай би якою довільною і ментальною (або суб'єктивною) була ця передбачувана послідовність. І погодившись почати з абстрактного поняття (або чистої інтуїції) часу як основи викладу цих аксіом і висновків, що мають бути виражені символами алгебри» [ibid.: (15)]. Гамільтон переконаний, що темпоральна послідовність алгебраїчних операцій є не способом їхньої ілюстрації задля «кращого розуміння», а базовою ознакою алгебраїчного міркування. З цього приводу ірландський математик зазначає: «Фундаментальний контраст між думками про минуле і майбутнє, який використовується тут не як звичайна ілюстрація результату, отриманого інакше і символічно виведеного, без будь-якого чіткого розуміння його значення, а як сама основа міркування» [ibid.: (15)]²¹. Це стосується як алгебри, так і арифметики, яка – попри свої «простіші» порівняно з алгеброю природу і математичні операції – також потребує темпорального аспекту для розгортання своїх концептів та операцій з ними.

Гамільтон завжди підкреслював значущість для своєї математичної творчості Кантового вчення про «чистий», апіорний час як підставу для конституювання алгебри. Саме це вчення уможливило видатні успіхи Гамільтона в цій науці. Відомо, що він є одним із піонерів у розробці концепції кватерніонів (Quaternions), досить інноваційного напрямку алгебри, що згодом суттєво вплинув на розвиток сучасної топології.

В одному з ранніх своїх досліджень ірландський математик зазначав: «Аргумент на користь висновку, що поняття часу може бути розгорнуте в самостійну чисту науку або що наука про чистий час можлива, ґрунтується головним чином на існуванні певних апіорних інтуїцій, пов'язаних із цим поняттям часу й покликаних стати джерелами чистої науки, а також на фактичному виведенні такої науки з тих принципів, до яких, як вважає автор, він підійшов» [Hamilton 1837: 296-297]. Згідно

²¹ Як зазначає сучасний дослідник Джон Гендрі, саме розуміння алгебри як науки про час уможливило Гамільтонову концепцію кватерніонів: «Есе Вільяма Ровена Гамільтона 1835 року про алгебру як науку про чистий час займає важливе місце в історії математики. За словами самого Гамільтона, це стало основою для його пізнішого кватерніонного числення, одним з наслідків якого стала теорія векторного аналізу» [Hendry 1984: 63]. Таким чином, можна стверджувати, що ознайомлення з філософією Канта, його трансцендентальною естетикою стало вирішальним фактором для математичної творчості Гамільтона. Така «відданість» Кантовій теорії математики вирізняла ірландського математика як з-поміж переважної більшості його тогочасних колег, так і з-поміж колег пізніших часів.

з поглядами ірландського математика, час як інтуїція глибше закорінений у людському розумі, ніж простір, хоча математика у своєму розгортанні передбачає як час, так і простір: «Поняття або інтуїція ПОРЯДКУ В ЧАСІ є не менш, а більш глибоко закоріненими в людському розумі, ніж поняття або інтуїція ПОРЯДКУ В ПРОСТОРИ; і математична наука може бути заснована на першому так само чисто й демонстративно, як і наука, заснована на другому. Існує щось таємниче і трансцендентне в ідеї Часу, але є також щось визначене і ясне, і коли метафізики розмірковують про одне, математики можуть міркувати про інше» [ibid.: 297]. Арифметика, згідно з Гамільтоном, також потребує часового вектору, бо вона як «наука про підрахунок є, таким чином, частиною науки про чистий час, але частиною настільки простою і знайомою, що можна вважати, ніби кожен, хто починає вивчати алгебру, уже в тій чи іншій мірі вивчав раніше й окремо арифметику» [ibid.: 308]. Як бачимо, ірландський математик досить переконливо продемонстрував дієвість Кантового вчення про математику, зокрема алгебру, надаючи цій дисципліні статусу «чистої науки про час».

Гамільтон не лише констатує темпоральність алгебраїчних дій, а й показує як це відбувається, так би мовити, практично, у процесі алгебраїчного розв'язання певних задач. Більше того, він доводить часовий компонент майже всіх алгебраїчних функцій, навіть відкриття логарифмів він пов'язує не з арифметичними властивостями степенів чисел, а зі спогляданням неперервної прогресії, яку відкрив математик Джон Нептер і виклав у трактаті «Canon Mirificus» (1614). Гамільтон зазначає, що цей вчений вказав на флюксії, швидкості й час як на основу ефективності логарифмів [Hamilton 1837: 296-297]. Флюксії, на думку Гамільтона, треба розглядати як швидкості, що змінюють величини. Тож це часова функція, бо де є зміни і прогресія, там є і час, навіть якщо цей час для нашої свідомості має вигляд миттєвого. Адже ми не можемо схопити ті часові кванти, упродовж яких ця прогресія розгортається.

Прикметно, що переконання в дієвості Кантового вчення про «споглядальну» природу математики ірландський вчений впевнено демонстрував у більшості своїх досліджень, пов'язуючи з ним свої творчі успіхи в різних математичних дисциплінах.

3. То чи можлива Кантова філософія математики?

То чи можлива філософія математики у річищі Кантового трансцендентального ідеалізму? Вище ми показали, за яких трансцендентальних пресупозицій відбувається конституювання математичних предметів. Та чи є це філософією математики? Відповідь на це питання вимагає уважнішого розгляду різних Кантових текстів, зокрема його нотаток (рефлексій) і манускрипту *Opus Postumum*. Ця незавершена праця німецького філософа, власне великий рукописний текст, присвячена проблемі переходу (*Übergänge*) від апріорних засад метафізики природознавства до фізики. Відомо, що це питання турбувало Канта в останні 8-10 років його життя.

З-поміж чималого переліку різноманітних питань, розглянутих у цьому рукописі, вартий уваги Кантів аналіз взаємозв'язку філософії, природознавства і математики. Аналіз цієї проблеми німецький філософ розпочинає з розгляду назви праці Ньютона – «*Philosophiae naturalis principia mathematica*», оскільки назва, як зазначає німецький філософ, маніфестує намір британського вченого – відслідкувати математичні засади «*Philosophiae naturalis*». Кант акцентує увагу на невідпо-

відності цієї назви методам, якими Ньютон у цьому трактаті досліджував природні явища. Канта не влаштовує намір досліджувати природу за допомогою математичних принципів, бо це не відповідає його розумінню природи як досвідної науки, яка уможливорюється апіорними категоріями, принципами, аналогіями, схемами досвіду тощо²². Водночас німецький філософ не вважає за можливе назвати цей трактат якимось інакше, наприклад – «*Philosophiae naturalis principia Philosophica*», бо ця назва тавтологічна.

Отже, критична налаштованість до назви Ньютонового трактату й, таким чином, до математичних методів дослідження природи свідчить про певну позицію Канта щодо більш значущого питання: чи можлива редукція природознавства до математичних або філософських засад. Насправді, згідно з Кантом, ми маємо справу зі «*scientiae naturalis*», а не з якимись різновидами «*philosophiae naturalis*», які для пізнання природи потребували б математичних чи філософських засад. Зрештою, висновок Канта такий: «...не існує математичних засад природознавства, як і філософських засад математики. Обидві [ці науки] відокремлені одна від одної нездоланною прірвою, і хоча вони відштовхуються від апіорних принципів, перша робить це зі споглядання, а друга – із апіорних понять, тож різниця надто значна, наче у переході від однієї до іншої той самий розум (адже це й означає пізнання а priori) переносить нас до цілком різних світів» [Kant XXII: 543]. Філософія (точніше – метафізика) зацікавлена «світом надчуттєвим», тоді як природознавство і математика, обоє на власний кшталт, у своєму пізнанні змушені апелювати до «світу споглядання».

То яке значення має оце «розрізнення світів», з якими працюють математика і природознавство в сенсі «*scientiae naturalis*», і філософія (причому і як «*philosophia naturalis*», і як трансцендентальна філософія)? На нашу думку, це розрізнення безпосередньо стосується питання про можливість філософії математики. Кант увиразнив свою позицію щодо якоїсь можливої філософії математики в чіткій формулі: «Так само безплідно й непослідовно філософувати в галузі предметів математики, як і намагатися досягти прогресу у філософії за допомогою математики» [Kant XXII: 543-544]. І це попри те, що й у філософії, і в математиці треба мати талант і вміло послугувуватись розумом.

Проте, нагадує Кант, розум у філософії і в математиці застосовується – по різному. У філософії розум відіграє провідну роль, бо в цій сфері пізнавальна активність розгортається дискурсивно, на основі понять. Тоді як у математиці пізнання відбувається на основі конструювання предметності в спогляданні, у формах простору і часу, в яких розум відіграє важливу, але все ж допоміжну роль. Адже вміння обговорювати, аналізувати математичні поняття не визначає їх природу. Остання залежить не від логічних визначень (хоча несуперечливість цих визначень важлива, але недостатня), а від конструктивної природи цих понять, їхнього розгортання в «числотому», суб'єктивному просторі й часі. Кант зазначає: «Цілком може статися, що

²² Звісно, Кант ніколи не заперечував застосування математичних методів до дослідження природи, навпаки – всіляко наполягав на такому застосуванні: «Я стверджую однак, що в кожному конкретному вченні про природу можна знайти стільки *справжньої* науки, скільки в ній міститься *математики*» [Kant IV: 470]. Але Кант заперечував можливість повної редукції природознавства до математики, а також підміну природознавства математикою. Згідно з Кантом, це неможливо з огляду хоча б на те, що не всі поняття природознавства можна конституювати в апіорному спогляданні, а саме це характерно для математичних предметів.

предмети математики (геометричні) будуть обговорюватися дискурсивно, але, звичайно, безрезультатно; у кращому випадку це може бути спроба пролити світло на різницю між філософемами [Philosopheme] та математемами [Mathematemen]» [Kant XXII: 543]. Тож дискурсивний погляд на математичні предмети є вельми обмеженим, адже не забезпечує синтетичного пізнання. А саме це питання перебувало в центрі Кантових розмислів про математику.

Тому намагання підмінити дискурсивним аналізом математичних понять математичне пізнання на основі споглядання «не приносить реальної користі цій науці» [Kant XXII: 544]. Цей висновок Кант ілюструє кількома прикладами з геометрії, в яких демонструє відмінність дискурсивного визначення геометричних фігур, з опертям на логічні підстави, від їхнього пізнання на основі конструювання, побудови цих фігур у спогляданні. Кант переконаний, що таке конструювання уможливорює синтетичне пізнання, у той час як дискурсивне визначення математичних понять може претендувати на аналітичне пізнання. А що математика, її дисципліни є синтетичним пізнанням, у Канта не виникало жодного сумніву. Заперечення цієї констатації означає відмову від наукового статусу математики, бо хіба може наукове пізнання (а математика є саме таким пізнанням, це Кант з'ясував у трансцендентальній естетиці) виконувати свої функції без здатності продукувати синтетичне пізнання?

Щодо апіорного споглядання як базової передумови математичного конструювання, зокрема, у геометрії, Кант зазначав: «Таким чином, усі геометричні принципи, наприклад – те, що в трикутнику дві сторони разом більші за третю, ніколи не виводяться із загальних понять лінії та трикутника, а впливають із споглядання, причому а пріорі, з аподиктичною достовірністю» [Kant AA III: 53/A25/B40].

Таким чином, жодне абстрактно-логічне визначення трикутника, квадрата, ромба тощо не замінить їхньої побудови в суб'єктивному просторі. Так само й уміння визначати число та його властивості (ціле, натуральне, комплексне число) не тотожне вмінню здійснювати операції з числами, яке спирається, як зазначав Кант, на суб'єктивний час. І це стосується, як зазначалось вище, і алгебраїчних операцій – вони також темпоральні.

Кант писав про це і в *KrV*, підкреслюючи неспроможність дискурсивного аналізу математичних понять виконувати належним чином функцію математичного пізнання [Kant, AA III: 471/A717/B745]. Тобто у сфері математики недостатньо оперувати абстрактними математичними поняттями, як і категоріями розсуду, а отже – редукувати математику до якихось наративів про її особливості чи спрямовувати зусилля на концептуальні, категоріальні засади математики в цілому або ж окремих її дисциплін. Такі наративи цілком прийнятні, але вочевидь ефективне математичне пізнання не може обійтися без звернення до конструювання своїх понять у формах споглядання, навіть якщо це потребує залучення певних раціональних елементів і алгоритмів побудови фігур, арифметичних дій з числами, алгебраїчних операцій з числовими рядами – усе це працює не дискурсивно, а конструктивно-споглядално. Прикметно, що Кант прямо зауважує стосовно неможливості суто дискурсивного пізнання в математиці: «Жодна математика не може виникнути з дискурсивного пізнання» [Kant AA XVIII: 243/5593]. У кращому разі математичне пізнання, що спирається лише на дефініції (номінальні) понять, не можна визнати аподиктичним, якщо воно не звертається до демонстрації і споглядання: «Математичне пізнання як пізнання розуму а пріорі є аподиктичним, а як

споглядальне є демонстративним, а в поєднанні обох – очевидним» [Kant AA XVIII: 243/5593]. Тож Кант не відкидає логіко-концептуальні визначення математичних предметів, а підкреслює ту обставину, що такі визначення не розв'язують проблеми синтетичності математичного пізнання²³. Кант ніколи не відмовлявся від «чистого» споглядання як вирішальної суб'єктивної спроможності, що, з одного боку, уможлиблює конструювання математичних предметів, а з іншого – є основою, підґрунтям для філософського аналізу математики. І обидва ці рівні – конструювання та філософського аналізу – дослідження математики тісно пов'язані з трансцендентальною філософією. Дехто вважає за можливе від цієї особливості Кантового погляду на математику відмовитись або принаймні її обмежити задля якихось новіших філософських моделей математики, що цілком прийнятно, але це не відповідає вимогам Кантового трансценденталізму, його розумінню природи математичних предметів, і що найважливіше – розумінню німецьким філософом сутності математичного пізнання, *синтетичної* природи математики.

Добре відомо, що критика Кантового вчення про особливості математичного пізнання (зокрема, тези про його тісний зв'язок із суб'єктивними формами простору і часу, людською чуттєвістю) розгорнулася із особливою силою від початку XIX ст. і триває дотепер. Перелік критично налаштованих математиків, логіків і філософів вельми значний: Карл Гаус, Йоган Герберт, Микола Лобачевський, Готлоб Фреге, Георг Кантор, Джузеппе Пеано, Ріхард Дедекінд, Луї Кутюра, Бертран Расел, Альфред Норт Вайтгед, Пауль Наторп, Ернст Касирер, Леопольд Кронекер, Френк Ремзі, Курт Гьодель, Герман Вейль, Ян Брауер, Давид Гільберт, Яако Гінтікка, Вілард Квайн і багато інших відомих дослідників. Це питання активно дискутується сучасними фахівцями, різними за спрямованістю й філософськими уподобаннями. У цьому зв'язку варто згадати важливе дослідження Йорга Нойнгайзера, в якому виокремлюється кілька напрямків у царині сучасної філософії математики – інтуїтивізм, конструктивізм, логіцизм, формалізм та ін. [Neunhäuser 2019]. Кожен із цих напрямків має власні візії щодо природи математики, обґрунтованості її базових концептів, можливостей математичного пізнання. Між ними точаться суперечки, дискусії щодо способів, методів обґрунтування математики. Але варто підкреслити головне: попри всі можливі відмінності ці напрямки об'єднує, на різний кшталт, відмова від споглядальної функції математики. У цьому суть, на наш погляд, сучасної філософії математики – це не просто концептуальний погляд на математику як універсальну науку про просторові, кількісні, числові та символічні співвідношення, це намагання надати математичному пізнанню твердого підґрунтя, перш за все логічного, хоча в цьому плані й дотепер точаться дискусії щодо можливості редукції математики до логіки. Вочевидь усі небували успіхи логіки не можуть суттєво підважити Кантове вчення про математику, оскільки, строго кажучи, переважна більшість спроб побудувати філософію

²³ Наприклад, трикутник і його різновиди – рівнобедрений, рівносторонній тощо – ми можемо визначити суто дискурсивно, але для математичного пізнання цього недостатньо, бо необхідно побудувати відповідні фігури в «просторовому» спогляданні з залученням сили виображення. У різних текстах і нотатках німецький філософ підкреслював цю базову специфіку геометричних предметів для пізнання, а не просто для дискурсивного визначення цих фігур як предметів геометрії. Для Канта дискурсивне визначення здатне надати цим фігурам статус *аналітичного* знання, але не *синтетичного* пізнання, оскільки останнє пов'язане з конструюванням цих фігур у суб'єктивному просторі.

математики шляхом відмови від Кантового трансцендентального проєкту математики не відповідають намірам німецького філософа, тож б'ють повз ціль²⁴.

Прикметною є позиція відомого німецького неокантіанця Пауля Наторпа, який обстоював категоріальний, а не «споглядальний» статус простору і часу, а це зумовлює первинність концептуального визначення основних математичних понять, що й формує математику як логіко-дедуктивну, а не «споглядальну» науку. Наторп вважав, що Кант (імпліцитно) припускав первинну категоризацію чуттєвого споглядання, оскільки категорії кількості, числа, міри, степеня супроводжують чуттєве споглядання, структурують чуттєвий матеріал ще до «повноцінної» участі категорій розсуду в синтезі досвіду. Саме це визначає математичні предмети, їхню залежність від розсуду, його категорій, тоді як («чисте») споглядання виконує функцію «супроводу» такої категоризації, бо споглядання не є чимось когнітивно вагомим без участі розсуду, його активних дій. Щодо залежності чуттєвого споглядання від категорій розсуду Наторп зазначає: «Закони часу і простору випливають із законів величини, із додаванням умови повної визначеності єдиного порядку, який об'єднує всі сумісні напрямки величини. Кант мав на увазі цю конкретну властивість, коли відрізняв час і простір як «споглядання» від простих понять і відповідно призначив їм місце не в трансцендентальній логіці, а окремо від неї в трансцендентальній естетиці» [Natorp

²⁴ Відомо, що Бертран Расел пов'язував філософію математики з елімінацією часового компонента, якщо йдеться про арифметику, надаючи в її обґрунтуванні перевагу теорії множин, теорії типів. Це, до речі, мало як позитивні, так і негативні наслідки, пов'язані з виявленням антиномій чи парадоксів. Ця елімінація відповідала меті логіцизму – редукувати математику до логіки, для чого потрібно було суттєво модифікувати традиційну логіку в бік математичної логіки. Нічого такого Кант не передбачав, для нього логіка існувала у двох видах – формальна логіка аристотелівського гатунку, яка розв'язувала питання, пов'язані з правильним і несуперечливим мисленням, і його власна трансцендентальна логіка, яка розв'язувала епістемологічні питання. Згідно з Кантом, формальна логіка продукувала аналітичні істини, у той час як нова, трансцендентальна логіка встановлювала *умови можливості* синтетичних істин, як апостеріорних, так і апіорних.

У цьому контексті привертає увагу те, як в одному ранньому варіанті логіцизму Расел заперечує темпоральність арифметичних дій. Він наголошує на логіко-математичному визначенні арифметичних понять і правил оперування цими поняттями, визначенні, яке начебто передєе будь-яким арифметичним маніпуляціям із цими поняттями: «Стосовно думки, що арифметика залежить від часу, то на це також, сподіваюся, відповів наш розгляд зв'язку арифметики з логікою. Дійсно, окрім будь-яких деталей, це [темпоральність арифметики. – В. К.], здається, спростовується тим простим спостереженням, що час мусить мати частини, а тому множинність, ціле та частини передують будь-яким теоріям часу. Уся математика ... виводиться з простих положень формальної логіки» [Russell 2010: 464]. Як бачимо, ідея Расела проста й очевидна: оскільки категорії множини, цілого і частин як логічні маркери передують часовим вимірам, то арифметику цілком можливо редукувати до логіки, щоправда – саму логіку потрібно суттєво трансформувати. У розвідці «Раселове вчення про простір і час у зв'язку з трансцендентальною естетикою Канта» ми проаналізували спробу Расела обґрунтувати математику засобами логіки, показавши, яких зусиль йому довелося докласти задля «спростування» споглядальної функції математики. І як швидко з'ясувалося те, що таке «спростування» не стало доконечним [Козловський 2024]. Отже, Кантова так звана «філософія математики» потребує ретельного аналізу різноманітних джерел (а їх чимало) задля розуміння того, в яких питаннях Кант мав рацію з позиції сучасної філософії і науки (фізики, математики, логіки, інформатики тощо), а в яких його погляди на простір і час варто скоригувати, а то й переглянути. І чи стосується цей перегляд саме трансцендентального розуміння простору і часу в цілому, ролі людської чуттєвості в конструюванні математичних структур, чи, можливо, перегляду потребує логічне обґрунтування математики. Вочевидь це дещо різні, хоч і взаємопов'язані питання, які потребують ретельного вивчення.

1910: 46]. Хоча насправді простір і час, на думку Наторпа, визначаються не як форми споглядання, а як «способи, якими різноманіття явищ “упорядковується в певних відношеннях”, а саме у відношеннях наступності та співіснування, отже функція споглядання полягає в наблизженні до функції мислення» [Natorp 1910: 46].

Попри таку «раціоналізацію» суб'єктивних форм простору і часу, Наторп із певною підозрою розглядав логіцизм Кутюра, Вайтгеда і Расела, їхню критику «споглядальної» функції математики. З одного боку, він займав критичну позицію щодо ролі чуттєвого споглядання в конструюванні математичних понять, підкреслюючи базове значення категорій розсуду – кількості, числа, відношення тощо. З іншого боку, надто радикальний логіцизм цих відомих математиків і філософів його також не влаштовував. Наторп не підтримував ті інновації, яких зазнала логіка під орудою цих вчених, бо це вело до поступового, але невблаганного перетворення традиційної логіки на нове концептуальне утворення – математичну логіку. Наторп критично сприймав нову логіку, що і зрозуміло з огляду на його орієнтацію на Кантову трансцендентальну логіку. Тому його відмова від Кантової «споглядальної математики» базувалась не на логіцистських, а на епістемологічних аргументах. Фактично німецький неокантіанець редукує трансцендентальну естетику, звівши – із деякими застереженнями, до трансцендентальної логіки²⁵. Саме це стало показовим концептуальним кроком німецького неокантіанця, його оригінальним внеском у тлумачення трансцендентальної естетики, а отже й математики.

Постає питання: чи виправдана така інтерпретація трансцендентальної естетики, вчення про математичне пізнання? Ми переконані, що якби простір і час виконували функцію категорій розсуду, то ми мали б можливості їх конструювати, моделювати, модифікувати задля розширення пізнання світу. Тоді кожна нова топологічна конструкція свідчила би про те, що ми маємо можливість відкинути попередні концептуальні моделі простору і часу як застарілі. Отже, таке тлумачення імпліцитно передбачає, що модальності нашого чуттєвого сприйняття світу також оновлюються, і ми маємо нові можливості чуттєвого споглядання, нові форми організації нашого досвіду, які добре узгоджуються з новими топологічними конструкціями. Але всі такі сподівання не відповідають нашим когнітивним можливостям, які суттєво залежать від нашої антропології, можливостей нашої чуттєвості, як і стверджував Кант у *KrV* [Kant AA III: 49/B33]. Тож можливості трансформації нашої чуттєвості, а отже – застосування нових топологічних конструкцій не лише як теоретичних моделей, а як нових форм чуттєвого споглядання, не відповідають трансцендентальним перспективам Кантового філософування. І математичне пізнання, згідно з Кантом, мусить враховувати ці трансцендентальні перспективи, а не послуговуватись винятково логічним (номінальним) визначенням математичних понять²⁶.

Відомий сучасний філософ і логік Яакко Гінтікка підкреслює, що кантівська теза, згідно з якою математичні предмети не є суто раціональними конструкціями, побудовами розуму, і, зрештою, не редукуються до логіки, має під собою деякі резони. Гінтікка вважає, що з цим можна погодитись, однак із деякими уточненнями, що, з

²⁵ Так звану формальну логіку, яку, як відомо, Кант викладав студентам університету, німецький неокантіанець не вважав вартою особливої уваги. Більш детальний розгляд його аргументів на захист категоріального статусу математичних предметів вартий окремого дослідження. Це цікава сторінка історії кантознавства.

²⁶ Особливості Кантового розуміння антропологічних засад трансцендентальних форм чуттєвого споглядання проаналізовано в нашому дослідженні [Козловський 2024а: 86-92].

одного боку, усувають звертання до емпіричного досвіду, також залежного від чуттєвого споглядання. З іншого боку, фінський логік не вважає, що в Канта йдеться про суб'єктивну силу уяви, за допомогою якої в математиці конструюють предмети. Тож фінський логік дещо змінює модальність споглядання (*intuition*) у бік більш раціонального тлумачення, проте не дискурсивного. Те, що математичні предмети конструюються в спогляданні, для Гінтіки означає, що вони утворюються в чистому (апріорному) спогляданні. Тобто Гінтіка підтримує позицію Канта, хоча з певними змінами: «Це [споглядання без предмета. – *B. K.*] передбачає: те, що Кант мав на увазі під спогляданням, це просто ті уявлення [*Vorstellungen*], які унаочнюють свої предмети як окремі, без допомоги загальних понять» [Hintikka 1984: 101]. Тож Гінтіка «додає» до чуттєвого споглядання ще одну суб'єктивну форму – уяву, яка активно бере участь у конструюванні математичних предметів, що, як ми вище показали, відповідає Кантовому розумінню природи математичного пізнання, його синтетичній природі.

У Кантових нотатках з математики, як зазначено вище, підкреслювалась роль уяви і сили виображення в конструюванні математичних предметів у арифметиці та алгебрі. У *KrV* німецький філософ пише про простір і геометрію, підкреслюючи залежність останньої від продуктивного виображення: «Рух об'єкта в просторі не належить до чистої науки, а отже й до геометрії, бо те, що щось є рухомим, не може бути пізнане а *priori*, а лише через досвід. Але рух як опис простору є чистим актом послідовного синтезу багатоманітного в зовнішньому спогляданні взагалі через продуктивну силу виображення й належить не тільки до геометрії, але навіть до трансцендентальної філософії» [Kant AАIII:122-123/B/155-156]. Рух, що відбувається в суб'єктивних формах простору і часу, опосередкований уявою і продуктивним виображенням, належить до трансцендентальної філософії, оскільки вона досліджує форми, завдяки яким відбувається синтез знання, зокрема й у математиці. Гінтіка наголошує, що математичне конструювання відбувається як «ідеально-чуттєва» репрезентація індивідуальних математичних предметів, що розгортаються у суб'єктивних структурах чуттєвого споглядання. Та цього недостатньо для індивідуальних предметів математики, з якими мають справу, коли конструюють їх у формах споглядання, як на цьому наголошує Кант. Гінтіка вважає, що для математичного пізнання необхідна ще одна суб'єктивна передумова – активна участь уяви в конструюванні математичних предметів.

Кант усвідомлював особливості конституювання математичних предметів, розрізняючи за способом конституювання предмети геометрії, арифметики й алгебри. Між цими математичними дисциплінами є певні відмінності, із чим необхідно завжди рахуватись, конструюючи їхні предмети. Наприклад, алгебра використовує не число (як арифметика), а спеціально створені знаки (буквені символи і числові співвідношення, формули), які розгортаються в «чистому» (суб'єктивному) часі, тоді як поняття геометрії потребують просторових конфігурацій, причому вельми специфічних з огляду на різні розділи цієї дисципліни – стереометрії, планіметрії, тригонометрії, аналітичної геометрії тощо. У певному сенсі й геометричні предмети мають стосунок до часу, бо їхнє конструювання передбачає і потребує певного часу, та не це визначає їхню природу, а саме «чистий простір», апріорна структура свідомості, що організовує (задає форму) можливість конструювання геометричних фігур.

І найголовніше, на що варто зважати: для Канта математичні дисципліни виконують пізнавальну функцію, щоправда – в сенсі не дискурсивного пізнання, а конст-

руювання предметів [Kant AA III: 471/A717/B745]. Кант чітко й послідовно підкреслює, що в царині математики не достатньо оперувати абстрактними концептами розсуду. Адже неможливо редукувати математику до якогось наративу про її особливості чи обмежити її пошуками концептуальних, категоріальних засад, які начебто є надійними підмурками математики, її окремих дисциплін. Такі дослідження цілком можливі, але цього замало, бо для ефективної «роботи» математики як синтетичного пізнання, згідно з Кантом, ми не можемо обійтися без «чистих» форм споглядання. І то навіть якщо вони включають певні раціональні елементи й алгоритми побудови фігур, операції з числами, символізацію числових рядів – усе це має епістемологічний сенс не в дискурсивному, а в споглядальному плані. Саме тут – основа синтетичної сили математики, на чому Кант завжди наголошував, визнаючи за цією «чистою» споглядальністю вирішальне значення як у конструюванні математичних предметів, так і у філософському аналізі математики, тісно пов'язаному для автора *KrV* із трансцендентальною філософією.

Філософія математики не може мати самостійного значення як окрема частина Кантового трансцендентально-філософського дискурсу. Для Канта, і це впливає з усього його теоретичного спадку (а це й нотатки, матеріали лекцій, листи), математика пов'язана з конструктивною діяльністю у сфері «чистого» споглядання, а не з дискурсивним аналізом математичних концептів. Саме в цьому, «споглядальному» контексті варто розмірковувати про особливості математичних предметів із позиції Кантової трансцендентальної філософії. Це означає, що простір і час як суб'єктивні форми споглядання, з одного боку, формують емпіричний досвід (є одним із базових факторів такого формування), з іншого – вони уможливають конструювання математичних предметів, причому кожен крок конструювання, залежно від математичної дисципліни, у різний спосіб має стосунок до цих суб'єктивних форм. Щодо особливостей конструювання математичних предметів Кант зазначає: «Ми не можемо уявити лінію, не провівши її подумки, не можемо уявити коло, не описуючи його, не можемо навіть уявити три виміри простору, не провівши три перпендикулярні лінії з однієї точки, і навіть час не можемо мислити інакше, як звертаючи увагу на проведення прямої лінії (яка має бути зовнішнім фігурним уявленням часу)» [Kant AA III: 121/B154].

І все ж першість (*prius*) належить не математичному конструюванню в просторі і часі, а простору і часу як суб'єктивним (апріорним) умовам можливості емпіричного досвіду. Трансцендентальна філософія окреслює апріорні умови конституювання досвіду як універсальної даності (*Gegebenheit*) феноменального світу, а не світу трансцендентних речей. Саме це, за Кантом, уможливає аподиктичність математичного пізнання.

Висновки

1. Кантове вчення про математику є частиною трансцендентальної естетики, тому воно залежить від розрізнення явищ і речей самих по собі. Арифметика, геометрія й алгебра, до яких звертався Кант, аналізуючи в різних працях, рукописах і нотатках (рефлексіях) особливості їхнього конструювання, уможливорюються суб'єктивними («чистими», апріорними) формами чуттєвого споглядання: простором і часом.

2. Математичне пізнання ґрунтується на «чистому» спогляданні, яке, з одного боку, є чуттєвим, з іншого ж – це така чуттєвість, яка надає можливість конструюва-

ти математичні предмети (геометричні фігури, арифметичні числення), розгортати алгебраїчні символічно-числові ряди тощо.

3. Цим уможлиблюється здатність математики продукувати синтетичне пізнання а *priori*, а не просто аналітичні судження, характерні для пізнання, заснованого на «чистих» поняттях. До царини останнього належать метафізика або в деяких випадках і математика: коли ми не визначаємо поняття, не намагаючись їх увиразнити як певні конструктивні предмети, що розгортаються в суб'єктивному («чистому») просторі і часі.

4. Для описаної вище конструктивної діяльності в царині математики необхідно залучати такі «сили душі», як уява та продуктивна сила виображення.

5. Вельми проблематичним є твердження про те, що Кант створив щось на кшталт «філософії математики». Аналіз продемонстрував, що Кантова концептуальна позиція не потребувала якоїсь «додаткової» філософії математики, яка би «доповнювала» трансцендентальну естетику, його вчення про математику. Адже це вчення звернене до умов можливості пізнання, а не до логічного обґрунтування засад математики.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Козловський, В. (2024). Раселовое вчення про простір і час у зв'язку з трансцендентальною естетикою Канта. *Sententiae*, 43(2), 6-32. <https://doi.org/10.31649/sent43.02.006>
- Козловський, В. (2024a). Кантове вчення про чуттєвість, простір і час: трансцендентальні, антропологічні та природничо наукові конотації. *Sententiae*, 43(3), 8-25. <https://doi.org/10.31649/sent43.02.006>
- Alavi, F. (2020). Reading Kant's doctrine of schematism algebraically. *Philosophical Forum*, 51(3), 315-329. <https://doi.org/10.1111/phil.12261>
- Beth, E. W. (1957). Über Lockes Allgemeines Dreieck. *Kant-Studien*, 48(1-4), 361-380. <https://doi.org/10.1515/kant.1957.48.1-4.361>
- Brittan, G. (1992). Algebra and Intuition. In C. J. Posy (Ed.), *Kant's Philosophy of Mathematics: Modern Essays* (pp. 315-339). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. https://doi.org/10.1007/978-94-015-8046-5_13
- Brittan, G. (2020). Continuity, Constructibility, and Intuitivity. In C. Posy & O. Rechter (Eds.), *Kant's Philosophy of Mathematics: Vol. I: The Critical Philosophy and Its Roots* (pp. 181-199). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. <https://doi.org/10.1017/9781107337596.009>
- Couturat, L. (1965). *Die philosophischen Prinzipien der Mathematik. Kants Philosophie der Mathematik*. Leipzig: A. Kröner
- Eberhard, J. A. (1788). Über die logische Wahrheit oder die transscendentale Gültigkeit der menschlichen Erkenntniß. In J. A. Eberhard, *Philosophisches Magazin* (SS.186-231). Halle: Gebauer.
- Engelhard, K., & Mittelstaedt, P. (2008). Kant's Theory of Arithmetic: A Constructive Approach? *Journal for General Philosophy of Science*, 39(2), 245-271. <https://doi.org/10.1007/s10838-008-9072-y>
- Fazelpour, S., & Thompson, E. (2015). The Kantian brain: brain dynamics from a neurophenomenological perspective. *Current Opinion in Neurobiology*, 31, 223-229. <https://doi.org/10.1016/j.conb.2014.12.006>
- Ferrarin, A. (1995). Construction and Mathematical Schematism Kant on the Exhibition of a Concept in Intuition. *Kant-Studien*, 86(2), 131-174. <https://doi.org/10.1515/kant.1995.86.2.131>
- Foss, L. (1967). Modern Geometries and the «Transcendental Aesthetic». *Philosophia Mathematica*, 1-4(1-2), 35-45. <https://doi.org/10.1093/philmat/s1-4.1-2.35>

- Friedman, M. (2009). Geometry, Construction and Intuition in Kant and his Successors. In *Between Logic and Intuition Essays in Honor of Charles Parsons* (pp. 186-218). Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511570681.010>
- Friedman, M. (2012). Kant on Geometry and Spatial Intuition. *Synthese*, 186, 231-255. <https://doi.org/10.1007/s11229-012-0066-2>
- Friedman, M. (2020). Space and Geometry in the B Deduction. In C. Posy & O. Rechter (Eds.), *Kant's Philosophy of Mathematics: Vol. I: The Critical Philosophy and Its Roots* (pp. 200-228). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. <https://doi.org/10.1017/9781107337596.010>
- Hamilton, W. R. (1837). Theory of Conjugate Functions, or Algebraic Couples; with a Preliminary and Elementary Essay on Algebra as the Science of Pure Time. *The Transactions of the Royal Irish Academy*, 17, 293-423.
- Hamilton, W. R. (1853). *Lectures on quaternions: containing a systematic statement of a new mathematical method, of which the principles were communicated in 1843 to the Royal Irish academy, and which has since formed the subject of successive courses of lectures, delivered in 1848 and subsequent years, in the halls of Trinity college, Dublin*. Dublin: Hodges and Smith.
- Hankins, T. (1977). Hankins Triplets and Triads: Sir William Rowan Hamilton on the Metaphysics of Mathematics. *Isis*, 68, 175-193. <https://doi.org/10.1086/351766>
- Hanna, P. (2002). Mathematics for humans: Kant's philosophy of arithmetic revisited. *European Journal of Philosophy*, 10(3), 328-352. <https://doi.org/10.1111/1468-0378.00165>
- Hartmann, N. (1950). *Philosophie der Natur: Abriß der speziellen Kategorienlehre*. Berlin: De Gruyter.
- Heis, J. (2014). Kant (vs. Leibniz, Wolff and Lambert) on Real Definitions in Geometry. *Canadian Journal of Philosophy*, 44(5-6), 605-630. <https://doi.org/10.1080/00455091.2014.971689>
- Hendry, J. (1984). The evolution of William Rowan Hamilton's view of algebra as the science of pure time. *Studies in History and Philosophy of Science*, 15(1), 63-81. [https://doi.org/10.1016/0039-3681\(84\)90030-X](https://doi.org/10.1016/0039-3681(84)90030-X)
- Hintikka, J. (1967). Kant on the Mathematical Method. *The Monist*, 51(3), 352-375. <https://doi.org/10.5840/monist196751322>
- Hintikka, J. (1969). On Kant's Notion of Intuition (Anschauung). In T. Penelhum & J. MacIntosh (Eds.), *The First Critique: Reflections on Kant's Critique of Pure Reason* (pp. 38-53). Belmont, CA: Wadsworth.
- Hintikka, J. (1984). Kant's Transcendental Method and His Theory of Mathematics. *Topoi*, 3(2), 99-108. <https://doi.org/10.1007/BF00149782>
- Kant, I. (1900 sqq.). *Gesammelte Schriften: Hrsg. von der Preußische Akademie der Wissenschaften; Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Akademie-Ausgabe, XXIX Bde)*. Berlin: Reimer & De Gruyter.
- Kitcher, Ph. (1992). Kant and the Foundations of Mathematics. In C. J. Posy (Ed.), *Kant's Philosophy of Mathematics: Modern Essays* (pp. 109-131). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. https://doi.org/10.1007/978-94-015-8046-5_5
- Kjosavik, F. (2009). Kant on Geometrical Intuition and the Foundations of Mathematics. *Kant Studien*, 100(1), 1-27. <https://doi.org/10.1515/KANT.2009.001>
- Koriako, D. (1999). *Kant's Philosophie der Mathematik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Manders, K. (2008). The Euclidean diagram. In P. Moncosu (Ed.), *The philosophy of mathematical practice* (pp. 80-133). Oxford: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199296453.003.0005>
- Menzel, A. (1911). Die Stellung der Mathematik in Kants vorkritischer Philosophie. *Kant-Studien*, 16 (1-3), 139-213.
- Natorp, P. (1910). *Logik (Grundlegung und logischer Aufbau der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft) in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen von Paul Natorp*. Zweite, umgearbeitete Auflage. Marburg: N. G. Elwert.
- Parsons, Ch. (1992). Kant's Philosophy of Arithmetic. In C. J. Posy (Ed.), *Kant's Philosophy of Mathematics: Modern Essays* (pp. 43-79). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. https://doi.org/10.1007/978-94-015-8046-5_3

- Posy, C. (1984). Kant's Mathematical Realism. *The Monist*, 67(1), 115-134. <https://doi.org/10.5840/monist198467111>
- Posy, C., & Rechter, O. (Eds.). (2020). *Kant's Philosophy of Mathematics. Vol. I: The Critical Philosophy and Its Roots*. Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/9781107337596>
- Reichenbach, H. (1951). *The Rise of Scientific Philosophy*. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520341760>
- Russell, B. (2010). *The Principles of Mathematics*. London; New York: Routledge.
- Schönecker, D., & Kim, H. (Eds.). (2022). *Kant and Artificial Intelligence*. Berlin; Boston: De Gruyter.
- Shabel, L. (2004). Kants «Argument from Geometry». *Journal of the History of Philosophy*, 42(2), 195-215. <https://doi.org/10.1353/hph.2004.0034>
- Sutherland, D. (2006). Kant on arithmetic, algebra, and the theory of proportions. *Journal of the History of Philosophy*, 44(4), 533-558. <https://doi.org/10.1353/hph.2006.0072>
- Sutherland, D. (2020). Kant's Philosophy of Arithmetic: An Outline of a New Approach. In C. Posy & O. Rechter (Eds.), *Kant's Philosophy of Mathematics: Vol. I: The Critical Philosophy and Its Roots* (pp.248-266). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. <https://doi.org/10.1017/9781107337596.012>
- Sutherland, D. (2021). *Kant's Mathematical World: Mathematics, Cognition, and Experience*. Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/9781108555746>
- Vaihinger, H. (1881-1892). *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (Bd. 1-2). Stuttgart, Berlin, & Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft.
- Willaschek, M. (1997). Der transzendente Idealismus und die Idealität von Raum und Zeit. Eine 'lückenlose' Interpretation von Kants Beweis in der «Transzendentalen Ästhetik». *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 51(4), 537-564.
- Winterbourne, A. T. (1981). Construction and the role of schematism in Kant's philosophy of mathematics. *Studies in History and Philosophy of Science*, 12(1), 33-46. [https://doi.org/10.1016/0039-3681\(81\)90003-0](https://doi.org/10.1016/0039-3681(81)90003-0)
- Young, M. (1984). Construction, Schematism, and Imagination. *Topoi*, 3(2), 123-131. <https://doi.org/10.1007/BF00149784>

Одержано 23.06.2024

REFERENCES

- Alavi, F. (2020). Reading Kant's doctrine of schematism algebraically. *Philosophical Forum*, 51(3), 315-329. <https://doi.org/10.1111/phl.12261>
- Beth, E. W. (1957). Über Lockes Allgemeines Dreieck. *Kant-Studien*, 48(1-4), 361-380. <https://doi.org/10.1515/kant.1957.48.1-4.361>
- Brittan, G. (1992). Algebra and Intuition. In C. J. Posy (Ed.), *Kant's Philosophy of Mathematics: Modern Essays* (pp. 315-339). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. https://doi.org/10.1007/978-94-015-8046-5_13
- Brittan, G. (2020). Continuity, Constructibility, and Intuitivity. In C. Posy & O. Rechter (Eds.), *Kant's Philosophy of Mathematics: Vol. I: The Critical Philosophy and Its Roots* (pp. 181-199). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. <https://doi.org/10.1017/9781107337596.009>
- Couturat, L. (1965). *Die philosophischen Prinzipien der Mathematik. Kants Philosophie der Mathematik*. Leipzig: A. Kröner
- Eberhard, J. A. (1788). Über die logische Wahrheit oder die transscendentale Gültigkeit der menschlichen Erkenntniß. In J. A. Eberhard, *Philosophisches Magazin* (SS.186-231). Halle: Gebauer.

- Engelhard, K., & Mittelstaedt, P. (2008). Kant's Theory of Arithmetic: A Constructive Approach? *Journal for General Philosophy of Science*, 39(2), 245-271.
<https://doi.org/10.1007/s10838-008-9072-y>
- Fazelpour, S., & Thompson, E. (2015). The Kantian brain: brain dynamics from a neurophenomenological perspective. *Current Opinion in Neurobiology*, 31, 223-229.
<https://doi.org/10.1016/j.conb.2014.12.006>
- Ferrarin, A. (1995). Construction and Mathematical Schematism Kant on the Exhibition of a Concept in Intuition. *Kant-Studien*, 86(2), 131-174.
<https://doi.org/10.1515/kant.1995.86.2.131>
- Foss, L. (1967). Modern Geometries and the «Transcendental Aesthetic». *Philosophia Mathematica*, 1-4(1-2), 35-45. <https://doi.org/10.1093/philmat/s1-4.1-2.35>
- Friedman, M. (2009). Geometry, Construction and Intuition in Kant and his Successors. In *Between Logic and Intuition Essays in Honor of Charles Parsons* (pp. 186-218). Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511570681.010>
- Friedman, M. (2012). Kant on Geometry and Spatial Intuition. *Synthese*, 186, 231-255.
<https://doi.org/10.1007/s11229-012-0066-2>
- Friedman, M. (2020). Space and Geometry in the B Deduction. In C. Posy & O. Rechter (Eds.), *Kant's Philosophy of Mathematics: Vol. I: The Critical Philosophy and Its Roots* (pp. 200-228). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. <https://doi.org/10.1017/9781107337596.010>
- Hamilton, W. R. (1837). Theory of Conjugate Functions, or Algebraic Couples; with a Preliminary and Elementary Essay on Algebra as the Science of Pure Time. *The Transactions of the Royal Irish Academy*, 17, 293-423.
- Hamilton, W. R. (1853). *Lectures on quaternions: containing a systematic statement of a new mathematical method, of which the principles were communicated in 1843 to the Royal Irish academy, and which has since formed the subject of successive courses of lectures, delivered in 1848 and subsequent years, in the halls of Trinity college, Dublin*. Dublin: Hodges and Smith.
- Hankins, T. (1977). Hankins Triplets and Triads: Sir William Rowan Hamilton on the Metaphysics of Mathematics. *Isis*, 68, 175-193. <https://doi.org/10.1086/351766>
- Hanna, P. (2002). Mathematics for humans: Kant's philosophy of arithmetic revisited. *European Journal of Philosophy*, 10(3), 328-352. <https://doi.org/10.1111/1468-0378.00165>
- Hartmann, N. (1950). *Philosophie der Natur: Abriß der speziellen Kategorienlehre*. Berlin: De Gruyter.
- Heis, J. (2014). Kant (vs. Leibniz, Wolff and Lambert) on Real Definitions in Geometry. *Canadian Journal of Philosophy*, 44(5-6), 605-630. <https://doi.org/10.1080/00455091.2014.971689>
- Hendry, J. (1984). The evolution of William Rowan Hamilton's view of algebra as the science of pure time. *Studies in History and Philosophy of Science*, 15(1), 63-81.
[https://doi.org/10.1016/0039-3681\(84\)90030-X](https://doi.org/10.1016/0039-3681(84)90030-X)
- Hintikka, J. (1967). Kant on the Mathematical Method. *The Monist*, 51(3), 352-375.
<https://doi.org/10.5840/monist196751322>
- Hintikka, J. (1969). On Kant's Notion of Intuition (Anschauung). In T. Penelhum & J. MacIntosh (Eds.), *The First Critique: Reflections on Kant's Critique of Pure Reason* (pp. 38-53). Belmont, CA: Wadsworth.
- Hintikka, J. (1984). Kant's Transcendental Method and His Theory of Mathematics. *Topoi*, 3(2), 99-108. <https://doi.org/10.1007/BF00149782>
- Kant, I. (1900 sqq.). *Gesammelte Schriften: Hrsg. von der Preußische Akademie der Wissenschaften; Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Akademie-Ausgabe, XXIX Bde)*. Berlin: Reimer & De Gruyter.
- Kitcher, Ph. (1992). Kant and the Foundations of Mathematics. In C. J. Posy (Ed.), *Kant's Philosophy of Mathematics: Modern Essays* (pp. 109-131). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. https://doi.org/10.1007/978-94-015-8046-5_5
- Kjosavik, F. (2009). Kant on Geometrical Intuition and the Foundations of Mathematics. *Kant Studien*, 100(1), 1-27. <https://doi.org/10.1515/KANT.2009.001>

- Koriako, D. (1999). *Kant's Philosophie der Mathematik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kozlovskiy, V. (2024). Russell's doctrine of space and time in connection with Kant's transcendental aesthetics. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 43(2), 6-32. <https://doi.org/10.31649/sent43.02.006>
- Kozlovskiy, V. (2024a). Kant's Doctrine of Sensibility, Space and Time: Transcendental, Anthropological and Natural Science Connotations. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 43(3), 81-98. <https://doi.org/10.31649/sent43.03.081>
- Menzel, A. (1911). Die Stellung der Mathematik in Kants vorkritischer Philosophie. *Kant-Studien*, 16 (1-3), 139-213.
- Manders, K. (2008). The Euclidean diagram. In P. Moncosu (Ed.), *The philosophy of mathematical practice* (pp. 80-133). Oxford: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199296453.003.0005>
- Natorp, P. (1910). *Logik (Grundlegung und logischer Aufbau der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft) in Lehrsätzen zu akademischen Vorlesungen von Paul Natorp*. Zweite, umgearbeitete Auflage. Marburg: N. G. Elwert.
- Parsons, Ch. (1992). Kant's Philosophy of Arithmetic. In C. J. Posy (Ed.), *Kant's Philosophy of Mathematics: Modern Essays* (pp. 43-79). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. https://doi.org/10.1007/978-94-015-8046-5_3
- Posy, C. (1984). Kant's Mathematical Realism. *The Monist*, 67(1), 115-134. <https://doi.org/10.5840/monist198467111>
- Posy, C., & Rechter, O. (Eds.). (2020). *Kant's Philosophy of Mathematics. Vol.1: The Critical Philosophy and Its Roots*. Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/9781107337596>
- Reichenbach, H. (1951). *The Rise of Scientific Philosophy*. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520341760>
- Russell, B. (2010). *The Principles of Mathematics*. London; New York: Routledge.
- Schönecker, D., & Kim, H. (Eds.). (2022). *Kant and Artificial Intelligence*. Berlin; Boston: De Gruyter.
- Shabel, L. (2004). Kants «Argument from Geometry». *Journal of the History of Philosophy*, 42(2), 195-215. <https://doi.org/10.1353/hph.2004.0034>
- Sutherland, D. (2006). Kant on arithmetic, algebra, and the theory of proportions. *Journal of the History of Philosophy*, 44(4), 533-558. <https://doi.org/10.1353/hph.2006.0072>
- Sutherland, D. (2020). Kant's Philosophy of Arithmetic: An Outline of a New Approach. In C. Posy & O. Rechter (Eds.), *Kant's Philosophy of Mathematics: Vol. I: The Critical Philosophy and Its Roots* (pp. 248-266). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. <https://doi.org/10.1017/9781107337596.012>
- Sutherland, D. (2021). *Kant's Mathematical World: Mathematics, Cognition, and Experience*. Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/9781108555746>
- Vaihinger, H. (1881-1892). *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (Bd. 1-2). Stuttgart, Berlin, & Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft.
- Willaschek, M. (1997). Der transzendente Idealismus und die Idealität von Raum und Zeit. Eine 'lückenlose' Interpretation von Kants Beweis in der «Transzendentalen Ästhetik». *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 51(4), 537-564.
- Winterbourne, A. T. (1981). Construction and the role of schematism in Kant's philosophy of mathematics. *Studies in History and Philosophy of Science*, 12(1), 33-46. [https://doi.org/10.1016/0039-3681\(81\)90003-0](https://doi.org/10.1016/0039-3681(81)90003-0)
- Young, M. (1984). Construction, Schematism, and Imagination. *Topoi*, 3(2), 123-131. <https://doi.org/10.1007/BF00149784>

Received 23.06.2024

Victor Kozlovskyi

Mathematics in the Light of Transcendental Aesthetics: did Kant Create a 'Philosophy of Mathematics'?

The article is devoted to the criticism of the thesis about the existence of a special 'Philosophy of Mathematics' in Kant's transcendental philosophy. Based on the analysis of the peculiarities of the formation of mathematical subjects, in particular in the fields of arithmetic, geometry, and algebra, as well as the role of imaging and the productive power of imagination, the synthetic nature of mathematics and its ability to produce new knowledge, which corresponds to the basic principles of transcendental philosophy, is proved. It is demonstrated that the Kantian position is represented by the establishment of a priori conditions for the possibility of mathematical cognition, not a logical justification of mathematical concepts. It proves that the Kantian transcendental approach to mathematical cognition does not require formal-logical justification, which is inherent in most modern models of the philosophy of mathematics.

Віктор Козловський

Математика у світлі трансцендентальної естетики: чи створив Кант «філософію математики»?

Стаття присвячена критиці тези про наявність особливої «філософії математики» в трансцендентальній філософії Канта. На основі аналізу особливостей формування математичних предметів, зокрема в царині арифметики, геометрії та алгебри, а також ролі уяви та продуктивної сили виображення висновується синтетична природа математики, її спроможність продукувати нові знання, що відповідає базовим настановам трансцендентальної філософії. Продемонстровано, що Кантова позиція уточнювала умови можливості математичного пізнання, а не логічне обґрунтування математичних понять. Це доводить, що Кантів трансцендентальний підхід до математичного пізнання не потребує формально-логічного обґрунтування, притаманного більшості сучасних моделей філософії математики.

Viktor Kozlovskyi, PhD, Associate Professor, Department of Philosophy and Religious Studies, National University of Kyiv-Mohyla Academy.

Віктор Козловський, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства НАУКМА.

e-mail: vicn0298@gmail.com

Manuel Sánchez-Rodríguez, Sergii Sekundant

THE FUNDAMENTAL POWER OF THE SOUL IN KANT'S REFLECTIONS ON GENIUS: BETWEEN THE INFLUENCES OF TETENS AND SULZER¹

The problem of demarcation between faculties

We will focus on one of the points of transcendental criticism that seems to most clearly mark its distance from Leibnizian philosophy – namely, the strict demarcation between the different faculties involved in cognition, which Kant had defended since the *Dissertation*. However, we aim not to insist on defending this distance again. Instead, we strive to show that this thinker's position vis-à-vis Leibnizianism is not exhausted in establishing this demarcation between sensibility and understanding. On the one hand, he recognises the problems and limits accompanying this demarcation. On the other hand, throughout his intellectual development, he strives to find a critical solution that would allow him to think positively about the possible reconciliation of the faculties of cognition that must generally be presupposed for knowledge. In this crucial endeavour to address the problem of the unity of the faculties of reason, it is possible to discern a connection between Kant and the Leibnizian-Wolffian tradition.

In this context, we will focus on Kant's intellectual development in which this problem converges strictly epistemologically – namely, the conception of genius that emerges in his philosophy from the mid-1770s onwards. For this enquiry, we will use the *Notes and Fragments on Anthropology* prior to the *Critique of the Power of Judgment*, to determine the epistemological problem presupposed in Kant's conception of genius, as well as the historical provenance of this conception.

The demarcation between sensibility and understanding constitutes one of the foundational contributions of transcendental criticism. Hence, Kant addressed this question in clear opposition to Leibnizianism in his inaugural dissertation, through which he sought to

© M. Sánchez-Rodríguez, S. Sekundant, 2025

¹ With the support of the National Plan Project PID2022-142190NB-I00, funded by MICIU/AEI/10.13039/501100011033/ and by ERDF, EU: “Edición y traducción al español de las *Críticas de Immanuel Kant: edición crítica histórico-evolutiva y traducción estandarizada de *Kritik der reinen Vernunft*, *Kritik der praktischen Vernunft* y *Kritik der Urteilkraft**” (EDITRACK). www.kritica.org/editrack

distance himself from tradition and which, years later (AA 10: 208), he would come to regard as the starting point of his critical writings, i.e., *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. As is well known, in this work, Kant defends that understanding and sensibility are fundamentally different faculties of cognition.

Suppose the method of philosophy focuses on how the object is given to the faculties and on the sufficiency or insufficiency of the faculties for cognising it. In that case, a distinction must be made between sensibility and understanding, as the former is characterised by receptivity and the latter by thought or intellection (AA 2: 392). With this, moreover, Kant ceases to regard sensibility as merely negatively related to thought, for sensibility is not a confused form of cognition but instead acquires its status within the system of philosophy as a distinct mode of cognition, in which the distinction can be grounded according to principles specific to sensibility – namely, space and time. This autonomy of sensibility enables Kant to establish the possibility of a specifically sensible cognition independent of intellectual cognition or, following the conceptual framework of the *Dissertatio*, independent of the “real use” of the understanding.

The *Critique of Pure Reason* entails an essential qualification of this demarcation between the faculties, insofar as Kant understands that sensible objectivity is only possible if pure understanding, the former real use of the experience, can determine *a priori*, through its proper concepts, the pure form of space and time. In doing so, Kant acknowledges that the principles of sensibility are not sufficient to ground sensible objectivity, as seemed to be the view held in the *Dissertatio*. However, this does not mean that Kant abandons his thesis of the demarcation between the principles of sensibility and those of understanding, respectively. Instead, transcendental critique recognises that the experience must be able to determine in its unity, according to the intellectual synthesis presupposed in the categories – the form in general present in every sensible synthesis, which, in turn, is only possible according to specific principles of sensibility. Only this determining intervention of the intellect in the sensible domain allows the objective validity of appearances to be established, i.e., we can consider sensible representations in general as objects of experience.

However, this determination, whose origin lies in the intellectual synthesis, does not establish the *particular or material* constitution of phenomena, as this intellectual synthesis refers to the possibility of thinking a representation by its regular correspondence with an object *qua* object. Still, it leaves entirely undetermined the question of how the mind forms a particular representation through the sensible synthesis of the imagination and how this representation can be determined in its particularity by the understanding. In other words, transcendental logic seeks to show that our empirical judgements can claim objective validity. Still, the particular constitution of these judgements and the possibility of empirical truth remain questions that criticism leaves undetermined.

From the point of view of the relation between the faculties, Kant supports the possibility that sensibility – or imagination – and understanding can generally coincide in their formal character. How this coincidence between the faculties of cognition is established in the subject's mind on the occasion of a given representation is a question that criticism cannot meaningfully determine. However, only this coincidence can ensure that what is first apprehended by sensibility can give rise to an empirical judgement, which is developed and generalised logically through its relation to other cognitions, so that the possibility of a logical system of cognition can be meaningfully conceived. According to Kant, this progress of cognition, based on a coincidence or collaboration between the faculties of cognition, can only be verified *a posteriori*.

Thus, in the *Critique of Pure Reason*, there is an essential complementarity between the *a priori* determination of the objective validity of cognition and the indeterminacy of the singular constitution of sensible objects, as has been particularly noted by Reinhard Hilt-scher [1987: 11-77]. From this, it follows that problems such as the empirical truth of our judgements (*KrV*, B 82ff.) or the activity of the natural talent of Judgment cannot be determined using criteria, rules, or precepts (A 133/B 172). This indeterminacy regarding the cognition of appearances by the pure concepts of the understanding is expressed as a *heterogeneity between the faculties of cognition*, as Kant himself acknowledges in his confrontation with Eberhard concerning the correct interpretation of Leibniz's philosophy (*ÜE*, AA 8: 250).

Transcendental philosophy does not possess a unitary principle that would allow for the *in concreto* determination of the coincidence between sensibility and understanding – that is, the possibility that what is given to sensibility, in what defines its material singularity beyond its being-an-object in general, can be subsumed under an empirical concept of the understanding. Nothing, therefore, guarantees that the heterogeneity of things given to sensibility is such that they can be thought through the empirical use of the understanding, and consequently, that the universal categories can be specified in an actual empirical experience.

This issue will become the main epistemological problem of the *Critique of Judgment* (AA 5: 179ff.). This explains why Kant's reflections on the relation between the faculties can be found within the framework of his conception of taste and genius, which develops in his thought from the late 1770s onwards, and which will constitute one of the fundamental aspects on which the new theory of the faculties presupposed in the concept of reflecting power of judgment will be based.

The concept of *Grundkraft* and the influence of Tetens

The idea that the faculties must be underlain by a unity as a prerequisite for cognition corresponds to the discussions of the Leibnizian-Wolffian school on the concept of a fundamental power (*Grundkraft*), according to which we must assume that the different faculties are underlain by an active power whose spontaneity gives unity to the various faculties of cognition and generally makes their reconciliation possible for cognition [Dessoir 1911: 124-131]. We find this idea in Leibniz's *Monadology*, where he regards the soul as a spontaneous force. Through this, Leibniz not only understands consciousness based on apperception but, to what concerns us here, he conceives of the soul as a unity that governs each of its aspects or manifestations. About this concept and his thesis of pre-established harmony, Leibniz grounds the possibility of a unitary law that regulates the necessary order in the activities of consciousness and thus enables the rational development of cognition [ibid.: 126].

Wolff adopts this conception based on the assumption of a fundamental power as the power of representation (*vis representativa*); this is the power that achieves an inner reconciliation between the faculties of the soul. For Wolff, a real diversity of faculties could contradict the necessary simplicity and unity of the soul; therefore, such diversity must be considered merely nominal. In line with Leibniz's starting point, the difference between the faculties is marked by a difference in the degree of clarity and distinctness with which they access cognition of the exact nature. The faculties would thus represent different expressions or actualisations of this fundamental power, which, as the ground of unity, provides the means through which psychology can explain why one event ra-

ther than another occurs in the mind and, consequently, in the process of cognition [Heßbrüggen-Walter 2004: 77]. For only by considering the power that constitutes the soul as such can we explain why certain perceptions appear in the soul rather than others [ibid.: 81].

A critical alternative to the Wolffian position is represented by Crusius, who acknowledges the possibility of a pluralism of real fundamental powers, particularly due to the difficulty of both determining the reality of such a single, fundamental power and explaining the various actions or faculties of the soul as such heterogeneous expressions of the same foundation [ibid.: 84f.].

In the *Critique of Pure Reason*, we will ascertain that Kant takes a complex stance in this debate, as it is not easy to identify him with any of the previously outlined positions. Heßbrüggen-Walter has rightly observed that, in some passages, Kant reproduces Tetens's position [Heßbrüggen-Walter 2001; 2004: 161-164]. However, in our view, based on the study of the relevant passages found in the first *Critique*, it is not easy to provide a comprehensive account of Kant's position on the problem of the relation between the faculties. Likewise, it is insufficient to study only the antecedents of these discussions found in the *Notes from the Lectures on Metaphysics*. Without denying their relevance, it must be taken into account that, according to Kant himself, his theory of the *reflecting power of judgment* ultimately determines the relation between the faculties. We believe that considering Kant's reflections on the relation between the faculties, and, in this context, on a fundamental power of the mind, can shed light on how transcendental philosophy addresses this issue. We presuppose here that the theory of reflecting power of judgment is not only of interest within the realm of aesthetics, but rather that, through the critique of the judgment of taste, Kant expounds the subjective principles presupposed in general by the reflecting faculty of judgment. These principles have a *heuristic* validity – that is, they are concerned with how the subject must reflect on the use and organisation of their faculties in the investigation of nature.²

The influence of Tetens in the *Critique of Pure Reason* seems evident. The recourse to an active power of the soul as a basis for conceiving the activity presupposed in the use of the faculties of cognition is also found in Tetens [1979: II, 21]. This thinker begins with the recognition of a multiplicity of cognitive powers and defines the necessity of admitting “a certain high degree of inner spontaneity” involved in sensation, representation, and thought, from which he argues that the cognitive powers are but “different expressions of the same power, which may be called [...] their fundamental power.” [ibid.: I, 669]

It should be noted that Tetens' specific approach cannot simply be subsumed under the metaphysical development of the school's philosophy. Despite the Leibnizian provenance of his theory of the fundamental power, the empiricist influence stemming from Locke leads him to reject the possibility of a positive knowledge of this original power. He argues, however, that we are entitled to interpret the feeling that accompanies each of the faculties of cognition as an expression of this inner activity or spontaneity:

We do not know the fundamental power of the soul, because we cannot understand the first original effects of its natural power. Feeling is only the first expression. We can say that the fundamental power of the soul is the same absolute reality which, to a certain extent, develops, feels, and thinks [...].

[ibid.: I, 737]

² On this issue, see [Sánchez-Rodríguez 2010a: 192-242].

Both in the transcendental deduction and the Paralogisms, Kant rejects the metaphysical aspects of the definition of consciousness found in Descartes, Leibniz, and Wolffianism. In the *Pölitz Metaphysics*, a text close to the *Critique of Pure Reason*, Kant confronts the Wolffian conception and poses the following question: "Whether all the faculties of the soul can be united and derived from a single fundamental faculty or whether different fundamental faculties must be adopted to explain all the actions of the soul from them." (AA 27: 261).

Kant rejects the first option because the soul cannot be properly known as a single substance, nor can the different faculties be determined as accidents derived from this unity (AA 27: 262). Within the framework of the Transcendental Dialectic, the imposition of limits on metaphysical knowledge and the strict demarcation between the sensible and the rational would have rendered this cognitive determination impossible.

However, although philosophy cannot positively know the ultimate foundation of unity that underlies the faculties, the Transcendental Dialectic is nonetheless compelled to presuppose this hidden unity. In his exposition of the significance of a fundamental power in nature, Kant employs precisely the example of the hidden unity between the faculties of cognition:

Initially, a logical maxim bids us to reduce this apparent variety as far as possible by discovering hidden identity through comparison, and seeing if imagination combined with consciousness may not be memory, wit, the power to distinguish, or perhaps even understanding and reason. The idea of a *fundamental power* – though logic does not ascertain whether there is such a thing – is at least the problem set by a systematic representation of the manifold of powers.

(A 649/B 677)

Through his critique of this idea, Kant recovers its transcendental significance as a regulative principle of subjective validity to orient our empirical cognition. Moreover, this internal relation between the faculties also seeks to conceive as *unified* what the Transcendental Analytic had to *separate* in its grounding of the possibility of cognition – namely, the sensible and the rational.

Kant thus continues to engage with this concept from the Leibnizian tradition. However, he maintains that the unity of the mind, as the fundamental force underlying the faculties of cognition, cannot be positively determined but must be presupposed to conceive the order and organisation of these faculties for cognition. According to Kant, this presupposition of the unity of reason, exemplified by the concept of fundamental power, holds the status of a *transcendental idea* (A 560f./B 678f.).

Already in the Transcendental Analytic, he had admitted that sensibility and understanding are to be regarded as two trunks sharing a common root, even if critique can only focus on the analysis of the faculties at the point where the two trunks bifurcate and present themselves as specifically distinct.³ The foundation of an *a priori* cognition of the real

³ "All that seems necessary for an introduction or a preliminary is that there are two stems of human cognition, which may perhaps arise from a common but to us unknown root, namely sensibility and understanding, through the first of which objects are given to us, but through the second of which they are thought" (*KrV*, A 15/B 29); "[we] begin only at the point where the general root of our cognitive power divides and branches out into two stems, one of which is reason. By "reason" I here understand, however, the entire higher faculty of cognition, and I therefore contrast the rational to the empirical" (A 835/B 864). On the problem of an unknown common root among the faculties, see [Heidegger 1929: 34; Martínez Marzoa 1987; Henrich 1955].

through the pure concepts of the understanding, which possess objective validity, requires a clear demarcation between sensibility and understanding as heterogeneous faculties, insofar as they are based on different principles. However, the possibility of an empirical use of the understanding and, consequently, of a system of empirical cognitions, also demands the consideration of the reconciliation or collaboration between the multiple cognitive faculties of reason. From the *Critique of Pure Reason* onwards, Kant describes this reason as an organized body (B XXIII).

Kant develops this theme primarily through the theory of the reflecting power of judgment. In this article, we will focus on how the concept of *Grundkraft* does not designate an actual and substantial reality that can be objectively known, but rather a transcendental and regulative idea of subjective validity. Kant will draw on his developments aimed at articulating his theory of genius to formulate this requirement of presupposing a unity of the faculties.

Genius as *Geist*⁴ or that which vivifies among the faculties

In the materials of the *Posthumous Legacy* and the *Notes to the Lectures on Anthropology*, Kant characterises genius as an active, creative power and therefore as opposed to imitation (*R 921a*, AA 15: 407). Genius is a natural disposition that creates new products without relying on rules given by experience (*Anthropologie-Mongrovius*, AA 25: 1310f.). It acts independently of regulations and produces the very law that it employs in creating new images (*R 812*, AA 15: 361; see also *R 922*; AA 15: 410).

Kant recurrently refers to the various components of this particular disposition, which is genius, which results from the interaction of different faculties at different levels of the mind. The first level is sensibility, which includes sensation, imagination, and wit. The second level is given by the power of judgment, which enables the free productions of the imagination to be brought into harmony with the understanding; it thus entails a limitation of the scope and productivity of the imagination. Thirdly, Kant mentions *spirit* (*Geist*). The final level is occupied by taste, which expresses the reference to sociability and the feeling of others.⁵

This definition of genius as a certain proportion between the faculties of cognition enables Kant to relate this conception to the problem of the unity between sensibility (or imagination) and understanding. He considers *Geist*, which allows for the reconciliation of the initially diverse faculties, serving as their common substratum and the principle of their activity. According to him, genius is the correct proportion between sensibility or imagination, judgment or understanding, and taste. *Geist* designates the principle that governs the enlivening of the faculties to bring them into harmony with an inevitable end or idea.

Geist is not a particular faculty but rather one that gives unity to all the faculties. Understanding and sensibility – or, in this case, imagination – are the faculties of the human being; *Geist* is the unity of these faculties. It is, therefore, the general unity of the human mind or the harmony between these faculties. *Geist* is also the enlivening of the

⁴ The German term “*Geist*” will not be translated here; its meaning can be related to the English terms “soul”, “spirit”, “wit” or “anthropological idiosyncrasy of an epoch or a nation”, [Tonelli 1966a; 1966b]. The most complete and up-to-date study on the concept of genius in the 18th century is [Martinez, Ponce 2022].

⁵ Cf. *Anthropologie-Menschenkunde*, AA 25: 1060; *Anthropologie-Mongrovius*, AA 25: 1313; *R 812*, AA 15: 361f., *Ref. 916*, AA 15: 400; *R 922*, AA 15: 411; *R 1509*, AA 15: 824f.

imagination through an *idée*. The *idée* is, properly speaking, an occupation of the intellect, though not through abstraction, for in that case, it would concern concepts. It is the *principium* of the rules [...]. The *idée* always corresponds only to the unity of the manifold within the whole; it therefore contains the *principium* of the manifold within the entire.⁶

Geist is not a particular faculty, but one that gives unity to all the faculties. Understanding and sensibility, or in this case, imagination, are the faculties of the human being; the *Geist* is the unity of these faculties. It is thus the general unity of the human mind or, again, the harmony between these faculties. *Geist* is also the vivification of the imagination through an *idée*. The *idée* is properly speaking an occupation of the intellect, but not through abstraction, for it is a matter of *concepts*. It is the *principium* of the rules [...]. The *idée* always corresponds only to the unity of the various in the whole; it therefore contains the *principium* of the different in the whole.

(*Anthropologie-Pillau*, AA 15: 782)⁷

This enlivening of the faculties and their concordance is understood as the purposiveness of the imagination: “*Geist* is the principium of the enlivening (of the talents, faculties of the soul) through ideas (hence, it is the principle of an imagination enlivened according to purpose). An idea enlivens when it sets the imagination into diverse activity” (*Refl.* 942, AA 15: 418).

Geist is that which enlivens the relation between the faculties. However, this principle of the organisation of the mind cannot be determined in a speculative sense (*Refl.* 932, AA 15: 414). Kant acknowledges the necessity of presupposing a fundamental power as a substratum that serves as the foundation for the unity of the faculties. Yet, he insists on the impossibility of discerning its nature through cognitive means. This harmony between the faculties, grounded in a standard foundation, can only be presupposed *a posteriori* from the products of genius but cannot be intelligible *a priori* (*Anthropologie-Menschenkunde*, AA 25: 1060).

To sum up, it can be said that, based on the concept of *Geist*, Kant understands genius as an active and productive power that serves as the basis for the enlivening of the faculties of cognition, infuses them with activity, and makes their organisation and ordering possible.⁸

From this, we must ask about the historical origin of this understanding of genius in the context of the relationship between the faculties.

The historical origin of the Kantian conception of genius

The problematic question of the historical origin of the Kantian conception of genius has become a classic research subject on Kant. Most scholars agree that this conception enables Kant to systematise the research on aesthetics that he had been developing since the early 1770s. However, they differ regarding the historical origin of this conception. In an early seminal work, Schlapp argued that it is the category of genius, as adopted by Kant

⁶ *Anthropologie-Pillau*, AA 15: 782; see also AA 15: 772; *Anthropologie-Mongrovius*, AA 15: 1313; *Anthropologie-Friedländer*, AA 15: 418.

⁷ See also *Anthropologie-Pillau*, AA 25: 772; *Anthropologie-Mrongovius*, AA 25: 1313; *Anthropologie-Friedländer*, AA 25: 418.

⁸ It should be noted that Kant will define this relation between the faculties according to the concept of *Geist* on the model of the living being; see in this respect *R* 945, AA 15: 419; *R* 950, AA 15: 421.

from the Anglo-Saxon tradition, that allows for the emergence of the Critique of Judgment [Schlapp 1901: 387f.].

In contrast, Baeumler later contended that the systematic significance of the third *Critique* can only be understood within the historical framework of German scholastic philosophy [Baeumler 1923: 161-165, 300-302]. More recently, the thesis that Kant adopted his conception of genius – and consequently his definition of the imagination as productive – under the influence of Anglo-Saxon philosophy, particularly from Gerard's *An Essay on Genius*, has regained traction. This thesis, defended by Piero Giordanetti, is based on the texts in which this connection with Gerard is most explicitly evidenced – namely, the *Notes from the Lectures on Anthropology*, where Kant acknowledges the wisdom of this thinker in defining the imagination as productive and in explaining the origin of this productivity through the category of genius [Giordanetti 1984].⁹

However, these materials, which consist of the notes taken by students who attended Kant's lectures on Anthropology, cannot be treated by the interpreter as if they were published works. Consequently, any interpretation of Kant's intellectual development based on them must be grounded in a comparative analysis of these texts concerning his published works and the so-called *Reflections* of the *Posthumous Legacy*. Such an analysis should lead us to relativise the significance of Gerard's influence.¹⁰

Indeed, Kant will define productivity as the defining feature of genius, and he will acknowledge the value of Gerard's contribution precisely because he characterises imagination and genius in these terms. However, a comparison between the ideas presented in the *Notes from the Lectures on Anthropology* and the *Reflections* reveals that Kant stands in direct opposition to the theory of the faculties presupposed in Gerard's approach, insofar as this theory would fail to account for the very productivity of genius that Gerard himself defends.

Genius is not, as Gerard suggests, a particular power of the soul (otherwise, it would have a specific object), but rather a principium of the enlivening of the other faculties through ideas of the desired objects. Invention presupposes an enlivening of the faculties of cognition, not merely the sharpness of the faculties of learning. However, this enlivening must be directed towards an end – namely, the production of an idea – otherwise, it cannot be considered invention but merely a chance discovery. (Refl. 949, AA 15: 420f.)

As already indicated, Kant explains the origin of the productivity of the faculties through the concept of the idea, which, in turn, derives from the concept of *Geist*. *Geist*, however, is not regarded by Kant as a particular faculty of the mind but rather as the fundamental power that serves as the organising and enlivening principle for the rest of the faculties. This definition of genius and its productivity as a certain proportion between the faculties provides the constitutive basis for the approach that will reappear in the *Critique of Judgment* (KU, 5: 413-18).

Without providing any textual argumentation, Schlapp argues that this conception of the proportion between the faculties is also present in Gerard's theory of genius [Schlapp 1901: 118f. n. 2f.]. However, *Refl. 949*, cited above, clearly shows that if Gerard conceived of genius in this way, Kant was entirely unaware of it. Consequently, his conception of genius within the framework of the relation between the faculties cannot be at-

⁹ See in this respect *Anthropologie-Menschenkunde*, AA 25: 945, 1055; *Anthropologie-Mongrovius*, AA 25: 1314.

¹⁰ On this issue, see [Sánchez-Rodríguez 2010b: 546-552; Clewis 2023: 117-125].

tributed to Gerard's influence. Instead, Kant presents this definition of genius as a correction of Gerard's theory: invention, productivity, and the enlivening of the imagination, as well as its concordance with the understanding through judgment, can only be grounded in the concept of *Geist* – that is, in a characterisation of genius as a proportion or organisation between the faculties of cognition (see also *Refl.* 1509, AA 15: 826; *Refl.* 921a, AA 15: 408).

And this theory can only be understood if one attends to Kant's relation to the *debates in Leibnizian aesthetics on the concept of genius*.

Sometimes, Kant explains the meaning of the concept *Geist* based on the French concept *esprit*.¹¹ In fact, in the seventeenth century, "genius" was used in France as *esprit*, a term that, in the French intellectual milieu, designated the totality of the capacities of the mind as a natural disposition [Warning 1974].

This influence of French poetics must have been familiar to Kant due to his direct engagement with the work of Meier, Baumgarten's foremost disciple, and heterodox Wolffians precisely because of the Leibnizian imprint in their philosophy. In Meier's logic manuals, which Kant used for his lectures, we find: *natural wit* (*Mutterwitz*) "is what the French called the genius of a scholar. By natural genius, we mean that proportion of the powers of cognition through which one acquires the capacity to become a scholar." [Meier 1997: § 588, 766]. Baumgarten had already defined genius as the correct proportion between the faculties of cognition, precisely in the work that Kant used as a manual for his lectures on *Metaphysics and Anthropology* [1739: § 648]. This conception of genius is also found in the famous *Berliner Akademie* prize-winning essay. Eberhard likewise defines genius as the original disposition that enables a proper relationship between the faculties of cognition [Eberhard 1968: 208-252]. Similarly, this general conception appears in Sulzer's *Analyse du génie*, included in the *Mémoires de la Berliner Akademie* (1757), which was published in German in 1773 under the title *Entwicklung des Begriffs vom Genie* [Sulzer 1974]. This case is particularly relevant to the question at hand, for in this work, we not only find a clear connection between the concepts of fundamental power and genius, but also see that this theory is grounded in a rational psychology with an apparent Leibnizian influence. The parallels between this position and the theory Kant expounded in his lectures from the mid-1770s are manifest.

Sulzer understands that "genius is not a particular property of the soul, different from the rest, but rather the faculty that dominates over the rest," [ibid.: 308] as well as that "genius is not a particular capacity of the soul, but a general nature of all the capacities of the soul." [ibid.: 308f.] This is a characterisation with which Kant agreed, and precisely the point of divergence between him and Gerard. This conception of genius, as that which infuses activity and organisation into the rest of the faculties, is defined by Sulzer in terms of fundamental power, establishing a connection with Leibniz's philosophy.

All the soul's capacities arise from that fundamental power which, as the great Leibniz observes, constitutes the essence of all substances, particularly the nature of the soul [...]. In this power, we must also inquire into the leading cause of genius.

[ibid.: 307]

Like Tetens and Kant, Sulzer holds that this "active power" cannot be explained but is perceived and felt in the mind [ibid.: 309, 319]. Similarly, the thesis that ideas origi-

¹¹ Cf. *Anthropologie-Pillau*, AA 25: 772; *Anthropologie-Friedländer*, AA 25: 554f.; *Refl.* 841, AA 15: 374; *Refl.* 1510, AA 15: 828; *Refl.* 1485, AA 15: 701.

nate from this inner power that underlies the faculties parallels Kant's theory of genius [ibid.: 310].

Moreover, Sulzer also understands genius as the intervention of different faculties in proportion to each other. First, there is sensibility, which includes the senses, imagination, and wit. The defining feature of imagination is described as enlivening [ibid.: 313]. Secondly, like Kant, he mentions *judgment*, which limits wit and the products of imagination [ibid.: 314]. Thirdly, genius requires the intervention of *Geist*, whose restraint accounts for the ability to produce things skilfully [ibid.: 317]. Fourthly, he refers to the strength of both soul and body.

By way of conclusion, it becomes evident that in the developments and treatments of the problem that lead to his theory of genius, Kant presupposes and explores a conception of the human spirit as a fundamental power underlying all its manifestations, imparting life to them and enabling their harmony. His writings on metaphysics and the *first Critique* reveal Kant's engagement with the concept of a fundamental power of the soul, a treatment closely aligned with that found in Tetens's work, which Kant knew well. However, we believe it is necessary to go beyond these texts to understand Kant's approach to this problem entirely. First, it is not so much in the *first Critique* but rather in the *third Critique* that Kant deepens his theory of the faculties – not merely by undertaking philosophical inquiry where the two trunks of a common root have already bifurcated, as he puts it in the *Critique of Pure Reason*, but rather by addressing the problem of how the subject must conceive the relationship and complementarity between the faculties if empirical cognition is to be possible. In the *first critique*, the requirement to think of a fundamental power is a transcendental principle, which is necessary if the investigation of the multiplicity of faculties is to be possible. This is a subjective necessity, concerning how the subject conceives of their cognition and faculties – akin to what will later be designated by the concept of *heautonomy* in the *third Critique*. The strictly metaphysical problem regarding the existence of a fundamental power of the soul and the possibility of knowing it is transformed in Kant into a subjective demand of reason, justified by its own epistemological needs, yet without representing any form of knowledge about reality or the human mind.

REFERENCES / СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Baeumler, A. (1923). *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts*. Halle: Niemeyer.
- Baumgarten, A. G. (1739). *Metaphysica*. Halae Magdeburgicae: Hemmerde.
- Clewis, R. C. (2023). *The Origins of Kant's Aesthetics*. Cambridge: Cambridge UP.
<https://doi.org/10.1017/9781009209403>
- Dessoir, M. (1911). *Abriss einer Geschichte der Psychologie*. Heidelberg: Winters.
- Eberhard, J. A. (1968). Vom Genie und vom Charakter. In J. A. Eberhard, *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens* (cap. 4, S. 208-252). Bruxelles: Culture et civilisation.
- Giordanetti, P. (1984). Kant e Gerard: Nota sulle fonti storiche della teoria kantiana del "genio". *Rivista di Storia della Filosofia*, 46, 661-699.
- Heidegger, M. (1998). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Henrich, D. (1955). Über die Einheit der Subjektivität. *Philosophische Rundschau*, 3, 28-69.
- Heßbrüggen-Walter, S. (2001). Nur suchen, nicht finden: Kant, Tetens und die Grundkraft der Seele. In V. Gerhardt et al. (Eds.), *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses* (Bd. IV, S. 368-374). Berlin: De Gruyter.
<https://doi.org/10.1515/9783110874129.2350>

- Heßbrüggen-Walter, S. (2004). *Die Seele und ihre Vermögen. Kants Metaphysik des Mentalen in der Kritik der reinen Vernunft*. Paderborn: Mentis. <https://doi.org/10.30965/9783969758021>
- Kant, I. (1900 sqq.). *Gesammelte Schriften*: Hrsg. von der Preußische Akademie der Wissenschaften; Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Akademie-Ausgabe, XXIX Bde). Berlin: Reimer, & De Gruyter.
- Martínez Marzosa, F. (1987). *Desconocida raíz común : estudio sobre la teoría kantiana de lo bello*. Madrid: Visor.
- Martínez, L., & Ponce, E. (Eds.). (2022). *El genio en el siglo XVIII*. Barcelona: Herder.
- Meier, G. F. (1997). *Vernunftlehre* (Bd. I-III). Halle: Hallescher Verlag.
- Menzel, P. (1952). *Kants Ästhetik in ihrer Entwicklung*. Berlin: Akademie-Verlag. <https://doi.org/10.1515/9783112645000>
- Sánchez-Rodríguez, M. (2010a). *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant*. Hildesheim: Olms.
- Sánchez-Rodríguez, M. (2010b). La influencia del leibnizianismo en la génesis de la teoría del genio de Kant. El Geist como fuerza básica. In M. Sánchez-Rodríguez & S. Rodero Cilleros, *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas* (pp. 535-552). Granada: Comares.
- Schlapp, O. (1901). *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sulzer, J. G. (1774). Entwicklung des Begriffs vom Genie. In J. G. Sulzer, *Vermischte philosophische Schriften* (S. 307-322). Hildesheim: Olms.
- Tetens, J. N. (1779). *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. (Bd. I-II). Hildesheim: Olms.
- Tonelli, G. (1966a). Kant's Early Theory of Genius (1770-1779): Part I. *Journal of the History of Philosophy*, 4(2), 109-132.
- Tonelli, G. (1966b). Kant's Early Theory of Genius (1770-1779): Part II. *Journal of the History of Philosophy*, 4(3), 209-224.
- Warning, R. (1974). Genie. En J. Ritter et al. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 3, S. 279-282). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Received / Одержано 14.02.2025

Manuel Sánchez-Rodríguez, Sergii Secundant

The Fundamental Power of the Soul in Kant's Reflections on Genius: Between the Influences of Tetens and Sulzer

In the *Critique of Pure Reason*, Kant addresses the problem of reason's supposition of a fundamental power underlying the faculties of cognition. This concept had been debated in seventeenth- and eighteenth-century philosophy. Kant's position in this work is not entirely clear, although a distinct dependence on Tetens's prior treatment of the issue can be detected. The requirement to assume a unitary foundation underlying the diversity of the mind's operations or faculties was a common theme in Leibnizian-Wolffian philosophy. In this article, we will argue that Kant developed the concept of a fundamental power primarily through his theoretical elaborations on the nature of genius. In this way, he integrates this concern of the Leibnizian-Wolffian tradition into his aesthetic project.

Мануель Санчес-Родригес, Сергій Секундант

Фундаментальна сила душі в Кантових рефлексіях про генія: між впливами Тетенса і Зюльцера

У «Критиці чистого розуму» Кант розглядає проблему припущення розуму про засадничу силу, що лежить в основі пізнавальних здібностей. Ця концепція обговорювалась у філософії XVII і XVIII століть. Позиція Канта в зазначеній праці не зовсім зрозуміла, хоча можна виявити чітку залежність від попереднього розгляду цього питання Тетенсом. Вимога припустити єдину основу, що лежить в основі різноманітності операцій або здібностей розуму, була поширеною темою в ляйбніцівсько-вольфгангівській філософії. У цій статті ми стверджуватимемо, що Кант розробив концепцію засадничої сили переважно через свої теоретичні розробки щодо природи генія. Таким чином, він інтегрує цю проблему ляйбніцівсько-вольфгангівської традиції у свій естетичний проєкт.

Manuel Sánchez-Rodríguez, PhD, Profesor Titular, University of Granada (Spain).

Мануель Санчес-Родригес, PhD, титулярний професор, університет Гранади (Іспанія).

e-mail: msr@ugr.es

Sergii Sekundant, Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Odesa I. I. Mechnikov National University (Ukraine).

Сергій Секундант, д. філос. н., професор, Одеський національний університет імені І. І. Мечникова.

e-mail: sergiisekundant@gmail.com

ФІЛОСОФІЯ XX СТОЛІТТЯ

Стефанія Сідорова

ДО ГЕНЕАЛОГІЇ СОЦІАЛЬНОЇ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ: ПЕРВИННА КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ТА ПЕРЕВИНАЙДЕННЯ ГАЛУЗІ¹

Соціальна епістемологія (далі – СЕ) нині є популярним напрямом філософських і міждисциплінарних розвідок в англо-американській філософській спільноті. Попри значну популярність, рецепція СЕ в Україні є дещо обмеженою². Але це пов'язано не з тим, що українські дослідники неохоче сприймають новий епістемологічний жанр, а радше з тим, що СЕ, можливо, *занадто* відома на наших теренах, хоч і не в сучасному вигляді, а як вимога радянської наукової політики. У сучасній англomовній філософії соціально-епістемологічними можна вважати такі праці, в яких знавці розглядаються в межах (завжди наявних) соціальних контекстів, що впливають на їхні пізнавальні спроможності, практики, цілі тощо.

Пропонована розвідка є моєю першою статтею, присвяченою химерній генеалогії³ СЕ. Я аналізую події, які соціальні епістемологи *зазвичай* розглядають як конститутивні для СЕ, а саме – її первинну концептуалізацію в бібліотекознавстві та її перевинайдення у філософських проєктах 1980-х рр. Зовсім нещодавно ще було прийнятно стверджувати, що «соціальна епістемологія не має дуже довгої або багатой історії» [Goldman, O'Connor 2021]. Така позиція, на мій погляд, є наслідком антиісторичної тенденції [Менжулін 2022]. Розвідок, присвячених історії СЕ як філософської галузі, небагато. Варті згадки праці Стіва Фулера [Fuller 2012] і Девіда Гендерсона [Henderson 2019], які здебільшого фокусуються на внутрішньо-епістемологічних дебатах 2000–2010-х років, ігноруючи складні міждисциплі-

© С. Сідорова, 2025

¹ Ця стаття є частиною дисертаційного дослідження авторки, яка принагідно виражає подяку Джеймсу Мафі за плідне спілкування та команді Центральноєвропейського університету за ресурсну й інформаційну підтримку, отриману в рамках програми Invisible University for Ukraine.

² Проте сучасну англomовну СЕ та окремих її представників у нас все-таки досліджували, наприклад, Юлія Малишена [Малишена 2015; 2017] і Людмила Шашкова [Шашкова 2021], феміністську епістемологію вивчала Вікторія Гайденко [Гайденко 2020]. Проте, на жаль, якщо рецепція СЕ в Україні і відбувалася, то здебільшого за посередництва російських дослідників, російських перекладів і російських теоретичних систем. Українським працям, які можна вважати соціально-епістемологічними, має бути присвячена окрема розвідка.

³ Химерна генеалогія – це термін, який я запроваджую в науковий обіг у цій статті (див. нижче, с. 105).

нарні впливи, що передували інституалізації галузі. Більш розгорнуту історіографію розроблено у сфері інформаційних наук, де СЕ розглядається як складник теорії організації знання [Furner 2004; Martínez-Ávila, Zandonade 2020; Zandonade 2004]. Ці праці обмежує те, що, по-перше, СЕ фактично зникає з інформаційних наук у 1980-х рр. (якщо не раніше), тому період її розвитку як філософської дисципліни зазначеними дослідженнями не охоплено. По-друге, останні здебільшого не розглядають філософські аспекти історіографії СЕ. Роз'єднані дослідницькі оптики не змогли репрезентувати історію СЕ цілісно. Тож повноцінна генеалогічна розвідка, яка би простежила, як саме різні інтелектуальні традиції сприяли і впливали на постання СЕ, є необхідною для заповнення помітної прогалини в історіографії.

Історико-філософський підхід до аналізу здатен не тільки розкрити особливості досліджень СЕ на тлі історичного контексту та з'ясувати концептуальні основи цих розвідок, а й виявити припущення, з яких виходять соціальні епістемологи, і невідповідності між їхніми теоретизуванням і дослідницькими практиками. До того ж, історико-філософські розвідки окремих філософських напрямів є важливими з огляду на пошук міждисциплінарних зв'язків і впливів, а також для розв'язання проблеми бібліографічного недогляду⁴. Зрештою, встановлення зв'язків є одним із пріоритетів історіографії філософії [Менжулін 2015] і повністю відповідає настановам самої СЕ.

У першому розділі статті я окреслюю історичний контекст, в якому СЕ постає в англо-американській філософії, і пропоную робоче визначення СЕ. У другому розділі я докладно зупинюся на пропонованій методології історико-філософського дослідження в стилі СЕ. Третій розділ присвячений аналізу проєкту СЕ, запропонованого Маргарет Іган та Джесі Широю, і причинам його невдачі. У четвертому розділі я подаю тло, на якому постали нові проєкти СЕ, у п'ятому безпосередньо розглядаю підходи, запропоновані в 1987 році Елвіном Голдманом, Стівом Фулером і Маргарет Гілберт, а в шостому коротко оглядаю їхню взаємодію.

1. Робоче визначення соціальної епістемології

Тлумачити поняття «соціальна епістемологія» можна по-різному. Щоби зрозуміти ідею СЕ так, як вона сформувалася в англomовній філософії, потрібно звернутися до дещо застарілого протиставлення континентальної і аналітичної філософської традиції, використавши його як евристичний інструмент. У США та Великобританії ХХ століття філософам здебільшого був притаманний аналітичний підхід. Що це означало для епістемології, стає ясным з огляду лише на одну особливість аналітичної філософії. Класичний аналітичний підхід передбачає деяку зневагу до історії філософії як *філософської* дисципліни, натомість концентрується на питаннях логічної та мовної проблематики. Микола Бакаєв вбачає в цьому підході відмову не тільки від історії філософії, а й від історичності взагалі [Бакаєв 2023], а Вадим Менжулін розглядає згаданий підхід як «засадову антиісторичність» аналі-

⁴ Бібліографічний недогляд, цитатна амнезія або синдром занедбання (bibliographic neglect, citation amnesia, disregard syndrome) – забуття або закинутість знання, здобутого попередниками. Див. розмову між Юджином Гарфілдом та Айзеком Гінзбургом [Ginsburg 2001; Garfield 2002]. Я вдячна Вероніці Пугач за пораду докладніше розкрити важливість історико-філософського аналізу в цьому контексті.

тичної філософії [Менжулін 2022: 45]. Водночас відмова від історичності означала відмову від уваги до соціальних і культурних контекстів⁵.

Тож спробуймо змалювати образ епістемологічної розвідки, типової для аналітичної традиції. Вона присвячена переважно спробам розв'язати проблеми обґрунтування знання, перцепції та скептицизму. Вона побудована на уявленні про існування в мінімальному контексті K_1 (якщо цим контекстом не знехтувано) універсального раціонального об'єктивного ізольованого знавця S_1 , якого без жодних втрат можна замінити на знавця S_2 у контексті K_2 , – аналітичних епістемологів передовсім цікавило, як обґрунтувати те, що *знавець* щось *знає*. Такого ґтибу розвідки мали здебільшого спекулятивний характер, часто зловживали формалізацією та абстрагуванням. Знання, яке вони розглядали, було винятково пропозиційним і часто зводилося до наукового⁶. Приблизно так сучасні західні соціальні епістемологи уявляють традицію, з якої вийшли. Вони називають таку епістемологію індивідуалістичною, а її засади вбачають у картезіанській традиції [Mills 2007; Ndlovu-Gatsheni 2020; O'Connor et al. 2023]. Саме їй протиставляє себе низка проєктів соціальної епістемології, водночас інші проєкти прагнуть продовжити аналітичну лінію, усунувши надмірний індивідуалізм.

Утім очевидно, що в (умовній) континентальній традиції ХХ ст. ситуація кардинально відрізнялася. Варто згадати бодай Мішеля Фуко чи Карла Мангайма, аби упевнитися, що на континенті соціальна складова знання не ігнорувалася. Поняття «соціальна епістемологія» тут не існувало, бо епістемологія була *вже соціалізованою*. Деякі сучасні соціальні епістемологи визнають, що проєкти соціальної епістемології – це спроба наздогнати континентальну традицію. Наприклад, С. Фулер пише: «інші епістемологічні школи вже заздалегідь припускали наявність соціального виміру в їхніх підходах до знання, а аналітична епістемологія [...] зробила це останньою» [Fuller 1996: 150]⁷.

Ба більше, українські філософи краще за інших знайомі з особливим різновидом соціалізованої епістемології – «партійним». Як і будь-яка інша дисципліна, філософія за радянських часів була зобов'язана враховувати соціальність виробленого нею знання та вдаватися винятково до ідеологічного аналізу. Промовистими є слова Сергія Кримського: «Марксистсько-ленінський аналіз наукового знання [...] з необхідністю встановлює принцип партійності як принцип, що збігається з вимогами наукової об'єктивності» [Кримський 2019: 142]⁸. Діалектико-матеріалістичний підхід спону-

⁵ Про зміни, які почали відбуватись у філософії, історії та соціології науки, докладно йтиметься в інших моїх розвідках. Найчастіше згадують у цьому контексті «проривну» працю Томаса Куна. Про те, як підхід Куна не спричинив кардинальних змін у французькій епістемології/філософії науки, а радше підтвердив давно знані факти, див. [Simons 2017]. Загальний огляд вихідної аісторичності та історичного повороту в аналітичній філософії див.: [Менжулін 2022].

⁶ Змалювана картина є зумисно надмірно спрощеною, але епістемологи «нової хвилі» вбачали в традиційній аналітичній епістемології саме ці риси. Наприклад, Ян Гакінг, пишучи статтю про погляди М. Фуко на науку, вдався до критики поширеного тоді підходу до аналізу знання: «Етнограф, вивчаючи американських філософів, був би змушений вважати, що електрон та Джонсів “форд” є тут чи не єдиними предметами знання» [Hacking 1979: 39].

⁷ Тут і далі переклад авторки.

⁸ З цього не слід висновувати, що той чи той філософ або філософія були прихильниками пропонованого партією підходу. Мусимо враховувати обставини часу, цензуру та самоцензуру, з якими доводилось стикатися дослідникам. У випадку С. Кримського можна сказати, що він виправдовував власну методологію епістемологічного аналізу відповідністю партійній лінії, але водночас діалектико-матеріалістичний підхід справді став плідною основою для його аналізу знання як соціального феномену.

кав враховувати соціальні аспекти знання, але переважно у викривленій партійно-ідеологічній формі. Тож у розвідках українських дослідників радянського та пострадянського періоду можна знайти риси, характерні для сучасної англomовної СЕ, зокрема в межах соціальної філософії та філософії і методології науки.

Для досягнення поставлених у цій статті цілей я пропонуватиму читачам відкинути знайоме, а натомість уявити інтелектуальний контекст другої половини ХХ століття в Північній Америці. Соціалізована епістемологія ще невідома, ігнорована чи то екстремально маргіналізована, проте Томас Кун уже опублікував «Структуру наукових революцій», Едмунд Гетсьєр підважив стандартне визначення знання як «істинного обґрунтованого переконання», а Вілард Квайн закликав до натуралізації епістемології. У цих обставинах стає очевидною потреба розширити стандартне аналітичне розуміння епістемології. Власне, СЕ як галузь, відмежована від епістемології-як-такої, могла постати лише в напрочуд дивній ситуації тимчасового забуття соціального, можливо, навіть навмисного невігластва.

Тож що слід називати СЕ? Уже сама назва спричиняє непорозуміння. Із неї начебто випливає, що СЕ має досліджувати знання про соціальні процеси та соціальні групи чи, можливо, пізнавальні аспекти цих процесів і груп. Дійсно, ці питання входять до поля досліджень СЕ, але цим СЕ не обмежується. Річ у тім, що СЕ доречніше було б назвати *соціалізованою епістемологією*. СЕ радше є (новим для аналітичної традиції) підходом до епістемології, в якому визнається та вивчається роль соціальних факторів у пізнавальних практиках. СЕ цікавлять, крім стандартних питань, про які йшлося вище, проблеми свідчення, довіри, експертності, групових та колективних переконань, зв'язки та взаємовпливи знавців, утворення та функціонування епістемічних груп, способи покращення та організації пізнавальних практик, прояви епістемічного насилля та несправедливості, колоніальності знання тощо.

Можна розглянути неперервний спектр визначень і розумінь СЕ: від найширшого трактування до найвужчого. У найширшому сенсі до сфери СЕ потрапляє будь-яка праця, присвячена *водночас* питанням епістемічного та соціального характеру. Виглумачена в такий спосіб, СЕ знайдеться в діалогах Платона (наприклад, у «Теететі»), філософії убунту (як-от у формула «Я є, бо ми є» Джона Мбіті) і навіть у поезії Ліни Костенко (як-от у «Племені тода»). На шляху до найвужчого підходу виключатимуться групи елементів за тими чи тими критеріями, серед яких:

- критерій філософськості (виключенням текстів не-філософських жанрів);
- критерій академічності (належність тексту до академічного дискурсу);
- темпоральний критерій (обирається дата «початку» СЕ, тексти попередніх періодів ігноруються);
- мовний критерій (виключення текстів за ознакою мови, наприклад, написаних не англійською);
- критерій традиції (враховуються лише тексти певної філософської традиції, як-от аналітичної);
- інші.

Найвужчий підхід до розуміння СЕ накладатиме на поняття рамки конкретного *проекту*, що виник або розвивається в працях *певного* філософа, філософії чи групи близькопоріднених мислителів. У діапазоні від найширшого до найвужчого трактування СЕ знаходяться різноманітні «серединні» варіанти.

Попри моє особисте бажання розглядати СЕ як принципово відкрите поняття, а не ексклюзивну спільноту дослідників, варто визнати, що надмірне розмивання соціоепістемологічного підходу може зашкодити як самій дисципліні⁹, так і її історико-філософському дослідженню. Якщо йдеться саме про історико-філософську розвідку, СЕ не можна розглядати як аісторичне явище й ігнорувати темпоральні та просторові контексти її появи як окремого напрямку філософських досліджень. Отже, на мою думку, варто зараховувати до СЕ тексти, що можуть здатися нетрадиційними (наприклад, ті, що виходять за межі академічного дискурсу, бо філософія розвивається й поза науковими структурами), проте темпорально-просторова та генеалогічна складові СЕ мусять залишатися в центрі уваги дослідниці¹⁰.

Тут я розглядаю становлення СЕ як окреме поле філософських досліджень у розвідках англomовної філософії другої половини ХХ ст. Підкреслю, що це не означає неможливості застосування інших підходів, мені йдеться лише про їхню зручність для розв'язання завдань статті. Я також не стверджую, що СЕ займаються лише англо-американські чи англomовні філософи. Навпаки, метою низки статей, які я маю намір написати, є доведення протилежного. Водночас з'ясування історико-філософських контекстів появи СЕ в англо-американській традиції допоможе зрозуміти специфічні риси цієї групи досліджень. Отже, *тут* СЕ постає як сучасний напрям філософських і міждисциплінарних досліджень, основною особливістю якого є увага до соціальних компонентів епістемічних практик. Тобто СЕ вивчає знання та інші епістемічні стани, способи знати та знавців і знавиць у соціальних контекстах.

2. Методологія дослідження

Для цього дослідження я застосовую методологію, запропоновану в межах самої СЕ, поєднавши її з напрацюваннями студій інвалідності. Я спираюся на антропеістемологічний підхід Джеймса Мафі. *Антропеістемологія* (антропологія епістемології) була запропонована Дж. Мафі як підхід до вивчення епістемічних активностей *a posteriori* [Maffie 1995] і була відзначена С. Фулером як один з найцікавіших напрямів СЕ [Fuller 1996: 163]. Як влучно зазначила Маріан де Ле, щось подібне до антропологічних методів широко використовувалося для досліджень роботи науковців у лабораторіях, себто в «лабораторних студіях» (laboratory studies) у рамках студій з науки і техніки (science and technology studies, STS) уже з 1970-х років [De Laet 2012: 419].

Антропеістемологія розглядає епістемологію як явище, що постало історично та може бути зрозумілим із життєвих контекстів, у яких вона формується та підтримується [Maffie 1995: 223], а не як універсальний природний феномен раціональності. З антропеістемологічної перспективи СЕ розглядатиметься як результат когнітивної активності певної спільноти, себто як система уявлень, яку ця спільнота пропонує та конститує. Антропологічний підхід дозволяє очуднити знайоме та проблематизу-

⁹ Поняття «дисципліна» є умовним, я стою на тому, що СЕ міждисциплінарна за своєю природою.

¹⁰ Пор. з підходом Анатолія Єрмоленка до позиціонування соціальної філософії серед соціогуманітарних наук: «підходи, за якими соціальна філософія виноситься за дужки її становлення й розвитку, хибують як історично, так і методологічно, що пов'язано одне з одним» [Єрмоленко 2020: 8]. Я поділяю цю позицію.

вати його. Очуднення спрацьовує вже в той момент, коли ми називаємо «племенем» групу дослідників, яка нас цікавить. У такий спосіб пропоноване ними знання перестає сприйматися як універсальне і постає як результат існування певної (дослідницької, академічної, когнітивної) культури, а сама група – як така, що формується під впливом цього знання і водночас його створює. Ця ж культура впливає на епістемічні взаємини її носіїв, обмежує те, що може бути ними знане, і те, кого вони вважатимуть легітимними знавцями.

У випадку, коли й саму авторку можна зарахувати до досліджуваної групи, цей підхід допомагає спрямувати етнографічний погляд (ethnographic gaze) [див.: Laet 2012: 422] на себе. Ще однією перевагою антропістемології є те, що «[а]нтропологія змушує нас сприймати “соціальне” в соціальній епістемології серйозно» [ibid: 430]. Важливо, що Дж. Мафі підкреслює: філософська проникливість (philosophical sagacity) і соціальний статус не обов'язково йдуть пліч-о-пліч [Maffie 1995: 224-225]. Тож помилкою буде зважати в дослідженні тільки на тих, хто має соціальну й епістемічну владу, право та ресурси для визначення епістемологічного порядку денного спільноти. Водночас Дж. Мафі застерігає, що також не варто шукати епістемології на рівні дорефлексійних суджень «здорового глузду». Епістемологія – це завжди критична систематична рефлексія. СЕ – різновид такої рефлексії, що вже концептуалізована саме як епістемологія самою спільнотою. У досліджуваній групі частина знавців є офіційно легітимізованими та визнаними авторитетами, а інші – менш помітними та чутними. Однак у будь-кого з них можна виявити ідеї, теоретизування чи концептуалізації СЕ, корисні для розуміння пропонованого спільнотою способу міркування. Це відповідає тенденції інклюзивності в сучасних англomовних історико-філософських розвідках [Менжулін 2022].

Може видатися парадоксальним, що матеріалами антропістемологічного дослідження є *тексти* як продукт філософування, а не пряме *спостереження*. На мою думку, цей підхід є вигідним принаймні у двох аспектах (якщо відкинути суто прагматичні міркування). Антропологічний характер дослідження зобов'язує відмовитися від того, щоб оцінювати твердження досліджуваних дієвців як вірогідні та водночас уможливорює цю відмову. Я погоджуюся з М. де Ле в тому, що якби ми довіряли кожному з досліджуваної групи та приймали на віру те, як вони оцінюють власні епістемічні практики й норми, то навряд чи змогли б додати до цього щось нове [Laet 2012: 420]. Утім, звернення саме до текстів дозволяє зберегти вірність настанові Дж. Мафі та пам'ятати про те, що ми звертаємося до результатів *систематичної рефлексії*, а не до «голих» свідчень. Зокрема, критичність до слів досліджуваних і повага до результатів їхнього філософування співіснуватимуть в антропістемологічних розвідках такого типу. Тобто пропоновані образи СЕ варто зіставляти з тим, на якій епістемології спільнота вибудовує свої пізнавальні практики. Зрештою такий підхід уможливить відповідь на питання, чи відповідає епістемологія, якою користуються досліджувані автори й авторки, теоретизованій ними СЕ. Наприклад, мають місце епістемологія як епістемологічна система й епістемологія як філософська дисципліна.

Оскільки неможливо викласти результати такого дослідження в межах однієї статті, ця розвідка меншою мірою зосереджується на людях і спільнотах, які своїми діями конституують СЕ, і більше на способах, якими вони це роблять. Для відображення результатів я застосовую підхід, натхненний генеалогією каліцтва

(*crip genealogy*)¹¹. Мел Чен зі співавторками використали генеалогічний підхід до вивчення каліцтва, аби підважити виображення майбутнього в студіях з інвалідності (disability studies) [Chen et al.: 2-3]. Така оптика має спрямувати дослідників до справедливого ставлення та оцінки інвалідації, кидаючи виклик колоніальним, расистським, капіталістичним, гетеропатріархальним практикам [ibid.: 5-6].

Цей підхід видається мені перспективним. Але якщо зазначені автори пропонують саме термін «генеалогії каліцтва», то в контексті мого дослідження важливими є генеалогії, що *самі* є скаліченими, неструнками, незугарними – зрештою, химерними, бо віддзеркалюють реалії породження ідей. У цій статті я приймаю химерну генеалогію як методологічний принцип і спосіб репрезентації. В основі мого підходу – відмова від лінійності та претензії на повноту викладу. Я маю намір відійти від інструменталізації генеалогії як «засобу виструнчення, що створює ілюзію лінійного походження» [Ahmed 2006: 122] і подаю СЕ як таку, що не має єдиного джерела і не зливається в один гомогенний напрям. Моїм наміром є зобразити сплетіння концепцій, які можна назвати соціальними епістемологіями, а не побудувати виструнчену історію СЕ. Допоміжним методом став статистичний аналіз, що проводився на основі наукометричної бази Scopus.

Пропонована розвідка залишається лише одним із можливих підходів до генеалогії СЕ¹². Важливим обмеженням дослідження є те, що його матеріал – це тексти, які ввійшли в англomовний філософський дискурс¹³.

3. Виникнення поняття «соціальна епістемологія»

Прийнято стверджувати [Budd 2002; Fallis 2006; Малишена 2017], що вперше термін «соціальна епістемологія» запропонували в спільній статті Маргарет Іган та Джесі Шира [Egan, Shera 1952]¹⁴. Вони висунули ідею СЕ як дисципліни, що стане теоретичним підґрунтям бібліотечної справи. СЕ постає для розв'язання конкретних проблем реального життя: браку координації та ефективної комунікації в бібліотекознавстві.

Бібліографія для них є синонімом системи «графічних комунікацій», тож можна припустити, що сьогодні М. Іган і Дж. Шира переймалися б теоретичною основою диджиталізації, відкритих даних та нейромереж як інструментів управління та органі-

¹¹ Слово *crip* – це скорочення від *cripple*, яке можна перекласти як «скалічена», «крива», «квола», «незугарна», а відповідний іменник як «каліка». Хоч це поняття історично вживалося як образливе, нині з'явився рух за його рекламацію. Оскільки *crip genealogies* протиставляються *straight genealogies*, де *straight* – це водночас «пряма» та «гетеросексуальна», можливим є переклад «незугарна генеалогія» або «квола генеалогія». Можна також подавати *crip* як «кріп» за аналогією до пари *queer* – «квір» (особливо для дієслівного вжитку: пор. «кріпити» з «квірити»). Поняттю *cripness*, на мою думку, повністю відповідає слово «каліцтво».

¹² Тут я слідую настанові Крісті Дотсон про *a theory*, а не *the theory*, тобто про теорію як одну з можливих теорій, а не єдину теорію [Dotson 2012; Сідорова 2023].

¹³ Принцип добору матеріалу ґрунтувався саме на входженні праць в англomовний філософський дискурс. На жаль, це суттєвий прояв колоніальності знання, який часто призводить до епістемічної несправедливості [Сідорова 2024]. Я сподіваюся, що наступні статті зможуть розкрити як саму СЕ, так і її походження більш широко.

¹⁴ Прикметно, що принаймні частина авторів, які безпосередньо покликаються на цю статтю, вказують першим чи єдиним автором Ширу. Детальну розвідку щодо стирання (жіночого) імені Іган див. у [Furner 2004]. Цікаво, що Малишена хоч і згадує обох авторів, але називає Іган «Мері» [Малишена 2017: 29].

зації інформації. Зрештою, післявоєнна атмосфера «інформаційного буму», в якій працювали дослідники, була вельми схожою на те, що переживаємо ми нині. Отож М. Іган і Дж. Ширу цікавить, яку роль відіграє графічна комунікація в когнітивному аспекті соціальної дії. СЕ, за їхньою пропозицією, має створити «рамці для ефективного дослідження всієї комплексної проблеми інтелектуальних процесів суспільства» [ibid.: 132]. Вона вивчатиме процеси, за допомогою яких суспільство як ціле встановлює стосунки сприйняття чи розуміння зі своїм середовищем [ibid.: 132], тобто фактично такі соціальні практики, які продукують знання та інші когнітивні стани¹⁵.

Важливо підкреслити, що М. Іган і Дж. Шири домагалися від СЕ не тільки теоретичних результатів (бути підґрунтям для бібліотечної справи та основою розуміння бібліографічних процесів), а й практичних наслідків, зокрема уможливлення планування управління інформацією на національному рівні. Наприклад, на основі СЕ мала би постати раціональна методологія для систематичного планування бібліографічних сервісів, СЕ мусила би полегшувати комунікацію між дієвцями наукового світу, задовольняти вимоги груп спеціалістів та обивателів, а також уможлилювати подальші суспільні пошуки знання [ibid.: 134]. М. Іган і Дж. Шири виходять з того, що людина цікавиться за своєю природою і прагне розширити своє знання, відповідно СЕ мусить вивчати такі типи соціальної організації, які утворюються завдяки жазі людства до пізнання [ibid.: 135].

В основі СЕ, як її бачать М. Іган і Дж. Шири, лежать чотири припущення [ibid.: 132-133]:

1. Індивід здатен встановлювати стосунки «знання» зі своїм безпосереднім середовищем.
2. Завдяки інструментам комунікації для індивіда стає можливим встановлювати подібні зв'язки не лише зі своїм безпосереднім середовищем, а й поза ним, не тільки зі свого безпосереднього досвіду, а й опосередковано.
3. Координуючи знання багатьох індивідів, суспільство в цілому може перевершити (transcend) знання індивіда.
4. Соціальна дія (як віддзеркалення інтелектуальної дії) перевершує індивідуальну дію.

Як бачимо, за такого висвітлення народження СЕ миттєво постає не як випадковість, а як добре обдумане та детально концептуалізоване поняття. Утім, насправді походження поняття неоднозначне. Це питання докладно проаналізував Тарсізіу Зандонаджі [Zandonade 2004]: ідеться щонайменше про три варіанти походження терміна і його первинної концептуалізації, запропоновані безпосередньо самим Джесі Широю. По-перше, у своїй головній праці *The Foundations of Education for Librarianship* Шири стверджує, що авторство терміна «соціальна епістемологія» належить Маргарет Іган [Shera 1972: 112]. По-друге, він приписує їй же винайдення й терміна, і поняття [Furner 2004: 800; Shera, 1978: 159]. По-третє, іноді він приписує винахід назви самому собі, а закладання основ теорії – своєму наставникові Дугласу Вовпзу (Douglas Waples) [Shera 1976: 49].

¹⁵ Не можна сказати, що ці когнітивні стани виникають усередині певних дієвців, оскільки для Іган і Шири знання є *стосунком між* актором (індивідуальним чи соціальним) і середовищем. Відповідно, допоки взаємини не є встановленими або актуалізованими, ідеться лише про інформацію, а якщо стосунок встановлено – він стає стосунком знання. Через цю настанову може виникати враження, що Іган і Шири не розрізняють знання й інформацію (e.g. аналіз Джона Бада [Budd 2002]).

Що стосується дати появи СЕ, то М. Іган і Дж. Шира фактично заклали основи проєкту раніше, ніж вважається. Щось дуже подібне до майбутньої СЕ (хоч і без згадки про епістемологію) постало в короткій статті *Prolegomena to Bibliographic Control*, яка супроводжувала щорічну конференцію Вищої школи бібліотекознавства Чиказького університету [Egan, Shera 1949; Zandonade 2004: 816]. Під час виступу на цій конференції в 1950 році Дж. Шира вже використав поняття «соціальна епістемологія» поряд із поняттям «соціологія знання» [Zandonade 2004: 816].

Отож із впевненістю можна стверджувати лише те, що ідея соціальної епістемології зародилася в атмосфері Вищої школи бібліотекознавства Чиказького університету; засадничі положення теорії СЕ можна зустріти в багатьох працях М. Іган [див.: Furner 2004], а її розробкою довгий час одноосібно займався Дж. Шира – через передчасну смерть М. Іган у 1959 році. СЕ як розробка М. Іган і Дж. Шири має і дескриптивну, і нормативну компоненту. Полем, в якому СЕ може знайти необхідні емпіричні дані, на їхню думку, є графічна комунікація як система інструментів, що надає доступ до інтелектуальних *продуктів*, «записаного знання» [Egan 1955: 20]. Теоретизування М. Іган і Дж. Шири має філософський характер¹⁶, але спирається на соціологічні розробки (зокрема на теорію соціальної дії) і на питомі традиції бібліотекарської справи. Схарактеризувати місце роботи М. Іган і Дж. Шири можна словами Лорен Преслі: «Соціальна епістемологія [...] народилася в бібліотекарській науці та оселилась у філософії» [Pressley 2006: 3]. Утім, як зауважує Дон Фоліс [Fallis 2006: 509], філософи не надто звертали увагу на доробок М. Іган і Дж. Шири, принаймні до того, як самі перевинайшли СЕ. Зандонаджі висуває низку припущень, щоб пояснити таку ситуацію [Zandonade 2004: 824]:

- Дж. Шира публікувався здебільшого у вузькоспеціалізованих журналах з інформаційної, бібліотечної та архівної справи (library and information science, LIS) та виступав перед спеціалістами цієї галузі, а не перед ширшою аудиторією;

- тема СЕ у працях Дж. Шири завжди поставала немовби побічною, додатковою щодо ширшої проблематики;

- жодна з його статей і монографій не містить у назві слів «соціальна епістемологія»;

- коли Дж. Шира говорить про СЕ, поруч із поняттям «соціальна епістемологія» він часто пропонує інші, як-от «соціальна когніція» (social cognition), «символічний інтеракціонізм» (symbolic interactionism)¹⁷ та «управління знанням» (knowledge management);

- невизначеність щодо авторства поняття та концепції.

До цього варто додати таке:

¹⁶ Відомо принаймні, що в Чиказькому університеті Шира познайомився з епістемологією Джона Дьюї та соціологією знання Карла Мангайма [Zandonade 2004: 815]. Єдиним, кого постійно цитує Іган у власних працях, є Дьюї [Furner 2004: 799]. Окрім філософських поглядів Дьюї Іган (1955) також вільно обговорює ідеї Маркса, Конта, Спенсера, Дюркгайма тощо. Я маю спокусу припустити, що на СЕ версії Іган-Шири, версії Фулера та низки інших дослідників чи не найбільше вплинув саме прагматизм (моє припущення суголосне з позицією [Martínez-Ávila, Zandonade 2020] щодо Іган та Шири). Утім, подібна розвідка виходить за межі цієї статті.

¹⁷ Шира запозичує термін у Герберта Блумера і зазначає, що ідеї Блумера вкорінені у проєкти Вільяма Джеймса, Чарлза Пірса, Чарлза Кулі, Джона Дьюї та Джорджа Герберта Міда [Shera 1983: 386].

— М. Іган теж публікувалася та виступала серед вузькопрофільної аудиторії;
— передчасна смерть М. Іган не дозволила їй самостійно або разом з Дж. Широю розробити повну концепцію СЕ;

— праці М. Іган і Дж. Шири були менш помітними саме через те, що система бібліографії була дуже недосконалою – наприклад, *Science Citation Index* запрацював у 1964 році, а *Social Sciences Citation Index* було запроваджено лише в 1973 році¹⁸;

— у межах LIS соціальна епістемологія М. Іган і Дж. Шири теж не стала популярною: протягом 1980-х рр. до неї зверталися лише 11 авторів, до яких у 1990-х рр. долучилася ще одна група з 15 авторів [Martínez-Ávila, Zandonade 2020].

Після виходу спеціального числа *Social Epistemology* за редакцією Д. Фоліса [Fallis 2002], присвяченого зв'язку СЕ та інформатики, увага до доробку М. Іган і Дж. Шири значно зросла, хоч і цікавить здебільшого не-філософів. Утім, наприклад, Джим Кольєр [Collier 2018] звертається саме до концептуалізації Дж. Шири, щоб ґрунтувати СЕ на незалежному фундаменті.

4. Перевинайдення соціальної епістемології

У 1987 році Фредерік Шміт присвячує СЕ спеціальний випуск журналу *Synthese* [Schmitt 1987]. Видається, що в спільноті соціальних епістемологів існує консенсус, що саме з цього моменту поняття «соціальна епістемологія» стає частиною англо-американського філософського дискурсу [Froeyman et al. 2016; Fuller 1996; 2012; Uzoigwe 2020]. У згаданому випуску містилося сім статей:

1. Стюарт Коен «Знання, контекст і соціальні стандарти»
2. Гіларі Корнблїт «Деякі риси обличчя когніції»
3. Фредерік Шміт «Обґрунтування, соціальність і автономія»
4. Кіт Лерер «Особисте і соціальне знання»
5. Елвін Голдман «Основи соціальної епістеміки»
6. Стів Фулер «Про регулювання знаного: шлях до соціальної епістемології»
7. Маргарет Гілберт «Моделювання колективного переконання»

З них у двох запропоновано новий підхід до епістемологічних розвідок: Е. Голдман назває його «соціальною епістемікою» (social epistemics), а С. Фулер – «соціальною епістемологією» [Fuller 1987; Goldman 1987]. Ще одна стаття закладає засади майбутнього проєкту [Gilbert 1987; 1989].

Так само жодних сумнівів у дослідників [Zandonade 2004] не виникає щодо того, що ніхто з-поміж філософів і філософинь, які першими запропонували власні версії соціалізації епістемології [Code 1984; Fuller 1987; Gilbert 1989; Goldman 1987; Longino 1990], не перебував під впливом інших і тим більш не знав про пропозицію М. Іган і Дж. Шири. Якщо ці проєкти були взаємоізолюваними, то постає питання: що спровокувало їхню одночасну появу? Щоби відчуті тогочасну атмосферу, пропоную звернутися до статті Патриції Чорчленд для щорічної конференції Американської філософської асоціації (American Philosophical Association)¹⁹. П. Чорчленд пише:

¹⁸ The History of ISI and the work of Eugene Garfield. (n.d.). Retrieved February 19, 2024, from <https://clarivate.com/the-institute-for-scientific-information/history-of-isi/>.

¹⁹ Партнером Чорчленд по симпозіуму «Епістемологія і філософія свідомості» був Е. Голдман, якому йшлося про необхідність залучення когнітивних наук до метафізики.

«...загальна система відліку, за допомогою якої ми мали надію дізнатися, як люди навчаються, розуміють і сприймають, проходить крізь глобальну зміну устрою. Більшість питань, що займали нас на магістратурі <20 років тому> і на які вважалося необхідним відповісти, щоби просувати загальну програму епістемології, тепер здаються периферійними або оманливими, а сама загальна програма, схоже, перебуває в скрутному становищі» [Churchland 1987: 545].

Слова П. Чорчленд демонструють, як поступ нейрокогнітивних наук і потреба натуралізувати епістемологію вплинули на сприйняття традиційних епістемологічних питань і підходів до їхнього розв'язання. Для пошуку інших впливів на проекти СЕ я пропоную звернутися до статистичних даних. Скажімо, у 1987 Стів Фулер заснував перший журнал із СЕ *Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*. Маємо статистику дисциплінарної приналежності авторів цього журналу за перші 8 років його існування (1987–1994) [Fuller 1996]. У таблиці наведено порівняння поданої С. Фулером статистики з аналогічними даними за останні 5 років (2019-2023)²⁰:

1987-1994	2019-2023	Дисциплінарна приналежність
30%	37,5%	Філософія
17%	10,4%	Філософія науки, логіка науки, методологія науки, комп'ютерні науки, студії науки та техніки
15%	14%	Соціологія, антропологія, релігієзнавство
14%	9,4%	Політика, економіка, право
9%	6,8%	Риторика, медіа, комунікація, освіта
7%	-	Англійська мова та історія
-	6,3%	Гуманітарні науки (humanities)
5%	2,6%	Психологія та когнітивістика
3%	4,7%	Природничі науки (у т.ч. медицина та охорона здоров'я)
-	3,6%	Мистецтво
-	4,7%	Інші

Як бачимо, у перші роки існування перевинайденої СЕ до досліджень долучилися філософи (30%), дослідники науки (17%), соціологи (15%) та дослідники соціальних наук (14%). Тож можна погодитися з Фулером щодо міждисциплінарного характеру «нової» СЕ. Як засвідчує порівняння із сьогодишнім розподілом, тенденція до міждисциплінарності зберігається (принаймні коли йдеться про СЕ у Фулеровому варіанті).

²⁰ Дані проаналізовані мною в рамках цієї розвідки. Я використовую категорії, запропоновані Фулером, хоча сьогодні такий розподіл, схоже, є менш актуальним. Я додала дві категорії, відсутні у Фулерових даних. По-перше, з'явилася когорта дослідників, афілійованих із кафедрами мистецтв і креативних студій. По-друге, я додаю категорію «Інші», в яку зараховую незалежних дослідників, дослідників міждисциплінарних напрямів та етиків. Цікаво, що з-поміж тих, хто афілійований з філософськими підрозділами, як мінімум двоє авторів належать безпосередньо до кафедр епістемології та СЕ.

Серед особливостей статей спецвипуску *Synthese* 1987 року можна назвати такі:

— і Е. Голдман, і С. Фулер пропонують проекти СЕ у відповідь на заклик В. Квайна до натуралізації епістемології (так само в межах відповіді «натуралізаторам» пізніше народиться антропістемологія Дж. Мафі);

— у більшості статей простежується помітний вплив також інших прагматистів, як-от Гіларі Патнема²¹, Річарда Рорті, Джона Дьюї;

— на частину авторів суттєво впливають соціологи (як-от Еміль Дюркгайм, Девід Блур, Гарі Барнз, Роберт Мертон) та філософи й історики науки (як-от Карл Поппер, Томас Кун, Пол Фюерабенд);

— усі автори без винятків є англо-американськими філософами та філософіннями, вишколеними в аналітичній філософській традиції.

Підсумовуючи характер впливів, зазначу, що на цьому етапі СЕ постає внаслідок 1) внутрішньофілософських дискусій про характер епістемології як дисципліни, спровокованих В. Квайном; 2) загального впливу (нео)прагматизму; 3) потреби врахувати відкриття когнітивних наук і нейронаук; 4) уваги до розвідок з філософії, історії та соціології науки. Також ідеться про «повернення» до сфери філософування доробку соціології, антропології та релігієзнавства.

5. Два-три проекти соціальної епістемології

Суттєві розбіжності між проектами СЕ, особливо між пропозиціями Е. Голдмана та С. Фулера, постають уже в 1987 році. Дистанцію між ними важливо змалювати для підкреслення того, що СЕ не «переродилася» як єдиний цілісний філософський проект, натомість одночасно постали декілька варіантів соціалізації аналітичної епістемології.

С. Фулер прагне закласти основи для «нормативної-проте-натуралістичної соціальної епістемології» [Fuller 1987: 145]. На його думку, адекватна епістемологія мусить враховувати існування нормальних життєвих обставин, тобто бути натуралізованою, проте також мати нормативну складову: СЕ повинна займатися регулюванням і оцінкою процесів виробництва знання, ґрунтуючись на марксизмі, структуралізмі чи то теорії систем [ibid.: 179]. Цікаво, що С. Фулер одразу подає дві генеалогії СЕ. Раніше він уже доводив [Fuller 1986], що одним із способів підтримки наукового статусу дисципліни, тобто легітимації певних видів знання, є маніпуляція історичними даними, покликана зобразити дисципліну як «неуникненний результат досліджень, що існували до цього моменту» [Fuller 1987: 146]. Власне, тут він і подає таку генеалогію, бо прагне *legitimізувати* нову дисципліну. Але оскільки він визнає штучність цього підходу, то пише й «ревізійністську історію модерної філософії», в якій СЕ виявляється прикладом радикального розриву з усіма попередніми теоріями знання [ibid.: 146-147].

Звісно, радикальність цього розриву теж позірна. С. Фулер навмисне піднімає градус (само)іронії, називаючи розділ, присвячений версії природного походження СЕ з попередніх філософських розвідок, «Соціальна епістемологія як мета всієї епістемології»: і СЕ він вкорінює аж у Кантовій критиці, зауважуючи навіть, що «будь-яка епістемологія, гідна свого імені, була мотивована суто соціологічними

²¹ Про Гарвадську філософську школу див.: [Лактіонова 2022].

міркуваннями» [ibid.: 151]. Хоча С. Фулер розуміє небезпеку пропонованого ним проєкту²², він не відмовляється від нього.

Е. Голдман у своїй попередній праці [Goldman 1986] запропонував термін «епістеміка» на позначення мультидисциплінарного концепту епістемології, яка крім філософії залучатиме також доробки інших дисциплін. Утім, якщо раніше йому йшлося про індивідуальну епістеміку, яка, на його думку, потребує співпраці епістемології з когнітивними науками, то тут він пропонує соціальне відгалуження епістеміки [Goldman 1987: 109-110]. Для нього соціальна епістеміка відрізняється від суміжних дисциплін (як-от соціології, антропології, соціальної психології тощо) тим, що її головною метою є виконання нормативної, оцінної чи критичної функції [ibid.: 110]. Її основою має стати веритизм (від лат. *veritas*), тобто вона оцінюватиме спроможність епістемічних практик продукувати істинні переконання в тих, хто до них залучений. Значну частину статті Е. Голдман присвячує саме обґрунтуванню веритизму та його методології. Однак він «заднім числом» вписує соціальну епістеміку в історію людства, а тому ця епістеміка не постає як абсолютно новий проєкт, що ним започатковується. Е. Голдман презентує свою працю як таку, що лише систематизує і концептуалізує те, що людство робить і так.

С. Фулер краще знайомий із континентальною філософією, він приймає її і намагається ввести напрацювання останнього століття в аналітичну філософію. Натомість Е. Голдман позиціонує себе як «захисника істини», яку він рятує від нігілізму та релятивізму (особливо [ibid.: 134]), продовжуючи аналітичну мисленнєву традицію. Обидва враховують реальні соціальні обставини, в яких знаходяться знавці, проте С. Фулер акцентує увагу на *доступності* знань, а пізніше йому йтиметься про епістемічну справедливість як різновид соціальної справедливості [Fuller 2002]. Натомість парадигма Е. Голдмана практично унеможливило розгляд питань (не)справедливості на основі СЕ, оскільки його проєкт сконцентований суто на оцінці істинності²³. Як влучно зауважує Френсіс Ремедіос, Фулерова СЕ функціонує на метарівні дизайну та оцінки режимів продукування знання, натомість Голдманова СЕ функціонує на фундаментальному рівні, оцінюючи соціальні практики з погляду досягнення істини [Remedios 2013: 58].

Стаття Маргарет Гілберт [Gilbert 1987], на мою думку, найближча до сучасних статей у полі СЕ. Авторка запропонувала нову модель спільного прийняття групових переконань. На її погляд, група дотримується переконання не тоді, коли кожен чи більшість членів групи дотримується його (як передбачає поширена на той час сукупна модель групових переконань), а «будь-яка множина індивідів, які спільно приймають певне висловлювання, таким чином стає соціальною групою або колективністю» [ibid.: 195]. Тобто неможливо сформулювати групове переконання, не будучи групою. Гілбертів аналіз здатен оприyamити, як на основі спільних уявлень формуються соціальна спільність.

²² «Коли епістемологія переходить від контексту оцінки продуктів знання, що вже існують, до рекомендацій щодо того, якими їм слід бути, їхні методології перетворюються на ідеології» [Fuller 1987: 150].

²³ Цікаво, що концепція епістемічної несправедливості Міранди Фрікер [Fricker 2007] постає здебільшого на підґрунті аналітичної СЕ (хоч сама Фрікер спирається на владу/знання Фуко). У підсумку Фрікер змушена визнати, що епістемічна несправедливість не має «чистого» епістемічного характеру. Це дещо підважує узгодженість її теоретизування.

М. Гілберт розвинула запропонований нею підхід до проєкту *колективної епістемології* [Gilbert 1989; 2004], який продовжує розвиватися як окремий варіант СЕ [e.g. Lackey 2014]. Потреба в окресленні цього напрямку виникла через те, що СЕ, на думку М. Гілберт, продовжила ігнорувати питання колективного знання [Gilbert 2004: 96]²⁴. Натомість на основі проєкту Е. Голдмана постає *аналітична соціальна епістемологія* (також «класична соціальна епістемологія» або «об'єктивістська соціальна епістемологія» [Floridi 2002: 40], а на основі фулерового підходу – *критична соціальна епістемологія* (також «науковоорієнтована соціальна епістемологія», «радикальна соціальна епістемологія», «революційна соціальна епістемологія»), див.: [Floridi 2002; Goldman 2002, Collin 2020].

6. Взаємодія між проєктами СЕ

Між аналітичною і критичною СЕ приблизно з другої половини 2010-х рр. помітна деяка ворожість. Фін Колін називає стосунки між цими напрямками «зайве антагоністичними» [Collin 2020: 28]. На його думку, обидва варіанти СЕ йдуть одним шляхом, але критична СЕ стартувала з того місця, до якого аналітична СЕ щойно прийшла. Дійсно, Голдман витратив чимало часу на переконання консервативних кіл аналітичних епістемологів у тому, що СЕ є *справжньою* епістемологією [Goldman 2010]. Для нього від самого початку було важливо не розривати зв'язок із аналітичною традицією філософування й залишатися в межах «поважної» наукової традиції. Ф. Колін вважає, що відстань між аналітичною і соціальною епістемологіями поступово скорочується, зокрема завдяки зусиллям Сенфорда Голдберга [Collin 2020: 28-29].

Засвідчити це може спільна робота Сенфорда Голдберга та Кайлін О'Коннор над статтею про СЕ у Стенфордській енциклопедії з філософії. Стаття була написана Е. Голдманом [Goldman 2001] і зазнала чотирьох масштабних переглядів. Попередня ревізія [Goldman, O'Connor 2019] була суттєво доповнена та виправлена, коли до авторського колективу доєднався С. Голдберг [O'Connor et al. 2023]. Саме остання редакція внесла зміни, які можуть сприяти примиренню. Зокрема, у 2019 році Е. Голдман дозволив собі написати про перший присвячений СЕ журнал (заснований С. Фулером) поспіхом у дужках, зазначаючи що він «виник дещо раніше» за *ним* заснований журнал [Goldman, O'Connor 2019]. «Дещо раніше» – це 16 років!!! Ба більше, стаття принципово пропонувала Голдманів погляд на СЕ та відповідала його смакам. В останній ревізії автори виправили низку подібних недоліків, а також врахували доробок ширшої когорти авторів. Це зробило статтю значно інклюзивнішою. Проте *всі* покликання на праці Стіва Фулера, прибрані у 2019 році, так і не повернулися. Е. Голдман зробив ще один крок назустріч, коли визнав три різновиди СЕ: індивідуальну, колективну та системноорієнтовану [Goldman 2011], врахувавши в такий спосіб критику з боку М. Гілберт.

До того як Е. Голдман і С. Фулер перейшли до взаємного ігнорування, вони вдавалися до гострої та почасти образливої критики одне одного. Наприклад, Е. Голдман вказував, що Фулерова епістемологія не є епістемологією *взагалі*

²⁴ Врахувавши критику, Гілберт (як пізніше Голдман [Goldman 2011]) виділила три однаково легітимні різновиди СЕ: індивідуальну, колективну та системноорієнтовану.

[Goldman 2010]²⁵, а С. Фулер називав аналітичну СЕ «ретроградною» [Fuller 2012: 274]. Проте ці образи радше є симптомом, ніж причиною протистояння. Імовірно, справжню проблему можна побачити, звернувшись, наприклад, до книжки Френсіса Ремедіоса та Вела Дусека, що має підзаголовок «Шлях соціальної епістемології Стіва Фулера» [Remedios, Dusek 2018]. У ній автори приписують С. Фулерові буквально надлюдські, божественні властивості, називають його «винятковим» тощо. Дж. Коллер назвав це явище «фулеризмом» (тобто проєкцією ідеалізованої версії самого С. Фулера та його ідей на реальність), який парадоксальним чином змушує авторів будувати *соціальну* епістемологію на образі *індивіда*-надлюдини і зводити все розмаїття проєктів СЕ до С. Фулера [Collier 2018]. Важко сказати, чи сам С. Фулер підтримує такий підхід (його боронить від критики провокативно-іронічний стиль висловлювань). Водночас, навіть якщо сам С. Фулер не стоїть на таких позиціях, схоже, що його харизма справляє згубний вплив принаймні на частину його послідовників. Чи всі дотичні до критичної СЕ йдуть цим шляхом? Певно, що ні.

Взаємодія між більшістю представників аналітичної і критичної соціальних епістемологій є більш плідною порівняно зі взаємодією між засновниками напрямів. Ба більше, у реальності межі обох проєктів розмиті, до того ж існує чимало інших підходів, які не можна зарахувати до жодного з попередніх двох. Як зазначає С. Голдберг [Goldberg 2021: 3], більшість соціальних епістемологів не витрачає час на роздуми про методологічні засади СЕ, її ключові поняття, головні завдання або що. Хоч така заява видається дещо радикальною, однак ніде правди діти, нормативну дискусію про СЕ широкою не назвеш. Проте детальний розгляд сучасного стану справ у СЕ виходить за межі цієї статті.

7. Замість висновку

У цій статті я запропонувала не розглядати СЕ як гомогенний напрям філософських чи міждисциплінарних розвідок. Я вказала на те, що СЕ як низка проєктів посталала в межах англо-американської наукової спільноти, хоча соціалізована епістемологія як така існувала та продовжує існувати й поза цим напрямом. Я спробувала продемонструвати множинність підходів до ідеї СЕ і вказала на те, що наразі різноманітні проєкти не утворили єдності. Будь-яку епістемологічну розвідку можна оцінювати за рівнем її соціалізованості чи індивідуалізованості, і частина епістемологічних проєктів, що виникали в ті чи ті історичні періоди, може правомірно називатися соціальними епістемологіями. Водночас я зосередила увагу на СЕ як на експліцитно концептуалізованій та виокремленій сфері розвідок, що постає у ХХ ст. Розглянутий у статті період можна позначити як початковий етап інституалізації СЕ.

Використовуючи антропеістемологічний підхід, я репрезентувала два пункти химерної генеалогії сучасної СЕ. По-перше, це етап першої концептуалізації, здійсненої Маргарет Іган та Джесі Широю, який був швидко забутий та до ХХІ ст. майже не справляв впливу на галузь. По-друге, це етап перевинайдення вже в межах філософії (від 1987 року). Одночасно постають три підходи до СЕ, які утворюють дві групи досліджень: аналітична СЕ Елвіна Голдмана, що розуміє СЕ як продовження традиції аналітичної «індивідуальної» епістемології (до якої долучається проєкт ко-

²⁵ Підставою для цього стало те, що епістемологічні проєкти, які Голдман зараховує до т. зв. «ревізійоністського» типу, відкидають об'єктивність істини та раціональності. Провідним «ревізійоністом» Голдман вважає Річарда Рорті.

лективної СЕ Маргарет Гілберт), і критична СЕ Стіва Фулера як поле міждисциплінарних соціологічних, нейрокогнітивних, філософських та інших розвідок, які мають радикально змінити уявлення про епістемологію, закорінене в аналітичній традиції.

Якби сучасна СЕ зазнала впливу тільки зазначених проєктів (здебільшого йшлося би про підходи Е. Голдмана та С. Фулера), вона б виявилася, на мою думку, обмежено натуралізованою, заходоцентричною й потенційно гетеросексистською та расистською. На щастя, сучасна СЕ мала й інші джерела, які історико-філософський підхід дає змогу оприаявити. Зокрема, на неї значно вплинули антиколоніальні розвідки²⁶, філософія та історія науки, феміністська епістемологія, соціологія та антропологія, а також глобальні соціополітичні явища (роль яких не варто недооцінювати).

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Бакаєв, М. (2023). *Пояснення і розуміння в постаналітичній філософії історії* [Дисертація на здобуття ступеня доктора філософії, Національний університет «Києво-Могилянська академія»]. <https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/26836>
- Гайденко, В. (2020). *Поворот к феминистской эпистемологии: постнеклассика, феминизм, наука*. Сумы: Университетская книга.
- Єрмоленко, А. (2020). Соціальна філософія у структурі соціогуманітарних наук. *Філософська Думка*, 5, 6-22. <https://doi.org/10.15407/fd2020.05.006>
- Кримський, С. (2019). Научное знание и принципы его трансформации. In С. Кримський, *Вибрані твори у 4 книгах. Книга 2: Логіка. Методологія. Наука* (сс. 134-379). Київ: Альфа-ППК.
- Лактіонова, А. (2022). Квайн, Гудмен, Патнем: Гарвардська філософська школа. *Sententiae*, 41(1), 30-42. <https://doi.org/10.31649/sent41.01.030>
- Малишена, Ю. (2015). Проєкт соціальної епістемології Елвіна Голдмана. *Науковий Вісник Чернівецького Університету. Збірник Наук. Праць. Філософія*, (754-755), 47-54.
- Малишена, Ю. (2017). *Концептуально-теоретичні засади соціальної епістемології* [Авто-реферат дисертації, Київський національний університет ім. Тараса Шевченка]. Інституційний репозитарій (електронний архів) Київського національного університету імені Тараса Шевченка. <https://ir.library.knu.ua/handle/123456789/4782>
- Менжулін, В. (2015). Історико-філософські студії в НаУКМА: актуальні методологічні питання. *Актуальні проблеми духовності: збірник наукових праць*, 16, 73-86. <https://doi.org/10.31812/apd.v0i16.1859>
- Менжулін, В. (2022). Актуальні практики і дискусії в сучасній англomовній історіографії філософії. *Sententiae*, 41(3), 43-55. <https://doi.org/10.31649/sent41.03.043>
- Пугач, В. (2023). Доцільність поєднання феміністичного та антиколоніального підходів до історіографії філософії. *Наукові Записки НаУКМА. Філософія та Релігієзнавство*, 9-10, 137-146. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2022>
- Сідорова, С. (2023). *Концептуалізація феномену епістемічної несправедливості в сучасних епістемологічних контекстах* [Магістерська дипломна робота, Київський національний університет ім. Тараса Шевченка]. Інституційний репозитарій (електронний архів) Київського національного університету імені Тараса Шевченка. <https://ir.library.knu.ua/handle/123456789/3660>

²⁶ Під поняттям «антиколоніальний» я об'єдную антиколоніальні, постколоніальні та деколоніальні теорії слідом за [Пугач 2023].

- Сідорова, С. (2024). Епістемічне пригнічення українських голосів у сучасному західному академічному просторі. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 14, 12-30. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2024.14.12-30>
- Шашкова, Л. (2021). Політичний поворот у філософії науки. *Politology bulletin*, 87, 14-23.
- Ahmed, S. (2006). *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham: Duke UP. <https://doi.org/10.1515/9780822388074>
- Budd, J. M. (2002). Jesse Shera, social epistemology and praxis. *Social Epistemology*, 16(1), 93-98. <https://doi.org/10.1080/02691720210132824>
- Chen, M. Y., Kafer, A., Kim, E., & Minich, J. A. (Eds.). (2023). *Crip Genealogies*. Durham: Duke UP. <https://doi.org/10.1215/9781478023852>
- Churchland, P. S. (1987). Epistemology in the Age of Neuroscience. *The Journal of Philosophy*, 84(10), 544-553. <https://doi.org/10.5840/jphil1987841026>
- Code, L. (1984). Toward a 'Responsibilist' Epistemology. *Philosophy and Phenomenological Research*, 45(1), 29-50. <https://doi.org/10.2307/2107325>
- Collier, J. (2018). Social Epistemology for the One and the Many: An Essay Review. *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 7(8), 15-40.
- Collin, F. (2020). The Twin Roots and Branches of Social Epistemology. In M. Fricker, P. J. Graham, D. Henderson, & N. J. L. L. Pedersen (Eds.), *The Routledge Handbook of Social Epistemology* (pp. 21-30). Abingdon: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315717937-3>
- De Laet, M. (2012). Anthropology as Social Epistemology? *Social Epistemology*, 26(3-4), 419-433. <https://doi.org/10.1080/02691728.2012.727196>
- Dotson, K. (2012). A Cautionary Tale: On Limiting Epistemic Oppression. *Frontiers: a Journal of Women Studies*, 33(1), 24-47. <https://doi.org/10.5250/fronjwomestud.33.1.0024>
- Egan, M. E. (1955). The Library and Social Structure. *The Library Quarterly*, 25(1), 15-22. <https://doi.org/10.1086/618147>
- Egan, M. E., & Shera, J. H. (1949). Prolegomena to bibliographic control. *Journal of Cataloging and Classification*, 5(2), 17-19.
- Egan, M. E., & Shera, J. H. (1952). Foundations of a Theory of Bibliography. *The Library Quarterly*, 22(2), 125-137. <https://doi.org/10.1086/617874>
- Fallis, D. (Ed.). (2002). Social Epistemology and Information Science [Special issue]. *Social Epistemology*, 16(1). <https://doi.org/10.1080/02691720210132752>
- Fallis, D. (2006). Social epistemology and information science. *Annual Review of Information Science and Technology*, 40(1), 475-519. <https://doi.org/10.1002/aris.1440400119>
- Floridi, L. (2002). On defining library and information science as applied philosophy of information. *Social Epistemology*, 16(1), 37-49. <https://doi.org/10.1080/02691720210132789>
- Froeyman, A., Kosolosky, L., & Van Bouwel, J. (2016). Introduction: Social Epistemology Meets the Philosophy of the Humanities. *Foundations of Science*, 21(1), 1-13. <https://doi.org/10.1007/s10699-014-9372-0>
- Fuller, S. (1986). The elusiveness of consensus in science. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, (2), 106-119. <https://doi.org/10.1086/psaprobienmeetp.1986.2.192794>
- Fuller, S. (1987). On Regulating What Is Known: A Way to Social Epistemology. *Synthese*, 73(1), 145-183. <https://doi.org/10.1007/BF00485445>
- Fuller, S. (1996). Recent Work in Social Epistemology. *American Philosophical Quarterly*, 33(2), 149-166.
- Fuller, S. (2012). Social Epistemology: A Quarter-Century Itinerary. *Social Epistemology*, 26(3-4), 267-283. <https://doi.org/10.1080/02691728.2012.714415>
- Furner, J. (2004). "A Brilliant Mind": Margaret Egan and Social Epistemology. *Library Trends*, 52(4), 792-809.
- Garfield, E. (2002, January 21). Demand Citation Vigilance. *The Scientist*, 16(2). <https://www.the-scientist.com/demand-citation-vigilance-53789>

- Gilbert, M. (1987). Modelling Collective Belief. *Synthese*, 73(1), 185-204.
<https://doi.org/10.1007/BF00485446>
- Gilbert, M. (1989). *On Social Facts*. Princeton: Princeton UP.
<https://doi.org/10.2307/j.ctv10vm20z>
- Gilbert, M. (2004). Collective Epistemology. *Episteme*, 1(2), 95-107.
<https://doi.org/10.3366/epi.2004.1.2.95>
- Ginsburg, I. (2001, December 9). The Disregard Syndrome: A Menace to Honest Science? *The Scientist*.
<https://www.the-scientist.com/the-disregard-syndrome-a-menace-to-honest-science-53924>
- Goldberg, S. (2021). *Foundations and applications of social epistemology: Collected essays*. Oxford: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198856443.001.0001>
- Goldman, A. (1986). *Epistemology and cognition*. Cambridge, Mass.: Harvard UP.
- Goldman, A. (1987). Foundations of social epistemics. *Synthese*, 73(1), 109-144.
<https://doi.org/10.1007/bf00485444>
- Goldman, A. (2001). Social epistemology. *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2001/entries/epistemology-social/>
- Goldman, A. (2002). What Is Social Epistemology? A Smorgasbord of Projects. In A. Goldman, *Pathways to Knowledge* (pp. 182-204). Oxford: Oxford UP.
<https://doi.org/10.1093/0195138791.003.0009>
- Goldman, A. (2010). Why Social Epistemology Is Real Epistemology. In A. Haddock, A. Millar, & D. Pritchard (Eds.), (pp. 1-28). Oxford: Oxford UP.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199577477.003.0001>
- Goldman, A. (2011). A guide to social epistemology. In A. Goldman & D. Whitcomb (Eds.), *Social epistemology: Essential readings* (pp. 11-37). Oxford: Oxford UP.
- Goldman, A., & O'Connor, C. (2019). Social epistemology. *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/epistemology-social/>
- Goldman, A., & O'Connor, C. (2021). Social epistemology. *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/epistemology-social/>
- Hacking, I. (1979). Michel Foucault's Immature Science. *Noûs*, 13(1), 39-51.
<https://doi.org/10.2307/2214794>
- Henderson, D. (2019). On the Background of Social Epistemology. In M. Fricker, P. J. Graham, D. Henderson, & N. J. L. L. Pedersen (Eds.), *The Routledge Handbook of Social Epistemology* (pp. 3-9). Abingdon: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315717937-1>
- Lackey, J. (Ed.). (2014). *Essays in Collective Epistemology*. Oxford: Oxford UP.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199665792.001.0001>
- Longino, H. (1990). *Science as Social Knowledge*. Princeton: Princeton UP.
<https://doi.org/10.2307/j.ctvx5wbfx>
- Maffie, J. (1995). Towards an Anthropology of Epistemology. *The Philosophical Forum*, 26(3), 218-241.
- Martinez-Ávila, D., & Zandonade, T. (2020). Social epistemology in information studies: A consolidation. *Brazilian Journal of Information Science: Research Trends*, 14(1), 7-36.
<https://doi.org/10.36311/1981-1640.2020.v14n1.02.p7>
- Mills, C. W. (2007). White Ignorance. In S. Sullivan & N. Tuana (Eds.), *Race and Epistemologies of Ignorance* (pp. 13-38). New York: State University of New York Press.
<https://doi.org/10.1515/9780791480038-002>
- Ndlovu-Gatsheni, S. (2020). The Dynamics of Epistemological Decolonisation in the 21st Century: Towards Epistemic Freedom. *The Strategic Review for Southern Africa*, 40(1).
<https://doi.org/10.35293/srsa.v40i1.268>

- O'Connor, C., Goldberg, S., & Goldman, A. (2023). Social Epistemology. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/epistemology-social/>
- Pressley, L. (2006). *Social Epistemology in Library and information science*. [Manuscript].
https://www.academia.edu/2821850/Social_Epistemology_in_Library_and_information_science
- Remedios, F. (2013). Orienting Social Epistemology. *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 2(8), 54-59.
- Remedios, F., & Dusek, V. (2018). *Knowing Humanity in the Social World: The Path of Steve's Fuller's Social Epistemology*. London: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/978-1-137-37490-5>
- Schmitt, F. (Ed.). (1987). Social Epistemology [Special issue]. *Synthese*, 73(1).
<https://www.jstor.org/stable/20116437>
- Shera, J. H. (1972). *The foundation of education for librarianship*. New York: Becker Hayes.
- Shera, J. H. (1976). *Introduction to library science: Basic elements of library service*. Littleton: Libraries Unlimited.
- Shera, J. H. (1978). Egan, Margaret Elizabeth (1905-1959). In *Dictionary of American Library biography* (pp. 158-159). Littleton: Libraries Unlimited.
- Shera, J. H. (1983). Librarianship and Information Science. In F. Machlup & U. Mansfield (Eds.), *The Study of Information: Interdisciplinary Messages* (pp. 386-388). New York: Wiley.
- Simons, M. (2017). The many encounters of Thomas Kuhn and French epistemology. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 61, 41-50.
<https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2017.01.004>
- Uzoigwe, E. I. E. (2020). An Appraisal of Alvin Goldman's Social Epistemology. *Predestinasi*, 13(1), 15. <https://doi.org/10.26858/predestinasi.v13i1.19211>
- Zandonade, T. (2004). Social epistemology from Jesse Shera to Steve Fuller. *Library Trends*, 52(4), 810-832.

Одержано 27.03.2024

REFERENCES

- Ahmed, S. (2006). *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham: Duke UP.
<https://doi.org/10.1515/9780822388074>
- Bakaiev, M. (2023). Explanation and Understanding in Postanalytic Philosophy of History [Doctoral Dissertation, National University of Kyiv-Mohyla Academy]. [In Ukrainian]. Electronic Kyiv-Mohyla Academy Institutional Repository.
<https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/26836>
- Budd, J. M. (2002). Jesse Shera, social epistemology and praxis. *Social Epistemology*, 16(1), 93-98.
<https://doi.org/10.1080/02691720210132824>
- Chen, M. Y., Kafer, A., Kim, E., & Minich, J. A. (Eds.). (2023). *Crip Genealogies*. Durham: Duke UP. <https://doi.org/10.1215/9781478023852>
- Churchland, P. S. (1987). Epistemology in the Age of Neuroscience. *The Journal of Philosophy*, 84(10), 544-553. <https://doi.org/10.5840/jphil1987841026>
- Code, L. (1984). Toward a 'Responsibilist' Epistemology. *Philosophy and Phenomenological Research*, 45(1), 29-50. <https://doi.org/10.2307/2107325>
- Collier, J. (2018). Social Epistemology for the One and the Many: An Essay Review. *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 7(8), 15-40.
- Collin, F. (2020). The Twin Roots and Branches of Social Epistemology. In M. Fricker, P. J. Graham, D. Henderson, & N. J. L. L. Pedersen (Eds.), *The Routledge Handbook of Social Epistemology* (pp. 21-30). Abingdon: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315717937-3>
- De Laet, M. (2012). Anthropology as Social Epistemology? *Social Epistemology*, 26(3-4), 419-433. <https://doi.org/10.1080/02691728.2012.727196>

- Dotson, K. (2012). A Cautionary Tale: On Limiting Epistemic Oppression. *Frontiers: a Journal of Women Studies*, 33(1), 24-47. <https://doi.org/10.5250/fronjwomestud.33.1.0024>
- Egan, M. E. (1955). The Library and Social Structure. *The Library Quarterly*, 25(1), 15-22. <https://doi.org/10.1086/618147>
- Egan, M. E., & Shera, J. H. (1949). Prolegomena to bibliographic control. *Journal of Cataloging and Classification*, 5(2), 17-19.
- Egan, M. E., & Shera, J. H. (1952). Foundations of a Theory of Bibliography. *The Library Quarterly*, 22(2), 125-137. <https://doi.org/10.1086/617874>
- Fallis, D. (2006). Social epistemology and information science. *Annual Review of Information Science and Technology*, 40(1), 475-519. <https://doi.org/10.1002/aris.1440400119>
- Fallis, D. (Ed.). (2002). Social Epistemology and Information Science [Special issue]. *Social Epistemology*, 16(1). <https://doi.org/10.1080/02691720210132752>
- Floridi, L. (2002). On defining library and information science as applied philosophy of information. *Social Epistemology*, 16(1), 37-49. <https://doi.org/10.1080/02691720210132789>
- Froeyman, A., Kosolovsky, L., & Van Bouwel, J. (2016). Introduction: Social Epistemology Meets the Philosophy of the Humanities. *Foundations of Science*, 21(1), 1-13. <https://doi.org/10.1007/s10699-014-9372-0>
- Fuller, S. (1986). The elusiveness of consensus in science. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, (2), 106-119. <https://doi.org/10.1086/psaprocbienmeetp.1986.2.192794>
- Fuller, S. (1987). On Regulating What Is Known: A Way to Social Epistemology. *Synthese*, 73(1), 145-183. <https://doi.org/10.1007/BF00485445>
- Fuller, S. (1996). Recent Work in Social Epistemology. *American Philosophical Quarterly*, 33(2), 149-166.
- Fuller, S. (2012). Social Epistemology: A Quarter-Century Itinerary. *Social Epistemology*, 26(3-4), 267-283. <https://doi.org/10.1080/02691728.2012.714415>
- Furner, J. (2004). "A Brilliant Mind": Margaret Egan and Social Epistemology. *Library Trends*, 52(4), 792-809.
- Garfield, E. (2002, January 21). Demand Citation Vigilance. *The Scientist*, 16(2). <https://www.the-scientist.com/demand-citation-vigilance-53789>
- Gaydenko, V. (2020). *Towards A Feminist Epistemology. Post-Non-Classic - Feminism - Science*. [In Russian]. Sumy: University Book.
- Gilbert, M. (1987). Modelling Collective Belief. *Synthese*, 73(1), 185-204. <https://doi.org/10.1007/BF00485446>
- Gilbert, M. (1989). *On Social Facts*. Princeton: Princeton UP. <https://doi.org/10.2307/j.ctv10vm20z>
- Gilbert, M. (2004). Collective Epistemology. *Episteme*, 1(2), 95-107. <https://doi.org/10.3366/epi.2004.1.2.95>
- Ginsburg, I. (2001, December 9). The Disregard Syndrome: A Menace to Honest Science? *The Scientist*. <https://www.the-scientist.com/the-disregard-syndrome-a-menace-to-honest-science-53924>
- Goldberg, S. (2021). *Foundations and applications of social epistemology: Collected essays*. Oxford: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198856443.001.0001>
- Goldman, A. (1986). *Epistemology and cognition*. Cambridge, Mass.: Harvard UP.
- Goldman, A. (1987). Foundations of social epistemics. *Synthese*, 73(1), 109-144. <https://doi.org/10.1007/bf00485444>
- Goldman, A. (2001). Social epistemology. *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2001/entries/epistemology-social/>
- Goldman, A. (2002). What Is Social Epistemology? A Smorgasbord of Projects. In A. Goldman, *Pathways to Knowledge* (pp. 182-204). Oxford: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/0195138791.003.0009>

- Goldman, A. (2010). Why Social Epistemology Is Real Epistemology. In A. Haddock, A. Millar, & D. Pritchard (Eds.), (pp. 1-28). Oxford: Oxford UP.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199577477.003.0001>
- Goldman, A. (2011). A guide to social epistemology. In A. Goldman & D. Whitcomb (Eds.), *Social epistemology: Essential readings* (pp. 11-37). Oxford: Oxford UP.
- Goldman, A., & O'Connor, C. (2019). Social epistemology. *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/epistemology-social/>
- Goldman, A., & O'Connor, C. (2021). Social epistemology. *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/epistemology-social/>
- Hacking, I. (1979). Michel Foucault's Immature Science. *Noûs*, 13(1), 39-51.
<https://doi.org/10.2307/2214794>
- Henderson, D. (2019). On the Background of Social Epistemology. In M. Fricker, P. J. Graham, D. Henderson, & N. J. L. L. Pedersen (Eds.), *The Routledge Handbook of Social Epistemology* (pp. 3-9). Abingdon: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315717937-1>
- Krymsky, S. (2019). Scientific knowledge and the principles of its transformation. In S. Krymsky, *Selected works in 4 books. Book 2: Logic. Methodology. Science* (pp. 134-379). [In Russian]. Kyiv: Alfa-PIK.
- Lackey, J. (Ed.). (2014). *Essays in Collective Epistemology*. Oxford: Oxford UP.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199665792.001.0001>
- Laktionova, A. (2022). Quine, Goodman, Putnam: The Harvard Philosophical School. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 41(1), 30-42. <https://doi.org/10.31649/sent41.01.030>
- Longino, H. (1990). *Science as Social Knowledge*. Princeton: Princeton UP.
<https://doi.org/10.2307/j.ctvx5wbfz>
- Maffie, J. (1995). Towards an Anthropology of Epistemology. *The Philosophical Forum*, 26(3), 218-241.
- Malysheva, Yu. (2015). Alvin Goldman's social epistemology project. [In Ukrainian]. *Naukovyi Visnyk Chernivetskoho Universytetu. Zbirnyk Nauk. Prats. Filosofiia*, (754-755), 47-54.
- Malysheva, Yu. (2017). Conceptual-theoretical basis of social epistemology [Abstract of Doctoral Dissertation, Taras Shevchenko National University of Kyiv]. [In Ukrainian]. Instytutsiinyi repozytarii (elektronnyi arkhiv) Taras Shevchenko National University of Kyiv.
<https://ir.library.knu.ua/handle/123456789/4782>
- Martínez-Ávila, D., & Zandonade, T. (2020). Social epistemology in information studies: A consolidation. *Brazilian Journal of Information Science: Research Trends*, 14(1), 7-36.
<https://doi.org/10.36311/1981-1640.2020.v14n1.02.p7>
- Menzhulin, V. (2015). Studies in the history of philosophy at the National University of «Kyiv-Mohyla Academy»: current methodological issues. [In Ukrainian]. *Actual Problems of Mind*, (16), 73-86. <https://doi.org/10.31812/apd.v0i16.1859>
- Menzhulin, V. (2022). Trending practices and discussions in contemporary English-language historiography of philosophy. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 41(3), 43-55.
<https://doi.org/10.31649/sent41.03.043>
- Mills, C. W. (2007). White Ignorance. In S. Sullivan & N. Tuana (Eds.), *Race and Epistemologies of Ignorance* (pp. 13-38). New York: State University of New York Press.
<https://doi.org/10.1515/9780791480038-002>
- Ndlovu-Gatsheni, S. (2020). The Dynamics of Epistemological Decolonisation in the 21st Century: Towards Epistemic Freedom. *The Strategic Review for Southern Africa*, 40(1).
<https://doi.org/10.35293/srsa.v40i1.268>
- O'Connor, C., Goldberg, S., & Goldman, A. (2023). Social Epistemology. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/epistemology-social/>

- Pressley, L. (2006). *Social Epistemology in Library and information science*. [Manuscript]. https://www.academia.edu/2821850/Social_Epistemology_in_Library_and_information_science
- Puhach, V. (2023). Appropriateness of Combining Feminist and Anticolonial Approaches to Historiography of Philosophy. [In Ukrainian]. *NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies*, 9-10, 137-146. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2022>
- Remedios, F. (2013). Orienting Social Epistemology. *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 2(8), 54-59.
- Remedios, F., & Dusek, V. (2018). *Knowing Humanity in the Social World: The Path of Steve's Fuller's Social Epistemology*. London: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/978-1-137-37490-5>
- Schmitt, F. (Ed.). (1987). Social Epistemology [Special issue]. *Synthese*, 73(1). <https://www.jstor.org/stable/20116437>
- Shashkova, L. (2021). Political turn in Philosophy of Science. *Politology bulletin*, 87, 14-23.
- Shera, J. H. (1972). *The foundation of education for librarianship*. New York: Becker Hayes.
- Shera, J. H. (1976). *Introduction to library science: Basic elements of library service*. Littleton: Libraries Unlimited.
- Shera, J. H. (1978). Egan, Margaret Elizabeth (1905-1959). In *Dictionary of American Library biography* (pp. 158-159). Littleton: Libraries Unlimited.
- Shera, J. H. (1983). Librarianship and Information Science. In F. Machlup & U. Mansfield (Eds.), *The Study of Information: Interdisciplinary Messages* (pp. 386-388). New York: Wiley.
- Sidorova, S. (2023). Conceptualization of epistemic injustice phenomenon in contemporary epistemological contexts [Master's Thesis, Taras Shevchenko National University of Kyiv]. [In Ukrainian]. Instytutsiinyi repozytarii (elektronnyi arkhiv) Taras Shevchenko National University of Kyiv. <https://ir.library.knu.ua/handle/123456789/3660>
- Sidorova, S. (2024). Epistemic oppression of Ukrainian perspectives in contemporary Western academia. *NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies*, 14, 12-30. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2024.14.12-30>
- Simons, M. (2017). The many encounters of Thomas Kuhn and French epistemology. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 61, 41-50. <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2017.01.004>
- Uzoigwe, E. I. E. (2020). An Appraisal of Alvin Goldman's Social Epistemology. *Predestinasi*, 13(1), 15. <https://doi.org/10.26858/predestinasi.v13i1.19211>
- Yermolenko, A. (2020). Social Philosophy in the Structure of Sociohumanities. [In Ukrainian]. *Filosofska Dumka*, (5), 6-22. <https://doi.org/10.15407/fd2020.05.006>
- Zandonade, T. (2004). Social epistemology from Jesse Shera to Steve Fuller. *Library Trends*, 52(4), 810-832.

Received 27.03.2024

Stefaniia Sidorova

Toward a Genealogy of Social Epistemology: Conceptual Origins and Reinvention of the Research Field

This article presents a historical-philosophical study of the formation of social epistemology as a distinct field. The author identifies two stages in its development: the initial conceptualization in 1950s library science (the project of Margaret Egan and Jesse Shera) and its reinvention in 1980s Anglophone philosophical discourse (the analytical project of Alvin Goldman, the critical project of Steve Fuller, and the collective project of Margaret Gilbert). Particular attention is given to the methodology of historico-philosophical analysis within social epistemology, and a

novel anthropo-epistemological approach is proposed for constructing a chimerical genealogy. The author argues that social epistemology is not a homogeneous discipline but rather a spectrum of research projects. This study outlines the initial stage of social epistemology's institutionalization and lays the groundwork for a critical historiography of the field.

Стефанія Сідорова

До генеалогії соціальної епістемології: первинна концептуалізація та перевинайдення галузі

У статті досліджується історія становлення соціальної епістемології як окремого наукового напрямку. Авторка характеризує два етапи її формування: первинну концептуалізацію у бібліотекознавстві 1950-х років (проект Маргарет Іган і Джесі Шири) та перевинайдення в англomовному філософському дискурсі 1980-х (аналітичний проєкт Е. Голдмана, критичний проєкт С. Фулера та колективний проєкт М. Гілберта). Особливу увагу приділено методології історико-філософського аналізу в межах соціальної епістемології і запропоновано новітній антропеістемологічний підхід для розбудови химерної генеалогії. Авторка доводить, що соціальна епістемологія є не гомогенним напрямом, а радше спектром дослідницьких проєктів. Дослідження окреслює початковий етап інституалізації соціальної епістемології та закладає підґрунтя для критичної історіографії соціальної епістемології.

Stefaniia Sidorova, PhD student at the Department of Philosophy and Religious Studies, National University of Kyiv-Mohyla Academy.

Стефанія Сідорова, аспірантка кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія».

e-mail: s.sidorova@ukma.edu.ua

ДИСКУСІЇ

Павло Бартусяк

СКАМ'ЯНІЛОСТІ ФРАНЦУЗЬКОГО СПІРИТУАЛІЗМУ. КАНТЕН МЕЯСУ – НОВИЙ ШЛЯХ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ?

Ален Бадью в передмові до твору Кантена Меясу «Після скінченності. Есе про необхідність контингентності» [Meillassoux 2012] безапеляційно стверджує: «Не буде перебільшенням сказати, що Кантен Меясу відкриває новий шлях в історії філософії [...]»¹ [Badiou 2012: 11]. Відразу зазначу, що, на мій погляд, це таки істотне перебільшення².

Спочатку я розгляну чільні ідеї праці Меясу, а потім – наведену щойно напрочуд тенденційну і довільну тезу Бадью. Дивовижно, як за допомоги тільки однієї тези можна вирвати навіть не сторінку, а низку сторінок – цілий розділ – з історії філософії.

Головна проблематика спекулятивного матеріалізму³ Меясу

Стратегічна ціль Меясу – розірвати *кореляційне коло* (cercle corrélationnel), себто «кореляцію мислення і буття» (corrélation de la pensée et de l'être) [Meillas-

© П. Бартусяк, 2025

¹ «Il n'est pas exagéré de dire que Quentin Meillassoux ouvre dans l'histoire de la philosophie [...], une nouvelle voie».

² Привід звернутися до цієї теми дав опублікований 2024 року видавництвом «Контур» український переклад зазначеної праці [Меясу 2024]. Можу тільки вітати дуже своєчасну ініціативу львівського видавництва. Адже будь-яка праця із розширення кола філософських текстів, перекладених українською (особливо за теперішніх умов), сприяє і більшій поінформованості фахової спільноти в цілому, і розвитку нашої філософської дискусії. Водночас зазначу, що в згаданому виданні повністю відсутній критичний апарат. На необхідності такого апарату для філософських праць годі наголошувати. Хай якими є підстави його відсутності, такий апарат (критична передмова, примітки, коментарі, покажчики імен і понять, глосарій тощо) неодмінно має супроводжувати видання перекладів будь-якого серйозного філософського тексту. Адже такі тексти, а надто текст Меясу – це здебільшого реакція на певні попередні ідеї, вписані в певну традицію (навіть якщо автори текстів чи «канонічні» автори передмов не завдають собі клопоту згадати про це). Зміст таких ідей виражають подеколи вельми специфічні концепти. Точність передавання останніх повинен верифікувати науковий редактор, який чомусь не позначений у вихідних даних цього видання. Вважаю, що на згаданий необхідності треба постійно наголошувати, аж доки вона не стане для української філософської спільноти загальним неухильним правилом, чітким стандартом, невід'ємним атрибутом фаховості.

³ Меясу зазвичай зараховують до напрямку *спекулятивного реалізму* (réalisme spéculatif). Але сам він називає свою концепцію *спекулятивним матеріалізмом* (matérialisme spéculatif).

soux 2012: 18], припинити їхній *танок* (pas de dance), щоби нарешті досягнути до самого буття, до речей самих по собі, до *архивікопного* (archifossile), скам'янілостей, до того, що не застало ненависної для Меясу суб'єктивності. Підступає до реалізації цієї цілі Меясу через пошук чогось *абсолютного* в речах, але абсолютного неодмінно *в собі* (en soi), а не *для нас* (pour nous). Меясу розчищає шлях до *в собі* насамперед через подолання класичного метафізичного принципу – *принципу достатньої підстави* (principe de raison suffisante). На початку четвертого розділу «Проблема Г'юма» він пише: «нам слід спроектувати безпідставність у саму річ і відкрити в нашому схопленні фактичності істинне інтелектуальне споглядання абсолютного. Споглядання, бо саме в тому, що є, ми відкриваємо контингентність, не обмежену нічим, крім неї самої, – інтелектуальну, бо цю контингентність годі побачити, годі сприйняти в речі: тільки думка досягається до неї, як і до Хаосу, що лежить в основі позірних безперервностей феномена»⁴ [Meillassoux 2012: 123].

Для Меясу кожна річ, кожний елемент *Великого Зовнішнього* (Grand Dehors), *вічне в-собі* (l'éternel en-soi) є невідворотно позбавленим підстави бути: «індиферентне стосовно того, щоби бути» (indifférent pour être) [ibid.: 98]. В українському перекладі ця важлива теза передана фразою «індиферентного в своєму бутті» [Меясу 2024: 100], що є суттєвою помилкою, адже спотворює одну з чільних думок Меясу, а саме: та чи та річ цілком може бути, але цілком може й не бути, їй, сказати б, абсолютно байдуже, *бути чи не бути*. Буття не належить їй із необхідністю. Тому та чи та річ присутня позбавлена як першої причини (cause première), так і «остаточної Підстави»⁵ (ідеться, звісно ж, про *Raison ultime*⁶ свого буття). Ніщо їй його не гарантує. Але одне їй притаманне з необхідністю: це те, що їй *абсолютно байдуже*, – *контингентність* (contingence), яку слід відрізнити від випадковості (hasard). Остання передбачає певну сталість буття, незмінність фізичних законів. Наприклад, результат кидка гральних костей (одна з улюблених метафор Меясу) є достоту випадковим, утім, підсумкова комбінація цілком залежить від структури гральних костей, від того, що на них вигравіювано, себто їхні первинні умови чітко задані. Натомість контингентність передбачає змінність самих цих умов, самих фізичних законів. І коли ми схоплюємо (saisie⁷), наприклад, фактич-

⁴ «Il nous faut projeter l'irraison dans la chose même, et découvrir en notre saisie de la facticité la véritable intuition intellectuelle de l'absolu. Intuition, car c'est bien à même ce qui est que nous découvrons une contingence sans autre borne qu'elle-même – intellectuelle, car cette contingence n'est rien de visible, rien de perceptible en la chose: seule la pensée y accède comme au Chaos qui sous-tend les continuités apparentes du phénomène».

⁵ «Mais il ne s'agit pas de poser – et de résoudre – cette question en métaphysicien: c'est-à-dire en dévoilant l'existence d'une cause première, d'un Êtant suprême, supposé être la raison du quelque chose en général. Il s'agit plutôt de la résoudre en non-théologien (pas d'appel à une raison ultime), mais aussi bien en non-fidéiste» (Але не йдеться про те, щоби поставити — і розв'язати — це питання метафізичним штибом: себто через виявлення існування першої причини, верховного Сущого, що начебто є підставою чогось узагалі. Йдеться радше про те, щоби розв'язати це питання нетеологічним штибом (без апелювання до остаточної підстави), але й також нефідеїстичним штибом) [ibid.: 109]. Меясу має на увазі питання: «pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas rien?» (чому існує щось, а не ніщо?) [ibid.].

⁶ Іноді українською перекладач передає цю словосполуку як «первинна Підстава» (!) [Меясу 2024: 100].

⁷ В українському перекладі [Меясу 2024: 126] це передано як «знання»!

ність гральних костей, а це *безпосереднє схоплення*⁸ відбувається тут і тепер, за певних умов, у конкретній ситуації, то ми відкриваємо *інтелектуальне споглядання абсолютного*⁹.

Свій підхід Меясу вважає однією з численних в історії філософії спроб «повалення платонізму» (*renversement du platonisme*¹⁰) [Meillassoux 2012: 124]. Наприклад, можна згадати текст Жіля Дельоза «Повалити платонізм. (Симулякри)» (1966). Однак тема «повалення платонізму», як і проблема контингентності були мейнстримними у французької філософії задовго до Меясу і навіть до Дельоза – у французькому спіритуалізмі XIX століття.

Французький спіритуалізм і проблема контингентності

Творам Меясу, безумовно, притаманна певна новизна, наприклад – ідея *де-суб'єктивації* (*désubjectivation*) буття, на чому постійно наголошує сам автор [Meillassoux 2021]. Однак вона сильно перегукується з Дельозовою ідеєю *де-суб'єктивації*, або ж *деперсоналізації* (*dépersonnalisation*). Через ці процедури як Дельоз, так і Меясу намагаються досягти до *зовнішнього* в усьому його розмаїтті. Але Дельозів підхід до певної міри інспірований Бергсоновими ідеями про необхідність «слідувати за конкретною реальністю в усіх її звивистостях» (*suivre la réalité concrète dans toutes ses sinuosités*) [Bergson 2020: 237] або про «постійний потік речей» (*flux perpétuel des choses*) [Bergson 2021: 316], опиняючись в якому, ми виявляємо, що немає *непорушних Ідей* (*Idées immuables*), натомість – «матерія додає до них

⁸ Direct grasping (англ.). Словосполука, яку Меясу використав в одному зі своїх англомовних інтерв'ю [Meillassoux 2021].

⁹ В українському перекладі що важливу словосполуку передано виразом «інтелектуальна інтуїція абсолюту» [ibid.]. Меясу йдеться не про інтуїцію і тим паче не про абсолют. Цей автор вживає *intuition* в значенні німецького *Anschauung*, усталений український переклад якого – «споглядання». Наприклад, Кант так визначає споглядання у першому параграфі «Трансцендентальної естетики»: «Хай у який спосіб і хай якими засобами пізнання може стосуватися предметів, та все-таки спосіб, завдяки якому воно стосується предметів безпосередньо (і який має на меті всяке мислення як засіб), є спогляданням» [пер. Івана Іващенко] (*Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung*) [Kant 1998: 93; KrV B 33]. Як видно, йдеться про те, що споглядання є безпосереднім схопленням (необхідно чуттєвим у Канта) завжди чогось окремого чи одиничного. Натомість інтелектуальне споглядання, чільну роль якому відводили вже Фіхте та Шелінг, означає імпліцитну присутність діяльності Я в споглядуваному предметі.

Отже, коли ми безпосередньо схоплюємо фактичність певних конкретних гральних костей, ми відкриваємо за допомоги свого діяльного Я певне абсолютне цих гральних костей, що не дається безпосередньо в чуттєвому досвіді (в якому кості постають всякчас в одній сталій конкретній формі, а не в іншій), а саме те, що їхні конкретні особливості довільні, контингентні, що будь-якої миті ці кості може бути розтрошено, пошкоджено, змінено тощо, та й узагалі їх цілком могло б і не бути. Це і є для Меясу абсолютним будь-якої речі, будь-чого в собі. Але в жодному разі не абсолютотом. Адже Меясу прагне знайти таку абсолютну необхідність, яка не передбачатиме жодного «абсолютно необхідного суцього» (*étant absolument nécessaire*) [Meillassoux 2012: 59]. Для Меясу вельми важливо, щоб абсолютна необхідність (контингентність) не передбачала нічого абсолютно необхідного – абсолютоту. Отже, перекладати субстантивованій прикметник «l'absolu» треба також субстантивованим прикметником – «абсолютне», який залишає нас у рамках епістемологічного проєкту Меясу, а не переносить – разом із «абсолютотом» українського перекладу – до онтологічної проблематики.

¹⁰ В українському перекладі – «перевертання платонізму» (!) [Меясу 2024: 126].

свою порожнечу» (*la matière y vient surajouter son vide*) і, «прослизуючи між Ідеями, створює безкінечне збурення і вічний невпокій» (*se glissant entre les Idées, crée l'agitation sans fin et l'éternelle inquiétude*) [ibid.]. Бергсонова ж спроба повалення платонізму цілковито вписується в традицію французького спіритуалізму, що не дивно, адже він є чільним представником цього напрямку, апогеем його розвитку.

Меясу, критикуючи підходи Бергсона й Дельоза, безперечно, має рацію, що вони спираються у своїх текстах на різні форми суб'єктивності. У них *вихід до буття* майже завжди забезпечують всілякі суб'єкти – скелі, протисти, зооспори, орхідеї, осі... і, нарешті, людина. А надто Меясу критикує словосполучки Дельоза/Гватарі на кшталт «мікро-мізки» (*micro-cerveaux*) природних сил, «неорганічне життя речей» (*une vie inorganique des choses*), «нервова система Землі» (*système nerveux de la Terre*) [Deleuze, Guattari 1991: 200] тощо. Це Меясу називає «віталістичними гіпостазуваннями Корелята» (*les hypostases vitalistes du Corrélât*) [Meillassoux 2012: 63], себто коли ми приписуємо щось *суб'єктивне* принципово *не суб'єктивному*.

Але це аж ніяк не скасовує очевидної тематичної спорідненості, що існує між Меясу, Дельозом, Бергсоном і взагалі, як ми побачимо, із цілим напрямком – французьким спіритуалізмом – скам'янілістю, яку сьогодні дедалі частіше виявляють у «глибинних породах» спекулятивного матеріалізму Меясу.

Французький спіритуалізм – течія, що зародилася на самому початку XIX століття. Її засновником вважають П'єра Мена де Бірана (1766–1824). Вона була вельми впливовою від свого зародження і аж до 30-х років XX століття. Згодом під впливом французьких лівих інтелектуалів (Жорж Політцер, Поль Нізан тощо) вона почала стрімко маргіналізуватись. Про неї забули і довгий час не згадували. Відживив інтерес до цього напрямку Дельоз публікацією книги «Бергсонізм» (1966). Слова *спіритуалізм* чи *бергсонізм* тоді сприймалися як синоніми чогось безнадійно зашкарублого, відірваного від реального життя і його актуальних проблем. Можна згадати з цього приводу Сартрові ескапади на кшталт «смердючий розсіл Духу» (*saumure malodorante de l'Esprit*) [Sartre 1947: 32]. Здавалося, Дельоз охоче підхопив цю естафету, але, на превеликий подив цілої армії лівих інтелектуалів, він таким чином вирішив поглузувати з їхньої моди втоптувати в багно філософію Бергсона. Упродовж наступних кількох років Дельоз публікує низку праць («Логіка сенсу» (1969), «Анти-Едип» (1972) тощо), на які справив відчутний вплив Бергсон.

Відтак почалися випадки проти Дельоза. Одним із провідників цього «походу проти Дельоза» став ідейний нащадок Політцера, Нізана і ко – Ален Бадью. 1977 року він публікує статтю «Потік і партія. На маргінесах “Анти-Едипа”», де зокрема закидає Дельозу та Гватарі те, що вони забули про настанови марксизму-ленінізму, а також, куди без них, Сталіна і Мао, тих, хто втілює «серйозність науки» [Badiou 1977: 38]. Того ж року виходить ще одна «викривальна» стаття Бадью (опублікована під псевдонімом Жорж Пейроль) «Картопляний фашизм», де він називає Дельоза і Гватарі «протидисвітами» (*escrocs*) [Peurol 1977: 44]. Бадью, утім, не обмежувався тільки теоретичною боротьбою. Як «справжній революціонер» він, за словами Франсуа Доса, біографа Дельоза і Гватарі, у 1970-х роках організовував так звані «маоїстські бригади» (*troupes maoïstes*) з метою «контролю якості» лекцій Дельоза. Ці «бригади», які іноді очолював сам Бадью, завалювалися в аудиторію і, наприклад, ставили Дельозу провокативні питання або намагалися запровадити «народний закон» (*loi du peuple*), закликаючи студентів взяти в облогу аудиторію [Dosse 2009: 433-434]. На ці витівки Дельоз реагував абсолютно спокійно, часто іронічно, з повним розумінням «стану» своїх гостей.

Так і нам варто ставитися до легковажної тези Бадью про філософію Меясу як про «новий шлях в історії філософії». Бадью, зважаючи на свій «революційний бек-граунд», просто не міг дозволити собі згадати «ворогів пролетаріату» – французьких спіритуалістів, зокрема Бергсона. Інакше його тезу пояснити важко.

Адже повалення платонізму та проблема контингентності проходить червоною ниткою через усю традицію французького спіритуалізму. Фелікс Равесон (1813–1900), послідовник Мена де Бірана й один із чільних французьких філософів XIX століття, засновує свою філософію саме на радикальному відкиданні платонізму. Ця тема експліцитно присутня майже в усіх його текстах. Вже у своєму першому творі «Про метафізику Арістотеля» (1834) Равесон пише, що буття не полягає в «простоті чистої діяльності» (*simplicité de l'acte pur*) – адже його неможливо визначити через узагальнення, абстракцію, чисті поняття, формалізацію тощо, як це, на думку Равесона, робить платонізм. «Істинним буттям» (*véritable être*) є тільки те буття, яке є «конкретним» (*concret*), себто яке «безперестанно визначає саме себе» (*il se détermine sans cesse soi-même*) [Ravaisson 1838b: 111]. У своєму наступному творі «Есе про метафізику Арістотеля» (1837) Равесон пише, що платонівська думка, «підіймаючись від роду до роду, дедалі більше віддаляється від реальностей, втрачає з поля зору їхні специфічні границі та змішує їхні різниці в марній єдності»¹¹ [Ravaisson 1837: 282]. У своїх пізніх текстах (виданих посмертно під назвою «Філософський заповіт» [Ravaisson 1901]) Равесон зазначає, що для Платона «всі чуттєві речі мали мати інтелегібельні моделі своїх якостей, недосконалими подібностями яких вони були, і тільки ці моделі утворювали істинне буття. Це були нерухомі форми чи ідеї, яких тимчасово, подібно до якогось піддатливого матеріалу, набували речі природи»¹² [ibid.: 6].

Цей підхід дав можливість Равесонові розглядати буття *в собі* як щось автономне, не «піддатливе» щодо впливів зовнішніх *нерухомих ідей*. Равесон ще сильно ієрархізує буття, або, як висловився б Меясу, суб'єктивує. Однак ця автономія дозволила Равесону допускати на певних (вищих) щаблях буття спонтанність, наприклад, у природі¹³, вона – «царина контингентності» (*le règne de la contingence*) [Ravaisson 1837: 491]. Це, на перший погляд, лиш віддалено нагадує спекулятивний матеріалізм Меясу. Утім, Равесон робить вельми цікавий і важливий крок. Підвалину цієї експліцитної спонтанності природи закладає імпліцитна «нерефлексійна спонтанність» (*spontanéité irréfléchie*) [Ravaisson 1838a: 27], що пронизує всі рівні буття. Однак її потрібно виявити й актуалізувати, інакше той чи той щабель буття всякчас залишатиметься в царині *Доля*, себто буде чимось визначатися, а не визначатиме сам. Равесон постійно диференціює буття, однак він мислить його єдиним і однорідним. У своїй основі воно спонтанне.

Однак Равесон передусім тематизує саме цю експліцитну спонтанність, найбільшою мірою втілену людиною. Проблема ж «нерефлексійної спонтанності» була роз-

¹¹ «En s'élevant de genre en genre, s'éloigne de plus en plus des réalités, en perd de vue les limites spécifiques, et en confond les différences dans une unité vaine».

¹² «Toutes les choses sensibles devaient avoir des modèles intelligibles de leurs qualités dont elles étaient des ressemblances imparfaites et qui constituaient seuls les véritables êtres. C'étaient des formes ou idées immuables qui revêtaient passagèrement, comme une matière docile, les choses de la nature».

¹³ Природу Равесон відрізняє від неорганічного світу, в якому панує Доля (Destin) [Ravaisson 1838a: 9].

винута вже у творах наступного покоління французьких спіритуалістів. Зокрема, у праці Жюльє Лашельє (1832–1918) «Про підмурок індукції» (1871), який присвячено Равесону.

Лашельє передусім цікавить, як «ми переходимо від пізнання фактів до пізнання законів, які їх регулюють»¹⁴ [Lachelier 1871: 7], себто як можлива індукція. На думку Лашельє, індукцію неможливо розглядати як логічну операцію, адже формулювання законів на основі фактів – перехід не просто від окремого до загального, але й – від «конtingетного до необхідного» (du contingent au nécessaire) [ibid.: 10]. Адже «кожен розглянутий сам по собі факт є конtingентним, і певна сума фактів, хай якою великою вона є, завжди має той самий характер: той чи той закон, навпаки, є вираженням певної необхідності»¹⁵ [ibid.].

Однак ця «необхідність, зведена до самої себе, є нічим, бо вона не є навіть необхідною»¹⁶ [ibid.: 95]. А що, на думку Лашельє, є насправді необхідним? Необхідним законом? Закон *гармонії* (harmonie). Необхідністю є *краса* (beauté). Якщо в Равесона любов (amour), бажання (désir), ласка (grâce) є джерелом «нерефлексійної спонтанності» буття, то в Лашельє гармонія і краса є джерелами конtingентності буття: «все, що є, має бути, а втім, власне кажучи, могло б і не бути»¹⁷ [ibid.]. «Отже, не універсальна необхідність, як ми вважали, а радше універсальна конtingентність є істинним визначенням існування, душею природи, останнім словом думки»¹⁸ [ibid.].

Ці ідеї досягли свого апогею у творчості Еміля Бутру (1845–1921), учня Равесона і Лашельє, одного з найвпливовіших французьких філософів другої половини XIX століття. 1874 року він опублікував твір «Про конtingентність законів природи», який також присвятив Равесону.

Бутру насамперед цікавить, за якою ознакою можна стверджувати, що щось є необхідним, «яким є *критерій* необхідності?» (quel est le *critérium* de la nécessité?) [Boutroux 1874: 7]. На думку Бутру, через досвід ми можемо пізнавати тільки «сталі зв'язки» (liaisons constantes) між речами, але не необхідні (liaisons nécessaires) [ibid.: 11]. Якщо таким зв'язкам ми приписуємо необхідність, то це необхідність не «з точки зору речей» (au point de vue des choses), а необхідність «для нашого ума» (pour notre esprit) [ibid.]. І якщо «хід речей» (cours des choses) не відповідає точно принципам, встановленим *a priori* умом, то це не тому, що він помиляється, а тому що «матерія видає свою участь у не-бутті» (matière trahit sa participation au non-être), в ній є щось, що, сказати б, організовує «бунт проти порядку» (rébellion contre l'ordre) [ibid.]. Тому закони, які зазвичай приписують буттю на кшталт «нічого не відбувається без причини» (rien n'arrive sans cause), «все, що стається, є певним ефектом, ефектом, пропорційним до своєї причини» (tout ce qui arrive est un effet, et un effet proportionné à sa cause), «кількість буття залишається незмінною» (quantité d'être demeure immuable) [ibid.: 22] не можна, на думку Бутру, вважати даними разом із самим буттям. Адже ідея однорідності (uniformité) та незмінності (immutabilité) буття є чужою для буття як такого, яке полягає в «множинності різноманітних і мінливих

¹⁴ «Nous passons de la connaissance des faits à celle des lois qui les régissent».

¹⁵ «Chaque fait, considéré en lui-même, est contingent, et une somme de faits, quelque grande qu'elle soit, présente toujours le même caractère : une loi est, au contraire, l'expression d'une nécessité».

¹⁶ «La nécessité réduite à elle-même n'est rien, puisqu'elle n'est pas même nécessaire».

¹⁷ «Tout ce qui est doit être, et cependant pourrait, à la rigueur, ne pas être».

¹⁸ «Ce n'est donc pas, comme nous l'avions cru, l'universelle nécessité, c'est plutôt la contingence universelle qui est la véritable définition de l'existence, l'âme de la nature et le dernier mot de la pensée».

феноменів» (*multiplicité de phénomènes variés et changeants*) [ibid.]. Як бачимо, Бутру радикально пориває з ідеями Равесона і Лашельє про однорідність буття. Буття він мислить як щось абсолютно безпідставне. Якщо для Равесона і Лашельє джерелами контингентності буття є любов, ласка, краса тощо, то для Бутру – саме буття.

Тому, висновує Бутру, можна стверджувати, що «загальні зв'язки» (*rappports généraux*) між речами, встановлені на основі «окремих зв'язків» (*rappports particuliers*), не є «вільними від зміни» (*exempts de changement*) [ibid.: 30], а отже – «неможливо досягти абсолютно фіксованого закону»¹⁹, адже в тому, з чого складаються окремі зв'язки, у самих деталях, є «якийсь зачаток контингентності» (*quelque rudiment de contingence*) [ibid.: 30]. Світ є «певною радикальною невизначеністю» (*une indétermination radicale*) [ibid.: 31], адже буття є «контингентним у своєму існуванні й у своєму законі» (*contingent dans son existence et dans sa loi*) [ibid.: 33]. «Отже, все є радикально контингентним» (*Tout est donc radicalement contingent*) [ibid.]. Висновок, з яким Меясу безперечно погодився б.

Далі Бутру розглядає контингентність уже на вищих щаблях буття, завершуючи традиційно для спиритуалізму – людиною. Ієрархізує і суб'єктивує буття. Фрази на кшталт: «Насінина, що випала з дзьоба птаха на засніжену гору, може спричинити лавину, яка завалить долини»²⁰ [ibid.: 69] – як приклад невизначеності та контингентності буття – для Меясу є постійним об'єктом критики. Істину про необхідність контингентності Меясу хоче чути не від птаха, гори чи лавини. Не краса, ласка чи гармонія мають говорити про неї, а буття як таке. Але порушена Меясу проблема відновлення легітимності метафізичних питань у світі після Канта на кшталт «Звідки ми взялися?» (*D'où venons-nous?*), «Чому ми існуємо» (*Pourquoi existons-nous?*) [Meillassoux 2012: 163] була експліцитно порушена задовго до Меясу. Як і були дані відповіді, засновані на відсутності підстави, себто на контингентності, а надто у творах Бутру, не кажучи вже про Бергсона та Дельоза.

Висновок

Зіставлення, здійснене вище, не слід вважати якоюсь новацією. Досить згадати, наприклад, Тайлера Тритена: «Еміль Бутру, напрочуд недооцінений філософ, створив філософію контингентності більше ніж на століття раніше за Меясу»²¹ [Tritten 2017: 44]. Гадаю, вище було достатньо показано, що історико-філософський аналіз витоків дає змогу істотно краще зрозуміти сучасний філософський текст. Зокрема, досліджень, що виявляють спорідненість ідей Меясу і Бутру, з кожним роком стає дедалі більше, як і взагалі досліджень, присвячених французькому спиритуалізму. Це нова й актуальна тема не тільки для українських історико-філософських студій, але й достоту для світових. Зараз у Франції активно перевидають твори класиків цього напрямку. Також їх почали перекладати англійською. Надзвичайно важливо, що до цього процесу долучилась і українська філософська спільнота. Адже незабаром у видавництві «Синтеза» в моєму перекладі вийде друком головний твір Равесона «Про звичку» (1838).

¹⁹ «Il est impossible d'atteindre une loi absolument fixe».

²⁰ «La graine tombée du bec d'un oiseau sur une montagne couverte de neige peut produire une avalanche qui comblera les vallées».

²¹ «Émile Boutroux, a severely underappreciated philosopher, advanced a philosophy of contingency more than a century prior to Meillassoux».

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Меясу, К. (2024). *Після скінченності. Нарис про необхідність контингентності* (А. Ріпа, Перекл.). Львів: Контур.
- Badiou, A. (1977). Le Flux et le parti: dans les marges de L'Anti-Oedipe. *Cahiers Yéna*, 4, 24-41. <https://doi.org/10.3406/liits.1977.1113>
- Badiou, A. (2012). Préface. In Q. Meillassoux, *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence* (pp. 9-11). Paris: Seuil.
- Bergson, H. (2020). La philosophie de Claude Bernard. In H. Bergson, *La pensée et le mouvant* (pp. 229-237). Paris: PUF.
- Bergson, H. (2021). *L'évolution créatrice*. Paris: PUF.
- Boutroux, É. (1874). *De la contingence des lois de la nature*. Paris: Germer Baillière.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit.
- Dosse, F. (2009). *Gilles Deleuze, Felix Guattari. Biographie croisée*. Paris: La Découverte. <https://doi.org/10.3917/dec.dosse.2009.01>
- Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner.
- Lachelier, J. (1871). *Du fondement de l'induction*. Paris: Ladrangé.
- Meillassoux, Q. (2012). *Après la finitude : Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil.
- Meillassoux, Q. (2021). *Founded on Nothing: An Interview with Quentin Meillassoux*. Urbanomic. <https://www.urbanomic.com/document/founded-on-nothing/>
- Peyrol, G. [Alain Badiou]. (1977). Le fascisme de la pomme de terre. *Cahiers Yéna*, 4, 42-52.
- Ravaisson, F. (1837). *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* (T. 1). Paris: Vrin.
- Ravaisson, F. (1838a). *De l'habitude*. Paris: Fournier.
- Ravaisson, F. (1838b). *De la métaphysique d'Aristote*. Paris: Ladrangé.
- Ravaisson, F. (1901). Testament philosophique. *Revue de métaphysique et de morale*, 9, 1-31.
- Sartre, J.-P. (1947). Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl. In J.-P. Sartre, *Situations I* (pp. 29-33). Paris: Gallimard.
- Tritten, T. (2017). *The Contingency of Necessity Reason and God as Matters of Fact*. Edinburgh: Edinburgh UP. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474428194.001.0001>

Одержано 11.3.2025

REFERENCES

- Badiou, A. (1977). Le Flux et le parti: dans les marges de L'Anti-Oedipe. *Cahiers Yéna*, 4, 24-41. <https://doi.org/10.3406/liits.1977.1113>
- Badiou, A. (2012). Préface. In Q. Meillassoux, *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence* (pp. 9-11). Paris: Seuil.
- Bergson, H. (2020). La philosophie de Claude Bernard. In H. Bergson, *La pensée et le mouvant* (pp. 229-237). Paris: PUF.
- Bergson, H. (2021). *L'évolution créatrice*. Paris: PUF.
- Boutroux, É. (1874). *De la contingence des lois de la nature*. Paris: Germer Baillière.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit.
- Dosse, F. (2009). *Gilles Deleuze, Felix Guattari. Biographie croisée*. Paris: La Découverte. <https://doi.org/10.3917/dec.dosse.2009.01>
- Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner.
- Lachelier, J. (1871). *Du fondement de l'induction*. Paris: Ladrangé.
- Meillassoux, Q. (2012). *Après la finitude : Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil.
- Meillassoux, Q. (2021). *Founded on Nothing: An Interview with Quentin Meillassoux*. Urbanomic. <https://www.urbanomic.com/document/founded-on-nothing/>
- Meillassoux, Q. (2024). *After Finiteness. An Essay on the Necessity of Contingency* (A. Ripa, transl.). [In Ukrainian]. Lviv: Kontur.
- Peyrol, G. [Alain Badiou]. (1977). Le fascisme de la pomme de terre. *Cahiers Yéna*, 4, 42-52.

- Ravaisson, F. (1837). *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* (T. 1). Paris: Vrin.
- Ravaisson, F. (1838a). *De l'habitude*. Paris: Fournier.
- Ravaisson, F. (1838b). *De la métaphysique d'Aristote*. Paris: Ladrangé.
- Ravaisson, F. (1901). Testament philosophique. *Revue de métaphysique et de morale*, 9, 1-31.
- Sartre, J.-P. (1947). Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl. In J.-P. Sartre, *Situations I* (pp. 29-33). Paris: Gallimard.
- Tritten, T. (2017). *The Contingency of Necessity Reason and God as Matters of Fact*. Edinburgh: Edinburgh UP. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474428194.001.0001>

Received 11.3.2025

Pavlo Bartusiak

The Fossils of French Spiritualism. Quentin Meillassoux – a New Path in the History of Philosophy?

Alain Badiou, in his “canonical” foreword to Quentin Meillassoux’s major work *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency* (*Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*, 2006), claims that Meillassoux has opened up a new path in the history of philosophy. In my opinion, this claim is highly exaggerated. I argue that main ideas of Meillassoux’s speculative materialism – such as epistemological optimism, the reactivation of discourse on the absolute, radical anti-Platonism, critique of the principle of sufficient reason, and the contingency of being – had already been clearly articulated long before him by representatives of French spiritualism, a highly influential but now almost forgotten philosophical current in 19th-century France.

Павло Бартусяк

Скам'янілості французького спіритуалізму. Кантен Меясу – новий шлях в історії філософії?

Ален Бадью у своїй «каноничній» передмові до головної праці Кантена Меясу «Після скінченності. Есе про необхідність контингентності» зазначив, що Меясу відкриває новий шлях в історії філософії. На мою думку, ця теза явно перебільшена. Я доводжу, що такі головні ідеї спекулятивного матеріалізму Меясу, як, наприклад, епістемологічний оптимізм, відживлення дискурсу про абсолютне, радикальний антиплатонізм, критика принципу достатньої підстави, контингентність буття тощо були експліцитно сформульовані задовго до нього представниками французького спіритуалізму – вельми впливової у XIX столітті у Франції, але сьогодні майже забутої, філософської течії.

Павло Бартусяк, к. філос. н., Львівський національний університет ветеринарної медицини та біотехнологій імені С. Гжицького.

Pavlo Bartusiak, PhD in Philosophy, Lviv National Stepan Gzhytsky University of Veterinary Medicine and Biotechnology.

e-mail: bartusyak@gmail.com

Олег Хома

МЕДИЦИНА Й «ІСТИННА ФІЛОСОФІЯ» В ДЕКАРТА

Тематична збірка «Декарт і медицина» (далі – Збірка), видана 2023 року в Бельгії [Baldassarri 2023], містить 22 ґрунтовних розвідки, присвячені як різним медичним аспектам Декартової спадщини, так і неоднозначному впливу картезіанства на медичні дослідження і практики XVII століття. Але моєю метою є не рецензія на зазначену книгу, хоча матеріали останньої, безперечно, заслуговують не на один окремий огляд. Мені йдеться про критичний аналіз ключового аспекту програмної вступної статті до Збірки: «Світло й тіні в Декартовій медицині» (автором є Фабріціо Бальдассаррі, упорядник Збірки [Baldassarri 2023a]¹). Загалом ця стаття, безперечно, є дуже фаховою, однак прагнення якомога повніше розкрити тематичну спрямованість Збірки, на мій погляд, приводить автора до суто методологічних прорахунків, які позначаються на інтерпретації головних Декартових текстів. І, що важливо, ідеться не про його особисті прорахунки, а про деякі хибні, на мою думку, засади, властиві цілому напрямові сучасних декартознавчих досліджень.

Проблема «медичних текстів» Декарта

Почнемо з твердження, згідно з яким незавершені й не опубліковані за життя Декарта трактати *L'Homme* і *La Description du corps humain* («Людина» і «Опис людського тіла») є «двома його головними медичними текстами [his two major medical texts]» (р. 23). Чи справді ці твори можна назвати «медичними»? Відповідь на це питання, певна річ, істотно залежить від того, як ми розуміємо «медицину».

Відразу треба сказати, що Ф. Бальдассаррі чудово обізнаний з Декартовими текстами, він знає про те, що:

(а) Декарт «розглядав медицину як розділ природничої філософії [natural philosophy]. У цьому сенсі його медичне починання переростає практичні інтереси лікарів [physicians] і здебільшого стосується інтересів природничого філософа (або

© О. Хома, 2025

¹ Далі посилання на цю статтю спрощено подаються в круглих дужках: лише номер сторінки після скорочення р., без прізвища автора і року видання.

фізика [physicist]» (р. 22); причому в межах «природничої філософії» Декарта медицина «постає як вторинна дисципліна» (р. 21); адже Картезієві «медичні праці розкидані по різних текстах або рукописах, і Декарт не опублікував і не завершив жодного великого твору з медицини» (р. 22);

(б) «Декарт не був кваліфікованим лікарем, хоча він відвідав кілька публічних розтинів у Лейдені на початку 1630-х років. До того ж, він і не вважав себе професійним лікарем чи вчителем, унаслідок чого уникав обов'язків професора медицини. Попри те, що хвалив анатомію як спосіб безпосереднього спостереження за тілом тварин, він у своїх працях здебільшого зосереджувався на механічному функціонуванні тіла, не розглядаючи анатомію органів як таких. Ба більше, у своїх текстах він не приділяє уваги концептуалізації ментального здоров'я, визначенню хвороб чи практиці терапії» (р. 23); Бальдассаррі добре відомо, що Декарт, підкреслюючи своє знання лише «тварини взагалі», зізнається Мерсеннові в 1639 році, що не знає, чи зможе вилікувати навіть лихоманку (р. 33);

(в) зазначені вище два головних «медичних» тексти Декарта «залишалися неповними, незавершеними та неопублікованими. Відсутність більш значної медичної публікації свідчить про показовий провал у розробці систематичного викладу медицини, особливо з огляду на місце, яке ця дисципліна займає як у “Дискурсії про метод”, так і в “Медитаціях”. Хоча медицина є предметом його епістемологічної і метафізичної праці, фізіологія живих тіл не згадується в його фізиці, “Принципах філософії” (1644), п'ята та шоста частини яких ніколи не були опубліковані, хоча він для інформування читача й навів кілька артикулів про людські відчуття» (р. 23);

(г) зрештою, «медичний проєкт», що нерідко анонсувався Декартом у листуванні й у творах (особливо в Листі-передмові автора до перекладача «Принципів філософії», 1647 р.) як головна мета його дослідницьких зусиль, «не досягає таких цілей або такого статусу» (р. 21).

При цьому Бальдассаррі, починаючи з декоративних вагань («медицина, здається, є більш центральною дисципліною в архітектонічній структурі натурфілософії Декарта, ніж очікувалося», р. 22), у підсумку стверджує: «медицина відіграє центральну роль у натурфілософії Декарта»; утім, «постаючи вихідним пунктом в розробці медичної дисципліни в сімнадцятому столітті, Декартова медицина виявляє обмежений фокус, прогалини, проблеми та недоліки» (р. 24).

Ці міркування справляють враження дещо суперечливих: медицина, з якої Декарт не те що не надрукував, але навіть не спромігся завершити в чернетці жодного твору, «відіграє центральну роль у натурфілософії», з якої Декарт якраз написав і опублікував кілька ключових текстів. Як те, чого не існує, може відігравати центральну роль у тому, що існує? Гадаю, позитивна відповідь на це питання можлива, однак усе тут істотно залежить від конкретного дисциплінарного статусу того, що деякі декартознавці іноді називають «Декартовою медициною» (як сам Бальдассаррі у заголовку аналізованої тут статті), іноді ж – «медичною філософією Декарта» [див.: Carter 1983; Aucante 2006]. Зрозуміло, що в буквальному сенсі ці два поняття аж ніяк не тотожні. Але якщо припустити їхню (в якомусь сенсі) тотожність, то стане зрозумілим: ідеться про слововжиток, пов'язаний із такими іноді досить відмінними між собою контекстами вчення Декарта, як природнича філософія XVII ст., медицина XVII ст., із нашими сучасними уяв-

леннями про обидвох (і неодмінно – про медицину, як ми її розуміємо сьогодні), а також – із фаховим сленгом сучасних декартознавців. У будь-якому разі, нам годі зрозуміти, чи були *L'Homme* і *La Description du corps humain* «головними медичними текстами» Декарта (і чи були вони взагалі медичними текстами), якщо ми не знайдемо в Декарта відповідне їм поняття «медицини» і не обгрунтуємо останнє.

Медицина в структурі Декартової філософії

Для Декарта медицина відіграє величезну роль передовсім як мета його дослідницьких зусиль. Щоби переконатись у цьому, досить ознайомитися вже з першим опублікованим твором французького філософа, «Дискурсією про метод» (1637):

... час, який мені залишилося прожити, я вирішив використати тільки на одну річ: на спроби отримати деяке пізнання природи, і то таке, щоби з нього можна було видобути більш надійні правила медицини, ніж ті, що були дотепер; і мої нахили настільки віддаляють мене від будь-яких інших намірів, головню від тих, де користь для одних неминуче пов'язана зі шкодою для інших, що якби деякі обставини змусили мене вдатися до таких намірів, я навряд чи був би здатен досягти в тому успіху.

(AT VI, 78: 8-18)

Отже, щонайменше в 1637 році медицина постає не більше й не менше як життєвою метою Декарта – свідомою і добровільно обраною. Але вище продемонстровано, що Бальдассаррі не наводить переконливих доказів здійснення цієї мети. Навпаки, він говорить, як уже було відзначено, про «показовий провал [significant failure] у виробленні систематичного викладу медицини» (р. 23). У такому разі досить сумнівно виводити «центральну роль» медицини з великого наміру, що не увінчався належними плодами. Але щоби намір провалився, він неодмінно мав здійснюватися. Чи можна навести докази того, що Декарт справді «займався медициною», але в нього нічого не вийшло? І якщо Декартові «медичні праці розкидані по різних текстах або рукописах» (р. 22), то ще треба довести, що йдеться про власне «медичні» праці. Але для цього потрібна методологія, що вимагає чіткого розуміння того, (1) чим була «медицина» для Декарта? (2) як вона співвідносилася з цілим «природничої філософії»? (3) на які питання Декартова медицина мала відповідати? (4) як розуміти «показовий провал» з її «систематичним викладом»?

Найповніший (а головне – доволі пізній, тобто такий, що не встиг зазнати змін до смерті Картезія) виклад Декартової класифікації наук міститься в уже згаданому Листі-передмові автора до перекладача «Принципів філософії». Детальний аналіз добре всім відомого «дерева філософії» має істотно прояснити щойно сформульовані питання (1) – (3).

Описуючи структуру «істинної філософії» (а не «науки», «натурфілософії» тощо), яку він планує запропонувати публіці, Декарт виокремлює три її «частини», формулюючи відповідні їм питання, що складають його загальну дослідницьку програму (AT IX.2, 14: 7-23):

Таблиця 1

Розділ філософії	Відповідні предмети дослідження
метафізика (14: 8-12)	містить «принципи пізнання» (9), зокрема: «пояснення головних атрибутів Бога, нематеріальності наших душ і всіх ясних і простих понять, які є в нас» (10-12);
фізика (13-19)	шукає «істинні принципи матеріальних речей» (14); а після них – загалом те, «як скомпоновано увесь Всесвіт; потім, окремішно, якою є природа цієї землі й усіх тіл, що зазвичай знаходяться поблизу неї, як-от повітря, води, вогню, магніту й інших мінералів» (15-19); після цих властивостей «також потрібно окремішно вивчити природи рослин, тварин і особливо – людини» (19-22);
решта наук (22-23)	вивчення питань, віднесених до фізики, має на меті зробити нас «здібними відкрити решту наук, які були би для неї [людини. – О.Х.] корисними».

Ця таблиця унаочнює домінування фізичної проблематики над «рештою наук», «відкрити» (*trouver*) які ми ще маємо виявитися «здібними» (коли впорамось із завданнями фізики). Безумовно, ця програма відображає поточний стан побудови «істинної філософії» у 1647 році². На той момент основні положення своєї метафізики Декарт вважав належним чином доведеними в «Медитаціях» (1641–1642) і чітко сформульованими для шкільного вжитку в I частині лат. оригіналу «Принципів філософії» (1644). Інші три частини «Принципів» стосувалися саме питань фізики, серед яких практично немає текстів, «окремішно» присвячених природам «рослин, тварин і особливо – людини»³. Відсутність цих текстів (див. нижче, прим. 7) очевидно свідчить, що відповідна частина дослідницької програми *ще не була реалізована*. І оскільки йдеться про загальні питання фізики, які ще не були розкриті, власний «порядок» дослідження не дозволяє Декартові перейти до викладу «корисних» наук. З урахуванням цього, було би важко говорити про «провал» справи, яка ще не почала здійснюватися. І оскільки оголошена дослідницька програма не супроводжувалася жодними часовими параметрами, не йдеться навіть про «провал» із термінами: Декарт нікому не обіцяв створити нову медицину до конкретного речення⁴.

² Французький переклад «Принципів філософії» з доданим до нього Листом-передмовою вийшов друком у червні 1647-го, тобто рівно через 10 років після першого опублікованого твору Декарта – «Дискурсії про метод», надрукованої в червні 1637-го.

³ Балдассаррі чудово усвідомлює цю особливість «Принципів» Декарта (хоча, на мою думку, не робить з неї належних висновків): «Хоча медицина є предметом його епістемологічних і метафізичних творів, фізіологія живих тіл не впливає на поверхню в його фізиці, у *Принципах філософії* (1644), п'ята й шоста частини яких ніколи не були опубліковані, хоча він для інформування читача навіть [у цьому творі] кілька артикулів про людські відчуття» (р. 23) – див. Принципи філософії IV, §§189-199.

⁴ Загальним місцем у Декарта є теза про те, що встановлення «певних» [certains] принципів у філософії – це взагалі «найважливіша на світі» справа (AT VI, 22: 1-4), найнесумнішша з

Саме описана програма резюмується славнозвісним образом «дерева». Останній є метафоричним вираженням правильного «порядку» в дослідженні⁵:

уся філософія є ніби деревом, корені якого – метафізика, стовбур – фізика, а гілля, що виходить із цього стовбура – усі інші науки, які зводяться до трьох головних: медицини, механіки й моралі; я маю на увазі ту найвищу і найдосконалішу мораль, яка, передбачаючи повне пізнання інших наук, є останнім ступенем мудрості (IX.2, 14: 24-31).

Як бачимо, «єдина річ», якої Декарт прагнув 1637-го (пізнання природи заради створення більш надійних правил медицини), за десять років істотно трансформувалася: медицина постає лише однією з трьох наук, «головних» серед тих, що є безпосередньо корисними для людини. Причому в цій трійці медицина вже не має провідного статусу.

Цю зміну, на мій погляд, доволі легко пояснити: у реалізації своєї надамбітної програми Декарт стикнувся з неабияким «опором матеріалу». Наведу показове місце з листа до Шаню від 15.06.1646, яке свідчить про суто дослідницькі проблеми:

Існує велика різниця між загальним поняттям Неба і Землі, яке я намагався дати в моїх Принципах, і окремишим пізнанням природи людини, яку я ще не потрактував. [...] я скажу Вам конфіденційно, що таке поняття [цієї природи], яке дається фізикою і яке я намагався здобути, неабияк прислужилося мені для встановлення певних [certains] засад у моралі; і що мені легше було задовольнитися в цьому пункті, ніж у багатьох інших, дотичних до медицини,

«похапливістю й упередженістю» (4-5) – конче вимагає витратити «чимало часу» на виконання передсудів, накопичення досвіду та набуття дедалі більшої вправності в методі істинного пізнання (5-15) й дотриманні приписаного ним «порядку» (21: 30). Див. також початок Першої Медитації (VII, 17: 8-13). Тож оскільки Декарт, особа приватна й нікому не підзвітна, мав змогу дбати про суспільне благо таким чином і в тому темпі, які сам обирав, комбінуючи інформування публіки з періодами «самонапучування [m'instruire]» (VI, 75: 2-3), то, певна річ, нехильність зв'язувати себе термінами й обіцянками була для нього цілком органічною. Про час, якого потребують досліді, див. також нижче, прим. 23.

⁵ Важливо зазначити, що йдеться про порядок дослідження «природи». Декартів проєкт передбачає перехід від «споглядання істинного Бога (в Якому, безперечно, приховані всі скарби науки та мудрості)» до «пізнання решти речей» (AT VII, 53: 19-22). Отже, Декарт не відходить від програми, позначеної в «Дискурсії про метод»: «досягнути пізнання всього, до чого здібний мій розум» (VI, 17: 9-10). Пізнання природи, за Декартом, нерозривно вплетене в *порядок* пізнання «всього», чого сягає здібність розуму. Постулювавши, «що існує лише одна істина стосовно кожної речі й що той, хто знайшов її, знає про неї все, що можна знати» (21: 7-9), Декарт не вважає можливим пізнати все одразу. Украв низько оцінюючи здобутки майже в усіх науках і будучи впевненим у своєму методі, автор «Принципів» не поспішав негайно братися «за дослідження всіх тих [наук], які поставали б; бо саме це суперечило би порядку, приписаному ним [методом. – О.Х.]» (28-30). Метод «навчає слідувати істинному порядку» (14), і то, певна річ, не лише в арифметиці, а й у вивченні будь-якого предмета. І оскільки всі принципи наук «запозичені з філософії» (21: 31 – 22: 1), порядок вимагає розпочати зі встановлення певних принципів саме в цій царині (22: 1-3). Власне, метафора «дерева філософії» унаочнює це починання «Дискурсії» – з тією лише відмінністю, що значення терміна «філософія» в «Принципах» було розширене, а те, що ним раніше називалося в «Дискурсії», отримало назву «метафізика».

на які я витратив набагато більше часу. Тож замість знайти засоби для збереження життя, я знайшов тут інший, набагато легший і надійніший [засіб], який полягає в тому, щоб не боятися смерті.

(АТ IV, 441: 19-31 – 442: 1-3)

Декарт відверто засвідчує зміну пріоритетів залежно від міри успішності в реалізації тих чи тих пунктів своєї дослідницької програми: засоби «збереження життя» потребували чимало часу, але не були знайдені. Натомість деякі фізичні поняття були відносно швидко⁶ й ефективно застосовані в царині моралі. Результат – у Листі-передмові до перекладача «Принципів» саме мораль виявиться «останнім ступенем мудрості».

Утім, проблема має ще й інший вимір. Бальдассаррі не дарма звертає увагу на незавершеність «Принципів», в яких, за свідченням самого Декарта, бракує частин V і VI⁷. Але в Листі-передмові (1647) Декарт спеціально пояснює її причини, які вочевидь не змінилися з 1644 року, коли було вперше опубліковано латинський оригінал «Принципів».

Варто передовсім звернути увагу на чітку заяву Декарта: публікацією «Принципів» «я почав пояснення всієї філософії згідно з порядком, не проминувши жодної з речей, які повинні передувати останнім, про які я писав» (IX.2, 16: 29-31 – 17: 1). Отже, ідеться лише про початок! Дуже важливе зауваження в нашому контексті: останні речі (тобто медицину, механіку й мораль) можна починати вивчати *лише після того*, як будуть з'ясовані ті, що їм передують, адже порядок не дозволяє довільно перескакувати з предмета на предмет. Що ж із програми фізичних досліджень, які передують «останнім речам», залишилося нереалізованим улітку 1647-го (менше ніж за три роки до смерті Декарта)?

Щоб дати «людям» (Декарт усвідомлює свою відповідальність саме перед «людьми»⁸) «цілісний корпус філософії» (8-10), тобто «довести цей намір [дослідницьку програму загалом. – О.Х.] до кінця, я повинен був би по тому пояснити в такий самий спосіб природу кожного з більш окремих тіл, що перебувають на землі, а саме мінералів, рослин, тварин, а головню – людини; відтак, нарешті, точно потрахтувати медицину, мораль і механіку» (2-8).

Таким чином, сама публікація «Принципів філософії» є лише початковим етапом Декартової програми зі створення «істинної філософії», стан виконання якої в Листі-передмові описано так:

⁶ Вочевидь ідеться про роботу над «Пасіями душі», а вона тривала з 1645 по 1649 рр. Утім, станом на червень 1646-го Декарт присвятив їй не більше восьми-дев'яти місяців.

⁷ V частина – про тварин і рослин, VI частина – про людину (АТ VIII.1, 315: 6-10).

⁸ Декарт повідомляє в «Дискусії про метод», що оприлюднив свої наукові досягнення, оскільки не міг «приховувати їх, не погіршивши вельми проти закону, який зобов'язує нас забезпечувати, наскільки це нам до снаги, загальне благо всіх людей» (АТ VI, 61: 25-28). І це благо має досягатися спільними зусиллями, позаяк «однієї людини не досить», щоб здійснити всі необхідні досліді (72: 20-22; див. також 75: 3-5). Тож для успішного знаходження дослідниками речей «найвеличніших і найкорисніших для публіки» інші люди мають «узяти на себе видачки», пов'язані з необхідними дослідідами, а ще – не дозволяти *нікому* порушувати дослідницьке «дозвілля» своєю «настирливістю» (73: 17-26); це «нікому» (de personne) є настільки категорично необхідною умовою наукової продуктивності, що, гадаю, за наших сучасних умов Декарт неодмінно поширив би її передовсім на міністерство освіти й науки України.

Таблиця 2

Частини «Принципів»	Реалізовані елементи «істинної філософії»
I	«принципи пізнання, тобто те, що можна назвати першою філософією або метафізикою» (16: 13-16)
II-IV	«усе, що є найзагальнішого у фізиці, тобто пояснення перших законів, або принципів природи, і способу, в який скомпоновано небеса, нерухомі зірки, планети, комети і загалом увесь Всесвіт; потім – окремішна природа цієї землі, а також повітря, води, вогню, магніту [...], і всіх якостей, які помічають у цих тілах, як-от світло, тепло, тяжіння й подібних» (18-29).

Тож очевидна незавершеність програми фізичних досліджень⁹ робить передчасним перехід до опрацювання останніх речей – «медицини, механіки, моралі». Причини цієї незавершеності Декарт наводить ті самі, що їх бачимо й наприкінці «Дискурсії про метод» (1637), і в Першому листі до Декарта від видавця «Пасій душі» (1649): величезний обсяг роботи і брак коштів¹⁰.

Простий аналіз цих текстів не залишає сумнівів щодо того, чому ми не маємо жодного не лише опублікованого, а й навіть завершеного в чернетці твору Декарта, експліцитно присвяченого медицині: протягом останніх років перед смертю він був цілковито поглинутий завершенням фізичної програми досліджень. Тому говорити про перехід до безпосередніх медичних досліджень було би вочевидь передчасно: цьому перешкоджав дослідницький порядок, обраний самим Декартом. Іншими словами, час для створення медицини як «корисної» науки ще просто не настав.

Звідси можна зробити висновок, що різноманітні дослідження з анатомії, фізіології, механічної інтерпретації життєвих процесів тощо, які прийнято вважати проявами «медичної філософії» Декарта, вважати такими немає підстав. Для Декарта це частини фізики й тільки фізики. Термін «фізіологія» в Декартові часи вже існував, на відміну, скажімо, від «біології». Проте Декарт волів називати свою справу «істин-

⁹ Бракує запланованого (див. Таблицю 1) пояснення природи «мінералів, рослин, тварин, а голов-но – людини».

¹⁰ «... я зовсім не почуваюся настільки старим, зовсім не настільки не довіряю своїм силам, не вважаю, що настільки далекий від пізнання того, що лишилося [відкрити], щоб не наважитися на спробу завершити цей намір, якби я мав кошти на здійснення експериментів, потрібних для підтвердження й доведення моїх міркувань. Але бачачи, що це потребує великих витрат, із якими приватна особа, подібна до мене, не могла б упоратися, не діставши допомоги від публіки, і не бачачи, що я повинен чекати на цю допомогу, я вважаю, що повинен надалі загодитися студіями для моєї особистої освіти й що нащадки пробачать мені, якщо відтепер мені не вдасться попрацювати задля них» (АТ IX.2, 17: 10-22).

У «Дискурсії про метод» (1637) такими перепонами Декарт називав «короткочасність життя чи брак дослідів» (VI, 63: 4-5). Але оскільки він почувався в той період і після достатньо здоровим, то в «Пасіях душі» мотив «короткочасності життя» як перешкоди створенню істинної медицини зникає. У червні 1639-го Декарт пише Гюйгенсу: «А щодо смерті, [...] то хоч би я достатньо знав про те, що вона може прийти за мною будь-якої миті, я все ще відчуваю в собі, утім, що зуби мої, дякувати Богу, настільки добрі й настільки міцні, що не думаю, ніби повинен її боятися ще років зо тридцять, хіба лише вона прийде [за мною раптово]» (II, 552: 23-28).

ною філософією», а ту її частину, над якою здебільшого працював у 1642–1650 рр. – «фізикою». І ми маємо виходити з цих очевидних тез, не поспішаючи створювати «медичну» чи, скажімо, «моральну»¹¹ філософію Декарта. Варто задуматися над тим, що навіть трактат «Пасії душі», де цілком експліцитно тлумачаться різноманітні чесноти (зокрема, благородство як головна з-поміж них), «правильний ужиток» свобідного розсуду тощо, Декарт не мав наміру називати трактатом з «моральної філософії». Натомість чітко заявляв, що пише цей трактат не як «філософ моралі, а лише як фізик» (АТ XI, 326: 14-15).

Подумаймо, якими в цьому випадку є шанси Бальдассаррі довести, що серед усіх творів Декарта «єдина медична реконструкція тіла з'являється в першій частині “Пасії”» (р. 23). Що, власне, робить цю реконструкцію «медичною», якщо автор ще не приступив до власне медичних досліджень? Чи не логічніше повірити на слово самому Декартові, який тлумачить «Пасію» як частину «фізичного» дослідження – у повній згоді зі своїми класифікацією наук і дослідницькою програмою побудови «істинної філософії»?

Те саме міркування стосується й тези про *L'Homme* і *La Description du corps humain* як Декартові «головні медичні тексти» (р. 23), що дала привід для цієї дискусії. Із того, що в якомусь Декартовому творі йдеться про кровообіг, тваринні духи, фізіологію мозку чи особливості травлення, навряд чи ми (як дослідники картезіанства) маємо право висновувати, що це «медичний твір». Для Декарта це був «фізичний» твір (нехай фізика XX–XXI століть має дещо інший предмет, зокрема й із урахуванням відокремлення від неї «біології» наприкінці XVIII – на початку XIX ст.). З такою ж підставою «медичними» можна назвати й Першу та Шосту Медитації, оскільки в першій йдеться про божевілля й розлади мозку, а в другій – про субстанційне поєднання душі й тіла, шишкоподібну залозу та трансляцію сигналів від подразнених органів у мозок через нерви. Але хіба медицина – це фізіологія або анатомія? Про те, чим для Декарта є медицина, Бальдассаррі чудово знає, наводячи відповідну

¹¹ Нещодавно мені довелося аналізувати спробу опису «моральної філософії» Декарта як повноцінної і самостійної частини його філософської спадщини [див.: Хома 2024]. Оскільки «порядок» дослідження не дозволяв авторіві «Пасії душі» зайнятися створенням як «медицини», так і «моральної філософії», то опис останньої в книзі Франса Свенсена «Descartes's Moral Perfectionism» багато в чому позначений тими ж недоліками, що й опис Декартової «медицини» в статті Ф. Бальдассаррі.

Навряд чи можна ігнорувати той факт, що дослідження Декартових «медицини» чи «медичної філософії» протягом уже кількох десятиліть є потужним дослідницьким напрямом. І якщо Декарт не виокремлював у своєму вченні «медичну філософію», це ще не означає, що декартознавцєві заборонено вживати концепти, відсутні в Декартовому лексиконі. Ба більше, було б великою помилкою, на мій погляд, узагалі заперечувати конструктивістські можливості історії філософії в її роботі зі спадщиною минулих епох. Іноді «вживлення» штучно сконструйованих дослідницьких інструментів у саму тканину давнього філософського вчення дає видатні змістові результати: достатньо згадати Марйонів аналіз картезіанської метафізики через призму поняття «онто-тео-логії», створеного ледь не через півтора століття після смерті Декарта [див.: Марйон 2021].

Однак історико-філософська емпірія не є безмежно толерантною чи індиферентною, вона завжди чинить опір *надмірному* дослідницькому конструктивізму. І нерідко останній перетворюється на дослідження порожніх фіктивних сутностей, нехай і названих іменами великих філософів минулого. Однак питання демаркації між цими «домірністю» і «надмірністю» є, мабуть, ключовим для вироблення будь-якої ефективної історико-філософської методології і, певна річ, виходить далеко за межі, окреслені предметом даної статті. Зазначу лише, що Марйонів принцип буквальності [Marion 2007: 11] є значно кращою методологічною основою, ніж довільне конструювання інструментів, чужих вченню, яке досліджується.

цитату¹². Медицина має лікувати, а не просто «знати» природу людського тіла, механізми його функціонування тощо.

Отже, ті Декартові тексти, які Бальдассаррі називає «медичними», у переважній більшості було би коректно (згідно з картезіанською класифікацією наук) називати фізичними текстами, що *мають перспективу* медичного застосування. Тому спроби відкрити в Декарта «медичну філософію» чи «медичні тексти» можна кваліфікувати як ефект складної комбінації сучасних уявлень про співвідношення фізики-біології-медицини і своєрідного сленгу сучасного декартознавства, таких собі «вольностей» фахового терміновжитку, коли ми «раптом знаходимо» в Декарта предмети, які трохи раніше самі ж і дозволяємо собі сконструювати. Ідеться про випадок, коли розуміння того, що Декарт не створив медицини¹³, напрочуд безконфліктно узгоджується з перетворенням Декартової програми, яка передбачала *намір* колись, у доречний час, перейти до власне медичних досліджень, на програму *актуальних* медичних досліджень (це ніби описувати метафору дерева таким чином, що актуальні стовбур і коріння виростають зі ще відсутніх гілок). У результаті сама потреба неодмінно знайти в Декарта медицину чи медичну філософію (другий термін усе ж здається трохи більш коректним, ніж перший) перетворює метафізичні й фізичні Декартові тексти на «медичні»¹⁴.

¹² Ідеться про відомий текст із передмови до Декартового твору «Опис людського тіла» (*La Description du corps humain*), частково цитований Бальдассаррі (р. 33): «Ніщо з наших занять не могло би бути для нас настільки плідним, як намагання пізнати самих себе. І користь від такого пізнання, на яку слід було би сподіватися, стосується не лише моралі, як спершу багатьом здається, але також, і то особливим чином, медицини, в якій, вважаю, можна було би знайти багато вельми надійних приписів, як для зцілення хвороб, так і для запобігання їм, і навіть для уповільнення перебігу старіння – якщо ми достатньо навчимося пізнавати природу нашого тіла та не приписуватимемо душі функцій, залежних лише від нього й від налаштування його органів» (АТ XI, 223: 10-17 – 224: 1-5). Взятий у цілому, цей текст, хоч у ньому й ідеться *про* медицину, насправді постає як фізичний (чи, як би ми сьогодні сказали, природничонауковий), але звернений до двох перспектив: метафізичної настанови на самопізнання, яка передусє фізиці, і перспективи лікування хвороб і управління перебігом життя, яке медична наука, коли буде створена, має запропонувати людям. Але саме по собі знання про устрій і природу тіла не є, певна річ, метафізикою. Як не є воно й медициною, оскільки не лікує хвороб, не уповільнює старіння тощо. Для цих цілей його ще треба застосувати. Але для початку його треба ще відкрити (безперечно, у межах «фізики»).

Уважний розгляд «Дискурсії про метод» приводить до тих самих висновків. У синоніписі твору зазначається: у V частині наведено «порядок питань фізики», досліджених автором, «і, зокрема, роз'яснення руху серця та деяких інших складнощів [difficultés], притаманних [qui appartiennent à] медицині, а також відмінність, яка існує між нашою душею і душею тварин» (VI, 1: 9-14). Чи не дає підстав це експліцитне формулювання говорити про «Декартову медицину»? Адже «роз'яснення руху серця» назване тут однією зі «складностей» медицини. До того ж, у цій V частині Декарт говорить про кровообіг із посиланням на відкриття Вільяма Гарвея, «одного лікаря з Англії» (50: 24-25), і на «звичайний досвід хірургів» (51: 1-21). На мій погляд, по-перше, тут ідеться про сучасну Декартові медицину, яка в його очах позначалася не так здобутками, на кшталт Гарвеевого, як саме «складнощами». По-друге, правильний порядок розгляду фізичних питань якраз і є тим, що «роз'яснює» складнощі, притаманні цій медицині. Тож тут ідеться не про «Декартову медицину», а про роз'яснення складнощів «медицини, сучасної Декартові». Це роз'яснення здійснюється засобами Декартової фізики, зосередженої на принципах функціонування живого тіла, і не є частиною (хоч і стосується) тієї майбутньої медицини, яку Декарт планував колись створити на надійній метафізичній і фізичній основі.

¹³ А якби і створив, то вона, як одна з галузок дерева філософії, мала би вирости з усього дерева (опосередковано – також і з коренів), а не лише зі стовбура, з яким безпосередньо сполучена.

¹⁴ Венсан Окант вважає, що медицині як науці Декарт «присвятив зaledве не п'яту частину своїх творів» [Aucante 2006: звор.обкл.].

Зрештою, ідеться лише про інтерпретацію, не позбавлену законного емпіричного приводу: Декарт неодноразово писав про медицину, вважав її органічною частиною своєї дослідницької програми, читав твори давніх і сучасних лікарів, відвідував анатомічні розтини, сам їх практикував тощо. Але проблема в тому, що все це не доводить існування Декартової медицини як актуальної дослідницької галузі, якими для Декарта були математика, фізика чи метафізика. Я вважаю, що в деяких сенсах про Декартову медицину цілком виправдано вести мову, однак це дуже нюансовані сенси, далекі від тієї буквральності та безпроблемності, з якою ця медицина постає у викладі Ф. Бальдассаррі.

Дуже показово, що укладач Збірки не дає жодного визначення¹⁵ Декартової медицини, натомість одразу відсилає до «короткого переліку томів і книг про Декартові медичні студії» (р. 21, п.5), який охоплює майже два десятки творів, опублікованих з 1979 по 2021 рр. Але всі ці твори присвячені тому самому описові Декартових намірів колись створити медицину як науку, а зовсім не дійсним медичним студіям Декарта, яких ніколи не існувало. Усі спроби розглядати студії з пасії душі, анатомії чи фізіології як «медичні» мають вельми штучний і непереконливий вигляд на тлі експліцитного Декартового зарахування цих студій до царини фізики. І оскільки, на відміну від останньої, медицина належить до «корисних» наук (тобто має за дослідницький об'єкт практичні правила лікування чи профілактики хвороб, подовження активного життя тощо), її не можна вважати частиною фізики, покликаної досліджувати значно абстрактніший предмет: «істинні принципи матеріальних речей» (АТ ІХ.2, 14: 14). Певна річ, майбутня медицина мала би послуговуватися всім надбаням і метафізики, і фізики, і математики, але від того не ставала б їхньою частиною.

Sibi medicus esse

Хоч аргумент про передчасність пошуку властиво медичних текстів у Декартовій спадщині дуже добре обґрунтований з боку текстології, Бальдассаррі веде мову також про ті місця творів Декарта, які свідчать, що останній міркував про дієвість тих чи тих ліків¹⁶; до того ж, принцеса Єлизавета в листі від 6.05.1643 р. називала Декарта «найкращим лікарем» для її душі (АТ ІІІ, 662). Отже, Декарт таки знався на практичній медицині? Інакше як би він міг давати різноманітні медичні поради, наприклад, принцесі Єлизаветі або хворому Блезові Паскалеві, якого відвідав у Парижі 23 і 24 вересня 1647 року? І як ці факти узгоджуються з порядком досліджень, що фактично виключає медицину (не як проєкт, віддалену мету поточних кроків у царині фізики чи метафізики, а як царину актуальних студій) з дослідницького порядку денного, встановленого автором *L'Homme* і *La Description du corps humain* (до повного завершення програми фізичних досліджень)?

¹⁵ Утім, таке визначення не завжди зараджувало би справі, як і саме по собі звертання до класифікації наук у Листі-передмові. Наприклад, Жан-Люк Марйон у Передмові до книги В. Оканта звертається до зазначеної класифікації [Marion 2006: xviii, xix], однак абсолютно не звертає уваги на приналежність Декартових досліджень природи людського тіла галузі фізики, а не медицини як «корисної» науки. Але в Марйона це звертання виправдане хоча б таким оригінальним результатом, як концепція «медицини плоті, а не медицини протяжного тіла» [ibid.: xx]. Згодом це розрізнення між «тілом» і «плоттю» (як *meum corpus*), яке усуває тлумачення Декартового вчення як «дуалізму», стане концептуальною основою останньої на сьогодні декартознавчої монографії Марйона «Про пасивне мислення Декарта» [Marion 2013].

¹⁶ Листи до маркіза Ньюкасла за квітень і жовтень 1645 року (АТ ІV, 191, 329); до принцеси Єлизавети за грудень 1646 (590).

На мій погляд, така аргументація свідчить про ще один фундаментальний недолік статті Бальдассаррі – ігнорування Декартової дистинкції між медициною-наукою і практиками підтримання індивідуального здоров'я, що їх Декарт розумів не тільки як частину медицини теоретичної (як науки) чи практичної (як мистецтва), а і як частину корисного життєвого досвіду. Досвіду, якого кожна людина набуває власними зусиллями протягом життя. Це розрізнення дуже плідно, на мій погляд, увиразнив Стівен Шапін у статті «Декарт-лікар: раціоналізм і його терапії» [Shapin 2000], де найважливішу роль відіграє розділ «Декарт як самому собі лікар» [ibid.: 139-142]. Ця стаття не позбавлена деяких недоліків¹⁷, але має ту безперечну перевагу, що увиразнює очевидну плутанину дослідників Декартової «медицини»: медичні поради Декарта його адресатам, його власні правила щодо розпорядку життя, харчування тощо є чимось аналогічним «тимчасовій моралі»¹⁸, описаній в «Дискурсії про метод» (частина III). Якщо «порядок» вимагає створювати «медицину, механіку і мораль» лише після розв'язання всіх принципових питань фізики, це не означає, що до того ми повинні в практичному житті відмовитися від лікування лихоманки, побудови автоматів, які імітують людину, чи від шанування законів своєї країни.

Стан справ у царині сучасної йому медицини Декарт оцінював не надто високо, хоч і не знецінював його, як, наприклад, схоластику¹⁹. Але піклування про здоров'я він не зводив лише до цієї царини, натомість подаючи його як справу індивідуального досвіду. Зв'язок питань практичної медицини з контекстом індивідуального до-

¹⁷ Шапін пропонує розрізняти Декартові поняття медицини як науки і медицини як мистецтва. Оскільки це розрізнення не має надійної основи в корпусі Декартових текстів, воно можливе як дослідницький інструмент, але не як таке, що приписується самому Декартові. Шапін посиляється на Перший з листів-передмов видавця «Пасій» до автора, де неодноразово йдеться про медицину як «мистецтво», практиковане лікарями. Але немає переконливих підстав визнавати самого Декарта автором цих листів від неназваного видавця. Тому вжиті там терміни як приклади власне Декартового слововжитку наводитися не можуть (хоча те, що Декарт погодився на їх присутність під обкладинкою своєї книги, не слід ігнорувати). Натомість у всіх своїх опублікованих творах Декарт воліє говорити про медицину саме як про науку, а не мистецтво (побіжні зауваги, як-от у §204 IV частини «Принципів» не враховуємо). Тому я, не запозичуючи термінів Шапіна, визнаю цілком справедливим його наголос на практичному перетворенні людини, що має розум і досвід, на «лікаря самому собі» (власний Декартів вираз, що зустрічається в його як французьких, так і латинських текстах). Тому буде цілком доречним, згідно з буквою і духом Декартових текстів, запровадити розрізнення між медициною як «корисною» наукою і медициною як власним кожній людині досвідом підтримання здоров'я.

¹⁸ У листі до Гюйгенса від 4.12.1637 Декарт сам говорить про «короткий виклад» медицини, який він планує виробити «частково з книг, частково зі своїх власних міркувань» і яким сподівається «тимчасово користуватись», поки не будуть здійснені експерименти для вивчення «всього, що слугує цьому предметові», тобто подовженню активного життя (AT I, 649: 20-31). Жан Марі Бейсад у відповідному контексті свого часу вжив вираз «тимчасова медицина» [Descartes 1981: 148, n.3].

¹⁹ Найчіткіше це ставлення сформульоване в «Дискурсії про метод». У перспективі створення «деякої практичної філософії», що має замінити «умоглядну філософію» схоластів (AT VI, 61: 30-31 – 62: 1), пріоритетною цариною постає медицина як найкорисніша для застосування здобутків цієї «практичної філософії». У порівнянні ж із таким чином досягнутою медициною майбутнього «...та медицина, яка перебуває в ужитку нині, містить мало речей, корисність яких була би настільки видатною, проте, не маючи жодного наміру нею нехтувати, я впевнююся, що нема нікого, навіть серед тих, що обрали її як свій факх, хто не визнавав би, що все нам тут відоме – це майже ніщо порівняно з тим, що ще лишилося пізнати; і що можна було би позбутися безлічі хвороб, як тілесних, так і душевних, і навіть, до того ж, старечої немічності, якби ми достатньо знали їхні причини й усі ліки, надані нам природою» (62: 20-31).

свіду підтримання здоров'я добре засвідчує відомий уривок з листа до маркіза Ньюкасла від 15.06.1645:

Збереження здоров'я в усі часи було головною метою моїх студій, і я анітрохи не сумніваюся, що є засіб здобути чимало дотепер невідомих знань стосовно медицини. А позаяк трактат про тварин, який я обдумую і для завершення якого мені ще бракує обізнаності, є лише вступом до досягнення цих знань, то я неодмінно похвалюся, коли їх здобуду; усе ж, що я можу про те сказати зараз, це що я дотримуюся opinii Тиберія, який волів, аби ті, хто досягне тридцятирічного віку, мали стосовно речей, які можуть їм зашкодити чи принести користь, достатньо досвіду, щоби бути самим собі лікарями [pour être eux-mêmes leur médecins]. Справді, здається мені, немає нікого, хто би, маючи трохи розуму, не міг – аби лише волів трохи попідкуватися про те – краще помітити корисне для його здоров'я, ніж його спромоглися б щодо того напучити вчені доктори.

(АТ IV, 329: 16-27 – 330: 1-5)

Ту ж тезу (із істотною зміною модальності) знаходимо наприкінці «Розмови з Бурманом» (1647). Обговорюючи медичну програму «Дискурсії про метод» (Частина VI), Декарт наголошує на слідуванні нашій природі, спрямованість якої виявляє те, що нам подобається і припадає до смаку: адже вона «найкраще усвідомлює себе [ipsa sui optime conscia], ліпше, ніж її знає зовнішній лікар [externus medicus]» (V: 179). Заклики покладатися на природу й досвід резюмуються висловлюванням Тиберія²⁰, сформульованим у більш імперативній тональності, ніж у цитованому щойно листі: «*ніхто* після тридцяти років *не повинен* [курсиви мої. – О.Х.] звертатися до лікаря, бо в цьому віці завдяки досвіду можна достатньо знати про себе, що нам корисне, а що шкідливе, і таким чином бути самому собі лікарем [sibi medicus esse]» (ibid.).

З цих текстів випливає (1) здобуття «дотепер невідомих знань стосовно медицини» Декарт вважає справою майбутнього, а дослідження природи тварин, належні до царини фізики, «є лише вступом» до цієї майбутньої медицини; (2) останню не варто плутати з фізикою, оскільки медицина спрямовується на конкретику лікування або методів подовження активного життя, а не на принципи, згідно з якими функціонує людське тіло; (3) Декартові практичні поради щодо способу життя, режиму харчування тощо²¹ є висновками на основі не тієї майбутньої медицини, якої поки що не існує, а здебільшого життєвого досвіду й самоспостереження; останні власне й роблять нас «самих собі лікарями», які не надто потребують «зовнішніх лікарів»; посилення при цьому на античних персонажів є вельми показовим, адже в більшості випадків Декарт критикує здобутки «давніх»; утім, сфера досвіду відрізняється від сфери наук²² і тут максима Тиберія чи Катона мо-

²⁰ Хоча на цей раз Декарт вважає імовірнішим авторство Катона: «juxta Caesaris Tiberii (puto Catonis)» (АТ V, 179).

²¹ У тій самій розмові з Бурманом читаємо: «...найкращий шлях для подовження нашого життя і найкраще правило щодо режиму [dieta], якого слід дотримуватися – це ще й жити, їсти тощо, як [це роблять] тварини, слідуючи в усьому за своїми задоволенням і смаком – і згідно лише з такою мірою» (АТ V, 179).

²² Наслідуючи Секста Емпірика (НП I, 11: 23-24), хоч і зі своїх власних мотивів, Декарт проголошує непорушне дотримання законів і звичаїв найпершою максимою «тимчасової моралі» (АТ

же бути цілком доречним життєвим правилом навіть для філософа, який у теоретичній царині починає зі всеохопного «гіперболічного» сумніву (VII, 89: 19); (4) не слід змішувати медицину як науку і медицину як особистий досвід збереження здоров'я; останній, на думку Декарта, може доволі успішно допомагати й за відсутності досконалої медичної науки²³.

Отже, у підсумку можна виокремити три сенси терміна «медицина» в Декарта:

Медицина 1. «Корисна» для людини наука, яка має бути створена після повного завершення програми фізичних досліджень. Такої науки поки що не існує і жоден з текстів Декарта не є її частиною. Ця «медицина» є однією з головних цілей Декартової дослідницької програми, але в жодному разі не частиною актуального етапу розгортання цієї програми. До створення цієї науки потрібно завершити дослідження з фізики, які потребували, за Декартовою оцінкою, тривалого часу, неабияких зусиль і чималих коштів. Жоден Декартів текст – що опублікований за життя, що залишений у формі незавершеної чернетки – не був безпосередньою частиною цієї майбутньої медицини. Якщо ж ідеться про безпосередній зв'язок, то в такому разі «частиною» зазначеної медицини має стати геть увесь Декартів доробок у царині метафізики і фізики. Але навряд чи було би розумно стверджувати, що, наприклад, Декартові доведення існування Бога є суто медичними питаннями. Отже, *L'Homme* і *La Description du corps humain* теж зовсім не були «медичними» текстами – ні головними, ні другорядними, хоча, безперечно, «мали стосунок» до Медицини 1 – так само, як корені і стовбур «мають стосунок» до гілок дерева, не перетворюючись при цьому на самі гілки.

Медицина 2. Сучасний Декартові стан медичної науки, яку він планував радикально реформувати, замінивши на Медицину 1. Цю Медицину 2 Декарт не відкидає повністю, почасти навіть користується її здобутками, однак не вважає наукою в строгому сенсі слова. У Медицині 2 він цінує передовсім дієвий досвід минулих століть, випадково той постав чи ні. У кожному разі ця медицина не має під собою ні істинної метафізики, ні істинної фізики, тож вона позбавлена певності, неодмінно, у Декартовому розумінні, атрибуту наукового знання. До розробки цієї медицини Декарт долучатися не збирався, тож не міг присвятити їй жодного тексту.

Медицина 3. Притаманний людям особистий досвід спостереження за власним організмом, вивчення потреб, особливостей, типових реакцій, слабких і сильних сторін тощо останнього. Набуття Медицини 3 перетворює нас на «самих собі лікарів» і тим заледве не в імперативній формі відвертає від звертання до лікарів, що представляють Медицину 2. Ця царина може набувати не лише форми актуального

VI, 22: 30 – 23: 1-11), що на неї не поширюється той всеохопний сумнів, який є неодмінною вимогою для медитації про засади знання.

²³ У цитованому вище листі до Гюйгенса від 4.12.1637 (прим. 18) Декарт зазначає, що досліді, які дадуть змогу зробити людську старість «набагато довшою і набагато щасливішою», потребують тривалого часу (AT I, 649: 24-27). І цей час цілком може бути йому забезпечено практичним дотриманням короткого викладу медицини, уже створюваного ним почасти на основі наявних (тобто не надто певних, за Декартом) книг, почасти ж – на ґрунті власних міркувань (можна припустити, опертих на власний досвід). Очевидно, що створення подібних «коротких викладів» в очах Декарта істотно відрізняється від створення науки, заснованої на надійному методі й незаперечних доказах. Тому цей «короткий виклад» є зразком зовсім іншого типу медицини, ніж та «корисна» наука, про яку йтиметься в Листі-передмові до французького перекладу «Принципів філософії» (1647).

особистого досвіду, іноді вона постає в текстовому вигляді – наприклад, як «короткий виклад» корисних приписів, створений на основі доречного матеріалу наявних книг з медицини й доповнений власними міркуваннями (ступінь «індивідуалізації» цього викладу Декарт не прояснює, але можна припустити, що він є достатньо високим, щоб слугувати ефективним інструментом для «лікаря самому собі»). У кожному разі написання трактатів цей різновид медицини не потребує.

Також в літературі зустрічається цілком коректний термін «картезіанська медицина», яким позначено прихильників Декартових ідей (передовсім ідеї тіла як машини, тобто механічної інтерпретації процесів, що відбуваються в живому тілі) серед лікарів XVII ст. – як теоретиків, так і практиків. Оскільки цей різновид медицини характеризує не так саме Декартове вчення, як його історичну рецепцію, він не може бути включений у поданий вище перелік.

Отже, можна зробити висновок, що *L'Homme* і *La Description du corps humain* не представляють жоден з типів медицини, які мав на увазі Декарт. Для останнього це незакінчені трактати з фізики, точніше – з її окремої царини, присвяченої дослідженню основних принципів, що забезпечують існування тваринних і людських тіл. Спеціальної назви для цього розділу фізики Декарт не застосовує. Термін «біологія» в його часи не існував, тож ужиток останнього щодо Декартових текстів завжди буде ретроспективною стилізацією. Термін «фізіологія» в Декартові часи, певна річ, існував, хіба що Декарт його не вживає у своїх творах. Із цим застереженням, *L'Homme* і *La Description du corps humain* можуть бути названі фізіологічними трактатами Декарта – якщо, повторюся, розуміти тут під «фізіологією» підрозділ його фізики, а не Медицини I, якої ще просто не існувало. Моя гіпотеза полягає в тому, що схильність деяких авторів зараховувати такі розділи фізики Декарта, як анатомія, фізіологія тощо, до його «медицини» зумовлені стереотипним сприйняттям медицини як сукупності дисциплін, які вивчають на медичних факультетах (і в часи Декарта, і нині анатомія, різні типи фізіології тощо там, звісно ж, вивчалися і вивчаються). Але Декартову класифікацію наук було замислено як за означенням революційну, тож в інтерпретаціях Декартової «медицини», на мій погляд, доречніше дотримуватися термінів і рамок, вироблених самим Декартом: вони є доволі чіткими та не потребують надмірно штучних історико-філософських «імплантів».

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Марйон, Ж.-Л. (2021). Про метафізичну призму Декарта. In Хома, О. (Упоряд.), *«Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень* (сс. 23-66). Київ: Дух і Літера.
- Секст Емпірик. (2020). Нариси піронізму (I, 1-13). *Sententiae*, 39(2), 125-137. <https://doi.org/10.31649/sent39.02.125>
- Хома, О. (2024). Класик як сучасний співрозмовник: межі модернізації. Svensson, F. (2024). Descartes's Moral Perfectionism. New York: Routledge. *Sententiae*, 43(3), 170-177. <https://doi.org/10.31649/sent43.03.170>
- Aucante, V. (2006). *La philosophie médicale de Descartes*. Paris: PUF. <https://doi.org/10.3917/puf.aucan.2006.01>
- Baldassarri, F. (Ed.). (2023). *Descartes and Medicine: Problems, Responses and Survival of a Cartesian Discipline*. Turnhout: Brepols. <https://doi.org/10.1484/M.DESCARTESEB.5.123382>

- Baldassarri, F. (Ed.). (2023a). Lights & Shadows in Descartes's Medicine. In F. Baldassarri (Ed.), *Descartes and Medicine: Problems, Responses and Survival of a Cartesian Discipline* (pp. 21-39). Turnhout: Brepols. <https://doi.org/10.1484/M.DECARTES-EB.5.132882>
- Carter, R. B. (1983). *Descartes' Medical Philosophy: The Organic Solution to the Mind-Body Problem*. Baltimore: The Johns Hopkins UP.
- Descartes, R. (1981). *L'entretien avec Burman*. (J.-M. Beyssade, Éd.). Paris: PUF.
- Descartes, R. (1996). *Œuvres complètes in 11 vol.* (Ch. Adam & P. Tannery, Éd.). Paris: Vrin.
- Marion, J.-L. (2006). Préface: La médecine, a-t-elle un statut métaphysique? In V. Aucante, *La philosophie médicale de Descartes* (pp. xvii-xxi). Paris: PUF. <https://shs.cairn.info/la-philosophie-medicale-de-descartes--9782130551164-page-XVII?lang=fr>
- Marion, J.-L. (2007). Descartes: état de la question. In J.-L. Marion (Éd.), *Descartes* (pp. 7-22). Paris: Bayard.
- Marion, J.-L. (2013). *Sur la pensée passive de Descartes*. Paris: PUF. <https://doi.org/10.3917/puf.mario.2013.01>
- Shapin, S. (2000). Descartes the doctor: rationalism and its therapies. *BJHS*, 33, 131-154. <https://doi.org/10.1017/S000708749900391X>

Одержано 11.03.2025

REFERENCES

- Aucante, V. (2006). *La philosophie médicale de Descartes*. Paris: PUF. <https://doi.org/10.3917/puf.aucan.2006.01>
- Baldassarri, F. (Ed.). (2023). *Descartes and Medicine: Problems, Responses and Survival of a Cartesian Discipline*. Turnhout: Brepols. <https://doi.org/10.1484/M.DECARTES-EB.5.123382>
- Baldassarri, F. (Ed.). (2023a). Lights & Shadows in Descartes's Medicine. In F. Baldassarri (Ed.), *Descartes and Medicine: Problems, Responses and Survival of a Cartesian Discipline* (pp. 21-39). Turnhout: Brepols. <https://doi.org/10.1484/M.DECARTES-EB.5.132882>
- Carter, R. B. (1983). *Descartes' Medical Philosophy: The Organic Solution to the Mind-Body Problem*. Baltimore: The Johns Hopkins UP.
- Descartes, R. (1981). *L'entretien avec Burman*. (J.-M. Beyssade, Éd.). Paris: PUF.
- Descartes, R. (1996). *Œuvres complètes in 11 vol.* (Ch. Adam & P. Tannery, Éd.). Paris: Vrin.
- Khoma, O. (2024). The Classic as a Modern Interlocutor: The Limits of Modernization. Svensson, F. (2024). Descartes's Moral Perfectionism. New York: Routledge. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 43(3), 170-177. <https://doi.org/10.31649/sent43.03.170>
- Marion, J.-L. (2006). Préface: La médecine, a-t-elle un statut métaphysique? In V. Aucante, *La philosophie médicale de Descartes* (pp. xvii-xxi). Paris: PUF. <https://shs.cairn.info/la-philosophie-medicale-de-descartes--9782130551164-page-XVII?lang=fr>
- Marion, J.-L. (2007). Descartes: état de la question. In J.-L. Marion (Éd.), *Descartes* (pp. 7-22). Paris: Bayard.
- Marion, J.-L. (2013). *Sur la pensée passive de Descartes*. Paris: PUF. <https://doi.org/10.3917/puf.mario.2013.01>
- Marion, J.-L. (2021). On the metaphysical prism of Descartes. In O. Khoma (Ed.), *Descartes' "Meditations" in the mirror of modern interpretations* (pp. 23-66). [In Ukrainian]. Kyiv: Duh i Litera.
- Sextus Empiricus. (2020). Outlines of Pyrrhonism (I, 1-13). [In Ukrainian]. *Sententiae*, 39(2), 125-137. <https://doi.org/10.31649/sent39.02.125>
- Shapin, S. (2000). Descartes the doctor: rationalism and its therapies. *BJHS*, 33, 131-154. <https://doi.org/10.1017/S000708749900391X>

Received 11.03.2025

Oleg Khoma

Medicine and “True Philosophy” in Descartes

The article proves that the term “Descartes’ medicine” is appropriate to denote a “useful science” that had to be created. During his lifetime, Descartes never began to create it. Therefore, none of his works (both published and drafts) can be called “medical texts” in an indirect sense. I argue with the thesis of Fabrizio Baldassarri, who calls the treatises *L’Homme* and *La Description du corps humain* such texts. I criticize contemporary works on Descartes’ “medicine” or “medical philosophy” (interpreted as independent branches of Descartes’ research) for their methodological unsoundness. Based on Descartes’ classification of sciences and on his “order” of 1647 research program, I argue that there is no reason to speak of Descartes’ properly “medical” explorations. Descartes’ studies of anatomy and physiology are a legitimate part of his “physics,” not “medicine,” although they are referred to the latter. I also identify three meanings of the term “medicine” in Descartes’ texts, arguing that none of them gives grounds for considering *L’Homme* and *La Description du corps humain* as “medical texts” in the Cartesian sense.

Олег Хома

Медицина й «істинна філософія» в Декарта

У статті доведено, що терміном «Декартова медицина» доречно позначати «корисну науку», яка ще мала бути створена. Протягом життя Декарт так і не приступив до її створення. Тому будь-які його твори (як опубліковані, так і чернеткові) доречно називати «медичними текстами» лише в непрямому сенсі. У статті я полемізую з тезою Фабріціо Бальдассаррі, який називає такими текстами трактати *L’Homme* і *La Description du corps humain*. Сучасні праці з Декартових «медицини» чи «медичної філософії» (інтерпретованих як самостійні галузі Декартових досліджень) я піддаю критиці через їхню методологічну необґрунтованість. Спираючись на Декартові класифікацію наук і порядок реалізації дослідницької програми 1647 року я доводжу, що немає підстав говорити про власне «медичні» розвідки Декарта. Дослідження з анатомії і фізіології є законною частиною «фізики», а не «медицини» Декарта, хоч і дотичні до останньої. Також я виділяю три значення терміна «медицина» в текстах Декарта, доводячи, що жоден з них не дає підстав вважати трактати *L’Homme* і *La Description du corps humain* «медичними текстами» в Декартовому розумінні.

Oleg Khoma, Doctor of sciences in philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Humanities at Vinnytsia National Technical University (Ukraine).

Олег Хома, д. філос. н., завідувач кафедри філософії та гуманітарних наук Вінницького національного технічного університету.

e-mail: quid2anim@gmail.com

Віталій Туренко

«PYTHAGOREORUM OPERA»: СПЕЦИФІКА І СТРАТЕГІЯ УКРАЇНСЬКОГО ПЕРЕКЛАДУ

Навесні 2025 року у видавництві «Дух і Літера» побачила світ моя монографія, в якій уперше в Україні запропоновано коментовані переклади майже всього¹ корпусу піфагорійських текстів [Туренко 2025]². У першому розділі «Античний піфагореїзм як предмет дослідження історії філософії та класичної філології» описано сучасні підходи до вивчення піфагорійської філософії, а також історіографію її досліджень – від Арістотеля, неоплатоніків і пізньоантичної традиції до інтерпретацій новітнього часу (§1.1.1). Особливу увагу приділено формуванню джерельної бази (§1.1.2), до якої включено як автентичні, так і псевдоепіграфічні тексти з акцентом на філологічній достовірності, мовній специфіці та діалектологічних особливостях. Докладно розглянуто виникнення й еволюцію піфагорійської традиції в контексті духовної культури архаїчної Еллади. Зокрема, наголошено на взаємозв'язках цієї традиції з орфізмом і східними вченнями.

У першому розділі також подано загальний начерк історії піфагореїзму, як класичного (VI–IV ст. до н.е., §1.2.2), так і неопіфагорійського (I ст. до н.е. – II ст. н.е., §1.2.3). Синкретичний стиль мислення класичних піфагорійців розглядається як поєднання наукових, політичних і містичних елементів, що втілюють особливу парадигму еллінської філософської культури. Натомість неопіфагореїзм репрезентується як своєрідна реконструкція і трансформація основних ідей класичного піфагореїзму в контексті елліністичного та римського світів – із посиленням акцентом на етичну й есхатологічну проблематику.

У розділах II–X наводяться власне переклади текстів, які дійшли до нас під іменами піфагорійських авторів або у формі псевдоепіграфіки. Ці переклади упорядковані за тематичним принципом³. Вони супроводжуються структурно-стилістичним

© В. Туренко, 2025

¹ У західних виданнях фігурують тексти понад 60 піфагорійських авторів. В українському перекладі відображена спадщина близько 50 з них.

² Далі посилання на це видання наводяться в круглих дужках і містять після скорочення с. лише номер сторінки.

³ Спектр тематики відображено в назвах розділів: II. Піфагор Самоський як засновник школи...; III. Онтологія і метафізика; IV. Математика (аорифмологія); V. Знання, пізнання та мудрість; VI. Етико-естетичні пошуки піфагорійців; VII. Рефлексії про політику, право і економіку; VIII. Сімейна та гендерна проблематика у піфагорійців; IX. Медицина та психологія; X. (А)теїстичні міркування піфагорійців.

аналізом текстів. Здійснено ретельну диференціацію корпусу за діалектними ознаками (іонійський, дорійський, аттичний), розглянуто риторичні й композиційні особливості окремих фрагментів, визначено ступінь їх достовірності, а також проаналізовано їхню функціональну роль у рецепції та реконструкції піфагорійської доктрини в Пізній Античності й у Середньовіччі.

Основою для перекладу слугували два ключові видання – «Піфагорійські тексти елліністичної доби» Хольгера Теслефа [Thesleff 1965] та «Піфагорійці. Свідчення і фрагменти» Марії Тімпанаро Кардіні [Cardini 2010]. Деякі оригінальні тексти також були взяті з класичного видання «Фрагменти досократиків» Г. Дільса та В. Кранца [Diels, Kranz 1960]. Водночас, зважаючи на сучасні тенденції в дослідженні спадщини античних філософів, не обійдено увагою і близькосхідну доксографію. Зокрема, йдеться про акусми Піфагора, що збереглися у працях арабських філософів [Ал-Мубашшір 1980; Ібн Абу Усайбія 1882]. Це дало змогу реконструювати малодоступні варіанти доктринальних фрагментів, утрачених у грецькій традиції, а також простежити специфіку східного сприйняття піфагорійської спадщини.

Текстологія піфагорійського корпусу: загальний огляд

Слід наголосити, що текстологія піфагорійського доробку є однією з найскладніших ділянок класичної філології, оскільки стикається з цілим комплексом проблем автентичності, псевдоєпіграфії, фрагментарності, діалектологічної варіативності, стилістичної неоднорідності та інтертекстуальної заплутаності. Усе це зумовлює особливу відповідальність під час реконструкції та перекладу *Corpus (Pseudo) Pythagoreorum* (далі – *C(P)Pyth.*), тобто текстів, приписуваних Піфагору та його послідовникам, перетворюючи кожен спробу систематизації цієї традиції на текстологічний і герменевтичний виклик.

Однією з центральних текстологічних проблем є той факт, що значна частина *C(P)Pyth.* має псевдоєпіграфічний характер, тобто приписується певним авторам заднім числом для посилення авторитету тексту. Піфагор і його ранні послідовники – Філолай, Архіт, Алкмеон – не залишили письмових текстів, визнаних античною традицією як безумовно автентичні. Більшість матеріалу дійшла до нас у вигляді фрагментів, цитованих пізнішими античними авторами, переважно неоплатоніками (Порфирій, Ямвліх, Прокл), або ж збереглася давньогрецькою чи латиною в складі анонімних або маловідомих збірок. Це, зокрема, було відображено в спеціальній таблиці (с. 50-55). Також варто звернути увагу на наявність приписуваних Піфагору апофтегм і сентенцій, що збереглися в близькосхідній доксографії – зокрема, арабською [Ал-Мубашшір 1980; Ібн Абу Усайбія 1882] і сирійською мовами [Arzhanov 2019]. Цей аспект висвітлено при розгляді акусм Піфагора (с. 189-192).

Проблема авторської атрибуції ускладнюється ще й тим, що різного роду тексти (особливо морально-дидактичного характеру) свідомо моделювалися під фігури Фенано, Гіппарха, Клінія чи Метопи, зберігаючи при цьому структурні риси шкільної дидактики або філософського послання. Тобто ми маємо справу не лише з філологічним викликом, а й з особливою формою інтелектуальної містифікації, що була цілком прийнятною для античної культури.

Слід також зауважити, що *C(P)Pyth.* є переважно фрагментарним. Це означає, що більшість творів збереглася не у формі цілісних текстів, а у вигляді коротких уривків – сентенцій, апофтегм, афоризмів, фрагментів діалогів або міркувань, переданих через інших авторів, часто з інтерпретаційними викривленнями. Такі фрагменти міс-

тяться у працях Діогена Лаерція, перипатетиків, неоплатоніків, християнських апологетів, латинських письменників тощо.

Відновлення цілісності текстів можливе лише завдяки компаративному аналізу різних джерел включно з цитатами, парафразами, узагальненнями та алюзіями. Текстологічна реконструкція передбачає встановлення варіантів читання, ідентифікацію можливих вставок, порівняння з паралельними місцями в грецькій і латинській традиціях. Збірки на кшталт Х. Теслефа [Thesleff 1965] і М. Кардіні [Cardini 1965] стали основою для найавторитетніших новітніх критичних редакцій [Macris, Dorandi, Brisson 2021; 2025]. Моя монографія в цьому плані теж не є винятком.

Ще однією рисою, яка ускладнює текстологічну роботу, є діалектологічна варіативність. Значна частина *C(P)Pyth.* написана дорійським діалектом, що не лише маркує географічне походження (Південна Італія, Велика Греція), а й виконує ідеологічну функцію – імітацію мови традиції, пов'язаної з дисципліною, строгою етикою та релігійним аскетизмом. Поряд із дорійськими фрагментами трапляються тексти на іонійському або аттичному діалектах, що ускладнює стилістичну уніфікацію. Саме тому критичні видання часто зберігають діалектну розбіжність як частину ідентичності тексту. При цьому перекладач має враховувати не лише морфологічні чи синтаксичні відмінності, а й їхню стилістичну функцію, адже дорійський діалект викликає в сучасного читача відчуття архаїчності, строгості й ритуальної дистанції. У цій монографії я вперше окремо й детально проаналізував усю псевдоєпіграфіку піфагорійців за ознаками діалектної приналежності до форм давньогрецької мови (с. 108-130).

Слід підкреслити, що загалом *C(P)Pyth.* у представленій монографії включає тексти найрізноманітніших жанрів: трактати (понад 50), сентенції, листи (14), афоризми, гноми, медичні та релігійнознавчі роздуми тощо. Це породжує значну стилістичну неоднорідність: одні фрагменти тяжіють до сухої дидактики, інші насичені метафорами, риторичними фігурами, поетичними образами. Деякі з них написані у формі гномічної моралі, інші – у стилі риторичного монологу або емоційного звернення. Текстологічна робота в такому випадку передбачає не лише встановлення точного словесного складу, а й розпізнавання жанру, інтонації, риторичної структури та стилістичних рівнів. Саме жанрово-стилістичний аналіз дозволяє адекватніше реконструювати прагматику тексту, зокрема – визначити, чи маємо справу з настановою, закликом, філософським доказом, моральною максимою або педагогічним приписом.

Водночас слід мати на увазі, що значна частина *C(P)Pyth.* дійшла до нас у пізніх християнських або неоплатонічних редакціях, які містять численні рецепції, інтерполяції, адаптації, перетлумачення та навіть навмисні ідеологічні вставки. У цьому контексті варто згадати фундаментальну монографію А. Хайзенги, де розглядається суголосність між листами піфагорійок і апостольськими посланнями з Нового Завіту [Huizenga 2013].

У працях Порфирія, Ямвліха, Прокла та інших авторів часто спостерігається прагнення привести піфагорейство у відповідність не лише з неоплатонічною метафізикою, а й із морально-релігійним ідеалом пізньої античності. Це вимагає від текстолога фільтрації змісту: встановлення шару «оригінального» піфагорійського мислення (наскільки це можливо) та його відокремлення від пізніших нашарувань. Для цього використовуються методи порівняльного аналізу, контекстуальної кри-

тики, реконструкції культурно-філософських рівнів тексту, а також підходи classical reception studies [див.: Caiazza, Macris, Robert 2022].

Особливості стратегії українського перекладу

Робота з текстами, що належать до приписуваної Піфагору псевдоепіграфічної спадщини, потребувала особливого підходу. Ідеться про врахування, з одного боку, апеляції до авторитету історичної постаті, з іншого – літературної умовності й символічності авторства.

Основне завдання полягало не лише в точному відтворенні змісту, а й у передачі стилістики та авторського голосу, свідомо сконструйованого як піфагорійський. Афористичні вислови, що імітують мовлення самого Піфагора, перекладено з максимальною увагою до ритмічної побудови, повторів, симетрій і паралелізмів. Збереження таких риторичних фігур дає змогу передати педагогічний пафос і дидактичну урочистість, характерні для образу Піфагора як «філософа-бога».

Тому робота з текстами, приписуваними Піфагору, здійснювалася з дотриманням принципів стилістичної відповідності, збереження гномічної структури, автентичної риторики та концептуальної глибини. Така реконструкція дозволяє не лише відкрити доступ до архаїчної філософської традиції, а й поставити під сумнів самі межі авторства, істини й авторитету в історико-філософському дискурсі.

Водночас *C(P)Pyth.*, як і доробок самого Піфагора, вирізняється значною жанровою та тематичною неоднорідністю – від повністю збережених трактатів псевдоепіграфічного характеру до сентенцій, гном і апофтегм, що дійшли до нас у вигляді фрагментів або цитат. У цьому корпусі поєднуються як класичні філософські тексти, що репрезентують фундаментальні концепти, так і побутові чи белетризовані міркування. Тож у роботі з цими джерелами надзвичайно важливою є вимога поєднання універсальної зрозумілості з термінологічною точністю: тексти з теоретичної філософії (зокрема онтологічної чи гносеологічної проблематики) мають бути насамперед зрозумілими для фахівців, тоді як тексти з практичної філософії – доступними для ширшої читацької аудиторії.

У концептуальному вимірі доцільно окремо розглянути ключові тематичні блоки й термінологічні осередки, що потребували особливої уваги.

У перекладі онтологічних праць піфагорійської традиції, представлених у цій монографії, було застосовано методологічно вивірену стратегію, що поєднує філологічну точність, філософську чутливість і стилістичну відповідність. Основна увага приділялася передачі ключових понять, які формують онтологічний словник піфагорійців: *δν* (буття), *οὐσία* (сутність), *ἀρχή* (начало), *ἄπειρον* (необмежене / нескінченне), *κόσμος* (світ), *ἕν* (єдине). В українському перекладі збережено філософську глибину кожного терміна з урахуванням як історико-етимологічного контексту, так і семантичних нашарувань у межах неоплатонічної та досократичної традиції.

Особливо важливим є те, що термін *ἀρχή* перекладено не як «початок» у хронологічному сенсі, а як «начало» / «першооснова» / «першопричина», що точніше відображає метафізичний вимір цього поняття як вихідного засновку буття. У випадку *οὐσία* перевагу надано варіанту «сутність», аби уникнути небажаних асоціацій з аристотелізмом, натомість зберігаючи первинне значення – «те, що є». До речі, на користь саме такого варіанта свідчить і той факт, що у випадку з «Метафізикою» Арістотеля О. Панич узагалі не перекладає це слово, а застосовує транслітерацію – «усія» [Панич 2022: 102]. Гадаю, що запропоновані мною перекладацькі рішення

допоможуть відтворити не лише зміст, а й логіку мислення, властиву філософам піфагорійської школи.

У свою чергу, гносеологічні фрагменти, зокрема, демонструють складну тріадну структуру: суб'єкт – об'єкт – джерело пізнання. У таких випадках робота з термінами (*νοῦς* / *αἴσθησις* – розум / відчуття; *νοητά* / *αἰσθητά* – умосяжне / чуттєве, відчутне) вимагала збереження не лише змістової точності, а й синтаксичної ролі кожного елемента (с. 327-332). Такий підхід дозволив передати не просто значення, а й філософську функцію терміна в контексті його вживання.

Окремого висвітлення заслуговує філософема, викладена Бронтіном у трактаті «Про розум і розсудок», де чітко розмежовано *νοῦς* (розум) як неподільне, просте і першоосновне, та *διάνοια* (розсудок) як множинне, подільне і похідне. Ідеться не лише про синонімічне розрізнення, а й про філософське розмежування споглядального принципу вічного (*νοῦς*) і раціонального дискурсу (*διάνοια*), що зумовлює різні типи гносеологічного досвіду. Також варто окремо зазначити і про *ἐννοια*, яку перекладено не дослівно як «благий розум», а саме як «розмисл».

Якщо звертатися до етичних фрагментів *C(P)Pyth.* – Архіта, Гієрокла, Гіппарха, Гіпподама, Евріта, Евріфама, Есари, Клінія, Метоп, Нуменія та Феага – то в них простежується послідовне втілення ідеї гармонійної єдності внутрішнього та зовнішнього добробуту. Ключові терміни цієї групи текстів потребують особливої семантичної уваги. Зокрема, поняття *εὐδαιμονία* в різних авторів трактується з різними смисловими акцентами: замість запозиченого «евдемонія» віддано перевагу природнішим для українського мовного простору варіантам – «щастя» в Архіта (с. 350) чи «благополуччя» в Гіпподама (с. 363), де йдеться про впорядкований моральний стан душі.

Поняття *παιδεία*, що в сучасному лексиконі зазвичай асоціюється з «освітою», представлено як «виховання», аби підкреслити його значення як формотворчого процесу, що охоплює не лише знання, а й становлення характеру. Такий підхід дозволив зберегти філософську точність, не вдаючись до хоч і усталеного, але не завжди зрозумілого запозичення «пайдея», і водночас передати багатопшаровість термінології, яка функціонує в межах натурфілософської, психологічної та онтологічної концепції моралі.

У трактатах Евріта «Про випадковість» та Гіппарха «Про добрий настрій» з'являється знакова для античної філософії опозиція понять *τύχη* і *εὐθυμία*. Перше – замість звичних для сучасного вжитку варіантів «щастя» або «успіх» – передано як «випадок», що точніше відповідає контексту роздумів Евріта про природу непередбачуваного в людському житті. Натомість *εὐθυμία*, яка часто інтерпретується як «спокій» у стоїчному дусі, у даному випадку перекладена як «радість», «добрий настрій» (с. 359-361), що краще відтворює її значення в межах етичного оптимізму піфагорійської думки.

Кліній у трактаті «Про побожність і благочестя» чітко розрізняє *εὐσέβεια* і *δσιότης*, тобто моральну й ритуальну складові релігійного життя. Для передачі цього розмежування використано терміни «благочестя» і «святість» (с. 379), що дозволяє зберегти змістовий контраст між етичною налаштованістю та ритуальною чистотою.

У свою чергу, Метоп у праці «Про чесноту» трактує *ἀρετή* не в героїко-етичній традиції (як доблесть у гомерівських епосах [II. 9.498, 20.411, 15.642; Od. 2.206]), а як внутрішню впорядкованість, баланс афектів і розуму. Цей термін набуває філософського змісту – як гармонія душевних сил (с. 384), що є основою практичної мудрості та цілісності особистості.

Естетичні ж трактати і фрагменти *C(P)Pyth.* – Арістея, Архіта, Діоса, Керкопса, Нікомаха, Панакея, Птолемея Кіренської, Філолая – становлять унікальний виклик, оскільки філософська проблематика тут тісно переплетена з натурфілософськими уявленнями про космічний порядок, математичну пропорційність і психоестичну силу музики та ритму. У цих текстах естетика, що ще не існує як самостійна дисципліна, функціонує на перетині метафізики, етики, музикознавства й космології. Тому робота з таким матеріалом потребує делікатного балансу між термінологічною точністю, збереженням семантичного поля та передачею поетичної композиції.

Ключове для всієї традиції поняття *ἀρμονία* подано як «гармонія» – не лише з міркувань усталеності, а й через його морально-онтологічний статус принципа єдності частин цілого. Аналогічно *σβμμετρος*, що позначає ідею відповідності, передано як «співмірний» (с. 247), а *ρυθμός* збережено як грецизм – «ритм», оскільки йдеться не про зовнішню ознаку, а про принцип впорядкування руху в часі, що виконує ключову функцію у філософському осмисленні буття (с. 435–437).

У політичному блоці доробку піфагорійців маємо справу з текстами, що поєднують соціально-політичну аналітику, етичні норми та релігійно-метафізичні рефлексії в єдиний філософський дискурс. Навіть у фрагментарній формі (як у трактатах Архіта «Про державу» чи Діотогена «Про царство») ці тексти зберігають концептуальну цілісність. Особливістю є не лише термінологічна складність, а й потреба реконструювати соціокультурний контекст, в якому формувалася відповідна думка.

У сфері політичної та правової термінології особливу увагу зосереджено на використанні усталених понять українського гуманітарного дискурсу – «громада», «закон», «державний устрій», «влада», «чеснота», «справедливість», «власність» тощо. Водночас ці категорії адаптовано до специфіки піфагорійського контексту, в якому нормативно-етичне осмислення політичної реальності поєднується з метафізичними уявленнями про космічну гармонію.

Юридичні й економічні трактати, на відміну від філософських чи політичних, мають більш утилітарну та нормативно-практичну спрямованість, однак залишаються глибоко закоріненими в етично-космологічній парадигмі піфагореїзму. Робота з такими текстами потребувала підвищеної уваги до правової термінології, соціально-економічних концептів і моральних засад господарського та юридичного життя давньогрецької громади.

Ключовим чинником тут стало розуміння того, що правові поняття для піфагорійців – це не автономні абстракції, а частини вищого порядку, що відображає космічну і моральну цілісність. Саме тому такі терміни, як *δικαιοσύνη* (справедливість) і *νόμος* (закон), подано не у вигляді технічних дефініцій, а як елементи нормативно-ціннісного цілого, в якому етика, право і філософія перебувають у нерозривному зв'язку.

Твори, присвячені темам родини, шлюбу, жіночої чесноти та морального порядку в домі, мають окрему специфіку. Ці фрагменти, на відміну від політичних чи економічних текстів, вирізняються повчально-нормативною тональністю, однак є складовою філософської програми піфагореїзму, в якій родина постає як мікрокосм етичного й космічного порядку. Робота з такими джерелами вимагала не лише філологічної точності, а й етичної чутливості та рефлексивного ставлення до культурного змісту.

Зasadничим принципом було збереження внутрішньої ієрархії грецького оригіналу без спрощення складності змісту для сучасного читача. Особливу увагу приділе-

но термінам, в яких втілено ціннісний і концептуальний каркас піфагорійської етики. Наприклад, *σωφροσύνη* не редуковано до більш звичної «цнотливості», а натомість використано «розважність» – як поняття, що об'єднує етичну стриманість, поміркованість і внутрішню гармонію (с. 584-588).

У свою чергу, тексти, що порушують антропологічну проблематику – зокрема медичні, біологічні й психологічні аспекти людської природи – потребують особливої концептуального підходу. Адже в піфагорійській традиції людське тіло розглядається не просто як фізіологічна структура, а як складова космічного цілого, в якій взаємопов'язані психіка, темперамент, тілесність і божественний розум.

Праці, що торкаються цих питань, часто містять поєднання натурфілософських схем, ранніх медичних гіпотез і морально-аскетичних приписів. Їхнє опрацювання потребує поєднання філологічної точності з філософською чутливістю до символіки, прихованої в описах тілесного і душевного устрою. Особливу складність становить передача термінів, які водночас належать до біологічної, етичної й онтологічної сфер (наприклад, понять, пов'язаних із кров'ю, диханням, серцем, розумом, теплом або мірою).

З методологічного погляду таке опрацювання ґрунтується на принципі міждисциплінарної відповідності: уявлення давньогрецької антропології не редукуються до сучасної термінології, але осмислюються з урахуванням даних сучасної медицини, психології та етики. Це дозволяє зберегти як філософську глибину джерел, так і відкритість до сучасного інтелектуального горизонту.

Як підсумок, з огляду на концептуальну складність і філософську насиченість піфагорійських фрагментів, доцільним видається подати таблицю ключових термінів, що відіграють провідну роль у відтворенні основних смислових опор цього корпусу текстів та потребували особливої уваги під час перекладацької роботи:

Давньогрецько-український словник ключових термінів (псевдо)епіграфіки піфагорійців

1. αἴσθησις – відчуття	17. διανοητικόν – мисленнєве
2. αἰσθητόν – відчутне	18. διάνοια – розсудок
3. ἀντικείμενον – протилежне	19. διάστημα – інтервал
4. ἄπειρον – безмежне	20. δικαιοσύνη – справедливість
5. ἄπορος – неможливий, непереборний	21. δόγμα – переконання
6. ἀπόστασις – відстань	22. δόξα – думка, гадка
7. ἀριθμός – число	23. δοξαστόν – предмет думки/ гадки
8. ἁρμονία – гармонія	24. εἶδωλον – образ, видіння
9. ἀρχή – начало, першооснова, першопричина	25. ἔμψυχον – одушевлене
10. ἀσφαλής – непорушний	26. ἐναργεία – очевидність
11. ἀταραξία – незбуреність	27. ἐννοια – розмисл
12. ἄψυχον – неодушевлене	28. ἐξις – стан володіння
13. βασιλεία – царство	29. ἐπέχειν – утримуватися
14. βίος – життя	30. ἐπιθυμία – бажання, прагнення, порив
15. δαίμων – даїмон	31. ἐπιστήμη – наука, знання
16. διάθεσις – налаштованість	32. εὐαίσθησις – здорові відчуття
	33. εὐδαιμονία – благополуччя, щастя

34. εὐδοξία – добра слава
35. εὐθυμία – добрий настрій
36. εὐλογος – здоровий глузд
37. εὐσέβεια – благочестя
38. εὐτυχία – благополуччя, добробут
39. εὐφυΐα – здібності
40. ἡδονή – насолода
41. ἠθική – етика
42. θεός – бог
43. θεωρία – розгляд
44. καθήκον – належне
45. κατάληψις – осягнення
46. κόσμος – світ
47. λόγος – мислення, наука
48. μάθημα – знання
49. μορφή – образ (лат. «форма»)
50. νόμος – закон
51. νοούμενον – мислиме
52. νοῦς – розум
53. ομοιότης – подібність

54. ὁμοῦ – сукупно, разом, загально
55. ὄρεξις – прагнення
56. ὁρμή – порух
57. ὁσιότητος – побожність
58. οὐσία – сутність
59. πάσχον – підвпливне
60. πιθανόν – достовірне
61. πίστις – достовірність
62. πολιτεία – держава
63. πρὸς τι – стосовно чогось
64. σοφία – мудрість
65. στέρησις – позбавленість
66. συμβεβηκός – збіжне
67. σωφροσύνη – розважність
68. τέχνη – мистецтво
69. ὕλη – речовина (лат. матерія)
70. φαντασία – уявлення
71. φθόγγος – голос
72. φρόνησις – розсудливість
73. ψυχή – душа

Таким чином, переклад корпусу піфагорійських текстів українською мовою виявився не просто філологічним актом трансформації грецького оригіналу, а комплексною герменевтичною й концептуальною реконструкцією світоглядної парадигми, що поєднує етико-космологічні, онтологічні, гносеологічні, політичні та естетичні уявлення давньогрецької філософської традиції. У процесі перекладацької роботи особливу увагу було зосереджено на точному відтворенні семантичного навантаження базових філософських понять, збереженні стилістичної реєстрації оригіналу, а також адаптації концептів до сучасного українського філософського дискурсу без втрати архаїчної глибини й культурної дистанції. Переклад цих фрагментів не лише актуалізує піфагорійську спадщину для вітчизняного читача, але й відкриває нові горизонти для інтерпретації класичної думки в умовах сучасної гуманітарної парадигми, де питання гармонії, міри, справедливості, порядку та буття знову набувають методологічної та екзистенційної ваги.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Ал-Мубашшір. (1980). *Kitāb mukhtār al-xikam wa-mahāsīn al-kalīm*. Бейрут: ал-Му'ас-сасах ал-'Арабіях ліл-Дірāsāt ва-ал-Нашр.
- Ібн Абу Усайбія. (1882). *'Уййн ал-анбā' fī-ṭabakāt al-aṭībā*. Каір: ал-Маṭba'ah ал-Вахбіях.
- Панич, О. (2022). Передмова. In Арістотель, *Метафізика* (сс.15-130). Київ: Темпора.
- Туренко, В. Е. (2025). *Між земним і небесним: тексти піфагорійців*. Київ: Дух і Літера.
- Arzhanov, Y. (2019). *Syriac Sayings of Greek Philosophers A Study in Syriac Gnomologia with Edition and Translation*. Louvain: Éditions Peeters. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1q26wgw>

- Caiazzo, I., Macris, C., & Robert, A. (Eds.). (2022). *Brill's companion to the reception of Pythagoras and Pythagoreanism in the Middle Ages and the Renaissance*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004499461>
- Cardini, M. (2010). *Pitagorici Antichi. Testimonianze e frammenti, Testo greco a fronte*. (G. Girgenti, G. Reale, Eds.). Milano: Bompiani.
- Diels, H., & Kranz, W. (Eds.). (1912). *Die Fragmente der Vorsokratike* (Bd. 1-2). Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Huizenga, A. (2013). *Moral Education for Women in the Pastoral and Pythagorean Letters. Philosophers of the Household*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004245181>
- Macris, C., Dorandi, T., & Brisson, L. (2021). *Pythagoras redivivus: studies on the texts attributed to Pythagoras and the Pythagoreans*. Baden-Baden: Academia Verlag, <https://doi.org/10.5771/9783896659590>
- Macris, C., Dorandi, T., Brisson L. (2025). *From the 'Pseudopythagorica' to the Neopythagoreans. Further Studies on the Texts Attributed to Pythagoras and the Pythagoreans*. Baden-Baden: Academia Verlag.
- Thesleff, H. (1961). *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*. Åbo: Åbo Akademi.
- Thesleff, H. (1965). *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*. Åbo: Åbo Akademi.

Одержано 23.05.2025

REFERENCES

- Al-Mubashshir. (1980). Mukhtār al-ḥikam wa-mahāsīn al-kalīm. [In Arabic]. Bayrūt: al-Mu'as-sasah al-'Arabīyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr.
- Arzhanov, Y. (2019). *Syriac Sayings of Greek Philosophers A Study in Syriac Gnomologia with Edition and Translation*. Louvain: Éditions Peeters. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1q26wgv>
- Caiazzo, I., Macris, C., & Robert, A. (Eds.). (2022). *Brill's companion to the reception of Pythagoras and Pythagoreanism in the Middle Ages and the Renaissance*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004499461>
- Cardini, M. (2010). *Pitagorici Antichi. Testimonianze e frammenti, Testo greco a fronte*. (G. Girgenti, G. Reale, Eds.). Milano: Bompiani.
- Diels, H., & Kranz, W. (Eds.). (1912). *Die Fragmente der Vorsokratike* (Bd. 1-2). Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Huizenga, A. (2013). *Moral Education for Women in the Pastoral and Pythagorean Letters. Philosophers of the Household*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004245181>
- Ibn Abī Uṣaybi'a. (1882). 'Uyūn al-anbā' fī-ṭabaqāt al-aṭibbā'. [In Arabic]. ed. A. Müller, Cairo: al-Maṭba'ah al-Wahbīyah.
- Macris, C., Dorandi, T., & Brisson, L. (2021). *Pythagoras redivivus: studies on the texts attributed to Pythagoras and the Pythagoreans*. Baden-Baden: Academia Verlag, <https://doi.org/10.5771/9783896659590>
- Macris, C., Dorandi, T., Brisson L. (2025). *From the 'Pseudopythagorica' to the Neopythagoreans. Further Studies on the Texts Attributed to Pythagoras and the Pythagoreans*. Baden-Baden: Academia Verlag.
- Panych, O. (2022). Introduction. In Aristotle, *Metaphysics* (pp. 15-130). [In Ukrainian]. Kyiv: Tempora.
- Thesleff, H. (1961). *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*. Åbo: Åbo Akademi.
- Thesleff, H. (1965). *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*. Åbo: Åbo Akademi.
- Turenko, V. E. (2025). *Between the Earthly and the Heavenly: Texts of the Pythagoreans*. Monograph. [In Ukrainian]. Kyiv: Duh i Litera.

Received 23.05.2025

Vitalii Turenko

“Pythagoreorum Opera”: Specifics and Strategy of Ukrainian Translation

The author describes the conceptual, terminological, and stylistic principles of their translation of the corpus of works of the Pythagorean tradition into Ukrainian. The main translation strategy is based on the principle of balancing semantic fidelity to historical meanings with adaptation to modern Ukrainian academic usage. The translation was carried out considering the interdisciplinary context: medical, psychological, aesthetic, ethical, political. A defining feature is the combination of philological accuracy with hermeneutic interpretation, which allows conveying not only the content but also the philosophical logic, stylistics, and symbolism of Pythagorean cosmology, ontology, epistemology, and moral anthropology.

Віталій Туренко

«Pythagoreorum Opera»: специфіка і стратегія українського перекладу

Автор описує концептуальні, термінологічні та стилістичні засади здійсненого ним перекладу корпусу творів піфагорійської традиції українською мовою. Основна перекладацька стратегія ґрунтується на принципі балансу між семантичною вірністю історичним значенням і адаптацією до сучасного українського академічного слововжитку. Переклад здійснено з урахуванням міждисциплінарного контексту: медичного, психологічного, естетичного, етичного, політичного. Визначальною особливістю є поєднання філологічної точності з герменевтичною інтерпретацією, що дозволяє передати не лише зміст, а й філософську логіку, стилістику та символіку піфагорійської космології, онтології, гносеології та моральної антропології.

Vitalii Turenko, *Doctor of Science (Philosophy), Senior Researcher, Associate Professor of Taras Shevchenko National University of Kyiv.*

Віталій Туренко, *д. філос. н., старший дослідник, доцент Київського національного університету імені Тараса Шевченка.*

e-mail: vitali_turenko@knu.ua

АРХІВИ

Влада Давіденко

МИРОСЛАВ ПОПОВИЧ, ВОЛОДИМИР МАЗЕПА І БОРОТЬБА ЗА «СТІНУ ПАМ'ЯТІ»

Проблематика перетинів і взаємного впливу академічної філософії і ширших культурних явищ в Україні XX століття – передусім у контексті радянського періоду – досі залишається недостатньо дослідженою. Однією з причин цього може бути потенційна травматичність таких розвідок для колективного самоусвідомлення професійної філософської спільноти. На цю проблему звернула увагу Катерина Скрипник у преамбулі до публікації «Радянська філософія і експертність: епізод з практики Володимира Шинкарука» [Скрипник 2024: 155]. Водночас, попри складність і делікатність цієї теми, годі уявити цілісне осмислення радянського періоду в історії української філософії без ґрунтовних фахових студій. Моє дослідження покликане стати внеском у заповнення цієї лакуни¹.

У тексті К. Скрипник ішлося про специфічні експертні функції філософських інституцій. Зокрема, про те, як експертний висновок директора Інституту філософії АН УРСР (далі – ІФ) Володимира Шинкарука щодо сценарію фільму братів Стругацьких став підставою для відмови кіностудії ім. О. Довженка від зйомок. Я ж опишу протилежну ситуацію: спільні зусилля співробітників ІФ і небайдужої творчої інтелігенції, що захищали як один з визначних мистецьких творів XX ст., так і гідність митців, що його створили, від репресивної політики радянської влади й суспільного осуду. Цим твором є «Стіна Пам'яті» – один із сенсоутворювальних елементів проєкту «Парк Пам'яті» авторства Ади Рибачук і Володимира Мельни-

© В. Давіденко, 2025

¹ Цей матеріал є другим дослідженням, виконаним співробітниками Науково-архівного центру *Archivum Sententiarum* і присвяченим перетинам між академічною філософією і культурними процесами в Україні XX століття.

Принадібно висловлюю щире подяку всім, чий підтримка й залученість сприяли підготовці цієї публікації. Насамперед Голові Наглядової ради Благодійної організації «Фонд збереження культурної спадщини Ади Рибачук та Володимира Мельніченка» Олександрю Галинському – за надання доступу до архівних матеріалів. Також висловлюю вдячність Аліні та Лідії Артюх за згоду на інтерв'ю, частина якого стала важливим джерелом для цієї публікації. Окремо дякую Роману Ленчовському, Леоніду Фінбергу та Євгену Бистрицькому за цінні консультації і коментарі, Іллі Давіденку й Ренату Швецю – за співорганізацію інтерв'ю з родиною Артюх, а також за змістовні обговорення мого тексту й критичні зауваження до нього. Висловлюю вдячність співробітникам Науково-архівного центру *Archivum Sententiarum* за увагу до публікації й поради щодо її вдосконалення.

ченка². З кінця 1980-х рр. до спроб виправдання цього проєкту перед радянською владою (пізніше – уже перед владою незалежної України) на різних етапах долучалися представники тогочасної філософської спільноти: очільники відділів ІФ Мирослав Попович³ і Володимир Мазепа⁴ (разом із дружиною, співробітницею Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка АН УРСР Наталією Кавецькою-Мазепою). Також упродовж тривалого часу досить активно залученим у ці процеси був Вадим Скуратівський, який упродовж 1990–1996 рр. був членом редакційної ради журналу «Філософська і соціологічна думка»⁵.

У моєму тексті представлені знайдені мною документальні свідчення участі згаданих постатей у захисті «Стіни Пам'яті»⁶. Окрім того, за матеріалами архівних і мемуарних видань, архівних документів, а також мого інтерв'ю з Лідією й Аліною Артюх, окреслено ширшу панораму залученості інтелігенції УРСР другої половини ХХ століття в обговорення долі цього твору.

Зазначу, що хоч у виданнях, опублікованих БО «Фонд збереження культурної спадщини Ади Рибачук та Володимира Мельніченка» у м. Київ (далі – Фонд АРВМ), на основі численних архівних документів докладно висвітлено історію життя та творчості Рибачук і Мельніченка, залученість саме філософської спільноти до обговорення й захисту їхнього доробку досі не ставала предметом спеціального дослідження. Таким чином, реконструйований у цьому тексті сюжет міг би дати привід для

² Хоча в назві Благодійної організації «Фонд збереження культурної спадщини Ади Рибачук та Володимира Мельніченка» прізвище останнього наведено з літерою «і», надалі в тексті послідовно вживатиметься більш усталений варіант – «Мельніченко». Така форма відповідає загальноприйнятному написанню в українському публічному дискурсі, а також використовується у виданнях книжкової серії «Крик Птаха», підготовленої та опублікованої згаданим Фондом.

³ З 1969 р. Попович займав різні посади в ІФ: зокрема, очолював відділ логіки, який упродовж 1969–2001 рр. декілька разів змінював назву; у 2001–2002 рр. був в.о. директора, а у 2002–2018 рр. – директором ІФ [Срмоленко 2024]. Ця інформація є суттєвою в нашому контексті, адже М. Попович разом із колегами з ІФ уважно стежив за розвитком подій довкола проєкту «Парку Пам'яті» та неодноразово виступав на його захист як офіційний представник своєї інституції.

⁴ Як і Попович, Мазепа обіймав різні посади в ІФ: 1969–1984 рр. – завідувач відділу марксистсько-ленінської естетики, 1984–1995 рр. – завідувач сектору естетичних проблем соціалістичної культури, 1995–2002 рр. – провідний науковий співробітник, 2002–2003 рр. – науковий співробітник відділу історії філософії України [Білодід 2017].

⁵ Варто зазначити, що сам Скуратівський, подібно до Рибачук і Мельніченка, також зазнав утисків з боку радянської влади в період «застою». Після майже восьми років роботи редактором відділу критики журналу «Всесвіт» (1971–1978) він був змушений залишити цю посаду через звинувачення в «націоналістичних ухилах». Таку оцінку, зокрема, висловив лояльний до радянського режиму головний редактор «Всесвіту» Дмитро Павличко, розкритикувавши статтю Скуратівського «Шевченко в контексті світової літератури» 1978 р. [Скуратівський 2024: 25]. Упродовж наступних трьох років (1978–1980) Скуратівський залишався без постійного місця роботи. Імовірно, саме цей досвід значною мірою сформував його світогляд і вплинув на позицію, яку він займав у справі захисту «Стіни Пам'яті».

⁶ Попри те, що «Стіна Пам'яті» досі залишається частково недоступною для публіки (станом на 2021 рік було відкрито лише одну з її композицій – «Берегиню», після чого подальші роботи зі звільнення монументу були призупинені), у 2020 році Володимир Мельніченко здійснив вагомий крок для збереження їхньої з дружиною мистецької спадщини: він ініціював створення реєстру їхніх творів і передав архів до недержавної інституції – «Благодійного фонду збереження культурної спадщини Ади Рибачук та Володимира Мельніченка». Завдяки активній діяльності Фонду того ж року «Стіна Пам'яті» була офіційно внесена до переліку щойно виявлених об'єктів культурної спадщини [Андрющенко 2020].

ширшої дискусії – як про способи оцінювання сучасними істориками філософії культурних процесів на теренах УРСР, так і про ролі окремих особистостей та інституцій, що брали в них безпосередню участь.

Структурно мій текст поділятиметься на три частини: «Історичний контекст», «Свідчення і документи», «Висновки». У першій частині я відтворю події, пов'язані з плануванням, реалізацією та подальшою ліквідацією проєкту «Стіна Пам'яті». Особливу увагу приділятиму аналізу професійного середовища митців того часу – передусім кола колег, з якими Рибачук і Мельниченко безпосередньо співпрацювали над проєктом, а також осіб, залучених до його фахового оцінювання на етапі, коли подальше існування меморіалу опинилося під загрозою.

У другій частині будуть представлені спогади й рефлексії Лідії Артюх – вдови Мирослава Поповича, яка (хоча й не була безпосередньо залучена до захисних ініціатив) належала до його найближчого оточення та володіє інформацією про участь як самого Поповича, так і його колег з ІФ у зусиллях, спрямованих на збереження «Стіни Пам'яті». Крім того, буде оприлюднено впорядкований за хронологічним принципом корпус документів, отриманих мною від Фонду АРВМ. Ці матеріали фіксують намагання співробітників Академії наук УРСР (згодом – НАН України), зокрема ІФ, обґрунтувати культурну й мистецьку цінність проєкту та сприяти його відновленню у взаємодії з органами державної влади як радянського періоду, так і доби Незалежності. Окремим додатком буде подано перелік публікацій Поповича, Скуратівського та Кавецької-Мазепа в тематичних виданнях, присвячених як творчості Рибачук і Мельниченка, так і персональним спогадам сучасників про них. Також я представлю згадки про фотодокументи, що засвідчують продовження взаємодії зазначених інтелектуалів з митцями в період після відновлення української незалежності.

У третій частині я спробую узагальнити, яких висновків щодо способів перетину академічної філософії і культурних процесів в Україні ХХ століття можна дійти, і якою мірою ці висновки можуть бути корисними для сучасних дослідників – передусім істориків філософії.

Частина I. Історичний контекст

Ада Рибачук і Володимир Мельниченко – творчий дует київських художників-монументалістів і скульпторів, чия діяльність охоплює період від 1950-х до 2000-х років. Аду, враховуючи її зацікавлення конструкторською справою, у певному сенсі можна вважати спадкоємицею батька – Федора Рибачука, засновника й першого керівника господарства «Виноградар», створеного у 1929 році [Мельниченко 2011: 73]. Познайомившись ще в період навчання в Київському державному художньому інституті, Рибачук і Мельниченко впродовж наступних десятиліть стали авторами низки знакових мистецьких проєктів, важливих для української культурної історії. У 1960–1981 роках вони обіймали посади головних спеціалістів інституту «Київпроект», у рамках якого реалізували або розробили концепції таких масштабних ініціатив, як: художнє оформлення Київського автовокзалу та Палацу школярів і юнацтва; конкурсна пропозиція пам'ятника «Коли руйнується світ. Бабин Яр»; проєкт Історико-археологічного парку «Стародавній Київ»; концепція «Парку Пам'яті» з рельєфами «Стіни Пам'яті»; конкурсні проєкти «Ораторіум “Ленін”» і «Ораторіум Революції»; Історико-археологічний комплекс «Контрактова площа»; Камінь-символ для пам'ятного знака в місті-побратимі Флоренція

(«Київ – місто-герой»); пам'ятник «Дітям-героям»; а також проєкт реконструкції меморіально-обрядового комплексу «Парк Пам'яті» [Мельниченко 2011: 72].

Проєкт «Парку Пам'яті» передбачав створення меморіального комплексу на території Байкового кладовища. Едуард Андрищенко наводить основні дані про цей проєкт. До нього входили кремаційний корпус, зали прощання та головний акцент – «Стіна Пам'яті» завдовжки 213 і заввишки від 4,5 до 16 метрів, вкрита барельєфами, загальною площею 2000 м². Художники втілили близько двадцяти композицій, об'єднаних темою життя і смерті: «Ікар», «Прометей», «Любов», «Творчість», «Оборона Вітчизни» та ін. Архітектурні та художні рішення комплексу були спрямовані на те, аби полегшити переживання втрати для тих, хто прийшов попрощатися з близькими. Проєкт затвердили у 1968 році. Кремаційний корпус відкрили в 1974-му, а зали прощання – у 1975-му. Автори називали ці будівлі нестандартної форми «Храмом неба» [Андрищенко 2020].

Причини тієї прикрої долі, що спіткала «Стіну Пам'яті», самі митці й сучасні дослідники оцінюють дещо по-різному. Рибачук і Мельниченко у своїх спогадах про історію «Стіни Пам'яті» переважно зосереджуються на проблемах у стосунках із третім учасником їхньої творчої групи, співпраця з яким тривала ще з 1950-х рр. – архітектором Авраамом Мілецьким⁷. Натомість сучасні дослідники акцентують увагу передусім на загальніших особливостях тодішньої культурної політики Першого секретаря ЦК КПУ Володимира Щербицького⁸. Для цілісного уявлення про обидві – зрештою, цілком сумісні – візії далі стисло наведу їхній зміст.

Візія Рибачук і Мельниченка

Обговорення побудови крематорію в Києві почалося наприкінці 1967 року, коли Мілецький запропонував художникам взяти участь у проєкті. За згадками Мельниченка, спершу вони з дружиною вагалися щодо участі в ньому. Адже, як і більшість радянських художників тієї доби, мали асоціації з жахами Другої світової війни. Утім, вони досить швидко погодилися, почавши роботу зі створення меморіального комплексу, що тривала 13 років [Андрищенко 2020].

Хоча співпраця художників із Мілецьким майже від самого початку роботи над «Парком Пам'яті» не була безпроблемною, вони продовжували працювати над будівництвом, попри всі непорозуміння. Наприклад, у 1971 році під час поїздки Рибачук на Камчатку з'ясувалося, що Мілецький ще в 1965 році перекручував факти й поза очі позиціонував інший – конкурсний – проєкт їхньої робочої групи «Коли руйнується світ. Бабин Яр» як «один зі своїх варіантів, у якому Ада і Володя вдало виконали макет» [Мельниченко 2011: 112]. Попри таке ставлення старшого колеги, митці надалі працювали разом над створенням майбутнього меморіального комплексу.

⁷ Ці сюжети докладно висвітлено у восьми томівій книжковій серії «Крик Птаха» (2000–2025), упорядником якої в усіх томах виступив Голова наглядової Ради Фонду АРВМ Олександр Галинський. Перші два томи були видані ще за життя Ади Рибачук, томи з третього по сьомий – за життя Володимира Мельниченка, а восьмий побачив світ уже після смерті обох митців. Частина серії створена за їхньої особистої участі, решта – на основі спогадів і архівних матеріалів, які Галинський зібрав і впорядкував.

⁸ Прикладом може слугувати стаття українського історика, дослідника архівів КДБ Едуарда Андрищенко «Ікар під бетоном. Як створювалася, гинула і відроджується Стіна пам'яті в Києві» [Андрищенко 2020], в якій автор публікує та аналізує розсекречені ним документи КДБ.

Непереборні перешкоди в будівництві з'явилися зненацька. Якщо до серпня 1981 р. будівництво відбувалося за наперед затвердженим планом, то з 10 грудня 1981 року, відсторонивши художників, Мілецький одноосібно взяв на себе відповідальність за проєкт, відвідував усі наради, відкриті й закриті, причому не захищав інтереси спільного проєкту, а погоджувався з інструкцією «прискорити ухвалені рішення», даючи свою згоду на всі документи, що приписували ліквідацію барельєфів, і не інформуючи про це Рибачук і Мельниченко [ibid.: 111].

Хронологія знищення «Стіни Пам'яті» [ibid.: 108] була такою:

- Трохи більше, ніж за місяць до залиття монумента бетоном, тодішній заступник голови Київськоміськвиконкому направив лист до Міністерства культури УРСР, який фактично став замовленням на знищення барельєфів «Стіни Пам'яті» (6.12.1981);
- Відбулося засідання Художньо-експертної колегії Міністерства культури УРСР та Художньо-експертної ради Держбуду УРСР 10.12.1981: Протокол № 204, (підписи зібрано на 28.12.1981);
- Наступним стало засідання Архітектурної секції Художньо-експертної ради Міністерства культури УРСР і Держбуду УРСР з монументальної скульптури: Протокол 08.01.82 (затверджено 11.01.82)
- І наостанок було випущено Постанову Президії Правління Співки архітекторів України № 1 від 12.01.82 – про припинення будівництва підпірної стіни з барельєфом в ансамблі київського крематорію;
- 21.03.1982 (за Миколою Амосовим – уже на початку січня, див. нижче с. 172) барельєфи «Стіни Пам'яті» почали заливати бетоном. «Страта тривала березень, квітень, травень... “Роботи” продовжувались у дві, три зміни: діяла резолюція “Прискорити ухвалені рішення”: поспішали, щоб встигнути до святкування 1500-річчя Києва» [ibid.: 91].

Упродовж січня 1982 р. відбулося два засідання Президії Київської організації Співки художників УРСР без участі Рибачук і Мельниченко (перше – Вийзне засідання 19 січня, на якому були присутні 19 членів Президії; друге – 25 січня, на яке були запрошені офіційно тільки два її члени). На останньому засіданні йшлося про підготовку документа, що мав зафіксувати рішення про «закриття» барельєфів «Стіни Пам'яті». Попри те, що Рибачук і Мельниченко вимагали, аби на засіданні 25 січня був також присутній Мілецький, останній, прийшовши на захід, отримав дозвіл від голови Київської організації Співки художників Олександра Скоблікова не долучатися до засідання і швидко з нього пішов. За спогадами художників (які знаходились поряд із залом засідань), Мілецький, уже стоячи однією ногою в кабіні ліфту, гучно пояснив їм цей свій вчинок: «Я вже давно не з вами!...» [ibid.: 217].

Крім того, Мілецький постійно особисто спілкувався з секретарями Міськкому, обнадіюючи їх та вводючи в оману, стверджував, що проєкт закриття рельєфів зроблять самі автори – Рибачук і Мельниченко. Зокрема, перебуваючи в Москві, брехав під час зустрічі в Співці архітекторів: «Ада і Володя мене підвели, з роботою не впорались, будівництво кинули, рельєфи “*Стіни Плачу*” [так Мілецький поза очі називав «Стіну Пам'яті» – *В.Д.*, курсив мій] зробити не встигли, зробили тільки ескізи в глині». Його брехня відкрилася 1989 року, коли в московському Будинку архітектора Рибачук і Мельниченко проводили виставку «Парк Пам'яті. Рельєфи Стіни пам'яті», під час якої показали засновані на документальних свідченнях фільми

«Стіна» і «Стінограма». «І всюди, де він був, – він брехав і вводив в оману, переконував усіх від імені “Верхів”, що Рельєфи “Закрити потрібно”» [ibid.: 113].

На думку творчої пари, поведінка Мілецького була зумовлена його марнославством – бажанням присвоїти собі особисто результати роботи всієї групи: «З аналізу документів, подій, архіву Федора Рибачука, щоденникових записів, склалася картина, що А. Мілецький готував цю особливу подію: припинити роботи на стіні: не терпів співавторів, витісняв їх усіх, завжди, хотів бути єдиним, одним в усіх обличчях, але у Проєкті “Парк Пам’яті” єдиним автором міг бути тільки у своїй творчій пропозиції: “До проєкту Київського крематорію”, грудень 1967 р.» [ibid.: 326].

Бажання підкреслити значущість своєї ролі у проєкті «Парк Пам’яті» так само підштовхнуло Мілецького [ibid.: 92] ще в серпні 1981 року потайки від Рибачук і Мельниченка домовитися з редакцією журналу «Архітектура СРСР» про публікацію статті «Синтез – проблема чи задача?». Уже маючи проєкт залиття «Стіни Пам’яті» бетоном (Рішення «Рекомендувати ліквідувати», підписане 8 лютого 1982 р.), Мілецький підписав статтю для 5 числа цього журналу, що вийшло друком у 1982 р. Пізніше, у 1984 р., на її основі Мілецький виголосив доповідь «Синтез мистецтв у радянській архітектурі» на VIII Пленумі Правління Співки архітекторів СРСР в Ленінграді.

Усі перелічені документи стали доступними для широкого загалу лише в 1988 році – через шість років після закриття рельєфів «Стіни Пам’яті». Їх зафіксував на кіноплівку режисер Ізраїль Гольдштейн під час виставки, що проходила в київському Будинку художника з 3 по 13 травня 1988 року [ibid.: 108].

Цю виставку організували після публікації викривальної статті російського журналіста Володимира Войни «Бетон важчий за все», надрукованої 2 лютого 1988 р. в газеті «Радянська культура». Серед експонованих матеріалів були, зокрема, «Висновки Комісії Ради міністрів УРСР» [ibid.: 108]. А 21 квітня 1988 року, незадовго до проведення виставки, Мілецький доповідав Державній комісії, створеній за рішенням ЦК КПУ для реагування на статтю Войни. Про «Стіну Пам’яті» він висловився так: «Генплан цікаво спроектований, відпрацьовані якісні скоси чомусь не доглянуті і руйнуються...». Рибачук і Мельниченка після доповіді Мілецького було запрошено 2 травня 1988 року до тієї самої Державної комісії урядовою телеграмою. На засіданні голова установи зачитала художникам наведені слова Мілецького. Після отримання зазначеної телеграми митці запропонували Мілецькому провести «робочу комісію», аби під час очної зустрічі узгодити єдину позицію або викласти різні тлумачення подій, у чому колега їм відмовив.

Зрештою, за підсумками засідання було ухвалено рішення, щоби автори представили свою роботу на виставці, про яку Мілецький зневажливо висловився: «Рибачуки влаштовують шоу...» [ibid.: 329].

За спогадами Мельниченка, наприкінці 1980-х років один із членів комісії Міністерства культури запропонував замість оригінальних сюжетів створити на «Стіні Пам’яті» щось нове – «декоративне». На запитання п-і Ади: «А що саме декоративного потрібно зробити?» – пролунала відповідь, яка її глибоко шокувала й обурила: «Що-небудь – хрестики, нулики, палички, рисочки – вам видніше, що зробити». За підсумками цієї зустрічі дозволу на відновлення «Стіни Пам’яті» так і не дали. Мілецький, остаточно змирившись із поразкою, через кілька років емігрував до Ізраїлю, де й помер у 2004 році. Ця зустріч стала останньою крапкою в історії взаємодії художників та архітектора: відтоді – і до відходу Мілецького у засвіти – ані Ада, ані Володимир більше з ним не спілкувалися [Андрющенко 2020].

Візія Едуарда Андрющенка та інших сучасних дослідників

У статті «Ікар під бетоном. Як створювалася, гинула й відроджується Стіна пам'яті в Києві» Едуард Андрющенко окреслив низку додаткових чинників, що перешкождали реалізації проєкту «Парк Пам'яті», і простежив трансформацію ставлення до нього представників радянської влади різних інституційних рівнів – від ініціації проєкту до його фактичного згортання [Андрющенко 2020]. Нижче буде наведено стислу реконструкцію подій, запропоновану цим автором.

На початковому етапі проєкт «Парк Пам'яті» отримав низку схвальних відгуків, у тому числі з-за кордону, і викликав зацікавлення навіть серед представників радянської владної вертикалі. Зокрема, ініціативу підтримав голова Київського міськвиконкому Володимир Гусєв, який пообіцяв авторам своє сприяння у разі виникнення труднощів.

Першим тривожним сигналом стала критична публікація скульптора Володимира Костіна⁹ в московській «Будівельній газеті» від 25 травня 1975 року, в якій проєкт критикувався за відступ від засад радянської архітектурної традиції. У розмові з авторами Гусєв натякнув на невдоволення проєктом у вищих партійних інстанціях, передусім у союзному центрі. Усвідомлюючи, що подальша доля проєкту залежатиме від рішень у Москві, Рибачук, Мельниченко і Мілецький вирушили туди на 19 днів, здобули підтримку фахових архітектурних інституцій і повернулися до Києва з пакетом позитивних експертних висновків. Цей крок дозволив тимчасово поновити роботи, однак загроза припинення проєкту зберігалася. Усі наступні роки, за Андрющенком, автори проєкту неодноразово їздили до Москви задля захисту «Парку Пам'яті».

Представників радянської влади найбільше непокоїли естетичні засоби та смислове наповнення «Стіни Пам'яті». Органи КДБ, апелюючи до позиції «компетентних фахівців», звинувачували авторів проєкту в наслідуванні західного формалізму й абстракціонізму. На думку співробітників КДБ, меморіальний комплекс плекав «культ смерті», суперечив засадам соціалістичної моралі та не відповідав уявленням про радянську дійсність. Особливу критику викликали барельєфи, що прикрашали «Стіну Пам'яті»: їх характеризували як «хаотичне переплетення деформованих тіл», «нагромодження трупів», здатне спричиняти «песимізм і відчуття безвиході»¹⁰. У низці звітів комплекс фігурує як «грандіозна провокація», яка нібито підриває ідеологічні засади радянського ладу та чинить шкідливий психологічний вплив на відвідувачів.

⁹ Ідеться про українського скульптора Володимира Костіна, чия мистецька діяльність була тісно пов'язана з радянською ідеологією й полягала у візуальному утвердженні символів радянської влади. Серед найвідоміших творів митця – портрети «Молодий шахтар» (1951), «Металург» (1956), «Артем» (1963), а також монументальні твори – рельєф на фасаді Палацу піонерів імені Горького (1951) та пам'ятники Артему (1967, Донецьк) і Леніну (1970, Краматорськ) [Михальський 2014].

¹⁰ У документальному фільмі «Шелест кроків» [Кравцова 2022] Володимир Мельниченко також пригадує репліки радянських чиновників, які стверджували: «Живописці не мали права братися за цю роботу». У відповідь на подібні закиди та щоби подолати сприйняття себе публікою лише як художників Рибачук і Мельниченко розпочали створення серії скульптурних творів, натхнених своїми подорожами на Північ.

Андрющенко зазначає, що в сучасних історичних дослідженнях побутує ще одна версія, згідно з якою офіційні звинувачення щодо «культу смерті» та формалізму були лише приводом. Справжньою ж причиною гонінь нібито став візит Щербицького до «Парку Пам'яті»: побачивши барельєфи, він буцімто вирішив, що зображені постаті мають «єврейську зовнішність», що викликало його особисте обурення. Ця гіпотеза вписується в ширший контекст політики так званого «державного антисемітизму» в СРСР, адже в той час влада таврувала «сіонізм», замовчувала Голокост як окреме явище й уникала згадок про єврейське походження жертв, навіть у таких місцях, як Бабин Яр. У цьому світлі, на думку Андрющенка, версія про те, що барельєфи сприйняли як «сіоністську провокацію», виглядає цілком імовірною. За словами Мельниченка, авторів не раз звинувачували в тому, що вони під виглядом універсального меморіалу створили пам'ятник жертвам Бабиного Яру. Згадка про так звану «єврейську версію» присутня й у звітах КДБ. Зокрема, в одному з документів зазначається, що, на думку «оперативних джерел», барельєфи містять зображення фігур із «типовими єврейськими рисами обличчя», а єврейське походження одного з авторів комплексу – Авраама Мілецького – сприяло поширенню припущень про навмисне відтворення символіки, співзвучної зі «Стіною плачу» в Єрусалимі й розціненої деякими колами як спроба збереження єврейської історичної пам'яті¹¹.

В опублікованих звітах також ідеться про те, що серед частини населення циркулювали чутки, згідно з якими саме ці обставини стали причиною припинення будівництва «Стіни Пам'яті». Таким чином, КДБ не лише фіксувала поширення таких інтерпретацій, а й, по суті, санкціонувала їхню антисемітську інтенцію, трактуючи символіку пам'ятника як потенційну ідеологічну загрозу радянській системі цінностей.

Утім, переходячи від припущень до підтверджених фактів, Андрющенко наводить промовистий приклад: 23 листопада 1981 року голова КДБ УРСР Віталій Федорчук надіслав першому секретареві ЦК КПУ Володимирі Щербицькому доповідну записку під назвою «Про ідейно-художні прорахунки, допущені при проєктуванні та будівництві меморіально-похоронного комплексу в м. Києві». У ній, зокрема, повторювалася критика зі статті Костіна 1975 р. та зазначалося, що автори меморіалу й відповідальні установи не відреагували належним чином на зауваження, зокрема на те, що проєкт Рибачук і Мельниченка спотворює принципи формування радянської архітектури, не мав широкого суспільного і професійного обговорення тощо.

Реакція на звернення Федорчука не забарилася: на відповідному документі Щербицький залишив резолюцію з позначкою «Терміново», яка вимагала негайного

¹¹ Цю версію опосередковано підтверджує й відмова радянської влади від реалізації проєкту «Коли руйнується світ. Бабин Яр», поданого Рибачук, Мельниченком і Мілецьким у межах конкурсу 1965 року на створення меморіалу «Жертвам фашизму в Шевченківському районі міста Києва». Попри художню й концептуальну вагу поданих проєктів, усі вони були відхилені, а сам конкурс анульовано. Натомість у 1976 році відповідно до державного замовлення було встановлено монумент із типовою для офіційної риторики назвою: «Пам'ятник радянським громадянам та військовополоненим солдатам і офіцерам Радянської Армії, розстріляним німецькими фашистами у Бабиному Яру» [Луценко, Заблоцька 2025]. Цілком імовірно, що прагнення Рибачук, Мельниченка та Мілецького до всебічного представлення подій у Бабиному Яру в межах цього конкурсу стало підставою для пильної уваги з боку репресивних органів до всіх трьох. Ця увага зберігалася й у наступні роки.

припинення всіх робіт до ухвалення остаточного рішення. Окрім того, упродовж п'ятнадцяти днів належало підготувати висновки й пропозиції щодо подальших дій, зокрема – притягнення винних до відповідальності.

Уже на початку грудня чиновники отримали анонімного листа з голосливими звинуваченнями в тому, що автори «Парку Пам'яті» нібито відступили від погодженого проєкту, заробили 2 мільйони рублів і керувалися особистими інтересами. Ця «анонімка» стала формальним приводом для зупинки робіт.

10 грудня 1981 року комісія Міністерства культури УРСР офіційно рекомендувала демонтувати «Стіну Пам'яті» як таку, що «не відповідає принципам соціалістичного реалізму». Рибачук і Мельниченко розуміли, що остаточне рішення – за Щербицьким. Їх підтримали відомі представники української інтелігенції: Борис Патон, Микола Амосов, Микола Бажан¹². Згідно з документами КДБ, Мельниченко та Рибачук зверталися до Патона, а Мілецький – «безпартійний єврей», як підкреслювалося в записці – тривалий час обговорював ситуацію з Бажаном, головним редактором Української радянської енциклопедії.

Попри всі зусилля, візити й публічну підтримку, меморіал не вдалося захистити. Територію «Парку» взяли під охорону, авторів більше не допускали на об'єкт, а барельєфи спочатку закрили фанерою, згодом – металевими щитами, а ще пізніше – залили бетоном. Поступове відновлення монументу почалося лише 2018 року.

* * *

На завершення реконструкції подій є сенс неупереджено розглянути обидві представлені візії. Попри докладний і ретельно задокументований опис перешкод, які, за свідченнями Рибачук і Мельниченка, Мілецький чинив реалізації «Стіни Пам'яті» – зокрема через наполягання на закритті барельєфів, – важко заперечити й іншу перспективу. Сам Мілецький, якого співробітники КДБ у внутрішньому вжитку підкреслено називали «безпартійним євреєм», разом із художниками певною мірою також постраждав від репресивної політики доби «застою».

З огляду на факти, наведені в дослідженні Андрющенка (зокрема, документально підтверджене звернення Мілецького до Бажана після рекомендації Міністерства культури УРСР демонтувати «Стіну Пам'яті»), версія про його свідоме прагнення знищити проєкт, в якому він сам брав участь як повноправний член робочої групи, видається малоімовірною. Натомість більш обґрунтований вигляд має гіпотеза, згідно з якою Мілецький – на той час уже визнаний автор низки знакових для архітектурного ландшафту радянського Києва проєктів, зокрема Зали Президії ЦК КПУ, Парку Вічної Слави з обеліском Невідомому солдату та готелю «Москва» – передбачаючи неминучий тиск з боку владних інституцій і реальну загрозу згорання іні-

¹² У вже згаданому документальному фільмі «Шелест кроків» [Кравцова 2022] міститься фрагмент спогадів Володимира Мельниченка, в якому він зазначає, що перша спроба закриття рельєфів «Стіни Пам'яті» – які сам митець називав «оболонками» – мала місце в 1974–1975 роках, а друга – у 1978–1979 роках. Саме під час останньої хвилі тиску до громадського захисту проєкту долучилися видатні постаті того часу – Бажан, Амосов і Патон. Коментуючи ситуацію, Мельниченко зазначає: «Те, що нас захищали видатні люди, нас врятувало. Інакше ми вже були би в Биківнянському лісі», натякаючи на можливі репресивні наслідки для учасників проєкту в разі відсутності впливової підтримки. Враховуючи це, досить символічною видається участь Мельниченка в оформленні меморіального комплексу «Биківнянські могили» у 2012 р.

ціативи, прагнув зберегти свій статус в очах партійного керівництва та вийти з конфліктної ситуації з мінімальними репутаційними втратами.

Обережність архітектора також можна пояснити й особистими обставинами його життя. Як зазначає дослідниця архітектури Києва Олена Мокроусова, Мілецький згадував, що його родина – корінні кияни – зазнала трагічних утисків від тоталітарних режимів ХХ століття: батько загинув унаслідок сталінських репресій 1930-х років, а мати й бабуся були розстріляні в Бабиному Яру. Він також згадує про багаторічну дружбу з родиною Патонів – братами Володимиром і Борисом [Мокроусова 2023], причому останній, як уже зазначалося вище, відіграв важливу роль у захисті «Стіни Пам'яті».

У такому ракурсі Мілецький виглядає не стільки як безпосередній опонент проекту «Парку Пам'яті» чи його авторів – Рибачук і Мельниченко, скільки як суперечлива фігура, що змушена була маневрувати в межах жорстко контрольованої авторитарної системи. Його обережність, удавана відстороненість і готовність підкорятися навіть тим розпорядженням радянського керівництва, що призвели до ліквідації проекту, радше свідчать про глибоко вкорінену конформність «радянської людини», для якої однією з головних мотивацій був страх перед репресивним апаратом, а втрата своїх творів, статусу чи репутації, порівняно з можливими наслідками відкритого спротиву, здавалася найменшим із можливих лих.

Реакції мистецької спільноти на «Стіну Пам'яті»

Атмосферу, в якій перебували Рибачук і Мельниченко під час визначення подальшої долі їхнього проекту, найповніше ілюструє спектр позицій, висловлених представниками мистецького середовища – спільноти, до якої самі вони безпосередньо належали. Як і в будь-якій професійній спільноті, у межах цього середовища постала широка палітра думок: від розуміння і підтримки з боку одних до стриманого або нейтрального ставлення з боку інших, і аж до відкритого заперечення художньої та концептуальної цінності проекту.

Зокрема, до першої «групи» відносилися колеги Рибачук і Мельниченко зі Спілки художників УРСР Степан Кириченко, голова Бюро секції монументального мистецтва, і його заступник Іван-Валентин Задорожний. На закритому засіданні Президії Правління Спілки 25 січня 1982 року вони наполягали на тому, що рішення про «закриття» рельєфів не було прийнято на виїзному засіданні 19 січня, і стверджували, що навпаки всі члени Президії одноголосно проголосували за пропозицію «роботи продовжувати та просити Держбуд України призупинити дію раніше прийнятого Рішення, доручити авторам протягом року завершити сюжетний фрагмент і розписати його за авторським задумом, після чого скликати Експертну Раду для прийняття Рішення» [Мельниченко 2011: 217].

До другої «групи» можна зарахувати ще одного колегу митців по Спілці, Народну художницю УРСР Тетяну Яблонську (одна з викладачок Рибачук під час її навчання в Київському державному художньому інституті). Яблонська висловила своє здивування: «Яким чином взагалі можна приймати будь-яке рішення щодо роботи, яку вже закрито – і побачити її ми не можемо?». Хоча її слова, вочевидь, не містили жодної оцінки твору, вони, а також виступи Кириченка й Задорожного, унеможливили підписання Спілкою документа на закриття барельєфів. Варто відзначити, що саме Кириченко й Задорожний поінформували відсутніх на засіданні Рибачук і Мельниченко про його перебіг і результати [ibid.: 217].

У дослідженні Андрущенко міститься інформація про записку КДБ, датовану квітнем 1982 р., в якій чекісти доповідали про реакцію київських митців на процес бетонування «Стіни Пам'яті». Згідно з цим документом, багато з них вітали рішення влади. Зокрема, скульптор Едвард Кунцевич заявив, що ліквідація барельєфів «повинна послужити хорошим уроком для художників, які стоять на нечітких ідейних позиціях»¹³. У переліку художників, які також, згідно з повідомленням КДБ, висловили схвальне ставлення до демонтажу «Стіни Пам'яті», фігурують імена близьких друзів Мельниченка – Олексія Захарчука й Ернеста Коткова. «Особливо про Коткова я не міг подумати, – каже Мельниченко, дізнавшись імена людей, які підтримали знищення його роботи. – Причому він хороший художник і теж піддавався критиці». Андрущенко наводить повний текст цього розсекреченого документу: «Так, Кунцевич Е. Н., 1926 року народження, росіянин, безпартійний, член СХУ, заявив, що барельєф як безідейний і антихудожній твір підлягає негайному і повному знищенню.... Професори Київського художнього інституту Чебанік В. Я., 1930 року народження, і Вітковський Л. І, 1931 року народження, обидва члени КПРС, також заявили, що барельєф підпірної стіни справляє гнітюче враження і не відповідає жодним нормам естетики радянського мистецтва, свідчить про явний відхід авторів від соціалістичного реалізму. Ухвалені рішення про його знищення єдино правильне і своєчасне. Аналогічної думки дотримуються також члени СХУ Захарчук А. Н., Лобанов М. В., Владимірова Е. І., Котков Е. І., Чебікін А. В. та інші» [Андрущенко 2020].

Оскільки аналіз особистих мотивів і підстав, які зумовили реакції конкретних митців, виходить за межі мого дослідження, у цьому випадку доцільно зосередитися на узагальненні позицій художників щодо демонтажу «Стіни Пам'яті». Попри ідеологічний контроль і тиск з боку партійно-державного апарату, окремі представники мистецького середовища – зокрема Кириченко, Задорожний і Яблонська – вдавалися до поміркованої критики в межах офіційно допустимого дискурсу і, спираючись на процедурні вади процесу, демонстрували прагнення дистанційовано артикулювати незгоду. Натомість реакція інших, зокрема найближчого оточення Рибачук і Мельниченка, свідчить про домінування стратегій лояльності, уникнення ризиків і самоцензури. Тож вказаний сегмент мистецького середовища видається радше простором інституційної залежності та пристосування до політичної ситуації, ніж осередком, спроможною до колективного захисту художньої автономії.

Частина II. Свідчення і документи

Мирослав Попович, Володимир і Наталія Мазепа вже відійшли в засвіти. У доступних джерелах переважно не згадується їхня участь у захисті «Стіни Пам'яті». Свого часу я провела велику усну розмову зі вдовою Мирослава Володимировича Лідією Артюх і його донькою Аліною Артюх. Нижче наведено фрагмент розмови лише з Лідією Артюх, присвячений з'ясуванню обставин знайомства родини Поповичів із Рибачук і Мельниченком, реконструкції культурної атмосфери відповідної доби з погляду безпосередніх свідків, а також окресленню ролі осіб і установ, до яких ці свідки були афілійовані, у перебігу цих подій. Учасники позначені ініціалами.

¹³ Андрущенко зазначає, що ім'я Кунцевича вже зустрічалося у документах архіву СБУ (саме в цьому архіві наразі зберігаються документи КДБ). У заведеній на початку 1950-х років справі київської художниці Таїсії Жаспар він фігурує як агент МДБ під псевдонімом «Символ» [Андрущенко 2020].

Розмова з Лідією Артюх, вдовою Мирослава Поповича

В. Д.: *Лідіє Федорівно, розкажіть, будь ласка, як ви познайомилися з Адою Рибачук і Володимиром Мельниченком?*

Л. А.: Ми познайомилися вдома у Володимира й Наталії Мазеп – ми з Мирославом Володимировичем тоді тісно товаришували з їхньою родиною. Це сталося у 1980-х роках, уже після того, як «Стіна Пам'яті» була фактично зруйнована¹⁴. Про саму цю драматичну подію ми дізналися з перших вуст – від самих митців. Подружжя Мазеп проживало на Ірининській вулиці – поруч із Малопадвальною, де мешкали Рибачук і Мельниченко. Сусідство сприяло тісному спілкуванню: родини часто бували одна в одній у гостях, згодом до цієї компанії долучилися і ми.

Митці справили на мене сильне враження. У них не було ані притаманної багатством художникам пихатості, ані характерного для тогочасного соціуму світогляду, сформованого радянською «недокультурою». Навпаки – вони були напрочуд відкриті, людяні, прості в спілкуванні. Відчуття «своїх» людей з'явилося з перших хвилин розмови.

Коли йшлося про «Стіну Пам'яті», вони, звісно, розповіли, що з нею сталося. Але жодного нарікання чи пафосу – навпаки, спокійна й гідна розмова. Вони не скаржилися, хоча йшлося про масштабну втрату. У їхньому тоні відчувалася внутрішня рішучість і готовність чинити спротив – настільки, наскільки це було можливо в тих обставинах.

В. Д.: *Яким було ваше відчуття загальної культурної атмосфери тієї доби?*

Л. А.: У часи так званого «застою» панували сірість, байдужість і адміністративне тупцювання на місці. Але саме в середовищі, яке формував Володимир Мазепа – зокрема, його філософські й естетичні кола, відбувався рух спротиву цій інерції. Їхня діяльність пробивала оту байдужість чиновництва і загальну культурну апатію.

Згадаю призначення затятого комуніста Валентина Маланчука¹⁵ на посаду секретаря ЦК КПУ з ідеології в 1972 році. Його місія полягала в недопущенні навіть поміркованих форм українського національного руху, який тоді ще не мав відверто націоналістичного забарвлення, а радше був патріотичним. Але навіть такий рівень «національного самовідчуття» викликав у влади паніку. Саме через таке викривлене сприйняття починалося придушення будь-яких ініціатив – зокрема, культурних.

У попередній період керівництва Петра Шелеста ще дозволялися публікації, спрямовані на осмислення української культури, зокрема українознавчі видання.

¹⁴ Під час моєї особистої розмови з Романом Ленчовським, аспірантом Олександра Яценка у відділі діалектичного матеріалізму ІФ (1979–1982), було згадано про круглий стіл, організований під егідою створеного 1971 року «Філософського товариства УРСР», присвячений збереженню пам'яті про Бабин Яр. За спогадами Ленчовського, у межах цього заходу, зокрема, обговорювався також уже згадуваний вище нереалізований конкурсний проєкт тематичного меморіалу авторства Рибачук і Мельниченка 1965 р. Попри відсутність точної дати проведення круглого столу, можна припустити, що М. Попович був принаймні заочно ознайомлений із творчістю Рибачук і Мельниченка ще до особистого знайомства з ними – через обговорення, які відбувались у ті роки в середовищі ІФ.

¹⁵ Про антиукраїнську позицію Маланчука свідчать такі факти: уже на початку своєї кар'єри він позиціонував боротьбу з українським націоналізмом як інструмент політичного просування. Ініціював скасування рішень щодо обов'язкового вивчення української мови у ВНЗ Львівщини, відкрито виступав за посилення ідеологічного контролю, публікуючи статті про «небезпечну» ситуацію в УРСР [Шаповал 2017].

Але після його відсторонення на зміну прийшов Щербицький, який одразу залучив до ідеологічної роботи Маланчука. Той швидко запровадив політико-ідеологічні заняття й нові форми контролю, аби згортати будь-яку автономну культурну ініціативу¹⁶.

На цьому тлі творчість Рибачук і Мельниченко виглядала геть інакше – як пролив. Знайомлячись із їхніми проєктами, ми бачили, що ці митці привносили в 1970-ті той модерновий дух, який серед філософів був притаманний лише небагатьом. Ідеї Ади і Володимира явно випереджали свій час.

В. Д.: *Як влада реагувала на ініціативи митців, зокрема на «Стіну Пам'яті»?*

Л. А.: У 1977 році міністром культури УРСР став Сергій Безклубенко. На цій посаді він пропрацював до 1983 року. Після відставки його перевели до Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії АН УРСР, в якому працювала і я. Там він очолив відділ кінознавства. У мене особисто було дуже критичне ставлення до нього – вражали його пиха, зверхній тон, показна елегантність і небажання бачити у колег рівних собі.

Що ж до «Стіни Пам'яті» – Безклубенко був міністром саме в той час, коли було ухвалено рішення про її знищення. Очевидно, на нього тиснули «згори». Йому надходили численні скарги на проєкт. Одна з них, як нам розповіла Наталія Кавецька-Мазепа, стосувалася начебто «єврейських мотивів» у композиції та її «упадницького» характеру.

Замість того щоб запросити авторів і ознайомитися з проєктом у завершеному вигляді – а він передбачав оздоблення смальтою, яке мало надати твору яскравості та світла – Безклубенко поїхав на місце сам. Побачив недобудовану конструкцію: бетон, арматуру, крематорій поруч. Усе це, за його словами, справило на нього гнітюче враження. Після цього він повіз туди Щербицького, і той – маючи схоже сприйняття – наказав зупинити проєкт. Було дано команду: зробити опалубку і залити рельєфи бетоном.

В. Д.: *Як повелися в цій ситуації самі митці?*

Л. А.: Рибачук і Мельниченко не втрачали надії. Усвідомлюючи, що не зможуть зупинити процес знищення, вони намагалися хоча б частково зберегти свою роботу. Вони звернулися до робітників із проханням залити рельєфи мастилом перед бето-

¹⁶ Із 1972 року, після призначення секретарем ЦК КПУ з ідеології, став ключовою фігурою в запровадженні репресивної культурної політики: ініціював чистки в наукових і освітніх установах, обмежував функціонування української мови, формував проскрипційні списки інтелігенції. У тісній співпраці з КДБ, зокрема – з головою КДБ при Раді Міністрів УРСР Віталієм Федорчуком, Маланчук розробив і подав на розгляд Політбюро ЦК КПУ пропозиції щодо «поліпшення роботи ідеологічних установ, подальшого посилення боротьби з проявами ворожої антирадянської націоналістичної діяльності». Ці заходи передбачали, серед іншого, масштабну «чистку» наукових установ, вищих навчальних закладів, редакцій періодичних видань і видавництва, а також штучне звуження сфери функціонування української мови. Під його кураторством проводилися репресивні кампанії проти дисидентів і національно орієнтованих діячів, також було скасовано раніше ухвалені рішення про створення меморіального комплексу на о. Хортиця. За його ініціативи відновлено цензурування видання «Кобзаря» (1975) і розгорнуто нову хвилю русифікації в освітній сфері (1978). Перебування Маланчука на керівній посаді супроводжувалося загостренням конфліктів з інтелігенцією та численними звинуваченнями в авторитаризмі. У 1979 році, після виконання ролі «карального ідеолога», його було без пояснень усунуто з посади та переведено до академічної сфери рішенням Щербицького [Шоповал 2017].

нуванням, щоб у майбутньому, коли з'явиться можливість їх відкрити, вони залишилися неушкодженими.

З цього моменту розпочалася довга історія боротьби за «Стіну Пам'яті».

В. Д.: *Ви згадували, що ваше особисте знайомство з Рибачук і Мельниченком відбулося вже в 1980-х роках, після бетонування «Стіни Пам'яті». Чи не знаєте, хто став ініціатором звернення до філософської спільноти, зокрема до Мирослава Поповича? Це була ініціатива митців чи пана Мирослава?*

Л. А.: Не можу сказати напевно, але, як мені здається, це був радше внутрішній поклик самого Мирослава Володимировича. Він мав глибоке почуття обов'язку, особливо коли йшлося про несправедливість і приниження творчих людей. Та й загалом, в українському культурному середовищі того часу інтелігенція гуртувалася природно – через творчі вечори, зустрічі, обговорення, які давали можливість знайомитися, підтримувати одне одного.

В. Д.: *Чи були ще випадки, коли Мирослав Попович активно допомагав митцям, надаючи їм певну «протекцію» чи підтримку?*

Л. А.: Так, безумовно. Власне, це не була поодинокі ситуація. Навпаки, такі дії часто мали взаємний характер: і самому Мирославу Володимировичу допомагали в складні моменти. Проте все це відбувалося переважно не через офіційні інституції, а через особисті зв'язки, через довіру, через ту неформальну мережу, яка існувала в андеграунді. Це було справжнє інтелектуальне підпілля, спільнота взаємної підтримки.

Серед тих, кому потрібна була така підтримка, були й інші митці. Пригадую, філософська спільнота також підтримувала театр Леся Танюка – його творчість зазнавала серйозних утисків з боку радянської влади. І знову ж таки, допомога відбувалася не через Академію наук як інституцію, бо вона офіційно дистанціювалася. Але особисті контакти з філософами, особливо з тими, хто досліджував естетику, відігравали велику роль.

В. Д.: *Як би ви оцінили роль філософської спільноти в захисті «Стіни Пам'яті»? Чи можна говорити про якусь експертну функцію Інституту філософії?*

Л. А.: Не впевнена, що це була саме експертна функція у формальному сенсі. Але значення – безперечно було. Принаймні митців не репресували. Мирослав Володимирович дуже добре орієнтувався в усіх тонкощах радянської системи, умів балансувати, діяти обережно, але послідовно. Він часто виступав як така собі «захисна парасолька» – для багатьох. Він був членом різних наглядових рад, і, будучи людиною чесною, принциповою, завжди тримав високу моральну планку.

Це, до речі, і є одна з особливостей тієї системи: вона була вразливою перед наполегливим спротивом. Якщо ти був достатньо впертий, навіть у межах дозволеного, то заборони поступово послаблювались. Парадоксально, але в умовах відсутності повноцінного громадянського суспільства приватна ініціатива і людська гідність могли мати більшу вагу, ніж формальні інституції.

А вже після здобуття незалежності інституційна підтримка набула реальної ваги. Ми бачимо це, зокрема, на прикладі поступового відновлення «Стіни Пам'яті». Тоді вже вплив інституцій використовувався як засіб громадянського суспільства. А в радянські часи – ми, по суті, жили в інтелектуальному гетто. Знали одне одного по-іменню, трималися разом, як могли. І тепер я краще розумію Мирослава Володимировича, коли він казав, що без важелів впливу нічого не досягнеш. Бути просто порядною людиною недостатньо, щоб щось реально змінити.

В. Д.: Чи можна розглядати участь у захисті «Стіни Пам'яті» як вираження особистих переконань Поповича і Мазепи, коли їхні посадові ролі були радше інструментом прикриття? Чи, навпаки, ідеться про ширший процес, що згодом спричинив зміни всередині самої інституції?

Л. А.: До середини періоду «перебудови» і Попович, і Мазепа справді використовували інституційні позиції як засіб здійснення важливих, морально вмотивованих дій, які потребували інституційного прикриття. Однак з розвитком перебудовчих процесів та поступовою лібералізацією академічного середовища вони почали відкрито артикулювати власну позицію вже не лише як індивідуальні учасники певних процесів, а й як представники інституції. Цей перехід був водночас ініціативою самих діячів: зокрема, завдяки їхнім зусиллям відбулися важливі внутрішні реформи¹⁷, що трансформували інституцію у більш автономного і суб'єктного учасника суспільних змін.

В. Д.: Чи була якась взаємодія між Інститутом філософії АН УРСР і Міністерством культури?

Л. А.: Взаємодія була мінімальна. Ці структури майже не перетинались. Іноді, можливо, виникали певні суперечки, наприклад, щодо кадрових призначень у театрах. У деяких випадках така взаємодія була корисною, але загалом це були окремі епізоди, не системна співпраця.

В. Д.: А чи можемо припустити, що ініціатором захисту митців у подібних ситуаціях був саме Володимир Мазепа, який потім уже долучав до справи Мирослава Поповича?

Л. А.: Так, це цілком імовірно. Вони були дуже близькими друзями впродовж багатьох років. Мазепа, мабуть, першим дізнавався про певну ситуацію й уже тоді залучав Мирослава Володимировича, якому довіряв і був упевнений, що той не відмовить.

*Документи, отримані від Фонду АРВМ (у хронологічному порядку),
а також оприлюднені на сторінках книги
«Ада. Неспинна і нескорена» [Мельниченко 2011]¹⁸*

06.01.1982 – Звернення М. Амосова до заступника голови Ради міністрів УРСР Григорія Ващенко: «сприяти авторам – А. Мілецькому, А. Рибачук і В. Мельниченку у завершенні цієї цікавої й потрібної місту споруди»;

08-09.01.1982 – Звернення М. Бажана до Першого секретаря ЦК Компартії України Володимира Щербицького: «дати вказівку відповідним інституціям переглянути їхні пропозиції, щоб не знищити визначного твору, а в крайньому разі, зважаючи на сьогоднішні труднощі в будівництві, зменшити темп його будови»;

12.01.1982 – Звернення від М. Амосова до В. Щербицького: «Хай її [Стіну] загородять високим муром і хай дозволять авторам завершити хоча б шматок стіни для

¹⁷ Показовим прикладом таких трансформацій є діяльність журналу «Філософська і соціологічна думка» в період, коли журнал очолював Юрій Прилюк. Саме тоді видання, яке раніше мало переважно відомчий характер, поступово перетворилося на повноцінне фахове філософське джерело, яке водночас виконувало функцію інтелектуального майданчика в умовах, коли «перебудова» породжувала українське громадянське суспільство.

¹⁸ Після назви документа, зазначення автора та адресата подаю стислий зміст документа.

того, щоб судити про красу твору: після оздоблення і нанесення кольору вона заграє»;

Початок січня 1982 р. (б.д.) – Звернення М. Амосова до Голови правління Спілки художників СРСР М. Пономарьова: «Повідомляю, що почато руйнування рельєфів роботи Рибачук-Мельниченка. Забетоновано ряд композицій. Наполегливо прошу терміново зробити все можливе для захисту яскравого твору мистецтва»;

14.06.1988 – Звернення (підписане В. Мазепою) від сектору естетичних проблем Інституту філософії АН УРСР до заступниці Голови Ради Міністрів УРСР Марії Орлик після експозиції матеріалів по рельєфам А. Рибачук і В. Мельниченка в Будинку кіно і Будинку художника в червні 1988 р.: «Сектор підтримує в цілому думку більшості учасників суспільного обговорення експозиції матеріалів “Стіна пам’яті” про необхідність поновлення і повного завершення роботи А. Рибачук і В. Мельниченка з урахуванням досвіду сьогоdnішнього дня [...] враховуючи широкий суспільний резонанс довкола питання про долю “Стіни пам’яті”, неоднозначність позицій “прибічників” і “супротивників” завершення цієї роботи, видається доцільним залучити до остаточного вирішення питання групу “незалежних” / тобто тих, що не брали участь у попередніх рішеннях / експертів союзного рівня» (див. нижче, с. 173-174);

1989 – Звернення від Правління і секції естетики Українського відділення Філософського товариства СРСР (підписане М. Поповичем і В. Мазепою) після січневого (1987 р.) Пленуму ЦК КПРС, на якому було наголошено на неприпустимості підміни партійного підходу до художньої творчості відомчим некомпетентним адмініструванням. У документі зазначено, що «рішення Держбуду УРСР про закриття роботи А. Рибачук і В. Мельниченка – без широкого суспільного обговорення, всупереч думці найвидатніших художніх авторитетів і великих діячів культури України – безсумнівно, слугує наочним прикладом такої підміни» (див. нижче, с. 173-174);

1991 – Колективний лист від 112 підписантів до президента України Леоніда Кравчука із закликом «перекреслити саме у ці дні¹⁹ акт вандалізму, що стався майже 10 років тому у Києві, коли на Байковій горі було замуровано бетоном видатний твір українських художників А. Рибачук і В. Мельниченка – Стіну Пам’яті» (серед підписантів – академік АН України М. Амосов, директор Інституту мовознавства, член.-кор. АН України М. Жулинський та інші);

03.05.1995 – Звернення від в.о. Міністра культури України М. Яковини до Л. Кучми (за результатами доповіді Л. Кравчука в Брюсселі у 1992 р., на якій світову громадськість було сповіщено, що «Стіну Пам’яті» буде відновлено) – «З огляду на велике значення, що матиме відновлення знищеного твору мистецтва, в тому числі й для утвердження міжнародного іміджу України як цивілізованої держави, просимо надати державного статусу планованій реконструкції “Стіни Пам’яті”»;

02.04.2004 – Звернення І. Дзюби до в.о. директора Міжнародного фонду «Відродження» Є. Бистрицького з проханням підтримати видання однієї з книг з серії «Крик Птаха»;

31.10.2004 – Вітання президента НАН України Б. Патона на адресу А. Рибачук і В. Мельниченка з приводу створення проекту «Бронзові Образи у просторі світу» – заповідника-музею на о. Колгуєв.

¹⁹ Вочевидь, ідеться про часи відновлення незалежності України.

Передмови, статті та публікації М. Поповича, Н. Кавецької-Мазепи й В. Скуратівського, присвячені як «Стіні Пам'яті», так і творчості Ади Рибачук і Володимира Мельниченка загалом (у хронологічному порядку)

1997

Вадим Скуратівський – стаття «До однієї української монументальної трагедії», журнал «Сучасність», № 3 [Скуратівський 1997];
(згодом передрукована у книзі «Крик Птаха VII. Храм Неба»);

2011

Вадим Скуратівський – стаття в книзі: Мельниченко В. «Крик Птаха III. Ада. Неспинна і нескорена» [Мельниченко 2011];

2014

Мирослав Попович – переднє слово до діалогії Ади Рибачук «Бабине літо» і «Бабина смерть» [Мельниченко 2014: 4];

Наталія Кавецька-Мазепа – «Пост-скрипtum, вместо предисловия» до тієї ж діалогії [ibid.: 6];

Наталія Кавецька-Мазепа – стаття «О диалогии Ады Рыбачук “Бабино лето” и “Бабина смерть”» [Мельниченко 2014: 165-167];

2011–2023

Мирослав Попович – передні слова до низки томів книжкової серії «Крик Птаха» (2000–2023);

2024

Вадим Скуратівський – стаття «Ада Рибачук і Володимир Мельниченко», розділ «Портрети сучасників» у книзі «От із такого ми світу: Спомини і розмисли» [Скуратівський 2024: 408-413].

Звернення до владних інстанцій УРСР²⁰

124/503

14.06.88

ЗАМЕСТИТЕЛЮ ПРЕДСЕДАТЕЛЯ

СОВЕТА МИНИСТРОВ УССР

тов. М. А. Орлик

О рельефах «Стена Памяти» А. Рыбачук и В. Мельниченко

Сектор эстетических проблем культуры Института философии АН УССР, обсудив экспозиции материалов по рельефам «Стена Памяти» А. Рыбачук и В. Мельниченко / Дом кино и Дом художника, июнь 1988 г. / считает принятое в 1981-1982 гг. решение о прекращении этой работы ошибочным и неаргументированным. Идеино-эстетическое решение рельефов тематически и функционально связано с общим проектом архитектурно-ритуального комплекса «Парк Памяти», при открытии работ оно было обсуждено и

²⁰ Оригінали цих документів написані рос. мовою, подаю їх без змін.

утверждено в установленном тогда порядке, а уже выполненные части работы над рельефом получили высокую оценку многих ведущих специалистов города и страны.

Сектор поддерживает в целом мнение большинства участников общественного обсуждения экспозиции материалов «Стена памяти» о необходимости возобновления и полного завершения работы А. Рыбачук и В. Мельниченко с учетом опыта сегодняшнего дня. Вместе с тем, учитывая широкий общественный резонанс вокруг вопроса о судьбе «Стены Памяти», неоднозначность позиций «сторонников» и «противников» завершения этой работы, представляется целесообразным привлечь к окончательному решению вопроса группу «независимых» / т. е. официально не участвовавших в прежних решениях / экспертов союзного уровня.

Зав. сектором эстетических
проблем Института философии
АН УССР,
доктор философских наук
В. И. Мазепа

Правление и секция эстетики Украинского отделения Философского общества СССР²¹, обсудив на своем заседании статью Владимира Войны «Бетон тяжелее всего...», единодушно поддерживает высказанное в ней мнение художественного сообщества о судьбе незавершенного произведения Ады Рыбачук и Владимира Мельниченко «Стена Памяти».

На январском (1987 г.) Пленуме ЦК КПСС подчеркивалась недопустимость подмены партийного подхода к художественному творчеству ведомственным, некомпетентным администрированием. Решение Госстроя УССР о закрытии работы А. Рыбачук и В. Мельниченко – без широкого общественного обсуждения, вопреки мнению выдающихся художественных авторитетов и выдающихся деятелей культуры Украины, – несомненно, служит наглядным примером такой подмены. Прав автор статьи: невозможно мириться с замалчиванием того, что произошло, попранное достоинство художников должно быть восстановлено путем организации доступной для всех экспозиции эскизов «Стены Памяти», ее широким обсуждением специалистами и общественностью города. Ведь речь идет не просто о выставочном «экспонате», а о художественном решении важнейшей проблемы духовной жизни советского человека – достойного его истории и идеалам увековечения Памяти ушедших поколений.

Только в открытой дискуссии, где будут заслушаны мнения и сторонников, и противников работы художников, может быть решена ее окончательная судьба. Мы же уверены, что присущие всему творчеству А. Рыбачук и В. Мельниченко высокая духовность и гражданская

²¹ Дослідники й викладачі філософії в Україні належали до Філософського товариства УРСР – регіонального підрозділу Всесоюзного філософського товариства, заснованого 1971 року. Це об'єднання діяло під егідою Академії наук СРСР, а українське відділення, очолюване Володимиром Шинкаруком, з 1982 року стало однією з ключових інституцій ідеологічного впливу на гуманітарну сферу республіки (див. вище, с. 157).

активность, их стремление своим искусством возвышать и одухотворять жизнь человека во всех ее проявлениях найдут верный отклик в сердцах всех, кому дороги судьбы нашей культуры.

М. Попович,
доктор философских наук,
профессор;

В. Мазепа,
доктор философских наук,
профессор. Киев

Фотосвідчення

Свідченням тривалої уваги з боку філософської спільноти до творчості Рибачук і Мельниченка вже в період незалежної України є, зокрема, фотознімки Мирослава Поповича, Володимира та Наталії Мазеп, а також Романа Ленчовського разом із митцями, зроблені під час їхніх виставок. Ці світлини опубліковано в книзі «Ада. Неспинна і нескорена»:

– На виставці «Парк Пам'яті. Рельєфи Стіни Пам'яті» 1988 року були присутні серед інших Микола Амосов, Володимир Мазепа й Наталія Кавецька-Мазепа [Мельниченко 2011: 182-183];

– На виставці «Територія душі» 2005 року – Мирослав Попович, Вадим Скурятівський, Роман та Анна Ленчовські [Мельниченко 2011: 249-250].

Частина III. Висновки

Розглянута вище історія «Стіни Пам'яті» дозволяє по-новому осмислити динаміку інституційної відкритості радянських наукових установ – насамперед ІФ як одного зі структурних підрозділів Академії наук УРСР. Архівні матеріали та особисті свідчення осіб, дотичних до діяльності філософського середовища, дають підстави стверджувати, що підтримка цього мистецького проекту на початку 1980-х років не була результатом цілісної інституційної політики, а виникала радше як прояв індивідуальної ініціативи та приватної солідарності окремих осіб. Афіліція таких авторитетних постатей, як Борис Патон, Микола Бажан, Микола Амосов, Мирослав Попович чи Володимир Мазепа з Академією наук не супроводжувалася консолідованою позицією інституцій. У той час академічний простір радше функціонував як середовище ситуативного маневрування – зона обмеженої дії, в якій могли існувати елементи критичного ставлення й особистої відповідальності (яка нерідко реалізовувалася із посиленням на офіційні посаду і статус) без відкритої конфронтації з владними інституціями.

Такий характер залученості доречно описувати як *приховану опозиційність* – явище, характерне для радянського інтелектуального життя 1960–1980-х років. Інтелектуали діяли в умовах ідеологічного контролю, не перетинаючи межі відкритого протесту, проте й не демонструючи беззастережної лояльності. Ця двозначність вимагає від сучасних дослідників особливої уважності до джерел – здатності розпізнавати мовчання, непрямі жести та амбівалентні дії досліджуваних постатей як промовисті вияви їхнього етичного вибору.

Такий підхід особливо важливий у світлі поширеної нині тенденції ототожнювати «радянське» з «російським», що часто супроводжується емоційно забарвленими оцінками й критичним ставленням до будь-яких проявів радянського минулого – як у масовій свідомості, так і в гуманітарних дослідженнях. Така реакція, хоч і зрозуміла в контексті сучасної повномасштабної російсько-української війни, супроводжується ризиком надто загальних і упереджених суджень. Нерідко ці оцінки є не результатом уважної реконструкції подій, а екстраполяцією донедавна наукових інтуїцій, особистих реакцій чи політичних настанов сучасних дослідників на складні, амбівалентні ситуації минулого. Такий підхід витісняє емпіричний аналіз, чутливий до історичного контексту, біографічних суперечностей, форм співпраці та спротиву, притананих радянській добі, й обмежує можливість цілісного осмислення радянського досвіду з урахуванням специфіки епохи.

Слушність обережного й комплексного підходу до радянського минулого підкреслює український історик і дослідник архівів КДБ Вахтанг Кіпіані. У своєму публічному дописі [Кіпіані 2025] він наголошує на неоднозначності українського руху опору 1960–1980-х років і застерігає від спрощених інтерпретацій, редукованих до скандалів або політичних ярликів. На його думку, лише глибоке занурення в контекст – з урахуванням суперечностей епохи, співпраці окремих діячів із репресивними органами та досвіду ув'язнення супротивників режиму – дозволяє відтворити цілісну картину того часу. Дослідник порівнює цю роботу з працею археолога: вона потребує точності, стриманості й поваги до складної тканини минулого.

Ця настанова видається слушною у світлі нещодавньої симптоматичної дискусії довкола інтерв'ю Сергія Жадана із Ліною Костенко. Одразу після його публікації у культурному середовищі здійнялася хвиля критики щодо слів і позиції поетеси. Зокрема, культурна менеджерка Софія Челяк у своєму публічному дописі [Челяк 2025] звинуватила Костенко в лицемірстві та мовчазній байдужості до долі Василя Стуса – поета-дисидента, який помер у таборі менше, ніж за два роки до присудження Костенко Шевченківської премії. Її публічне мовчання на цю тему, за словами Челяк, контрастувало з масштабом трагедії, що сколихнула інтелектуальну спільноту. Утім, як застерігає Кіпіані в полеміці з Челяк, радянська епоха – особливо 1960-ті роки – була надто складною для прямолінійного морального осуду з позицій сьогодення. Умови, в яких діяли тодішні культурні постаті, вимагали постійного балансу між творчою свободою, ризиком і виживанням. Тому сучасна оцінка їхніх учинків має ґрунтуватися не на емоціях чи спрощених уявленнях, а на уважному аналізі контексту – з повагою до людських доль, що формувалися в умовах тиску, страху та складних життєвих рішень.

У пізньорадянський період діяльність ІФ не дає підстав розглядати його як носія послідовної культурної візії чи як артикулятора визначеного бачення взаємодії з мистецьким середовищем, особливо в ситуаціях, що передбачали ризик ідеологічного конфлікту з владними структурами. Водночас участь окремих представників інституції – передусім Мирослава Поповича та Володимира Мазепи, які мали вплив і авторитет в академічному середовищі, – у захисті тих чи тих культурних діячів (зокрема у випадку «Стіни Пам'яті») сприяла поступовим змінам форм і практик підтримки мистецьких проєктів, а також загальній лібералізації інституційної політики ІФ. Ці зміни, зокрема, відбивають перші кроки трансформації конкретної академіч-

ної інституції: від контрольованої адміністративної структури – до більш автономної і дієздатного суб'єкта культурного й суспільного життя.

Таким чином, історія «Стіни Пам'яті» не лише ілюструє феномен прихованої опозиційності інтелектуалів, а й дозволяє простежити еволюцію ІФ – як простору, в якому з часом відкривався можливий горизонт дії громадянського суспільства. Цей кейс пропонує плідне підґрунтя для аналізу подібних ситуацій в інших тоталітарних контекстах і дає змогу по-новому осмислити роль філософських інституцій у часи ідеологічного тиску та історичних зламів.

Запропонований у цьому дослідженні підхід може стати основою для аналізу інших кейсів на перетині філософської практики та культурних процесів у тоталітарних системах. Така оптика дозволяє не лише реконструювати окремі події, а й виявити загальні механізми взаємодії між інтелектуальними середовищами та репресивними інстанціями. У ширшій перспективі цей кейс відкриває можливості для порівняльного аналізу подібних явищ в інших тоталітарних суспільствах і глибшого осмислення ролі, можливостей та відповідальності інтелектуалів у системах, що функціонували під тиском політичного контролю – як у радянській Україні, так і за її межами.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Андрющенко, Э. (2020, 9 вересня). *Икар под бетоном. Как создавалась, погибала и возрождается Стена памяти в Киеве*. Аргумент. <https://argumentua.com/stati/ikar-pod-betonom-kak-sozdavalas-pogibala-i-vozzrozhdaetsya-stena-pamyati-v-kieve>
- Білодід, В. Д. (2017). *Мазепа Володимир Іванович*. In І. М. Дзюба, А. І. Жуковський, М. Г. Железняк et al. (Ред.), *Енциклопедія Сучасної України*. Інститут енциклопедичних досліджень НАН України. <https://esu.com.ua/article-60335>
- Єрмоленко, А. М. (2024). *Попович Мирослав Володимирович*. In І. М. Дзюба, А. І. Жуковський, М. Г. Железняк et al. (Ред.), *Енциклопедія Сучасної України*. Інститут енциклопедичних досліджень НАН України. <https://esu.com.ua/article-882823>
- Кіпіані, В. (2025, 14 липня). Facebook. <https://www.facebook.com/share/p/16uJcpY5kS/>
- Кравцова, К. (Реж.). (2022). *Шелест кроків* [Документальний фільм]. TYTR online cinema. <https://tytr.online/movie/whisperofthesteps>
- Луценко, Є., & Заблоцька, О. (2025, 11 червня). *«Коли руйнується світ»: кураторка розповідає про виставку, присвячену нереалізованому меморіалу Бабиного Яру*. Суспільне Культура. <https://susplne.media/culture/1036309-koli-rujnuetsa-svit-kuratoroka-rozpovidaepro-vistavku-prisvacenu-nerealizovanomu-memorialu-babinogo-aru/>
- Мельниченко, В. (2011). *Крик птаха III. Ада. Неспинна і нескорена*. Київ: АДЕФ-Україна.
- Мельниченко, В. (2014). *Крик птаха VI. Бабине літо*. Київ: АДЕФ-Україна.
- Михальський, Г. І. (2014). *Костін Володимир Макарович*. In І. М. Дзюба, А. І. Жуковський, М. Г. Железняк et al. (Ред.), *Енциклопедія Сучасної України*. Інститут енциклопедичних досліджень НАН України. <https://esu.com.ua/article-5397>
- Мокроусова, О. (2023, 8 вересня). *Київський архітектор Мілецький. Той, хто збудував готель «Салют», крематорій та автовокзал*. ТиКиїв <https://tykyiv.com/vulici/avraam-miletskii/>
- Скрипник, К. (2024). Радянська філософія і експертність: епізод з практики Володимира Шинкарука. *Sententiae*, 43(3), 155-160. <https://doi.org/10.31649/sent43.03.155>

Скуратівський, В. (1997). До однієї української монументальної трагедії. *Сучасність*, (3), 45-58.

Скуратівський, В. (2024). От із такого ми світу: Спомини і розмисли. Київ: Дух і Літера.

Челяк, С. (2025, 14 липня). Facebook. <https://www.facebook.com/share/p/1Bw82fkbL2/>

Шаповал, Ю. І. (2017). *Маланчук Валентин Юхимович*. В І. М. Дзюба, А. І. Жуковський, М. Г. Железняк та ін. (Ред.), *Енциклопедія Сучасної України*. Інститут енциклопедичних досліджень НАН України. <https://esu.com.ua/article-61062>

Одержано 14.03.2025

REFERENCES

Andriushchenko, E. (2020, September 9). *Icarus under concrete. How the Wall of Memory in Kyiv was created, destroyed, and revived*. Argument. <https://argumentua.com/stati/ikar-pod-betonom-kak-sozdavalas-pogibala-i-vozhrozhdaetsya-stena-pamyati-v-kieve>

Bilodid, V. D. (2017). *Mazepa Volodymyr Ivanovych*. In I. M. Dziuba, A. I. Zhukovsky, M. H. Zhelezniak et al. (Eds.), *Encyclopedia of Modern Ukraine*. Institute of Encyclopedic Research of the National Academy of Sciences of Ukraine. <https://esu.com.ua/article-60335>

Cheliak, S. (2025, July 14). Facebook. <https://www.facebook.com/share/p/1Bw82fkbL2/>

Kipiani, V. (2025, July 14). Facebook. <https://www.facebook.com/share/p/16uJcpY5kS/>

Kravtsova, K. (Director). (2022). *Whisper of the Steps* [Documentary film]. TYTR online cinema. <https://tytr.online/movie/whisperofthesteps>

Lutsenko, Ye., & Zablotska, O. (2025, June 11). "When the world collapses": the curator speaks about the exhibition dedicated to the unrealized Babyn Yar memorial. *Suspilne Kultura*. <https://suspilne.media/culture/1036309-koli-rujnuetsa-svit-kuratorka-rozpovidae-pro-vistavku-prisvacenu-nerealizovanomu-memorialu-babinogo-aru/>

Melnichenko, V. (2011). *Cry of the Bird III. Ada. Restless and Unbroken*. Kyiv: ADEF-Ukraine.

Melnichenko, V. (2014). *Cry of the Bird VI. "Babyne Lito"*. Kyiv: ADEF-Ukraine.

Mokrousova, O. (2023, September 8). *Kyiv architect Miletskiy: the one who built the Salute Hotel, the crematorium, and the bus station*. TyKyiv. <https://tykyiv.com/vulici/avraam-miletskii/>

Mykhalskyi, H. I. (2014). *Kostin, Volodymyr Makarovych*. In I. M. Dziuba, A. I. Zhukovsky, M. H. Zhelezniak, et al. (Eds.), *Encyclopedia of Modern Ukraine*. Institute of Encyclopedic Research of the NAS of Ukraine. <https://esu.com.ua/article-5397>

Shapoval, Yu. I. (2017). *Malanchuk, Valentyn Yukhymovych*. In I. M. Dziuba, A. I. Zhukovsky, M. H. Zhelezniak, et al. (Eds.), *Encyclopedia of Modern Ukraine*. Institute of Encyclopedic Research of the NAS of Ukraine. <https://esu.com.ua/article-61062>

Skrypnyk, K. (2024). Soviet Philosophy and Expertise: One Episode from Volodymyr Shynkaruk. *Sententiae*, 43(3), 155-160. <https://doi.org/10.31649/sent43.03.155>

Skurativskyi, V. (1997). *On a Ukrainian monumental tragedy*. *Suchasnist*, (3), 45-58.

Skurativskyi, V. (2024). *This is the kind of world we're from: Memoirs and reflections*. Kyiv: Duh i Litera.

Yermolenko, A. M. (2024). *Popovych, Myroslav Volodymyrovych*. In I. M. Dziuba, A. I. Zhukovsky, M. H. Zhelezniak, et al. (Eds.), *Encyclopedia of Modern Ukraine*. Institute of Encyclopedic Research of the NAS of Ukraine. <https://esu.com.ua/article-882823>

Received 14.03.2025

Vlada Davidenko

Myroslav Popovych, Volodymyr Mazepa and the Struggle for the “Wall of Memory”

The first annotated publication of appeals by Myroslav Popovich and Volodymyr Mazepa to the authorities of the Ukrainian SSR regarding the protection of the Wall of Memory (1988 and 1989).

Влада Давіденко

Мирослав Попович, Володимир Мазепа і боротьба за «Стіну Пам'яті»

Перша коментована публікація звернень Мирослава Поповича і Володимира Мазепи до владних інституцій УРСР у справі захисту «Стіни Пам'яті» (1988 і 1989).

Vlada Davidenko, PhD student, Hr. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine.

Влада Давіденко, аспірантка Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.

e-mail: ladaanuchina@gmail.com

Володимир Пилипович

МАТЕРІАЛИ ДО БІБЛІОГРАФІЇ КЛИМЕНТІЯ ГАНКЕВИЧА

Основою для цієї бібліографії став другий том видання «Галицко-русская библиография XIX-го столѣтія» Івана Левицького, в якій названо 33 заголовки книг і статей Климентія Ганкевича та розкрито його криптоніми [Левицький 1895: 618]. Деякі названі там німецькомовні публікації Ганкевича мені не вдалося відшукати на електронних ресурсах: Ueber die Grenzgebiete der Philosophie und Mathematik. Ein Separat-Abdruck aus der Leipziger Zeitschrift für exakte Wissenschaften. 1872. 62 S; Psychologische Studien zur Sprachgeschichte von Dr. K. Bruchmann. «Wiener Allgemeine Zeitung». 1880, Nr 3078 (у цьому числі газети такої статті немає¹); Die transcendente Identitätslehre in ihrer Fort- und Umgestaltung bei den Slaven. «Archiv für die Geschichte der Philosophie». Leipzig 1887, Heft III, S. 7, журнал «Archiv für Geschichte der Philosophie» почав виходити з 1888 р., у перших 5-ти річниках статті Ганкевича немає.

Автором першого біо-бібліографічного нарису про Ганкевича був Іван Франко. У книзі кінцевого періоду творчості «Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р.» він присвятив творчості Ганкевича більше сторінки [Франко 1910: 234-235]. Починається вона ідеологічно маркованою з'їдливою іронічною заувагою: «Досить простору і ріжнородну письменську діяльність розвинув др. Клим Ганкевич, фігура характеристична тим, що присусіджувала ся до кожної партії, аби та тільки друкувала його твори» [ibid.: 234]. Далі автор називає два зошити першого видання книги «Grundzüge der slawischen Philosophie» (Краків і Львів, 1869) і друге доповнене видання із 1873 р. з помилковим місцем видання – Львів (книга вийшла в м. Жешув). По тому згадує про розвідки Ганкевича, надруковані в газеті «Czernowitzer Zeitung», про його книжку «Короткій начерк психології, для ужитку в школах середніх» (Чернівці, 1874) із заувагою «який одначе в Галичині не був прийнятий». Пишучи про видану 1875 р. друком інавгураційну промову Ганкевича на відкритті ним викладів української мови та літератури в Чернівецькому університеті, І. Франко додає тільки, що «З викладами одначе йому не пощастило, бо швидко показалося, що на його докторським

© В. Пилипович, 2025

¹ Див.: https://books.google.pl/books?id=Y3HIYz0DN-4C&pg=PR1&hl=pl&source=gbs_selected_pages&cad=1#v=onepage&q&f=false

дипломі був сфальшований підпис проф. Шляйхера». Далі згадує про видану 1871 р. в Станіславові брошуру «*Życie, pisma i system filozoficzny Bronisława Trentowskiego*», про дві мовознавчі розвідки і рецензію, надруковані в часописі «*Archiv für slavische Philologie*», за словами Франка, «дуже не високої наукової вартости». Відзначає Франко видану 1868 р. в газеті «Правда» (де він згодом сам був співредактором) розвідку «Кілька мислей із філософії». Брошуру Ганкевича «Системъ гласоударенія въ языкахъ санскритскомъ, греческомъ и рускомъ. Додатокъ до поровнательного языкословія» (Чернівці, 1875) Франко розцінив як спробу автора писати чисто російською мовою. Біограм про Ганкевича закінчує І. Франко констатацією: «Видалений із черновецького університету, він жив якийсь час у Львові» [ibid.: 235]. Насправді ж Ганкевич як секретар Чернівецького університету в 1886 р. вийшов на пенсію. Оцінка, яку І. Франко дав Ганкевичу, була безкритично прийнята пізнішими дослідниками творчості останнього, зокрема Д. Чижевським та І. Мірчуком.

Короткі біо-бібліографічні дані про Ганкевича опублікував Дмитро Чижевський у книзі «Філософія на Україні» (Прага, 1926), де називає п'ять праць Ганкевича [Чижевський 1926: 132]. Зокрема, за І. Левицьким, статтю «*Ueber die Grenzgebiete der Philosophie und Mathematik*». Ein Separat-Abdruck aus der *Leipziger Zeitschrift für exakte Wissenschaften*. 1872. 62 S. Цю позицію І. Левицький списав слово в слово з польської бібліографії К. Естрайхера. Естрайхер подавав місце зберігання до кожного описуваного видання, але щодо цієї статті Ганкевича такої примітки немає, отже можна припустити, що він сам це списав з якогось іншого непевного джерела. Д. Чижевський, згадуючи цю публікацію, пішов ще далі й пише, що вона вийшла в «*Leipziger Zeitschrift für exakte Wissenschaften*». Але часопису з такою назвою мені знайти не вдалося. Отже, чи тримав його в руках Д. Чижевський? У Ляпцизі виходив журнал «*Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*», у річниках 1871–1873 цієї праці Ганкевича немає, а тільки в списку надісланих видань названо «*Grundzüge der slawischen Philosophie*» (Rzeszów, 1873). Наступних річників за 1870-ті рр. цього журналу в інтернеті немає.

У 13-й примітці до замітки про Ганкевича Д. Чижевський пише: «Професор І. Мірчук зібрав ширші відомості про Ганкевича і склав бібліографію кількадесяти його праць. Я можу тільки висловити побажання, щоби ці матеріали якнайскорше побачили світ. Бібліографічними вказівками щодо чисел 4-го і 5-го я обов'язаний проф. Мірчуку». А в примітці 13а додав: «Мабуть, існує ще літературна спадщина небіжчика» [Чижевський 1926: 134]. Тут годиться додати, що зібрані І. Мірчуком бібліографічні матеріали не були ним опубліковані. У питанні дослідження історії української філософії на галицькому ґрунті Д. Чижевський постулював «уважне дослідження усього, що можна знайти у “галицько-руській” бібліографії І. О. Левицького» [ibid.: 133]. Список публікацій Ганкевича, поданий Д. Чижевським у книзі «Філософія на Україні», буде ним передрукований без змін у книзі «Нариси з історії філософії на Україні» [Чижевський 1931: 162].

Першим радянським дослідником творчості Ганкевича був Євген Пронюк, автор монографії «Остап Терлецький в ідейній боротьбі в Галичині 70-х років XIX століття», на той час працівник Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди Академії наук УРСР. Написана наприкінці 1960-х праця не була опублікована через політичні репресії щодо її автора. Видано її було аж у 2006 р. [Пронюк 2006]. У під-

розділі «Філософія ідеалізму» [ibid.: 50-53] філософські праці Ганкевича критично розцінені Є. Пронюком з позицій радянського марксизму. На основі книги Ганкевича «Grundzüge der slawischen Philosophie» Пронюк розглянув також писання Петра Лодія, Йосипа Чачковського та Івана Федоровича. У «Примітках» до монографії названо 10 праць Ганкевича [ibid.: 77], у «Літературі» – 20 україномовних [ibid.: 83-84] та чотири німецькомовні [ibid.: 89-90]. Здається, що Пронюк був другим після Франка дослідником, добре ознайомленим із корпусом історико-філософських писань Ганкевича.

Доволі вичерпну біографію Ганкевича опублікував у 2016 р. львівський філософ Іван Паславський у третьому томі Енциклопедії Наукового товариства імені Шевченка [Паславський 2016: 476-479]. У наявному там списку праць Ганкевича зафіксовано 24 позиції. Критична біо-бібліографічна розвідка Андрія Кадикала, присвячена Ганкевичу, має вийти друком в наступному числі *Sententiae*. Але її головна мета – переважно з'ясування проблемних місць Ганкевичевої біографії, а якомога повніший опис бібліографії не входив у намір автора.

Складаючи цю бібліографію, чимало опублікованих Ганкевичем праць знайшов я на електронних ресурсах, зокрема польських (портал Polona), австрійських і німецьких. Утім, дечого не вдалося знайти, прикладом – статей, опублікованих 1873 р. в газеті «Czernowitzer Zeitung»: на порталі Австрійської національної бібліотеки цього річника немає². У Львівській національній науковій бібліотеці України ім. В. Стефаника немає комплекту номерів газети «Мирь», в якій у 1886–1887 рр. з'явилося шість статей Ганкевича [Романюк, Галушко 2001: 441]. Отже, не всі позиції, подані в цій бібліографії, мав я змогу бачити. Складена вона за хронологією появи видань і містить опис 74 джерел.

Климентій Ганкевич свої україномовні праці підписував повним прізвищем: Клименть Ганкевичь, криптонімами: Г. К., Г. Кл., Σλ., німецькомовні – Cl. Hankiewicz, Clemens Hankiewicz, Clemens Habdank-Hankiewicz (Габданк – це назва родового гербу Ганкевичів), криптонімами: К. Н., Н....cz., польською – Klemens Hankiewicz, французькою – Clément de Habdank-Hankiewicz.

БІБЛІОГРАФІЧНИЙ ПЕРЕЛІК

Г., Кл. (1868). Кілька мыслей изъ философіи. *Правда. Письмо наукове и литературне*, 14, 167-168, 15, 178-179, 18, 212-214, 19, 227-228, 20, 236-237, 45, 536-537, 46, 549-551, 47, 558-560.

Hankiewicz, C. (1869). *Grundzüge der slawischen Philosophie. I Heft*. Krakau: in der Buchdruckerei den K. K. Universität, Provisor K. Mańkowski.

Hankiewicz, C. (1869). *Grundzüge der slawischen Philosophie. II Heft*. Lemberg: in der Buchdruckerei des M. F. Poremba.

Hankiewicz, K. (1871). *Życie, pisma i system filozoficzny Bronisława Trentowskiego w krótkości skreślił...* Stanisławów: Z drukarni J. Dankiewicza.

Hankiewicz, C. (1873). *Grundzüge der slawischen Philosophie. Zweite vermehrte Auflage*. Rzeszów: Druck und Verlag von J. A. Pelar.

² Див.: <https://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno?aid=cez>

- Hankiewicz, C. (1873). Die historisch-geographischen Anschauungs-Lehrmittel auf der Weltausstellung. *Czernowitzer Zeitung*, 184.
- Hankiewicz, C. (1873). Die Kunst auf der Weltausstellung. Aphoristische Studien. *Czernowitzer Zeitung*, 208, 215, 219, 228, 234.
- Hankiewicz, C. (1873). Ueber die Phantasie im Leben und in der Kunst. Ein öffentlicher Vortrag. Stenographisch aufgenommen von Fr. Dollinger. *Czernowitzer Zeitung*, 292, 293, 294.
- Г. К. (1873). *О нашихъ часописяхъ*. Мѣсяцесловъ, буковинско-русскій, на обыкновенный годъ 1874, имѣющій 365 дней (сс. 71-72). Изданъ Обществомъ “Русская Бесѣда”. Черновѣцъ: Типомъ Рудольфа Еккардта.
- Ганкевичъ, К. (1874). Поднесеніе народного просвѣщенія. *Слово*, 28, 2.
- Ганкевичъ, К. (1874). *Короткій начеркъ психологiи, для ужитку въ школахъ середнихъ легко понятнымъ способомъ написаль...* Въ Черновѣцяхъ: Въ типографіи и складѣ Рудольфа Еккардта.
- Ганкевичъ, К. (1874). Языкословное. *Слово*, 49, 2. [Про слово *родимецъ*]
- Ганкевичъ, К. (1874). Языкословное. *Учитель: письмо, посвящене справамъ школъ народныхъ*, 8/9, 3. [Про слово *родимецъ*]
- Ганкевичъ, К. (1874). О фабрикаціи оловкѣвъ. *Календаръ буковинско-русскій на обыкновенный годъ 1875* (сс. 100-102). Черновѣцъ: [s.n.].
- Ганкевичъ, К. (1875). *Вступная рѣч Дра Климента Ганкевича держаная дня 16. (28.) Октобрія 1875 при розпочатію преподаваній русской литературы въ университетѣ черновецкомъ. (По стенографическимъ запискамъ)*. Издано накладомъ Академикѣвъ русскихъ. Печатня Юзефы вдовы Петровской въ Черновѣцяхъ.
- Ганкевич, К. (1875). *Системъ гласоударенія въ языкахъ санскритскомъ, греческомъ и рускомъ. Додатокъ до поровнательного языкословія, написаль Дръ Кл. Ганкевичъ. Ueber das Accentuations-System in der sanskrit., griech. und ruth. Sprache von Dr. Cl. Hankiewicz*. Черновцы: Зъ печатнѣ Р. Еккардта.
- Ганкевичъ, К. (1875). Вступная рѣчь при начатіи преподаваній русской литературы въ университетѣ черновецкомъ. *Слово*, 138, 2-3.
- Ганкевичъ, К. (1875). О фантазіи въ житію и искусствѣ. Отчитъ по стенограф. запискамъ. *Другъ*, 3, 62-66, 4, 88-91, 5, 115-120, 6, 147-151.
- Ганкевичъ, К. (1875). О снахъ. *Календаръ буковинско-русскій на годъ 1876* (сс. 75-79). Черновѣцъ: Печатня Юзефи вдовы Петровской.
- Ганкевич, К. (1875). *Вступная рѣч Дра Климента Ганкевича держаная дня 16. (28) Октобрія 1875 при розпочатію преподаваній русской литературы въ университетѣ черновецкомъ. (По стенографическимъ запискамъ)*. *Другъ: письмо для белетристики и науки*, I, 13-15.
- Hankiewicz, C. (1877). Ein Beitrag zur Lehre vom kleinrussischen Accent. *Archiv für slavische Philologie*, 2, 110-125.
- Hankiewicz, C. (1877). Ueber den Accent der Verba im Kleinrussischen. *Archiv für slavische Philologie*, 2, 289-296.
- Hankiewicz, C. (1877). Ruska poezya ludowa, mianowicie pod względem prozodyi (Die kleinrussische Volkspoesie, namentlich bezüglich der Prosodie) von Alexius Toroński (Programm des k. k. Ober-Gymnasium zu Drohobycz, 1876), 8°, 16. *Archiv für slavische Philologie*, 2, 712-714.
- Ганкевичъ, К. (1877). О спанію. *Газета Школьна*, 21, 174-176, 22, 182-184.
- Ганкевичъ, К. (1878). Знадобы до словаря южно-русского, написаль Ив. Верхратскій. *Весна*, 6, 47-48, 7, 53-54.
- Ганкевичъ, К. (1878). Письмо въ редакцію. *Весна*, 7, 55. [У справі видання австро-української бібліографії]

- Ганкевич, К. (1878). Психологический погляд на теперѣшность. *Весна*, 13, 103, 14/15, 110-111.
- Hankiewicz, C. (1879). Дра Михаила Осадцы Граматика руского языка, третье выданье, пересмотрене О. Лепкимъ и И. Онишкевичомъ, въ Львовѣ (Grammatik der kleinrussischen Sprache von Dr. Michael Osadca, dritte Auflage, durchgesehen von O. Łepkiј und J. Onyszkiewicz), Lemberg 1876, VIII, 238, 8°. *Archiv für slavische Philologie*, 3, 713-714.
- Г., Кл. (1879). Одинъ вопросъ изъ исторіи поэзіи народнои. *Родимый листокъ*, 8, 121-123.
- Г., Кл. (1879). Нѣсколько извѣстій о старорусскомъ “вѣче”. *Родимый листокъ*, 4, 60-61, 5, 75-76.
- Г., Кл. (1879). О люнатакахъ. *Родимый листокъ*, 7, 109-111.
- Ганкевич, К. (1880). Исторія и критика матеріализма. *Родимый листокъ*, 1, 12-14, 2, 29-31, 3, 46-47, 5, 76-78, 7, 109-111, 8, 125-126, 9, 141-142, 10, 157-159, 11, 171-174, 13, 205-207, 14, 221-222.
- Ганкевич, К. (1880). Новѣйшее философическое движеніе у Славянъ (Прибавленіе къ исторіи философіи Славянъ). *Родимый листокъ. Письмо литературно-научное*, 18, 278-280, 19, 293-295, 20, 307-310, 21, 325-326, 22, 350-351, 24, 365-367.
- Ганкевич, К. (1881). О гипнотизмѣ и звѣринномъ магнетизмѣ. *Родимый листокъ*, 20, 301-303, 21, 325-326, 22, 341-343, 23, 358-359.
- Hankiewicz, C. (1881). Die Volksphilosophie bei den Kleinrussen. *Auf der Höhe. Internationale Revue. Herausgegeben von Leopold von Sacher-Masoch*, 1, 438-443.
- Ганкевич, К. (1885). Естетичне значенъе и симболика барв. *Буковинскій Альманахъ* (с. 164-178). Черновцѣ: Заходомъ и накладомъ общества «Союзъ». Изъ печатнѣ Г. Чоппа.
- Сл. (1886). О поступі. *Миръ*, 144.
- Сл. (1887). Колька слѣвъ въ справѣ повѣтовыхъ радъ. *Миръ*, 1.
- Ганкевич, К. (1887). *Миръ*, 19. [Стаття безъ заголовка, присвячена полеміці щодо національної церкви в Галичині, незалежної від Риму]
- Ганкевич, К. (1887). Соціялизмъ а христіанство. *Миръ*, 32, 33, 34, 35, 36.
- Ганкевич, К. (1887). Христіанство и культура. *Миръ*, 43, 44, 45, 46, 47.
- Ганкевич, К. (1887). Исторія и критика матеріализма и дарвинизма. *Миръ*, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60.
- Ганкевич, К. (1887). Исторія и критика Дарвинизма. *Душпастырь*, 7, 137-138.
- Ганкевич, К. (1887). Христіанство а велики вопросы теперѣшности. *Душпастырь*, 8, 150-161, 9, 193-196.
- Ганкевич, К. (1888). Исторія и критика Дарвинизма. *Душпастырь*, 2/3, 89-91, 5, 148-150, 8, 239-242, 10, 308-310.
- Сл. (1888). *Dejiny filosofie nejnowejsi (Geschichte der neuesten Philosophie) von Dr. Joseph Durdik. Prag 1887. Verlag von J. Otto. 2 Bände. gr. 8°. 425 S. Philosophische Jahrbuch*, 1, 240-241.
- Сл. (1888). *Dzieje filozofii w zarysie, napisał dr. M. Straszewski, Kraków [1888], nakł. Żupańskiego, 4°, str. 320. I. tom. Gazeta Lwowska*, 80, 4.
- Н., К. (1888). Die Mittagsstunde im Volksglauben. *Wiener Allgemeine Zeitung*, 2946, 1-3.
- Н....cz, Dr. (1888). Symbolik und Mystik des Spiegels. *Wiener Allgemeine Zeitung*, 3024, 1-2.
- Н....cz, Dr. (1888). Musik und Sprache. *Wiener Allgemeine Zeitung*, 3032, 1-2.
- Hankiewicz, C. (1888). Ein Beitrag zur Volksetymologie im Kleinrussischen. *Archiv für slavische Philologie*, 11, 478-480.

- (1888) Z wystawy staupigiańskiej. *Dziennik Polski*, 317, 2, 318, 2. [Стаття не підписана, авторство К. Ганкевича встановлено на основі бібліографії Івана Левицького]
- Г., К. (1888). Малярство церковне на Руси. *Душпасть*, 12, 372-373, 18, 574-575, 19, 600-602.
- (1888). Археологічно-бібліографічна виставка Ставропігійського Інститута. *Душпасть*, 22, 677-690. [Стаття не підписана, авторство К. Ганкевича на основі бібліографії Івана Левицького]
- (1888). *Виставка. Археологічно-бібліографічна, Ставропігійського Інститута*. Львів: Ставропігійський Інститут. [Публікація не підписана, авторство К. Ганкевича на основі бібліографії Івана Левицького]
- Г., К. (1889). Психологія а народная економія. *Новый Галичанин*, 3, 38-39, 4, 51, 7/8, 90.
- Г., К. (1889). Полуденная пора въ народномъ вѣрованію. *Новый Галичанин*, 9/10, 114-116.
- Эл. (1889). Орієнтальніи елементи въ малорусскихъ народныхъ анекдотахъ. *Новый Галичанин*, 19, 232-234.
- К., Г. (1889). Реалізмъ въ литературѣ и искусствѣ. *Новый Галичанин*, 20, 246-247, 21, 259, 22, 270-271, 23, 283.
- К., Г. (1889). Бібліографія. *Душпасть*, 18, 576-577. [Бібліографічна рубрика]
- К., Г. (1889). О акцентуації въ книгахъ церковныхъ. *Душпасть*, 4, 106-108.
- К., Г. (1889). Філософія св. Томи зъ Аквину. *Душпасть*, 13, 355-360, 14, 387-388, 16, 441-443, 18, 489-493, 19, 522-528, 21, 586-588.
- Н., К. (1889). Orientalische Elemente in der slavischen Volksdichtung. *Bukowinaer Nachrichten*, 364, 1-3.
- Г., К. (1890). Литературныи и филологическіи урывки. Апперцепція фразъ и зміѣна значенія выражений. *Новый Галичанин*, 8, 91-92.
- Г., К. (1890). Метафоры и символы в поэзии вообще, а в малорусской в особенности, *Новый Галичанин*, 17, 214, 18, 225.
- Г., К. (1890). Соціальный вопросъ. *Душпасть*, 17, 519-522, 20, 621-624.
- Hankiewicz, K. (1890). *Katalog dokumentów odnoszących się do Fedorowiczów w archiwum okieńskim*. [Lwów]: [s.n.].
- Г., К. (1891). Педагогія руска... нап. І. Бартошевскій. *Душпасть*, 5, 156-159.
- Г., К. (1891). Archeologia chrześcijańska... przez ks. dr. Józ. Bilczewskiego, Илюстрированні життя святих. *Душпасть*, 6, 186-187.
- Г., К. (1891). Praktische Handbuch des katolischen Ehreches von Dr. Mathäus Binder, Handbuch der katolischen Liturgin von Dr. V. Thalhoffer, Jesuiten – Fabeln, Erkenntnisslehre von Dr. Al. Schmid. *Душпасть*, 10, 314-317.
- Hankiewicz, C. (1894). *Die Kilimweberei und die Kilimweberschule des Wladyslaw R. v. Fedorowicz in Okno*. Wien: Carl Gerold's Sohn.
- Habdank-Hankiewicz, C. (1900?). *Okno. Herrschaft, Musterwerstätten, Sammlungen, mit besonderer Berücksichtigung des Privatarchives*. Wien: Bartell.
- Habdank-Hankiewicz de, C. (1909). *Ladislav de Fedorowicz, notes sur sa position sociale, ses écrits et son œuvre*. Vienne: Gerald.
- Habdank-Hankiewicz, C. (1909). *Wladislaw R. v. Fedorowicz. Daten und Notizen zu seiner Stellung und Wirksamkeit*. Wien: Gerald.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Левицький, І. (1895). *Галицько-русская бібліографія XIX-го столѣтя, дополненная русскими изданиями вышедшими въ Венгріи и Буковинѣ 1801-1886. Том II. Хронологическій списокъ публикаціямъ (1861-1886)*. Львовъ: Типографія Ставропігійскаго Інститута. <https://polona.pl/preview/79c3266b-8f5b-45a6-ae5f5-9cc5be822b96>
- Паславський, І. (2016). Ганкевич Климентій. In О. Купчинський & О. Савула (Eds.), *Наукове товариство імені Шевченка. Енциклопедія. Т. 3: Вес-Глин* (сс. 476-479). Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, Інститут енциклопедичних досліджень НАН України.
- Пронюк, Є. (2006). *Остан Терлецький в ідейній боротьбі в Галичині 70-х років XIX століття*. [Київ:] НАНУ, Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди. https://shron1.chtyvo.org.ua/Proniuk_Yevhen/Ostap_Terletsnyi_v_ideinii_borotbi_v_Halyc_hyni_70-kh_rokiv_KhIKh_stolittia.pdf?
- Романюк, М., & Галушко, М. (2001). *Українські часописи Львова 1848-1939. 1 том: 1848-1900*. Львів: Світ.
- Франко, І. (1910). *Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р.* Львів: Накладом Українсько-Руської Видавничої Спілки.
- Чижевський, Д. (1926). *Філософія на Україні. (Спроба історіографії)*. Прага: Сіяч. <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/11289/file.pdf>
- Чижевський, Д. (1931). *Нариси з історії філософії на Україні*. Прага: Український Громадський Видавничий Фонд. <https://ars.vntu.edu.ua/index.php/ars/catalog/book/342>

Одержано 14.03.2025

REFERENCES

- Chyzhevsky, D. (1926). *Philosophy in Ukraine. (Attempt at historiography)*. [In Ukrainian]. Prague: Siyach. <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/11289/file.pdf>
- Chyzhevsky, D. (1931). *Essays on the History of Philosophy in Ukraine*. [In Ukrainian]. Prague: Ukrainian Public Publishing Fund. <https://ars.vntu.edu.ua/index.php/ars/catalog/book/342>
- Franko, I. (1910). *An essay on the history of Ukrainian-Russian literature until 1890*. [In Ukrainian]. Lviv: Ukrainian-Russian Publishing Union.
- Levitsky, I. (1895). *Galician-Russian Bibliography of the 19th Century, Supplemented by Russian Editions Published in Hungary and Bukovina in 1801-1886. Volume II. Chronological List of Publications (1861-1886)*. [In Russian]. Lviv: Typography of the Stavropigian Institute. <https://polona.pl/preview/79c3266b-8f5b-45a6-ae5f5-9cc5be822b96>
- Paslavsky, I. (2016). Hankevich Klimentiy. In O. Kupchynsky & O. Savula (Eds.), *Shevchenko Scientific Society. Encyclopedia. Vol. 3: Ves-Glin* (pp. 476-479). [In Ukrainian]. Lviv: Shevchenko Scientific Society, Institute of Encyclopedic Research of the National Academy of Sciences of Ukraine.
- Proniuk, Ye. (2006). *Ostap Terletsnyi in the ideological struggle in Galicia in the 1970s*. [In Ukrainian]. [Kyiv:] NASU, Institute of Philosophy named after G. S. Skovoroda. https://shron1.chtyvo.org.ua/Proniuk_Yevhen/Ostap_Terletsnyi_v_ideinii_borotbi_v_Halyc_hyni_70-kh_rokiv_KhIKh_stolittia.pdf?
- Romanyuk, M., & Galushko, M. (2001). *Ukrainian Newspapers of Lviv 1848-1939. Volume 1: 1848-1900*. [In Ukrainian]. Lviv: Svit.

Received 14.03.2025

Volodymyr Pylypovych

Materials for the Bibliography of Klymentiy Hankevich

The author provides the most complete bibliography of Klymentiy Hankevich's book and press publications from 1868–1909, printed in Ukrainian, German, Polish and French.

Володимир Пилипович

Матеріали до бібліографії Климентія Ганкевича

Автор наводить найповнішу на сьогодні бібліографію книжкових і пресових публікацій Климентія Ганкевича 1868–1909 рр., надрукованих українською, німецькою, польською та французькою мовами.

Volodymyr Pylypovych, honorary doctor of the Ukrainian Catholic University (Lviv), long-term editor and employee in the South-Eastern Scientific Institute (Przemyśl, Poland).

Володимир Пилипович, почесний доктор УКУ, багаторічний редактор і співробітник Південно-Східного Наукового Інституту в Перемишлі (Польща).

e-mail: volod.pylyp@gmail.com

РЕЦЕНЗІЇ

Ельвіра Чухрай

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ ЯК ІНСТРУМЕНТ ПУБЛІЧНОЇ ДИСКУСІЇ.

Metz, T., & Seachris, J. W. (2024). *What Makes Life Meaningful? A Debate*. New York: Routledge.¹

Книга, складена з текстів Тедеуса Метса² і Джошуа Сікриса³, привертає увагу передовсім у зв'язку з форматом серії, в якій вона вийшла друком. Цей формат дає поживу для рефлексій про ті шляхи, якими історико-філософські знання досягають відносно широкої публіки та формують доволі розповсюджені умонастрої. Ми не знаходимо в зазначеній книзі принципово нових позицій авторів, їхні головні аргументи вже були висловлені раніше⁴. Але серія *Маленькі дебати щодо великих питань*, заснована видавництвом Routledge у 2021 році, цікава тим, що пропонує роз'яснення найактуальніших філософських питань сучасності (від змін клімату до природи сві-

© Е. Чухрай, 2025

¹ При посиланнях на тексти Т. Метса і Д. Сікриса з [Metz, Seachris 2024] далі я в круглих дужках наводитиму лише номер сторінки після скорочення р.. Прізвища авторів і рік видання не зазначатимуться.

² Тедеус Метс є професором філософії в Університеті Преторії (ПАР), визнаним фахівцем з практичної філософії, особливо з проблеми сенсу життя. Його фундаментальна монографія «Сенс життя: аналітичне дослідження» [Metz 2013] свого часу привернула увагу як масштабна спроба подати синтез усієї англомовної традиції сучасного осмислення зазначеної проблеми. Метс спробував охопити в єдиній класифікації всі типи сучасних англомовних концепцій сенсу життя (чи, що для Метса є коректнішим виразом, «сенсу в житті»).

³ Джошуа В. Сікрис з 2013 року обіймав посаду Adjunct Professor of Philosophy, а з 2020 й понині є Assistant Teaching Professor of Philosophy в Університеті Нотр-Дам (м. Саут-Бенд, штат Індіана, США). Має досвід менеджменту дев'ятих грантових дослідницьких програм із загальним бюджетом близько \$20 млн. У 2020–2025 був випусковим і керуючим редактором *Journal of Analytic Theology* (наразі не входить до видавничої команди цього видання). З 2012 по 2023 рр. виконував обов'язки програмного директора Центру філософії релігії в Університеті Нотр-Дам. Найвідомішими його публікаціями до 2024 року є книга (у співавторстві) «Чим є те, що називають сенсом життя?» [Goetz, Seachris 2020] і стаття «Від тріади сенсу до холізму сенсу: об'єднання життєвого сенсу» [Seachris 2019]. Див. також: [Goetz, Seachris 2016]. Головні царини наукових зацікавлень Д. Сікриса – філософія релігії, а також теорії цінностей і сенсу життя.

⁴ Підхід Метса я вже висвітлювала на сторінках *Sententiae* [Чухрай 2014; 2015]. Головні публікації Д. Сікриса наведено в попередній примітці.

домості чи існування душі⁵; звісно, обійтися без сенсу життя ця серія не мала жодних шансів) передовсім студентам. Але при цьому вона має на прикметі (куди ж тут без комерційного розрахунку) також і «ширшу аудиторію», зокрема «науковців та інших зацікавлених читачів» [Goldschmidt, Crummett: iv]. Тож ідеться не стільки про наукову новизну, скільки про публічну презентацію попередніх напрацювань науковців.

Для таких презентацій обрано форму дебатів. Куратори серії зазначають, що в кожній її книзі «репрезентовані два професори, які стоять по різні боки барикад в одному великому питанні. Спочатку кожен автор представляє свою власну позицію, а по тому вони обмінюються запереченнями й відповідями. Короткі, жваві та доступні, ці дебати демонструють різноманітні та глибокі відповіді» [ibid.: iii]. Також не можна не погодитись із тезою про дебати як «ідеальний спосіб дізнатися про суперечливі теми» [ibid.]. Він дозволяє уникнути таких недоліків звичайної наукової полеміки, як перекидання позиції опонента (бо кожен сам висловлює власну позицію) чи оминання увагою його «незручних аргументів» (формальна структура дебатів потребує відповідей на всі принципові тези). До того ж, пріоритетами серії є «більш розмовний і веселий стиль» і відбір «особливо талановитих філософів», що мають хист до змістовної полеміки в такому стилі [ibid.].

Ще однією важливою рисою серії є не антагоністичний, а «кооперативний» характер дебатів: її автори «рішуче розходяться в думках», але попри це, у повній відповідності з американською мрією, «працюють разом, щоб допомогти один одному» і продемонструвати читачеві не лише предмет дискусії, але й «дуже потрібну модель цивілізованих і конструктивних розбіжностей» [ibid.].

Гадаю, українським колегам буде цікавою ще одна мета серії – слугувати базовим матеріалом не лише для студентів чи просто зацікавлених осіб, але і для авторів різноманітних навчальних курсів: «дебати будуть особливо корисними для курсів з філософії та суміжних предметів у ролі як основного, так і додаткового читання; до того ж кілька дебатів можна об'єднувати, складаючи таким чином читання для цілого курсу» [ibid.: iv].

Отже, перед нами книга, що має за головну мету популяризацію філософії. Очевидно, що більшість студентів чи просто охочих, що вивчають філософію, не є фаховими філософами. Тож ідеться про вплив передовсім на інтелектуальну частину суспільства, на формування в останньої стійких (я би сказала – стереотипних) уявлень про філософські питання, дотичні до головних «нервових ліній» сучасного життя. Прикметно також, що авторами є не історики філософії, а провідні фахівці з дослідження тих чи тих конкретних філософських проблем. Якщо вони використовуватимуть історико-філософський матеріал, то очевидно, що вплив їхньої позиції принаймні на цільову аудиторію серії *Маленькі дебати щодо великих питань* буде помітнішим, ніж вплив фахових істориків філософії. У таких випадках, на мій погляд, завжди цікаво дослідити, якого роду історико-філософська інформація транслюється на (відносно) масову аудиторію. Саме таке дослідження й буде метою цієї рецензії.

Але спочатку варто охарактеризувати структуру книги. Остання починається з Переднього слова (pp. xiii-xix). Перший розділ присвячено викладу вихідних позицій

⁵ З повним переліком видань серії можна ознайомитися на сайті видавництва Routledge: <https://www.routledge.com/Little-Debates-about-Big-Questions/book-series/LDABQ?publishedFilter=alltitles&pd=published,forthcoming&pg=1&pp=12&so=pub&view=list>

диспутантів: текст Сікриса має назву «Тріадичний сенс і перевага [від поняття] Бога» і складається з 9 параграфів (рр. 3-69), відповідно текст Метса «Зробити життя досенсовим [meaningful] без Бога чи душі» – з 5 параграфів (рр. 70-136). Наступний розділ містить перше коло зауваг авторів щодо позицій одне одного: зауваги Сікриса мають заголовок «“Деякий” сенс без Бога чи душі: відповідь Метсові» (6 параграфів, рр. 139-166), зауваги Метса – «Розглядаючи переваги [поняття] Бога: відповідь Сікрису» (4 параграфи, рр. 167-182). Заклучний розділ містить відповіді на зауваги з попереднього розділу. Текст Сікриса має назву «Бог і досі є найкращою новиною для сенсу: відповідь на відповідь Метса» (6 параграфів, рр. 185-209), текст Метса – «Типи сенсів і природне як їх джерело: відповідь на відповідь Сікриса» (6 параграфів, рр. 210-224). Завершують книгу Список додаткового читання, Глосарій, Список цитованої літератури, а також Показчик понять та імен (зауважу, доволі неповний). Загалом виклад є компактним, добре структурованим і, на мій погляд, доступним як для студентів, що вивчають філософію, так і для інших нефаківців, що нею цікавляться.

Переднє слово до дискусії написане Джоном Мартином Фішером, відомим автором концепції «напівкомпатибілізму» щодо свободи волі. Воно загалом відповідає принципам серії, викладеним вище. Наголошуючи на взаємній шанобливості диспутантів і їхньому ігноруванні авторитетів на користь критичного, «спокійного, шанобливого використання розуму та аргументації» [Fisher 2024: xiv], Фішер як особливу чесноту підкреслює «неостаточність» їхніх відповідей (як на мене, в питанні про сенс життя така чеснота є доволі сумнівною). Але потім він доречно наголошує на істотній нечіткості цього питання й великій розбіжності позицій щодо нього, взаємно несумісних в ґрунті речі; наприклад, саме такими є, на його думку, позиції Метса і Сікриса, принципово відмінні в питанні можливості досенсової негативної нормативності [ibid.: xv].

Утім, на мій погляд, Фішер сам долучається до цієї різноголосиці, висуваючи доволі суперечливу тезу так, ніби вона є незаперечною: «поки що ми знаємо, чим не є досенсовість – вона не тотожна моральності [morality] чи щастю, навіть якщо між ними може бути деякий взаємоперетин»; надалі уточнюється, що для досенсовості життя «людина має бути свідомою і вільною [conscious and free]», а також «афективно залученою» в діяльність, яка, утім, має «об’єктивну цінність» [ibid.]. Як на мене, Фішеровим твердженням має відповідати вельми абстрактне, відосібнене й украй неметафізичне розуміння як morality, так і щастя. Із цим розумінням точно не погодилася би більшість античних чи, приміром, сучасних християнських філософів [див., наприклад: Пінкерс 2013: 33-34]. Моральність, досенсовість і щастя, за деякого їх розуміння, можуть майже неодмінно конфліктувати [Fisher 2024: xv], а за деяких – ні. Тож навряд чи ми напевне «знаємо», чим не є досенсовість.

Натомість «позитивні» характеристики досенсовості Фішер сам визнає вкрай проблематичними, бо переважна більшість авторів, на його думку, «просто наводять приклади й запрошують нас звернутися до своєї інтуїції» [ibid.: xvi]. На мій погляд, це дуже точна характеристика, яку можна (хоч і різною мірою) застосувати і до позиції Сікриса, і до позиції Метса. Адже обидва ці автори виходять із «плюралізму» проявів досенсового життя⁶. Ідеться про свого роду індуктивний шлях від конкрет-

⁶ Наприклад, Метс стверджує: «Ще одне, у чому ми з професором Сікрисом погоджуємося, це те, що філософи-дослідники, розмірковуючи про сенс життя чи сенс у житті, ймовірно, не завжди мають на увазі лише одну ідею. Замість моністичного розуміння того, що означає “сенс жит-

ного до абстрактного: спочатку навести велику кількість життєвих ситуацій, що *сприймаються* як наповнені сенсом, а потім вказати, що ж власне їх *наповнює*. Як приклад наведу показове міркування Метса щодо здобуття вищої освіти як одного з різновидів досенсової діяльності. Здобуття цієї освіти «передбачатиме реалізацію цінної мети. Це досягнення заслуговувало б на гордість з вашого боку, а важка праця, якої слід би було докласти для цього, була б *гідною захоплення*. Розуміння, яке ви б отримали, передбачало б вищі *здібності* [higher faculties], *що виходять за межі вашої тваринної природи*, яка зводиться до задоволення й бажання. Осягнення вами деяких найкращих способів мислити, набутих людством з важливих тем, *пов'язало би вас із чимось більшим, ніж ви самі*. Завдяки вашим знанням світ міг би для вас *мати сенс*, якого він не мав раніше» (р. 81).

Подібний спосіб міркування, так би мовити *ab ovo*, має, на мою думку, той недолік, що пропонує нам ототожнити з досенсовістю ледь не все, що завгодно: «реалізацію цінної мети», «гордість», «застосування вищих (і принципово нетваринних?) здібностей», «опанування здобутків людства» тощо. Але невідомим залишається, чому все це слід вважати проявами саме «досенсовості», а не просто гордості, задоволення від небезплідної, хоч і важкої праці тощо. Або, скажімо, ілюзій про долучення до здобутків людства, зумовлених, наприклад, ефектом Данінга-Крюгера. Немовби ще до того, як визначили «сенс в житті», ми, за такого підходу, його «вже маємо» і залишається тільки дати визначення цій фактичній властивості.

Чесно кажучи, деяка наївність цього підходу цілком узгоджується з банальністю дефініції Метса, який ототожнює досенсове життя з «багатим життям» і пов'язує останнє із використанням нашої раціональної природи в «сповнені зусиль, складні та прогресивні способи» (р. 93). Метсове «досенсове життя» є просто сукупністю приємних відчуттів, отриманих від успішного досягнення складних і значущих, з погляду сучасного суспільства, цілей. Така редукція питання про сенс індивідуального існування до емоційної та змістової відповідності прийнятим в суспільстві зразкам значущості є доволі беззмістовною. Вона ставить під питання саме поняття «сенсу в житті» як чогось окремого (відмінного, наприклад, від гордості за досягнення, а отже – і від суб'єктивістськи витлумаченого «щастя», від якого Метс хотів би відрізнити «сенс» за всяку ціну). Не дивно, що ні про «сенс життя» загалом, ні про «сенс існування людства» тощо Метс говорити цілковито не готовий, бо ці надто метафізичні поняття не вписуються в його інтуїтивістсько-емпіричну схему. Мабуть, і на ситуації втрати сенсу життя Метс радив би реагувати тим таки «застосуванням нашої раціональної природи», перетворюючи свій підхід на такий собі інтуїтивістський стоїцизм без метафізики.

Сікрисова позиція має на цьому тлі дещо переконливіший вигляд, бо, позиціонуючи себе як теїстичну, вона пропонує значно раціональніші підстави для долучення до «чогось більшого за нас самих», ніж повсякденні інтуїції, обмежені рамками строгого натуралізму. На мій погляд, саме питання про щось «більше» за нас має не «метричну», а метафізичну природу. Тому перше, від чого б його треба було відрізнити, це не щастя чи моральність, а повсякденна чуттєвість, стереотипи «здорового глузду», тут і тепер значущі суспільні стандарти, одним словом – усе те, що миттєво руйнується загальновідомими нині ситуаціями «екзистенційного вакууму», описаного Віктором Франклом. І що, утім, є основним матеріалом досенсовості за Метсом.

та”, ми з ним віддаємо перевагу плюралістичному підходу, згідно з яким ідеться про низку подібних ідей» (р. 81).

Прикметно, що на Франкла в цій дискусії посилається лише Сікрис (рр. 4, 209). Обидва диспутанти не надто вдаються, як відзначав Фішер, «до авторитетів», однак у Сікриса ми знаходимо, все ж, деяку мінімальну схильність до історико-філософських ретроспектив. Зокрема, у параграфі 1.8.2 «Бог і мета» (рр. 58-64) цей автор апелює до традиції, представленої іменами св. Августина, Боеція, св. Ансельма Кентерберійського, св. Томи Аквінського, Жана Кальвіна, Клайва Льюїса. З іншого боку, говорячи про позицію критиків поняття мети людського існування, Сікрис покликається на Курта Баєра і Жан-Поля Сартра. Доводячи в іншому місці природну близькість атеїстичної позиції до визнання абсурдності людського існування, він згадує Шекспірового Макбета, Блеза Паскаля і Альбера Камю (рр. 39-41). Пізніше, висловлюючи сумнів щодо «існування об'єктивної цінності без Бога» (р. 146), він розгортає цілу галерею класичних і сучасних позицій на користь цього сумніву (на рр. 147-148 згадуються Фридрих Ніцше, Жан-Поль Сартр, Джон Леслі Макі, Річард Тейлор, Пол Дрейпер).

У Т. Метса покликання на історико-філософський матеріал гранично мінімалізовані. Що він охоче робить, то це посилається на історичні приклади відомих людей, життя яких риторично пропонує читачеві визнати досенсовим: Ганді, мати Тереза, Джон Колтрейн, Василь Кандинський, Сократ, Альберт Айнштайн інш. (р. 80). Така різноманітна компанія історичних постатей потрібна Метсові, щоб довести незвідність досенсовості ні до моральності, ні до щастя. Але позаяк він розуміє щастя як «суб'єктивне благополуччя [subjective well-being]», а моральність як «втільнення моральної цінності поза межами обов'язку [beyond the call of duty]» (ibid.), то цей аргумент, на мій погляд, мало що доводить, бо такі визначення щастя й моральності є далеко не єдиними можливими.

Моє припущення полягає в тому, що Сікрису добре прислужилася звичка застосовувати свою історико-філософську культуру в аргументації⁷. Бо він, аналізуючи попередню традицію, доволі чітко доводить нерозривний зв'язок між поняттям Бога, об'єктивністю цінності (її «авторитетною, обов'язковою природою, яка надає сенсу ідеї про те, що ми повинні прагнути цієї цінності» (р. 148)) і об'єктивним характером сенсу життя. Цілком логічно, що наше відчуття «єднання з чимось вищим за нас» мало б увідповіднюватися реальному існуванню цього «чогось». Інакше ми би багатили винятково думкою, природно схилиючись (у моменти просвітлення нашої раціональної природи) до визнання абсурдності світу й життя⁸.

⁷ Ідеться саме про звичку застосовувати. Адже аналіз Метсового opus magnum [Metz 2013] будь кому засвідчить, що цей дослідник є достатньо начитаним і добре знайомим принаймні з суттю тих численних вчень про мету або сенс життя, які він згадує. Показово, що в зазначеній монографії фігурують практично всі автори, на яких покликається Сікрис у своїх полемічних аргументах. Отже, ідеться не про те, що якийсь із наших диспутантів є менш ерудованим за іншого. Мова саме про застосування цієї ерудиції як робочого інструменту у випадку Сікриса і як свого роду «парадних прикладів» – у випадку Метса.

⁸ Філософська позиція Сікриса (не в останню чергу через пов'язаність із історико-філософською аргументацією) має вигляд значно послідовнішої. Це чітко засвідчує один з його останніх висновків: «...у безбожному всесвіті існує справжній сенс: той тип сенсу, який можуть генерувати скінченні розуми з їхніми турботами, занепокоєностями, намірами, цілями та сенсотворчими здатностями [sense-making faculties]. Однак я сумніваюся, що в такому світі може бути *об'єктивний* сенс; і я не здатен побачити, як ті види сенсу, що доступні в безбожному світі, виявляться достатньо стійкими, щоби блокувати песимістичний світогляд, який часто асоціюється з атеїзмом» (р. 166).

Якщо ж проаналізувати рівень, на якому Сікрис працює з історико-філософським матеріалом, то, на мій погляд, ідеться про суто ілюстративне застосування тих чи інших спеціалізованих аспектів класичних вчень, покликане створити тематичну ретроспективу з того чи іншого питання. Сікрисів текст не позначений особливим «зловживанням» історією філософії, однак на тлі Метсової підкресленої «аналітичності» має вигляд ледь не сезаму історико-філософських скарбів. Гадаю, читачі, що звернуться до нього, не набудуть хибних чи тенденційних знань, хіба лише їхній здобуток буде доволі скромним. Адже проблема «мети життя» виникає в царині релігії, а проблеми що «сенсу життя», що «сенсу в житті» – у межах філософії чи філософічної художньої літератури (з початку XIX ст.). Тому намагання розв'язувати ці питання на суто емпіричному матеріалі, істотно не пов'язаному з традиціями їх формулювання і розв'язання, можливо, і відповідає запитам сучасної публіки, проте є, на мій погляд, істотним збідненням (а іноді, у випадку спроб замінити метафізичну рефлексію описом повсякденних життєвих ситуацій – і відвертим послабленням) вихідної дослідницької позиції. Поняття сенсу життя конструювалося переважно у філософії (в широкому її розумінні). І редукувати цю історію поняттєвого конструювання до свого роду «соціології» поточних суспільних настроїв (того, що ми сьогодні вважаємо «гідним гордості», що дає нам відчуття «багатого» життя тощо) не лише необґрунтовано, але й, що ще гірше, непродуктивно. Це веде лише до хибної заміни питань типу «як можливе щось?» на доволі емпіричні імперативи зразка «щось вже фактично існує, нумо покажемо, що воно є цим щось за природою». На мій погляд, це прямий шлях до заміни раціональних понять, природу яких слід прояснити, довільними симулякрами емотивізму, які доводиться обґрунтовувати заднім числом.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Пінкерс, С. (2013). *Джерела християнської моралі*. Київ: Дух і Літера.
- Чухрай, Е. (2014). Історико-філософський розгляд проблеми сенсу життя і сучасні аналітичні підходи. *Sententiae*, 31(2), 187-202. <https://doi.org/10.22240/sent31.02.202>
- Чухрай, Е. (2015). Мета життя і сенс в житті: історико-філософські межі раціональної реконструкції. *Sententiae*, 32(1), 143-152. <https://doi.org/10.22240/sent32.01.143>
- Fisher, J. M. (2024). Foreword. In T. Metz & J. W. Seachris, *What Makes Life Meaningful? A Debate* (pp. xiii-xix). New York: Routledge.
- Goetz, S., & Seachris, J. W. (2016). *God and Meaning: New Essays*. New York: Bloomsbury.
- Goetz, S., & Seachris, J. W. (Eds.). (2020). *What is this thing called The Meaning of Life?* Abingdon: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315225852>
- Goldschmidt, T., & Crummett, D. (2024). Little Debates About Big Questions. In T. Metz & J. W. Seachris, *What Makes Life Meaningful? A Debate* (pp. iii-iv). New York: Routledge.
- Metz, T. (2013). *Meaning in Life: An Analytic Study*. Oxford: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199599318.001.0001>
- Metz, T., & Seachris, J. W. (2024). *What Makes Life Meaningful? A Debate*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003436386>
- Seachris, J. W. (2019). From the Meaning Triad to Meaning Holism: Unifying Life's Meaning. *Human Affairs*, 29(4), 363-378. <https://doi.org/10.1515/humaff-2019-0031>

Одержано 16.03.2025

REFERENCES

- Chukhray, E. (2014). Examination of Meaning in Life Problem in the Domain of the History of Philosophy and Contemporary Analytical Approaches. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 31(2), 187-202. <https://doi.org/10.22240/sent31.02.202>
- Chukhray, E. (2015). The Purpose of Life and the Meaning in Life: History of Philosophy and Limits of Rational Reconstruction. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 32(1), 143-152. <https://doi.org/10.22240/sent32.01.143>
- Fisher, J. M. (2024). Foreword. In T. Metz & J. W. Seachris, *What Makes Life Meaningful? A Debate* (pp. xiii-xix). New York: Routledge.
- Goetz, S., & Seachris, J. W. (2016). *God and Meaning: New Essays*. New York: Bloomsbury.
- Goetz, S., & Seachris, J. W. (Eds.). (2020). *What is this thing called The Meaning of Life?* Abingdon: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315225852>
- Goldschmidt, T., & Crummett, D. (2024). Little Debates About Big Questions. In T. Metz & J. W. Seachris, *What Makes Life Meaningful? A Debate* (pp. iii-iv). New York: Routledge.
- Metz, T. (2013). *Meaning in Life: An Analytic Study*. Oxford: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199599318.001.0001>
- Metz, T., & Seachris, J. W. (2024). *What Makes Life Meaningful? A Debate*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003436386>
- Pinckaers, S. (2013). *Sources of Christian Morality*. [In Ukrainian]. Kyiv: Duh i Litera.
- Seachris, J. W. (2019). From the Meaning Triad to Meaning Holism: Unifying Life's Meaning. *Human Affairs*, 29(4), 363-378. <https://doi.org/10.1515/humaff-2019-0031>

Received 16.03.2025

Elvira Chukhrai

The History of Philosophy as a Tool for Public Discussion. Metz, T., & Seachris, J. W. (2024). *What Makes Life Meaningful? A Debate*. New York: Routledge.

Review of Metz, T., & Seachris, J. W. (2024). *What Makes Life Meaningful? A Debate*. New York: Routledge.

Ельвіра Чухрай

Історія філософії як інструмент публічної дискусії. Metz, T., & Seachris, J. W. (2024). *What Makes Life Meaningful? A Debate*. New York: Routledge.

Огляд книги Metz, T., & Seachris, J. W. (2024). *What Makes Life Meaningful? A Debate*. New York: Routledge.

Elvira Chukhrai, Senior lecturer of Philosophy & Humanities Department at Vinnitsia National Technical University (Ukraine).

Ельвіра Чухрай, старший викладач кафедри філософії та гуманітарних наук Вінницького національного технічного університету.

e-mail: elvica888@gmail.com

НОВІ ВИДАННЯ

Дмитро Заболотній

РІЧНИЦЯ, ЩО ТРИВАЄ.

Вілашек, М. (2025). *Кант. Революція мислення*. (В. Терлецький, Перекл.). Київ: Темпора.

Публікація чергових перекладів філософських творів українською мовою досі залишається знаковою подією в українській філософській спільноті. Чимало як класичних, так і сучасних творів досі не були перекладеними українською, а деякі переклади вже застаріли й потребують істотних змін. Проте якщо ситуація з перекладами класичних текстів – звісно, зі своїми проблемами – дає приводи для бодай обмеженої впевненості у завтрашньому дні, то ситуація з перекладами іншомовних історико-філософських досліджень є набагато гострішою. Саме тому кожна нова публікація останніх набуває особливої ваги й унікального значення.

У 2024 році відзначалася 300 річниця народження Імануеля Канта (1724–1804). З цієї нагоди в усьому світі минулий рік було оголошено роком Канта. Україна не стала винятком: протягом року були видані тематичні №43(1) *Sententiae* і №1 *Філософської думки*, а також відбулася низка наукових і популярних заходів, присвячених Кантовій філософії. Водночас можна стверджувати, що в Україні рік Канта триває досі. Одним зі свідчень цього є публікація у видавництві «Темпора» перекладу праці кантознавця Маркуса Вілашека¹ «Кант. Революція мислення» [Вілашек, 2025]², здійсненого Віталієм Терлецьким. Німецькомовний оригінал вийшов друком у 2023 році [Willaschek 2023] напередодні згаданої річниці. Проект українського перекладу – до слова, першого у світі – був ініційований директоркою видавництва «Темпора» Юлією Олійник у 2024 році. Презентація перекладу відбулася 22 квітня 2025 року – у 301 річницю німецького класика.

На додачу до оригінальної передмови переклад містить авторську передмову до українського видання. Праця складається з 6 частин, 30 розділів, хронологічної таб-

© Д. Заболотній, 2025

¹ Маркус Вілашек – один із найавторитетніших сучасних кантознавців, професор Університету Гете у Франкфурті-на-Майні. Він присвятив низку своїх монографій філософії Канта, а також був серед співредакторів відомого тритомового «Kant-Lexikon» [Willaschek et al. 2015], що вийшов у 2015 році й містить понад 2300 статей, в яких детально висвітлено поняттєвий апарат кантівської філософії.

² Далі посилання на цей матеріал подаються в круглих дужках із наведенням номера сторінки після скорочення с./сс. Прізвище автора і рік видання при цьому не зазначаються.

лиці, глосарію використаної термінології на основі «Kant-Lexikon» (с. 430), окремих приміток до кожного розділу та покажчика імен. Теми всіх розділів поєднані концепцією розуму і мають антропологічний вимір, що дозволяє кожній темі відображати Кантове дослідження границь та умов можливості людського пізнання й дії, а також охоплювати основні сфери кантівської філософії.

Книга «Кант. Революція мислення» вирізняється серед кантознавчих праць із декількох причин. По-перше, книга не є ані біографією, ані вузькоспеціалізованим академічним дослідженням, ані спрощеним викладом основ філософії Канта. Мету праці автор формулює так: «оживити кантівське мислення для сучасних читачок і читачів, в яких мало чи й зовсім немає попередніх знань із філософії» (с. 20). Збереження інтелектуальної глибини та виняткова доступність викладу дають цій праці балансувати між фаховою та популярною літературою. Одним зі способів досягнення такого балансу є активне звернення автора не лише до ідей, а й до життя філософа. Невеликі за обсягом біографічні вставки необхідні для того, аби вписати інтелектуальні напрацювання філософа в ширший контекст його життя та історичної ситуації. Таким чином, текст не перетворюється на традиційне історико-філософське дослідження, де за ідеями і їхньою інтерпретацією зникає сам мислитель. Водночас Вілашек не впадає і в іншу крайність – не робить свій твір суто біографічною працею, позбавленою інтерпретаційної компоненти. Натомість елементи життєпису органічно вписані в тематичний розгляд і місцями полегшують розуміння складних теоретичних конструцій.

По-друге, праця – і на цьому наголошує сам автор (сс. 19-20) – є збіркою з 30 автономних есеїв, не надто типовою для кантознавчої літератури. Хоча всі есеї об'єднані між собою спільною логікою і стратегією викладу, читати їх можна й не поспіль – усе залежить від того, який розділ філософії Канта цікавить читача.

По-третє, свій виклад Кантового вчення Вілашек розпочинає не з теоретичної, а з практичної філософії. Це вельми нешаблонний для кантознавства крок, проте він має очевидні переваги: 1) автору вдається ввести читача в проблематику Кантової філософії через зрозуміліші нефахівцеві проблеми етики, філософії права й політики; 2) починаючи з практичної філософії (котра, згідно з поширеним уявленням, є кінцевою метою побудови будь-якого філософського вчення), Вілашеку вдається підвести читача до теоретичної (істотно складнішої) Кантової філософії, уже сформувавши у того глибоке розуміння причин, з яких практична філософія потребувала таких основ і такого обґрунтування.

Провідним мотивом книги є різноманітність тем, охоплених проєктом критичної філософії Канта. Саме про це йдеться авторові, коли він пише про революційність, новаторство і впливовість Кантового мислення. Водночас автор зазначає: «...подальший виклад не оповідає героїчну історію, а запросить до критичної дискусії, на яку заслуговує критичний мислитель Кант. Слід увиразнити як актуальність його революційного мислення, так і історичну обмеженість деяких його поглядів» (сс. 18-19). Усе це дає змогу Вілашеку зобразити самого Канта різноматимним мислителем-революціонером, чия думка не зводиться лише до теоретичної або практичної філософії.

Вілашек виокремлює три риси мислення Канта як три провідні сюжети усієї книги. Першою є здатність сприймати різні, навіть протилежні позиції й узгоджувати їх між собою. Друга риса полягає в тому, що зветься «революцією способу мислення». Зміст її – переосмислення місця людської точки зору у світі: не лише мислення має спрямовуватися на світ, але і світ має спрямовуватися на мислення.

Третьою, завершальною рисою є подолання через «примат практики»³ протилежностей між теорією і практикою, думкою і дією. Остання риса стає особливо важливою в контексті композиції книги з проблематикою практичної філософії на початку. Можна навіть припустити, що для Вілашека це провідний мотив усієї Кантової філософії.

Автор наголошує на важливості впливу, справленого на Канта Жан-Жаком Русо. Від останнього Кант, зокрема, переймає переконання в тому, що людська гідність визначається моральною якістю воління та чинення (с. 27). Саме з цієї думки випливає погляд Канта, згідно з яким справжня цінність філософії полягає не так у відкритті наукової істини, як у здатності впливати на світ і моральний розвиток людства. Моральне має переважати теоретичне, а це значить, що в можливому конфлікті між теоретичним припущенням і моральним обов'язком варто наполягати на останньому. Звісно ж, якщо це не суперечить безпосередньо вже наявному знанню. Відомий приклад у філософії Канта: хоча докази існування Бога й відсутні, віра в Бога є необхідною з точки зору моралі. У цьому проявляється революційність Канта, оскільки такий хід думки є прямою протилежністю щодо позицій його попередників у філософії, для яких той самий аргумент був би нераціональним. Як зазначає Вілашек, використовуючи вислів Маркса, так Кант «перевертає філософію з голови на ноги» (с. 28).

З «примату практики» випливає також і кантівське розрізнення між «шкільним» і «світовим» поняттями філософії. Як шкільне поняття, філософія є академічним, теоретичним заняттям, що прагне систематизації знання. Йому протиставляється поняття світової філософії, яке стосується кожного, позаяк у ньому йдеться про призначення людини і її життя. Філософія постає тут наукою про зв'язок усього пізнання з основними цілями людського розуму й орієнтується на них, а отже – на створення мирного та справедливого світового ладу. Окрім цієї орієнтації на практичні цілі, філософія мала би сприяти їх досягненню. І Кант робить свій внесок у це досягнення (сс. 405-406).

У передмові до українського видання Вілашек обґрунтовує особливу актуальність кантівського філософування для України, яка живе в умовах війни. Центральною темою передмови стає теорія «вічного миру», її значущість і застосовність не лише для України, а й для всього світу. Щоби продемонструвати актуальність цієї філософії, Вілашек виокремлює три головні принципи Кантового міжнародного права: 1) жодна держава не має права нападати на іншу державу й окупувати її території; 2) жодна держава, що зазнала несправедливої агресії, має право захищати себе від такої агресії; 3) обов'язком усіх інших держав є захист держави, що зазнала агресії. Ці принципи прямо вказують на ситуацію в Україні й на те, як Путін порушує принципи Кантової філософії, хоч і посиляється на неї (сс. 15-16).

Не маючи достатньої компетентності для оцінки перекладу (сподіваюся, це зроблять вітчизняні кантознавці), відзначу лише, що український текст читається легко й загалом має бути зрозумілим для нефахівців. Гадаю, це є заслугою як пе-

³ Маркус Вілашек дистанційно доповів про це у ювілейний рік Канта на міжнародній науковій конференції «Філософія Канта і виклики сучасності», що за участі дослідників з України, Німеччини, Великої Британії і США відбулася 17-18 квітня 2024 року. Організатори цієї конференції: Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України і Кантівське товариство в Україні. Переклад доповіді див.: [Вілашек 2024].

рекладача, так і літературних редакторів. Хоча трапляються епізодичні прогріхи⁴, загалом вони не впливають на сприйняття тексту. Однак хотілось би відзначити дві обставини, що могли би посилити жанрову специфіку описуваної тут праці. Почну з того, що наприкінці книги наведено Глосарій і Примітки з оригінального видання. Цей безумовно правильний крок, на мій погляд, мав би бути доповнений відповідними Глосарієм і Примітками від українських видавців. Адже розрахунок на відносно широке коло читачів, що не є фаховими філософами, накладає певні зобов'язання. Наприклад, у перекладі вжито термін «морально повеліле» (с. 113). На мій погляд, слово «повеліле», відсутнє у словниках і мовному узусі, не буде зрозуміле пересічному читачеві, тому цілком заслуговувало б на включення в спеціальний Глосарій. Подібне ж і з поясненням етимології терміна «максима», який «походить із французької моралістики XVIII століття і позначає головний засновок у практичному силогізмі, “propositio maxima”» (с. 107). Можливо, широка освічена публіка і знає, що таке «французька моралістика XVIII століття», але напевно чи в більшості випадків знайома зі структурою практичного силогізму. Останнє поняття варто було би пояснити у спеціальній примітці.

Переклад праці «Кант. Революція мислення» є важливою, на мій погляд, подією для осмислення Канта українською. Поєднання фаховості й популярності викладу, простоти і ясності, а також чіткість структури роблять книгу Вілашека чудовим вступом до Кантових вчень і способу мислення, призначеним для широкого кола читачів, як обізнаних, так і не обізнаних із філософією.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Вілашек, М. (2024). Примат практики та ціль світового мирного порядку у філософії Канта. *Sententiae*, 43(2), 193–201. <https://doi.org/10.31649/sent43.02.193>
- Вілашек, М. (2025). *Кант. Революція мислення*. (В. Терлецький, Перекл.). Київ: Темпора.
- Willaschek, M. (2023). *Kant. Die Revolution des Denkens*. München: Beck
- Willaschek, M. et al. (Hrsg.) (2015). *Kant-Lexikon*. Berlin, & Boston: de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110443998>

Одержано 23.05.2025

REFERENCES

- Willaschek, M. (2023). *Kant. Die Revolution des Denkens*. München: Beck
- Willaschek, M. (2024). The primacy of practice and the goal of a peaceful world order in Kant's philosophy. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 43(2), 193–201. <https://doi.org/10.31649/sent43.02.193>

⁴ Наприклад, прізвище Бенжамена Констана відтворене як «Констант» (див. с. 450), що не узгоджується ні з усталеним українським слововжитком, ні з фонетичним принципом, на який орієнтується перекладач: якщо прізвище Rousseau відтворене як Русо (с. 451), то й Constant має відтворюватися як Констан.

У дуже цінній для нефаківців Хронологічній таблиці, присвяченій життю і творчості Канта, під 1783/1784 рр. читаємо: «Кант купує будинок, у якому він житиме аж до своєї смерті та утримуватиме обідній стіл із багатьма гостями» (с. 428). Фраза про «утримання столу з багатьма гостями» стилістично є дещо дивною і свідчить, на моє припущення, про недостатню «українськість» перекладу оригінальної фрази.

Willaschek, M. (2025). *Kant. The Revolution of Thought*. (V. Terletskyi, Trans.). [In Ukrainian]. Kyiv: Tempora.

Willaschek, M. et al. (Hrsg.) (2015). *Kant-Lexikon*. Berlin, & Boston: de Gruyter.
<https://doi.org/10.1515/9783110443998>

Received 23.05.2025

Dmytro Zabolotniy

The Anniversary That Continues. Willaschek, M. (2025). *Kant. The Revolution of Thought*. (V. Terletskyi, Trans.). Kyiv: Tempora.

Review of Willaschek, M. (2025). *Kant. The Revolution of Thought*. (V. Terletskyi, Trans.). Kyiv: Tempora.

Дмитро Заболотний

Річниця, що триває. Вілашек, М. (2025). *Кант. Революція мислення*. (В. Терлецький, Перекл.). Київ: Темпора.

Огляд Вілашек, М. (2025). *Кант. Революція мислення*. (В. Терлецький, Перекл.). Київ: Темпора.

Dmytro Zabolotniy, student at the Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv.

Дмитро Заболотний, студент філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

e-mail: dzabolotniy1@gmail.com

Іван Іващенко

УПЛИВ ІДЕЙ ВІКО І ГЕГЕЛЯ НА РИСОРДЖИМЕНТО.

De Arcangelis, A. (2025). *Vico, Hegel, and the Making of Modern Italy. The Spirit of the Risorgimento*. London: Bloomsbury.

У «Передмові» до «Феноменології духу» Гегель зауважує, що його доба (тобто пізнє Просвітництво) є «добом народження і переходу до нового періоду»¹ [Hegel 1988: 9-10], трохи ж повище він характеризує те, що цьому переходові передувало: «Раніше люди наділяли небо великим багатством думок та образів. Значення всього, що є, полягало в нитці світла, за допомоги якої воно було пов'язане із небом; цією ниткою, замість того щоб затримуватись у цьому теперішньому, погляд ковзав крізь нього назовні, вгору до божественної сутності, до, сказати б, потойбічного теперішнього»² [Ibid.: 8]. Як бачимо, Гегелеві йдеться про те, що модерним процесам в інтелектуальній та політичній історії Європи, апогеєм яких стало «довге» XVIII століття, передував період, який можна схарактеризувати як *панування трансценденції* (у Гегеля – неба), тобто в ґрунті речі недосвідчуваного принципу скінченного пізнання і досвіду. Ба більше, цей принцип був джерелом як епістемічної, так і політичної легітимації світостосунку європейця. Християнська етика, філософія і загалом християнська картина світу спирали знання на віру, тому до початку модернізаційних процесів європеєць жив у світі, де Сонце оберталось довкола Землі, а джерелом суверенної влади був Бог та його земний представник – монарх.

Своїми «Медитаціями», де довів, що принципом епістемічної певності може бути лише самостосунок (ego cogito), Декарт окреслив – хоч і в загальних рисах – напрямок, в якому надалі рухалась європейська інтелектуальна та політична історія. Хай навіть сам Декарт, розділивши світ на *res extensa* і *res cogitans*, занедбав, як здавалося багатьом після нього, історичний вимір нашого епістемічного стосунку до світу. Одним з його палких критиків став італійський філософ Джамбаттіста Віко, який в католицькому Неаполі першої половини XVIII століття здійснив справжню філософську революцію, обґрунтувавши сконструйованість (зробле-

© I. Іващенко, 2025

¹ «eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode».

² «Sonst hatten sie einen Himmel mit weitläufigem Reichtume von Gedanken und Bildern ausgestattet. Von allem, was ist, lag die Bedeutung in dem Lichtfaden, durch den es an den Himmel geknüpft war; an ihm, statt in *dieser* Gegenwart zu verweilen, glitt der Blick über sie hinaus, zum göttlichen Wesen, zu einer, wenn man so sagen kann, jenseitigen Gegenwart hinauf».

ність) і соціальну опосередкованість нашого епістемічного світостосунку, хай навіть обраний ним теоретичний вокабуляр для упередженого читача міг видатися анахронічним³.

Віко, як і Гегель після нього, писав про перехід до нової доби, яку називав «цивільним світом» (*il mondo civile*), тобто світом, де немає трансценденції, а значення людського становища залежало не від пов'язаної з небом нитки світла (як влучно зауважив Гегель), а від самих людей: «цей цивільний світ напевно зроблено людьми, отож ці *принципи* можна відкрити, бо їх повинні відкрити, *всередині модифікацій самого нашого людського ума*»⁴ [Vico 1744: 114]. У цьому реченні ми стикаємось з цікавою модальністю, яка віддалено нагадує Кантову модальність «мусить могти» (*muß können*), за допомоги якої останній увиразнював питання про умови можливості: правило є правилом лише тоді, коли його можна експлікувати (отже, показати його публічний характер), хай навіть більшість наших правил чинні імпліцитно. Втім, на відміну від тварин, які є вічними в'язнями імпліцитного (у ґрунті речі інстинкт – це імпліцитне правило, яке годі експлікувати), людина повинна (мусить) могти експлікувати свою нормативну природу. За Віко, умовою і, що важливо, наслідком такої експлікації є саме «цивільний світ». А тому для нього створений людьми цивільний світ опосередковує весь епістемічний стосунок до світу, що видно вже в «Ідеї Твору», своєрідній передмові, яка пояснює алегоричне зображення, розташоване на фронтиспісі другого (1730) і третього (1744) видань «Нової науки», де вітар – один із символів «цивільного світу» – підтримує земну кулю, яка є символом природної реальності: «Тобі не має видаватися недоладністю, що вітар розташований насподі й підтримує земну кулю» [Ibid.: 4]⁵. Отже, уже в першій половині XVIII століття, до Кантової філософської революції, на півдні Європи творив автор, теорія якого поклала кінець трансценденції як принципу епістемічної та політичної легітимації нашого світостосунку, хай навіть мова його теорії завадила його ідеям вийти за межі італійського контексту аж до початку XX століття.

Впливові ідей Віко і Гегеля на модернізаційні процеси в Італії, передовсім на Рисорджименто, результатом якого стало об'єднання Італії в єдине політичне ціле, і присвячено книгу Алессандро Де Арканджеліса [De Arcangelis 2025], який простежив рецепцію ідей Гегеля – передовсім на півдні Італії – крізь призму філософії Віко. Книга складається зі «Вступу», шести розділів (1. Зустрічі; 2. Вікоманія; 3. Полеміка; 4. Революція; 5. Свобода; 6. Модерність) та «Епілогу» (Дух Рисорджименто: 1799–1861), де в типовій для інтелектуальної історії манері автор, не заглиблюючись у деталі філософських теорій, подеколи наводить сумнівні факти на користь своїх тверджень. До прикладу, на підтвердження оригінальності італій-

³ Тут варто окремо зауважити, що Віко працював за умов церковної цензури, а перше видання його «Нової науки» (1725) наприкінці навіть містило висновок церковного цензора Юліуса Ніколауса Торнуса, який для кардинала Франческо Піньятеллі, тодішнього архієпископа Неаполя, зауважив: «*Tantum abest, ut in eo aliquod a recta fide aut morum amussi devium offenderim, ut potius in id catholicum auctorem adlaborare deprehenderim*» (Я далекий від того, щоби знайти в ньому [творі] щось супротивне правій вірі або мірилу звичаїв, а радше зауважив старанну працю над цим католицького автора) [Vico 1725: 281].

⁴ «*questo Mondo Civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i Principj dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana*».

⁵ «*Né dee sembrarti sconcezza che l'altare sta sotto e sostiene il globo*».

ської філософської думки середини XIX століття він уже у «Вступі» цитує лист маловідомого німецького професора філософії в Боні Теодора Штретера, який, перебуваючи в Неаполі в 1864 році, співав звідти дифірамби італійській філософії, яка замість книжної ерудиції німців демонструвала життєвість і жвавий темперамент [De Arcangelis 2025: 6]. Приголомшливо, але саме побіжну заувагу Штретера Де Арканджеліс бере за відправну точку свого дослідження: «Наприкінці цієї книги стане ясно, чому Теодор Штретер у 1864 році так натхненно казав про внесок Mezzogiorno в італійську, а також європейську інтелектуальну історію. Штретерова оцінка, зрештою, ґрунтувалася на визнанні помітної інтелектуальної жвавості цього регіону та його здатності зробити виняткову південну інтелектуальну традицію вельми актуальною для національних, а також європейських політичних дискусій»⁶ [Ibid.: 17].

Втім, свою оцінку впливу італійських інтелектуалів на європейську дискусію майже за століття до того дав інший німець – Йоган Вольфганг Ґете, який у своїй «Італійській мандрівці» (Italienische Reise) так схаактеризував захоплені оповіді італійського правознавця Гаetano Філанджері про Віко (запис від 5 березня 1787 року): «Невдовзі він ознайомив мене зі старим письменником, неосяжною глибиною якого живляться й надзвичайно надихаються ці новітні італійські друзі закону. Звати його Йоган Баптиста Віко й вони ставлять його вище за Монтеск'є. Побіжний перегляд книги, яку вони подали мені як святиню, схилив мене до враження, що тут уміщені пророчі передчуття доброго й правдивого, що колись має настати, сперті на серйозні міркування про традицію та життя. Далекі, то чудово, коли народ має такого прабатька. У німців подібним кодексом колись стане Гаман»⁷ [Goethe 2007: 192]. Неважко зауважити іронію геніального німця, який порівнював систематичний доробок найзначнішого італійського філософа Віко (хай навіть на підставі поверхового переказу Філанджері) з неабияк фрагментарним Гаманом. Авжеж, Ґете сплутав ексцентричність Гамана, якому судилося (і то небезпідставно) опинитися в тіні свого земляка Канта, з бароковістю Вікового теоретичного вокабуляра, проте його оцінка все-таки показова. Найпомітніші ж італійські філософи XIX століття – Росміні, Джоберті, Спавента – дотепер лишаються маловідомими за межами Італії, а про їхній помітний вплив поза італійською дискусією казати годі, надто після справжнього розвою систематичної філософії в Італії в першій половині XX століття, що його передовсім пов'язують з іменами Кроче і Джентіле, які перетворили своїх попередників з XIX століття радше на предмет дослідження для вузьких фахівців з інтелектуальної історії Італії і для ексцентричних істориків філософії, спраглих, сказати б, наукової новизни.

⁶ «By the end of this book, it will be clear why Theodor Sträter spoke so enthusiastically of the Mezzogiorno's contribution to Italian, as well as European, intellectual history in 1864. His verdict ultimately rested on the acknowledgement of the region's notable intellectual vivacity, and its ability to make a uniquely southern intellectual tradition highly relevant to national, as well as European political debates».

⁷ «Gar bald machte er mich mit einem alten Schriftsteller bekannt, an dessen unergründlicher Tiefe sich diese neuern italienischen Gesetzsfreunde höchlich erquicken und erbauen, er heißt Johann Baptista Vico, sie ziehen ihn dem Montesquieu vor. Bei einem flüchtigen Überblick des Buches, das sie mir als ein Heiligtum mitteilten, wollte mir scheinen, hier seien sibyllinische Vorahnungen des Guten und Rechten, das einst kommen soll oder sollte, gegründet auf ernste Betrachtungen des Überlieferten und des Lebens. Es ist gar schön, wenn ein Volk solch einen Altvater besitzt; den Deutschen wird einst Hamann ein ähnlicher Kodex werden».

З одного боку, книга робить вагомий внесок в увиразнення ролі інтелектуалів південної Італії (Mezzogiorno) для формування концептуального підґрунтя Рисорджименто, простежуючи вплив перекладів творів шалено популярного на той час Гегеля італійською, а також критичне засвоєння Гегелевих ідей крізь оптику Вікової філософії. З другого боку, автор намагається навести аргументи на користь досить сумнівного з перспективи історика філософії поняття «південності» (southernness) [De Arcangelis 2025: 17] як особливості мислення італійських інтелектуалів XIX століття, хай навіть у цьому він розвиває ідеї інших дослідників інтелектуальної історії. Саме це поняття викликає якщо не сумнів, то принаймні неабиякий подив. Адже Віко у присвяті першого видання «Нової науки» апелював до «Академій Європи... за цієї просвітненої доби» (Alle accademie dell'Europa... in questa età illuminata) [Vico 1725: 9], недвозначно формулюючи універсалістське домагання свого проєкту. З другого ж видання «Нової науки» у назві твору фігурує «спільна природа націй» (comune natura delle nazioni), що змушує брати під сумнів тезу про «південність» у контексті впливу Віко на рецепцію Гегеля у XIX столітті. Отже, якщо погодитися з твердженням Де Арканджеліса, що італійські інтелектуали доби Рисорджименто надихалися Віко і крізь призму його філософії читали Гегеля, проте робили це у виразно «південний» спосіб, тоді їхня рецепція Віко видається тенденційною та в ґрунті речі суперечною філософії останнього.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ / REFERENCES

- De Arcangelis, A. (2025). *Vico, Hegel, and the Making of Modern Italy. The Spirit of the Risorgimento*. London: Bloomsbury. <https://doi.org/10.5040/9781350522954>
- Hegel, G. W. F. (1988). *Phänomenologie des Geistes*. (H.-F. Wessels & H. Clairmont, Hrsg.). Hamburg: Meiner.
- Goethe, J. W. (2007). *Italianische Reise*. München: DTV.
- Vico, G. (1725). *Principj di una Scienza nuova intorno alla natura delle nazioni*. Napoli: Felice Mosca.
- Vico, G. (1744). *Principj di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*. Stamperia Muziana: Napoli.

Одержано / Received 17.04.2025

Іван Іващенко

Уплив ідей Віко і Гегеля на Рисорджименто. De Arcangelis, A. (2025). *Vico, Hegel, and the Making of Modern Italy. The Spirit of the Risorgimento*. London: Bloomsbury.

Огляд книги De Arcangelis, A. (2025). *Vico, Hegel, and the Making of Modern Italy. The Spirit of the Risorgimento*. London: Bloomsbury.

Ivan Ivashchenko

The influence of Vico's and Hegel's ideas on the Risorgimento. De Arcangelis, A. (2025). *Vico, Hegel, and the Making of Modern Italy. The Spirit of the Risorgimento*. London: Bloomsbury.

Review of De Arcangelis, A. (2025). *Vico, Hegel, and the Making of Modern Italy. The Spirit of the Risorgimento*. London: Bloomsbury.

Ivan Ivashchenko, PhD, Senior lecturer of Philosophy & Humanities Department at Vinnytsia National Technical University.

Іван Іващенко, к. філос. н., старший викладач кафедри філософії та гуманітарних наук Вінницького національного технічного університету.

e-mail: ivan.ivashchenko@yahoo.com

Юлія Корнелюк

ШЛЯХАМИ УКРАЇНСЬКОЇ ІСТОРІОСОФІЇ.

Артюх, В., & Тимошенко, Ю. (2025). *Історія української філософсько-історичної думки (середина XIX – перша половина XX століття): Навчальний посібник*. Київ: ФОП Ямчинський.

Амбітна справа реконструкції і систематизації української філософсько-історичної думки ставить перед дослідником цілу низку проблем. Перша з них полягає в тому, що українська філософська культура в багатьох випадках виходила далеко за межі професійної філософії: значна частина її доробку втілена в публіцистичних і художніх творах¹. Філософська спадщина Богдана Кістяківського і Дмитра Чижевського в цьому сенсі постають радше винятком із загального правила. Прийняття такого погляду (попри його неусувну методологічну проблематичність) суттєво розширює потенційну джерельну базу дослідження й загострює питання критеріїв добору ключових постатей та ідей. Водночас з'являється ризик того, що спроби помістити відповідні інтелектуальні тенденції у світовий філософський контекст призведуть до «віднайдення» українських філософських дискурсів там, де їх насправді не було.

Друга проблема зумовлена тим, що в рефлексіях українських інтелектуалів XIX – першої половини XX століття філософія історії переважно не поставала експліцитно й розгорнуто, або ж їй узагалі відводилося маргінальне місце. Фактично вона була невідокремною від сфери ідеології в широкому сенсі й нерідко слугувала інструментом обґрунтування певної політичної візії чи програми. Ідеологічна заангажованість філософії історії не є унікальною для українських контекстів рисою – інтерес світової модерної і сучасної філософії до тем мети, суб'єкта, періодизації та рушійних сил історії безпосередньо пов'язаний зі становленням та утвердженням у добу Модерну національних ідей та національної ідентичності. Але позаяк перебіг процесів формування модерної української нації відбувався в складних, часто трагічних політико-соціальних умовах, українській філософії історії особливо притаманні патетичність, провіденціалізм, есхатологічність, емоційна забарвленість і поширеність ідей месі-

© Ю. Корнелюк, 2025

¹ В'ячеслав Артюх, наприклад, дотримується точки зору, згідно з якою «філософськими джерелами є не лише ті, що пишуться професійними філософами, а й ті, що можуть бути філософським чином прочитані» [Артюх 2024: 12].

анства, як релігійного, так і марксистсько-атеїстичного або навіть «антеїстичного»². Саме тому систематизація української філософсько-історичної думки потребує неупередженого підходу та відмови від вульгаризації ціннісно неоднозначних з погляду сучасності концепцій чи відкидання їх як таких, що не є вартими ґрунтовного дослідження.

В'ячеслав Артюх і Юрій Тимошенко – автори нещодавно опублікованого навчального посібника «Історія української філософсько-історичної думки (середина XIX – перша половина XX століття)»³ докладно розглядають окреслену вище проблематику. Сферу наукових інтересів В'ячеслава Артюха становить українська філософія історії та, зокрема, українська історіософія – специфічний тип філософії історії, поширений серед українських інтелектуалів кінця XIX – першої половини XX століття. Цьому типові філософії властиві спекулятивність, суб'єктивність, виразна політико-ідеологічна спрямованість і месіанство. Уперше термін «історіософія» використав на позначення філософії історії Гегеля та спекулятивної історії загалом польський лівогегельянець Август Цешковський у своїй праці «Прологмени до історіософії» [Cieszkowski 1838]⁴. Серед українських культурних діячів цей термін першим використав Михайло Грушевський у першому томі «Історії України-Руси» (1898), дотримуючись традиції гегельянського тлумачення історіософії, а саме – пов'язуючи її з поняттями тези, антитези й синтези [Грушевський 1991: 20]. Як історіософські визначали власні філософсько-історичні погляди В'ячеслав Липинський, Микола Шлемкевич, Юліан Вассиян і Віктор Петров [Артюх 2013: 20]. Попри те, що слово «історіософія», як зазначалося, було введено в український науковий, політичний і культурний дискурси ще наприкінці XIX століття, у другій половині XX століття воно майже не зустрічалося в текстах радянських дослідників. Інтерес до історіософії в Україні було відновлено вже за часів незалежності зусиллями, зокрема, Омеляна Пріцака, автора таких праць, як «Історіографія та історіософія Михайла Грушевського» [Пріцак 1991a] і «Історіософія Михайла Грушевського» [Пріцак 1991]. Авторству В. Артюха належить низка статей, присвячених філософсько-історичним ідеям Миколи Костомарова, Пантелеймона Куліша, Михайла Драгоманова, Івана Франка, В'ячеслава Липинського, Миколи Хвильового, Віктора Петрова, Миколи Шлемкевича, Юліана Вассияна та Дмитра Чижевського; він є упорядником двотомової антології «Українська історіософія (XIX–XX ст.)» (2011). Особливо цікавою для огляду Посібника здається його монографія «Тяглість історії й історія тяглості: українська філософсько-історична думка першої половини XX ст.», уперше видана у 2010 році й перевидана у 2024 році. Тематично близька до Посібника, вона зосереджується на дещо вужчому часовому проміжку, а у Вступі подані рефлексії автора про особливості історіософії як предмета дослідження. Натомість для Юрія Тимошенка українська філософія історії є лише одним з його численних дослідницьких інтересів поруч з історією України загалом, а також історією фізичної культури та спорту.

² Саме як «антеїстичний», на противагу Сартровому атеїстичному, визначав український варіант екзистенціалізму Юрій Шевельов (Шерех) у своїй статті «Процання з учора» [Шевельов 1952: 19].

³ Надалі ця книга називатиметься скорочено – Посібник.

⁴ Подальші семантичні трансформації поняття «історіософія» В. Артюх детально описує в статті «Де слов'янське слово “історіософія”» [Артюх 2013].

По суті Посібник є підсумком і систематизацією всіх попередніх напрацювань авторів з цієї тематики. Він складається зі Вступу, чотирьох частин-Тем (які у свою чергу загалом поділяються на 16 підрозділів обсягом приблизно 10 сторінок кожен) і Висновків. В'ячеслав Артюх є автором Вступу, Тем I–II і Висновків, а Юрій Тимошенко – Тем III–IV. Книга розрахована передовсім на студентів і аспірантів гуманітарних спеціальностей, однак виклад матеріалу є доступним для широкого кола читачів, зацікавлених в українській філософії. На початку кожного розділу наводиться філософська довідка, в якій лаконічно описано зміст, основні ідеї та наведено перелік представників філософських напрямів і шкіл, про які йтиметься в цьому розділі. Читачам, знайомим зі згаданими в тексті філософськими напрямками, такі довідки дозволять структурувати наявні знання з історії філософії. Натомість тим, хто раніше її не вивчав, вони дадуть елементарні уявлення, необхідні для розуміння розділів про той чи той світовий філософський контекст. Наприкінці кожного підрозділу подані питання для обговорення, теми для рефератів, джерела та додаткова лектура. Принагідно відзначимо й обставину, яка іноді суттєво ускладнює роботу з Посібником: наводячи цитати або фактологічний матеріал, автори не вказують конкретні сторінки видань, наведених у списку джерел.

Перш ніж приступити до огляду філософсько-історичної думки, В. Артюх окреслює у Вступі деякі загальні розрізнення, важливі для філософії історії. Зокрема, він наводить поділ філософії історії на 1) онтологічну, або ж спекулятивну, зосереджену на питаннях мети історичного процесу, хронології, законів історії, її рушійних сил і колективних суб'єктів; і 2) гносеологічну, або ж епістемологію історії, яка рефлексує над проблемами історичного пізнання, його методу та істинності, інтерпретації історичного факту тощо [Артюх, Тимошенко 2025: 5]⁵. Вочевидь ближчою до згаданої щойно спекулятивної філософії історії є історіософія, у формі якої переважно й існувала українська філософсько-історична думка середини XIX – першої половини XX ст.⁶ Констатується, що історіософська проблематика, ідеологічно забарвлена й підпорядкована розробці теорії історичної реальності, значно краще представлена в українській інтелектуальній культурі, ніж теоретичні питання історичного пізнання. Варто відзначити, що хоча з опису історіософії в пропонованому читачеві Посібнику складається враження, що історію модерної української філософії історії часто можна звести до історії національної ідеї або історії розвитку національної ідентичності, авторський погляд на історіософію відходить від описаного щойно панівного тлумачення останньої як суцільно містико-ірраціоналістичної течії, закоріненої в релігійних семантиці та символізмі⁷.

⁵ Далі посилання на цей матеріал подаються в круглих дужках із наведенням номера сторінки після скорочення с./сс.. Прізвище автора і рік видання при цьому не зазначаються.

⁶ Виділяючи дві кардинально різні лінії інтерпретації поняття «історіософія», В. Артюх ототожнює одну з них із соціологічно-позитивістським підходом, спрямованим на дослідження процесу історичного пізнання. Друга ж походить з російської та польської національних філософсько-історичних традицій, які сприймають історіософію як філософію національного історичного процесу з чіткими релігійними конотаціями. В українських гуманітарних науках останніх десятиліть усталеним є саме другий з цих способів розуміння. Про те, що історіософія в її теологічно-ідеалістичному тлумаченні належить до спекулятивної філософії історії, див.: [Артюх 2013: 10-11].

⁷ Імовірно, автор свідомо дистанціюється від започаткованої Миколою Бердяєвим російської традиції тлумачення історіософії. Бердяєв вважав історіософічність питомою рисою російсько-

Натомість у Вступі до Посібника В. Артюх показує, що всеосяжність історіософічного підходу в українській філософсько-історичній думці підкріплювалася не в останню чергу тим, що українська історіософія на певному етапі свого розвитку змогла інтегрувати в себе елементи сциентизму, стати вираженням претензій історичної науки на строгість і здатність відкривати фундаментальні закони світобудови за зразком природничих наук (особливо помітним це стає в розділі, присвяченому позитивістській філософії історії Івана Франка з ключовими для неї ідеями історичного поступу й еволюціонізму).

Одним із найважливіших досягнень Посібника є те, що його авторам вдалося типологізувати ідеї українських інтелектуалів XIX–XX ст., виокремивши панівні філософські течії та зіставивши їх із відповідними течіями світової філософії. Згідно з Посібником, таких головних течій можна виокремити чотири, що відображено у відповідних Темах. Перша, виразно історіософічна, надихається насамперед німецькою інтелектуальною культурою доби романтизму. До цієї течії автори відносять Миколу Костомарова з його ідеєю месіанської ролі України в соціальному визволенні слов'янських народів та «хуторянство» Пантелеймона Куліша. Друга течія репрезентована позитивістсько-соціологічною філософсько-історичною парадигмою, до якої належать Михайло Драгоманов, Іван Франко, Михайло Грушевський, Богдан Кістяківський і Володимир Юринець. Дещо окремо в цьому переліку стоїть неокантіанець Кістяківський – один із небагатьох представників гносеологічної філософії історії в українській філософії. Третій напрям автори узагальнено схарактеризували як ірраціоналістичний. У його межах можна виокремити консервативно-волютаристську позицію, що зазнала впливів феноменології й екзистенціалізму та представлена постатями В'ячеслава Липинського, Дмитра Донцова і Юліана Вассіяна, а також філософію історії Миколи Хвильового з центральним для неї концептом «України на межі» як своєрідним баченням історичного місця України між Сходом і Заходом. Четверта течія – культурологічна, до неї належать Дмитро Чижевський, який, будучи прихильником строгого наукового методу, тяжів, однак, до романтичної моделі пояснення феномену нації та використовував міфологічно-теологічний концепт долі (с. 163), а також Віктор Петров.

Про масштаби проведеної Артюхом і Тимошенком роботи з систематизації відомостей про українську історіософію найповніше свідчить зміст Посібника, який вважаємо необхідним навести тут повністю:

Тема І. Українська історіософія доби романтизму

1. Істотні риси романтичної історіософії; 2. Микола Костомаров: християнський месіанізм; 3. Пантелеймон Куліш: вкоріненість народу в рідний ґрунт.

го осмислення свого місця у світі та наголошував на есхатологічній природі будь-якої «справжньої» філософії історії. Започаткована ним лінія інтерпретації смислу й ролі історіософії, від часів «перебудови» набула значного поширення серед російських мислителів патріотичного спрямування, слугуючи інструментом утвердження ідеї «особливого цивілізаційного шляху Росії» [Артюх 2013: 21–24]. Для неї характерне протиставлення історіософії (як унікально російського, закоріненого в православній релігійній традиції світогляду) західній філософії історії. Ця дихотомія призвела до поширеної критики історіософії як квазіфілософської дисципліни, наближеної до історичної міфотворчості.

Тема II. Позитивістсько-соціологічна парадигма в українській філософсько-історичній думці

1. Загальні риси позитивістської філософії історії; 2. Михайло Драгоманов: поступ як віра; 3. Іван Франко: мета поступу – реалізація ідеї людського щастя; 4. Михайло Грушевський: «довга» історія України; 5. Богдан Кістяківський: неокантіанська модель історичного пізнання; 6. Володимир Юринець: українська історіософія на стежках матеріалістичного розуміння історії.

Тема III. Ірраціональна парадигма української історіософії XX ст.

1. В'ячеслав Липинський: консервативний варіант історіософського соціологізму; 2. Дмитро Донцов: апологія історичного волюнтаризму; 3. Юліан Вассиян: історія нації як результат формотворчих зусиль еліти; 4. Історія та екзистенція; 5. Микола Хвильовий: концепт «помежів'я» історичного місця України.

Тема IV. Культурологічна філософсько-історична модель

1. Дмитро Чижевський: історичний процес у межах теорії національного характеру; 2. Віктор Петров: концепція історичних епох.

Прикметно, що автори, здійснюючи реконструкцію української філософсько-історичної думки середини XIX – першої половини XX століття, не послуговуються біографічним методом і досить стисло викладають історичний і політичний контексти виникнення та трансформації тогочасної української філософії історії. Фактично фокус їхньої уваги зосереджується на ролі лише однієї історичної події – Першої світової війни. Як стверджує Тимошенко, ця війна ознаменувала перехід до нового етапу розвитку української філософсько-історичної думки, якому притаманна розчарованість у просвітницькій вірі в людський розум і, як наслідок, – ірраціоналізм: «Перша світова війна і стала тим водорозділом між “довгим” XIX і “коротким” XX ст., коли ті масові цінності, які визначали світогляд європейської людини до війни: оптимізм, прогресизм, позитивізм змінюються на цінності післявоєнні: ірраціоналізм, волюнтаризм, екзистенціалізм» (с. 87). У певному сенсі цей новий етап можна тлумачити як повернення до історіософії в її більш «чистій» формі.

Якщо й можна стверджувати, що автори вбудовують українську філософію історії в ширший контекст, то це контекст насамперед не біографічний і не історичний, а філософський. В. Артюх і Ю. Тимошенко намагаються показати, як світові філософські тенденції видозмінилися й відобразилися в ідеях українських інтелектуалів, порівняти погляди на історію відомих українських культурних діячів із поглядами їхніх європейських сучасників і філософськими ідеями класиків, провести часом неочевидні паралелі⁸ між ними. Наприклад, авторам Посібника йдеться про вплив, який справили на Пантелеймона Куліша Жан-Жак Русо (цікавою видається авторська заувага, що «правильний» український селянин у чомусь аналогічний «ідеальному дикунові»⁹ Русо (с. 22)), неоплатонізм, пантеїзм і етична філософія Бенедикта

⁸ Ми схильні оцінювати стверджені авторами зв'язки передовсім як паралелі, адже в значній кількості випадків Посібник не подає розгорнутого пояснення й обґрунтування наявності таких зв'язків. Почасти це пов'язано із форматом видання, проте слід відзначити, що іноді такі твердження пропонують читачеві більше запитань, аніж відповідей.

⁹ Словосполучення «Ідеальний дикун» є вільним перекладом поняття «Noble savage», яке часто використовують для опису концепції природної людини Русо. В українськомовній літературі «Noble savage» прийнято перекладати як «Благородний дикун», рідше – як «Шляхетний дикун».

Спінози (с. 20). Особливо часто автори Посібника звертаються до культурфілософії Освальда Шпенглера, розмірковуючи про вплив Шпенглерової циклічної концепції історії на українську філософію історії та подеколи вказуючи на суттєві відмінності між першою і позиціями українських інтелектуалів.

У Посібнику розглянуто вплив позитивістських вчень Огюста Конта й Герберта Спенсера, неортодоксального марксизму й соціал-дарвінізму на раннього Івана Франка та подальший відхід останнього від ідей Маркса й Енгельса в бік демократичного націоналізму (с. 56).

Автори простежують, як історіософські погляди Михайла Грушевського впродовж усього його життя перебували під впливом позитивістської епістемологічної парадигми, однак зазнавали змін під впливами ідей Еміля Дюркгайма, «психології народів» Вільгельма Вундта та неокантіанства (с. 59). Окрім характеристики впливу Вільгельма Віндельбанда на Богдана Кістяківського, очевидного для будь-якого читача, бодай трохи знайомого з біографією останнього, проводяться менш очевидні паралелі між філософсько-історичними ідеями Кістяківського і поглядами Генріха Рикерта й Макса Вебера як автора «розуміючої соціології» (с. 70). В. Артюх наголошує на тому, наскільки виразно раціоналізм Кістяківського контрастує з поширеними серед його відомих сучасників ірраціональними методологіями, як-от бергсонівською, що апелювала до інтуїції, і дільтаївською, що апелювала до емпатії (с. 72).

Автори намагаються обґрунтувати ту тезу, що історіософські ідеї Липинського мають чіткі аналогії з «ідеальним типом» консерватизму за Карлом Мангаймом (сс. 103-104). Також Посібник порушує питання впливів на волюнтариста Дмитра Донцова ідей Ніцше, Шопенгауера й Хосе Ортеги-і-Гасета та залежності Юліана Вассіяна від феноменологічного вчення Едмунда Гусерля, зокрема, того, як введене пізнім Гусерлем поняття «життєсвіт» в історіософії Вассіяна перетворюється на «основний досвід» (с. 133). У доступній формі пояснюється, як Гегель вплинув на філософсько-історичні концепції Дмитра Чижевського й Віктора Петрова.

Можна не погоджуватися із запропонованим у Посібнику доббором персоналії для комплексної демонстрації теми модерної української філософії історії. Але варто вітати спробу авторів сформуванню український модерний філософсько-історичний канон і, зіставивши ідеї українських і західноєвропейських мислителів, показати, що українська історіософська думка, попри її значну підпорядкованість локальним інтересам, є органічною (хоча в чомусь – також і істотно специфічною) частиною європейської філософії історії, що її не оминули європейські та світові філософські тенденції.

Натомість основним недоліком Посібника, на нашу думку, є відсутність чіткого розмежування між фактами, заснованими безпосередньо на джерельній базі, й авторською інтерпретацією: не завжди зрозуміло, ідеться про *вплив* певного філософа на українського культурного діяча чи про ідейну *близькість*, яку автори вбачають в їхніх філософсько-історичних поглядах. Знайомство з текстом залишає враження, що український філософсько-історичний канон автори змалювали широкими мазками й унаслідок цього він може викликати чимало питань.

З іншого боку, цінною є диверсифікованість накресленого канону: намагаючись продемонструвати синкретичність філософських впливів і традицій у межах української історіософії, автори піддають редуccionістське протиставлення української і західноєвропейської моделей філософії історії. У сучасному українсь-

кому гуманітарному дискурсі Посібник має потенціал спровокувати нові дискусії з проблематики української історіософії. Це є особливо актуальним, зважаючи на закиди критиків історіософії, які вбачають в останній не більше, ніж концептуально спрощену версію західної філософії історії¹⁰. І позаяк широка дискусія, створення й перегляд інтерпретацій і канонів є єдиним шляхом до нового знання, такі ініціативи, як Посібник, слід лише вітати.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Артюх, В. (2013). Це слов'янське слово «історіософія». *Світогляд - Філософія - Релігія*, 4, 5-15. <http://jnas.nbuv.gov.ua/article/UJRN-0000130258>
- Артюх, В. (2024). *Тяглість історії й історія тяглості: українська філософсько-історична думка першої половини ХХ століття: монографія*. Суми: Територія.
- Артюх, В., & Тимошенко, Ю. (2025). *Історія української філософсько-історичної думки (середина ХІХ - перша половина ХХ століття): Навчальний посібник*. Київ: ФОП Ямчинський.
- Грушевський, М. (1991). *Історія України-Руси* (Т. 1). Київ: Наукова думка.
- Кислюк, К. (2004). Це зручне поняття «історіософія». *Наук. зап. НаУКМА: Філософія та релігієзнавство*, 25, 14-18. <https://ekmair.ukma.edu.ua/items/9325aff7-3c13-4d5c-ae48-df077e344b82>
- Кислюк, К. (2008). *Історіософія в українській культурі: від концепту до концепції: монографія*. Харків: ХДАК.
- Пріцак, О. (1991). Історіософія Михайла Грушевського. In М. Грушевський, *Історія України-Руси* (Т. 1, сс. XL-LXXIII). Київ: Наукова думка.
- Пріцак, О. (1991a). *Історіософія та історіографія Михайла Грушевського*. (І. Бречак, Ред.). Київ: Кембридж: АНУ, Археографічна комісія, ІУА; УНІ ГУ.
- Шевельов, Ю. (1952). *Процання з учора*. Мюнхен: Сучасна Україна.
- Cieszkowski, A. von. (1838). *Prolegomena zur Historiosophie*. Berlin: Veith.

Одержано 11.04.2025

REFERENCES

- Artiukh, V. (2013). This Slavic word “historiosophy”. [In Ukrainian]. *Worldview - Philosophy - Religion*, 4, 5-15. <http://jnas.nbuv.gov.ua/article/UJRN-0000130258>
- Artiukh, V. (2024). *The continuity of history and the history of continuity: Ukrainian historiosophical thought in the first half of the 20th century: monograph*. [In Ukrainian]. Sumy: Territoria.
- Artiukh, V., & Tymoshenko, Y. (2025). *The history of Ukrainian historiosophical thought (mid-19th - first half of the 20th century): Textbook*. [In Ukrainian]. Kyiv: FOP Yamchynskiy.
- Cieszkowski, A. von. (1838). *Prolegomena zur Historiosophie*. Berlin: Veith.
- Hrushevskiy, M. (1991). *History of Ukraine-Rus* (Vol. 1). [In Ukrainian]. Kyiv: Naukova dumka.
- Kysliuk, K. (2004). This convenient concept “historiosophy”. [In Ukrainian]. *Scientific Transactions of NaUKMA: Philosophy and Religious Studies*, 25, 14-18. <https://ekmair.ukma.edu.ua/items/9325aff7-3c13-4d5c-ae48-df077e344b82>

¹⁰ Відомим критиком історіософії є, зокрема, український культуролог Костянтин Кислюк, автор монографії «Історіософія в українській культурі: від концепту до концепції» (2008) і статті «Це зручне поняття “історіософія”» (2004), де він розглядає зазначене поняття як ендемічне для української діаспори другої половини ХХ ст. і позбавлене чіткого змісту, а саму історіософію – як логічно «полегшену» в порівнянні з західною філософією історії, хоч і не тотожну історичній міфології [Кислюк 2004: 17-18].

- Kysliuk, K. (2008). *Historiosophy in Ukrainian culture: from concept to conception: monograph*. [In Ukrainian]. Kharkiv: KhDAK.
- Pritsak, O. (1991). The historiosophy of Mykhailo Hrushevskiy. In M. Hrushevskiy, *History of Ukraine-Rus* (Vol. 1, pp. XL-LXXIII). [In Ukrainian]. Kyiv: Naukova dumka.
- Pritsak, O. (1991a). *The historiosophy and historiography of Mykhailo Hrushevskiy*. (I. Brechak, Ed.). [In Ukrainian]. Kyiv; Cambridge: ASU, Archaeographic Commission, I UA, URIHU.
- Sheveliov, Y. (1952). *Farewell to Yesterday*. [In Ukrainian]. Munich: Suchasna Ukraina.

Received 11.04.2025

Yuliia Korneliuk

The Paths of Ukrainian Historiosophy. Artiukh, V., & Tymoshenko, Y. (2025). *The history of Ukrainian historiosophical thought (mid-19th – first half of the 20th century): Textbook*. Kyiv: FOP Yamchynskiy.

Review of Artiukh, V., & Tymoshenko, Y. (2025). *The history of Ukrainian historiosophical thought (mid-19th – first half of the 20th century): textbook*. Kyiv: FOP Yamchynskiy.

Юлія Корнелюк

Шляхами української історіософії. Артюх, В., & Тимошенко, Ю. (2025). *Історія української філософсько-історичної думки (середина XIX – перша половина XX століття): Навчальний посібник*. Київ: ФОП Ямчинський.

Огляд Артюх, В., & Тимошенко, Ю. (2025). *Історія української філософсько-історичної думки (середина XIX – перша половина XX століття): навчальний посібник*. Київ: ФОП Ямчинський.

Yuliia Korneliuk, undergraduate student at the Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv.

Юлія Корнелюк, студентка філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

e-mail: j.korneliuk05@gmail.com

Анна-Марія Котлярова

ІДЕАЛІЗМ І РЕАЛІЗМ У ФІЛОСОФІЇ ЛЮДВІГА ВІТГЕНШТАЙНА.

**Cerbone, D. R. (2023). *Wittgenstein on Realism and Idealism*.
Cambridge: Cambridge University Press.**

Проблема ідеалізму і реалізму як конкурентних епістемологічних течій є ключовою проблемою Модерну та філософських проєктів, які Модерн безпосередньо породив: Просвітництва й німецької класичної філософії. Цю проблему не надто важко резюмувати (хай навіть неймовірно складно навести переконливі, сказати б, «остаточні» аргументи на користь тієї чи іншої позиції), адже вона напряду пов'язана з головною проблемою філософії: проблемою зв'язку загального і окремого, іншими словами – що є первинним у нашому епістемічному стосунку до світу: досвід *окремого* (речі) чи *загальне* (наше мислення, мова, уявлення про річ)? Якщо ми визнаємо епістемічну первинність окремого, то пристанемо на позицію реалізму, якщо ж загального – то ідеалізму.

Уже Рене Декарт у «Медитаціях про першу філософію» обстоював позицію, яку умовно можна зарахувати до ідеалізму, адже на прикладі шматка воску (АТ VII, 31: 16-19) доводив, що наше уявлення про віск *зокрема* неможливе без поняття воску, тобто воску *взагалі*. Натомість британські емпірики, критикуючи, зокрібно, картезіанську епістемологію, наголошували на первинності окремого (чуттєвих вражень) у нашому епістемічному стосунку до світу, а отже – їхню позицію можна умовно зарахувати до реалізму. Імануель Кант у «Критиці чистого розуму» схопив цю проблему як зв'язок окремого (споглядання) і загального (категорій, чистих форм мислення), наголосивши на нормативному (не темпоральному) передуванні загального окремому, тож його трансцендентальну філософію можна вважати прикладом ідеалізму. Німецький ідеаліст Фрідріх Вільгельм Йозеф Шелінг, розвиваючи Кантову програму трансцендентальної філософії, у своєму діалозі «Бруно, або про божественний і природний принцип речей» дуже влучно підбив підсумки ідеалістичного розв'язку проблеми загального і окремого: «Бо що можна помислити величнішого й довершенішого, ніж природа

того, у кому загальне визначає й окреме, поняття – також і предмети, так що в ньому самому обидва є нероздільними»¹ [Schelling 2005: 31].

Доробок австрійського філософа Людвіга Вітгенштайна також можна розглядати в контексті проблеми ідеалізму і реалізму. І для цього існують вагомі підстави. У «Логіко-філософському трактаті», попри експліцитну заяву про ігнорування здобутків попередників, яку він робить у «Передньому слові»: «Я не хочу оцінювати те, наскільки мої прагнення збігаються з прагненнями інших філософів» [Wittgenstein 1960: 9], Вітгенштайн демонструє разючу обізнаність навіть із малими творами Канта, адже в положенні 6.36111 «Трактату» згадує проблему правіці та лівіці [ibid.: 78], порушену Кантом у статті «Що означає орієнтуватися у мисленні?» [AA VIII: 134]. Ба більше, навіть у своєму «Передньому слові», претендуючи на «остаточний розв'язок» проблем філософії, він перегукується з тим, як Кант описує свій філософський проєкт у «Предмові» до першого видання першої «Критики»: «я наважуюся сказати, що не повинно залишатися жодного метафізичного завдання, якого тут не було б розв'язано або принаймні до розв'язання якого не було б надано ключ»² [Kant 1998: 8-9, KrV A XIII]. Отже, прямо чи непрямо Вітгенштайн знався на традиції, мовою якої здебільшого писав свої твори.

У книзі «Вітгенштайн про реалізм і ідеалізм»³ [Cerbone 2023] Девід Сербон, як і впливає із назви, аналізує, яку позицію – ідеалістичну чи реалістичну – можна приписати Вітгенштайну в різні періоди його творчості. Питання про те, куди зараховувати Вітгенштайнову філософію, ускладнюється через усталений поділ останньої на період «Логіко-філософського трактату» і період «Філософських досліджень», а також через цілу низку дискусій щодо того, яким ідеалізмом чи реалізмом є кожен із цих періодів. Сербон обрав стратегію розглядати розвиток ключових ідей філософа, а разом його висловлювань щодо розуміння того, чим є ідеалізм і реалізм: «Ми можемо назвати такий підхід стратегією “зсередини назовні”, оскільки він починається з аналізу самих текстів Вітгенштайна і поступово веде до висновків щодо реалізму та ідеалізму»⁴ [Cerbone 2023: 2]. Втім, уже у «Вступі» читач отримує наче натяк на те, що проблема ідеалізму і реалізму радше за все залишиться нерозв'язаною: коли Вітгенштайн згадує ідеалізм і реалізм разом, він «робить це не для того, щоби пристати на чийсь бік, а щоби розглядати їх як дві сторони однієї проблемної медалі. Тобто Вітгенштайна часто цікавить диспут між реалізмом і ідеалізмом не як диспут, що його потрібно вирішити на користь однієї зі сторін, а радше як інструктивний диспут для розуміння того, як постають філософські непорозуміння і як їх зрештою можна прояснити»⁵ [ibid.: 4-5]. Далі – детальніше про це.

¹ «Denn was kann wohl Herrlicheres und Vortrefflicheres gedacht werden, als die Natur desjenigen, in welchem durch das Allgemeine auch das Besondere, durch den Begriff auch die Gegenstände gesetzt und bestimmt werden, so, daß in ihm selbst beides ungetrennt ist».

² «ich erkühne mich zu sagen, daß nicht eine einzige metaphysische Aufgabe sein müsse, die hier nicht aufgelöst, oder zu deren Auflösung nicht wenigstens der Schlüssel dargereicht worden».

³ «Вітгенштайн про ідеалізм та реалізм» містить вступ та чотири розділи: Ранній Вітгенштайн, Середній Вітгенштайн, Пізній Вітгенштайн та Епілог: Зауваги стосовно [твору] «Про певність».

⁴ «We can call this sort of approach an inside-out strategy, as we start from within Wittgenstein's writings and work our way out toward conclusions about realism and idealism».

⁵ «when he refers to them together, he does so not to choose sides, but to treat them as two sides of one problematic coin. That is, Wittgenstein is often interested in the dispute between realism and idealism not as something to be settled in favor of one side or the other, but as instructive for understanding how philosophical confusions arise and how they might ultimately be clarified».

Позаяк на позір праці Вітгенштайна (особливо тексти пізнього періоду) видаються безсистемними, – вони рясніють прикладами та, сказати б, хаотичними переходами від однієї проблеми до іншої, що, до того ж, не завжди мають однозначні розв'язки, – дослідники (та й, зрештою, просто читачі) мають багато простору для інтерпретацій. «Логіко-філософський трактат», хай навіть формально впорядкований так, що сім центральних положень задають теми для міркувань у підположеннях, усе одно провокує цілу низку запитань не лише щодо розуміння аргументу, а й щодо формального зарахування «Трактату» до того чи іншого філософського «табору» за допомоги тих чи інших маркерів у тексті (хоча й очевидно, що без розуміння аргументу годі говорити про таке, навіть формальне, зарахування). Розділ «Ранній Вітгенштайн» Сербон починає саме із того, що демонструє (здебільшого в примітках), наскільки різним може бути прочитання «Трактату» в контексті проблеми ідеалізму і реалізму, адже одні дослідники приписують праці, наприклад, онтологію реалізму, а інші — трансцендентальний ідеалізм [Cerbone 2023: 12-13].

Що ж стосується самого Сербона, то він із засторогою спростовує одних й інших і, здавалось би, пропонує не зараховувати Вітгенштайна до жодної із когорт. Робить він це в такий спосіб, що вже в першому абзаці розділу пише про те, що ключовим для «Трактату» є *світ*, адже перше положення стверджує: «1. Світ є всім, що має місце»⁶ [Wittgenstein 1960: 11], але додає, що іншим центральним поняттям тексту є поняття *зображення* (picture) або ж створення зображення, — тут Сербон зазначає, що «ми створюємо зображення світу, використовуючи світові елементи»⁷ [Cerbone 2023: 11-12]. Що стосується останнього, то тут доцільно припустити: ідеться про якусь ментальну активність суб'єкта, що створює зображення, які репрезентують світ, а отже, постає ширша проблема, – як поєднати світ та ум⁸. Саме на цих засадах дослідник показує, що коли Вітгенштайн стверджує: «5.64. Тут ми бачимо, що соліпсизм, якщо його строго впровадити, збігається із чистим реалізмом»⁹ [Wittgenstein 1960: 66], то йому йдеться про те, що соліпсизм сам себе підважує, бо коли його довести до абсолюту, то з'ясується, що суб'єкт, який створює зображення світу, обмежений мовою, і, врешті, мусить бути частиною цього світу. Разом із Сербоном, доцільно навести цитату зі «Щоденників», що увиразнить зв'язок між ідеалізмом, реалізмом і соліпсизмом: «Шлях, який я пройшов, такий: ідеалізм відокремлює від світу людей як унікальних, соліпсизм відокремлює мене одного, і, врешті, я бачу, що і я належу до решти світу; з одного боку не залишається зрештою *нічого*, а з іншого — *світ* як унікальний. Отож строго продуманий ідеалізм веде до реалізму»¹⁰ [ibid.: 178].

⁶ «1. Die Welt ist alles, was der Fall ist».

⁷ «we make pictures of the world using worldly elements».

⁸ Розв'язком, як впливає із міркувань у першому Розділі, є мова, однак не як місток між умом і світом, а радше як феномен, що належить світу та за допомогою якого світ можна репрезентувати логічно.

⁹ «5.64. Hier sieht man, dass der Solipsismus, streng durchgeführt, mit dem reinen Realismus zusammenfällt».

¹⁰ «Der Weg, den ich gegangen bin, ist der: Der Idealismus scheidet aus der Welt als unik die Menschen aus, der Solipsismus scheidet mich allein aus, und endlich sehe ich, daß auch ich zur übrigen Welt gehöre, auf der einen Seite bleibt also *nichts* übrig, auf der anderen als unik *die Welt*. So führt der Idealismus streng durchdacht zum Realismus».

Аби зрозуміти перехід думки Вітгенштайна від раннього до пізнього періодів, за Сербом¹¹, варто розглянути «середній» період його творчості, увиразнений, зокрема, у «Філософський заувагах», «Синій» та «Коричневій» книгах, «Філософській граматиці». Це період, коли Вітгенштайн стверджує, що ідеалізм і реалізм належать до метафізики. Він і надалі не пристає до жодної із двох позицій, а втім показує, як обидві не дають раду в розв'язанні питання про те, чим об'єкт справді є. Коли реаліст намагається розглядати реальність поза явищем, ідеаліст зводить реальність до явища. Сербон пише: «Ідеалізм постає як своєрідне відкриття щодо природи реальності – що реальність складається з явищ, які по суті пов'язані з умом. (Соліпсизм тут можна розглядати як природний наслідок: якщо реальним є лише те, що присутнє в умі, то єдине, що я знаю як реальне, – це те, що з'являється моєму уму; явища, які з'являються іншим умам, для мене – ніщо.) За такого розуміння відкриття ідеалізм постає як корекція або перегляд нашого способу мислення й мовлення про світ: якщо спочатку ми вважали, що маємо справу з різноманітними речами “там, назовні”, то насправді існують лише ідеї, образи або явища»¹² [Cerbone 2023: 36]. Та поза цим ідеаліст і реаліст випускають з уваги мову як форму життя, як щось, що вплетене в наше життя, а не перебуває поза ним. На думку Сербона, навіть якщо ідеаліст або реаліст і залучають мову до реконструкції реальності, то перший – задля висунення вимоги, щоби ми висловилися по-новому, адже наші висловлювання помилкові, а другий – аби сказати, що все, висловлене в повсякденній мові, – висловлене правильно [ibid.: 38-39].

Наступні два розділи охоплюють пізній період Вітгенштайна (серед іншого, розглядаються «Філософські дослідження»¹³, «Зауваги про кольори», а також «Про певність»). Твори цього часу не пропонують розв'язку проблеми реалізму й ідеалізму, а натомість показують, що на цю проблему, як і на інші проблеми, слід поглянути під кутом правильного або хибного вжитку мови. Тож тут уже не йдеться про стосунок реаліста чи ідеаліста до світу. У цьому контексті варто зазначити, що Сербон твердить: для Вітгенштайна мова, як наша форма життя – постійно змінюється і трансформується; вона пов'язана із нашою природною історією. Ба більше, мова постає як просторовий та часовий феномен, вплетений у людське життя і практику; вона є активністю у світі. Однак: «Ідеалістичні тлумачення ігнорують два ключові аспекти висловлювань Вітгенштайна про те, що наші поняття перебувають у центрі нашого життя: по-перше, наше життя відбувається в ширшому світі, який включає наявність різноманітних фактів; і по-друге, “наше життя” є безперервним і невизначено окресленим. Жодна з цих ідей не узгоджується особливо добре з ідеалізмом»¹⁴ [Cerbone

¹¹ Не варто однак, на думку дослідника, сприймати цей період просто як вступ до подальшої філософії.

¹² «Idealism presents itself as a kind of discovery concerning the nature of reality to the effect that reality consists of appearances, which are inherently bound up with minds. (Solipsism can here be seen as a natural consequence: if what is real is what is present to a mind, then what I know is real is only what appears to my mind; appearances that appear to other minds are nothing to me.) In keeping with this sense of discovery, idealism presents itself as correcting or revising how we think and talk about the world: whereas we initially took ourselves to be in touch with a variety of things “out there,” all there (really) is are ideas, images, or appearances».

¹³ Хай навіть у «Дослідженнях» Вітгенштайн майже не згадує ідеалізм чи реалізм, Сербон звертається до цієї праці, аби увиразнити мовність проблеми реалізму та ідеалізму.

¹⁴ «Idealist readings ignore two crucial aspects of Wittgenstein's talk of our concepts as standing in the middle of our lives: first, that our lives take place within a broader world that involves the obtaining

2023: 59]. Реалізм також не задовольняє Вітгенштайна. У «Філософських дослідженнях» він пише, що непорозуміння між реалізмом, ідеалізмом і соліпсизмом – це псевдонепорозуміння: «Адже саме так виглядають суперечки між ідеалістами, соліпсистами й реалістами. Одні нападають на звичну форму вираження так, ніби вони спростовують певне твердження; інші захищають її так, ніби констатують факти, які визнає кожна розумна людина»¹⁵ [Wittgenstein 1960: 428]. Зрештою, ідеалізм і реалізм – це просто спроби теоретизувати те, що вже присутнє в наших щоденних мовних практиках. Стосовно ж твору «Про певність», то тут, за Сербоном, Вітгенштайн спростовує ідеалізм і реалізм (які розглядає крізь призму метафізики) за допомоги стрижневих положень, що перебувають поза обґрунтуванням і сумнівом. У них немає підґрунтя в епістемологічному сенсі, зате вони мають стосунок до практики. Вони залежать від форм життя, а отже є тимчасовими. Саме це і не дозволяє ідеалісту чи реалісту сконструювати свої уявлення про світ [Cerbone 2023: 63–65].

Свою книгу Сербон завершує словами: «Де ще би *це* було, як не у світі?»¹⁶ [ibid.: 65] і робить те саме, що, на його думку, робить і Вітгенштайн у «Трактаті», – починає і завершує світом. Та чи розв’язує дослідник проблему ідеалізму і реалізму? Радше він реконструює аргумент і наполягає на тому, аби проблема залишилася нерозв’язною: чи тому, що ідеалізм і реалізм доповнюють один одного, як у «Трактаті», чи тому, що ані ідеалізм, ані реалізм не пропонують розв’язків, які би витримали критику в часи після «Трактату».

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ / REFERENCES

- Cerbone, D. R. (2023). *Wittgenstein on Realism and Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1996). *Œuvres complètes en 11 vol.* (Ch. Adam & P. Tannery, Éd.). Paris: Vrin.
- Kant, I. (1900–). *Gesammelte Schriften* (Bd. 1–29). (Preußische Akademie der Wissenschaften, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Hrsg.). Berlin: Reimer, & de Gruyter.
- Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. (J. Timmermann, Hrsg.). Hamburg: Meiner.
- Schelling, F. W. J. (2005). *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch*. (M. Durner, Hrsg.). Hamburg: Meiner.
- Wittgenstein, L. (1960). *Schriften. Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Wittgenstein, L. (1965). *The Blue and Brown Books*. New York: Harper & Row.
- Wittgenstein, L. (1970). *Über Gewißheit*. (G. E. M. Anscombe & G. H. von Wright, Hrsg.). Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Wittgenstein, L. (1984). Bemerkungen über die Farben. In L. Wittgenstein, *Werkausgabe* (Band 8, S. 7–112). (G. E. M. Anscombe, Hrsg.). Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Wittgenstein, L. (2021). *Philosophische Bemerkungen*. In L. Wittgenstein, *Werkausgabe* (Band 9). (M. Nedo, Hrsg.). Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann.

Одержано / Received 8.04.2025

of various ranges of facts and, second, that “our life” is ongoing and indefinitely bounded. Neither of these ideas comport especially well with idealism».

¹⁵ «Denn so sehen ja die Streitigkeiten zwischen Idealisten, Solipsisten und Realisten aus. Die Einen greifen die normale Ausdrucksform an, so als griffen sie eine Behauptung an; die Andern verteidigen sie, als konstatierten sie Tatsachen die jeder vernünftige Mensch anerkennt».

¹⁶ «Where else would there be but the world?».

Anna-Mariia Kotliarova

Idealism and Realism Within the Ludwig Wittgenstein Philosophy. Cerbone, D. R. (2023). *Wittgenstein on Realism and Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Review of Cerbone, D. R. (2023). *Wittgenstein on Realism and Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Анна-Марія Котлярова

Ідеалізм і реалізм у філософії Людвіга Вітгенштайна. Cerbone, D. R. (2023). *Wittgenstein on Realism and Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Огляд книги Cerbone, D. R. (2023). *Wittgenstein on Realism and Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Anna-Mariia Kotliarova, M.A. in Philosophy, co-founder of the philosophical publishing house Synteza.

Анна-Марія Котлярова, магістр філософії, співзасновниця філософського видавництва «Синтеза».

e-mail: annkotlaroffa@gmail.com

Анатолій Теклюк

ШЛЯХИ ДОСЯГНЕННЯ ЩАСТЯ.

Грей, Дж. (2024). *Котяча філософія. Коти і сенс життя*. Київ: Лабораторія.

Книга Джона Ніколаса Грея¹ «Feline philosophy: cats and the meaning of life» [Gray 2020] є своєрідним продовженням іншої – «Солом'яні собаки: думки про людей та інших тварин» [Gray 2002], завдяки якій він здобув чималу популярність. Український переклад «Котячої філософії. Коти і сенс життя» [Грей 2024]², гадаю, зацікавить передовсім вітчизняних фахівців з питань етики. Але ця книга може бути по-своєму важливою і для істориків філософії. Адже вона дає добрий привід звернутися до осмислення ідей, які постають як виклик багатьом звичним поглядам на тих чи тих мислителів з історико-філософського канону. Це створює евристичний імпульс для нових інтерпретацій інтелектуального спадку минулого, оновлення принципів тощо.

Хоча в книзі є чимало історій про котів, але вона передусім про людей. Коти – це лише засіб, своєрідний відтінювач/віддзеркалювач проблем людської природи, який дозволяє краще зрозуміти людину. «Природа котів і чого ми можемо від них навчитися – предмет цієї книжки» (с. 14), а мета окреслена автором так: «...котам немає чого у нас навчатися, а от ми можемо навчитися у них, як трохи полегшити ношу людського буття» (с. 186). Відповідно до цього Грей і досліджує як природу людини, так і природу котів.

Прикметно, що цей підхід постає також своєрідною методологічною основою для оперування історико-філософським матеріалом. Це не назвеш історією філософії в дисциплінарному сенсі слова. Однак історія філософії існує не лише для істориків філософії, певна річ. Важливою є та культура звертання до філософських текстів минулого, яку забезпечує історія філософії як розвинена дослідницька царина. Остання створює належний резерв достовірних текстів і розмаїтих обґрунтованих

© А. Теклюк, 2025

¹ Британський політичний філософ, фахівець з аналітичної філософії та історії ідей, який у 1998–2008 роках очолював спеціально для нього створену кафедру європейської думки в Лондонській школі економіки та політичних наук.

² Книга містить шість розділів: Коти і філософія; Чому коти не намагаються бути щасливими; Котяча етика; Людська і котяча любов; Час, смерть і котяча душа; Коти і сенс життя. – Далі посилання на це видання спрощено подаються в круглих дужках: після скорочення с. наведено номер сторінки.

інтерпретацій, що потім відтворюються в інших галузях філософії (наприклад, у моральній філософії). Саме на цьому шляху з'являється шанс виробити найоптимальніші підходи до того, як людині варто жити, як виявити сильні та слабкі сторони етичних концепцій тощо.

Поява «Feline philosophy» [Gray 2020] свого часу викликала низку відгуків, що відзначали як переваги даного твору, так і його недоліки. Зокрема, Міхаїл Еванс [Evans] звертає увагу на думку Гусерля про те, що для мене як суб'єкта пізнання перспектива іншого залишається принципово недоступною. І це стосується не лише іншої людини, а й, як у випадку Грея, котів. У такому разі ми можемо зробити висновки, що намагання скоригувати свій шлях до щастя, спираючись на досвід котів, є доволі ненадійним, якщо не сказати більше – неможливим.

Отже, хоча книга й називається «Котяча філософія», але це твір про людську філософію, бо «Котам філософія не потрібна» [Evans]. «Хоча Грей і пише про котів, він використовує їхню здатність просто існувати як контраст, щоб через дослідження людської нездатності існувати подібним чином дослідити філософські та теологічні теорії, вигадані для того, щоб надати значення нашому існуванню» [Cummins]. Видається дивним, що Грей обійшов увагою працю Томаса Негеля [Nagel 1974], який ще в 1970-х роках розглядав одне з найважливіших питань філософії свідомості: чи можемо ми уявити досвід іншої істоти, не ставши нею? Те ж стосується і відносно нещодавньої праці норвезького філософа Ларса Свендсена «Розуміння тварин: філософія для любителів собак та котів» [Svendsten 2018].

Розмірковуючи над шляхами досягнення людиною щастя, Грей звертається до спадку різних філософських напрямків (у тому числі й до філософів давно минулих епох), аналізує їхні ідеї у відповідному контексті, наскільки вони можуть бути доречними для сучасності. Далі я коротко опишу найпоказовіші, на мою думку, приклади Греевого використання історико-філософського матеріалу.

Епікурейці і стоїки

Грей приділяє чимало уваги епікурейцям, які «вважали, що досягти щастя можна, обмеживши бажання» (с. 49): «втеча до умиротвореного усамітнення в ретельно підбраному саду мала вберегти їх від болю та тривоги і дозволити досягти атараксії» (с. 50). Він проводить паралелі між позицією епікурейців і буддистів, які теж вбачали причину втрати спокою в бажаннях, які слід упокорювати. Звичайно, перелік бажань і спокус за дві тисячі років зазнав змін (значно збільшився), але епікурейська ідея обмежитися лише тими бажаннями, які можна вдовольняти майже за будь-яких умов, сьогодні знов актуалізується.

А «стоїки дійшли такого ж висновку іншим шляхом. Вони вважали, що контролюючи власні думки, можуть прийняти все, що з ними відбувається. Космосом керує Логос, або ж розсудок» (с. 52). На підтвердження цієї позиції наводиться думка Марка Аврелія: «Як швидко все щезає: самі тіла – у Всесвіті, спомин про них – у вічності; і яким є все чуттєве, а передовсім те, що приналежить насолодою, чи лякає стражданнями, чи звеличується пихою, яке воно дешеве, нікчемне, мерзенне, тлінне, мертво – все належить спізнати мисленнєю здатності». Однак Грея така позиція не задовольняє: «Це не утвердження життя, а скоріше позиція байдужості до нього... Філософ-імператор вірив, що віднайшовши раціональний порядок у собі, він врятується від тривоги і зневіри. Бо Всесвіт не тільки раціональний: раціональне є правильним і добрим» (с. 53).

Спіноза

Аналізуючи стоїцизм і епікуреїзм, Грей робить висновок, що вони помилково вважали, ніби життя можна належним чином організувати зусиллями людського розуму (с. 57). Тут ми бачимо радикальне негативне ставлення до раціонального підходу, але разом із тим спостерігаємо згодом прихильне ставлення до раціоналістичної етики Спінози, хоч і не цілковиту підтримку: «...у викладі Спінози (а також у деяких сучасних нейробіологічних теоріях) те, що ми вважаємо власним вибором, – лише результат складних процесів, що відбуваються в нашому організмі. Наші думки й рішення невіддільні від наших тіл, які функціонують незалежно від того, що ми вважаємо волею і свідомим розумом» (с. 91).

Але врешті Грей пише: «Спіноза, як і Платон, вірив у те, що чим свідомішим стає життя, тим більше воно наближається до ідеалу» (с. 94). Утім, такий підхід для Грея не близький, і це спонукає до пошуку в історії філософії інших, надійніших засад правильного влаштування життя.

Монтень і Паскаль

У пошуках надійних підвалин для людського щастя Грей звертається до поглядів Паскаля і Монтеня на розвагу. Він наводить слова Паскаля: шукаючи причини наших нещаст, «я знайшов, що є одна цілком дійсна, і полягає вона в природному нещасті нашого слабкого і смертного становища... Отож єдине благо людей полягає в тім, щоб їх відволікали від думок про їхнє становище чи якесь заняття ..., чи якась приємна нова пристрасть, що їх займає, чи гра, лови, якась захоплива вистава чи, врешті, так звана розвага» (с. 58). Інше ставлення до розваги демонструє Монтень: «як тільки мене змагає якась прикра уява, я вважаю за краще зупинити її розвиток, ніж побороти... якщо я не можу подолати, я уникаю її; втікаючи від неї, петляю, кручуся: змінюю місце, заняття, товариство, ховаюся у безладдя інших розваг і думок, де вона врешті губить мій слід і пропадає» (с. 59-60).

Грей зазначає: «Паскаль вважав, що людський неспокій спрямований за межі цього світу. Монтень – що він походить з вад самої природи людської істоти. Тут я стаю на бік Монтеня. Люди – істоти з розщепленим “я”, все життя вони переважно займаються тим, що шукають себе» (с. 63).

Здавалося б, напрошується відповідь: будь, як коти, і будеш щасливий. Проте «Бути в раю можливо лише доти, доки ти не знаєш, що означає бути в раю. Щойно дізнаєшся, втрачаєш рай. ...Здатність думати про себе – змієвий дар, який неможливо повернути» (с. 75). Тут вочевидь, на мій погляд, Грей перебуває під явним впливом Жан-Жака Русо.

То що ж означає бути, як коти? Відповідь, на мій погляд, Грей дає в розділі «Котяча етика». Власне питання не стільки про котів, скільки про те, як треба (правильно) жити будь-кому. Тож мова йде про те, щоб життя було ...гідним. Наприклад, ...«греки вважали, що гідним буде життя відповідно до діке – власної природи і її місця в порядку речей. Для китайців це означало жити відповідно до дао – шляху Всесвіту, який проявляється у природі людини» (с. 82-83), бо «кожна окрема тварина, кожне створіння має власну форму гідного життя» (с. 87). На думку Грея, у європейській філософській традиції найближчою до подібного підходу

є «ідея Спінози про конатус – схильність живих речей зберігати і вдосконалювати свою діяльність у світі» (с. 87).

Але, на жаль, «маса людських істот не розуміє власного місця у ньому [світі – А. Т.]. Як наслідок, вони часто помиляються у виборі життєвого шляху»; однак «найкраще життя для будь-якої живої речі означає бути собою» (с. 90). Але ми можемо сказати, що подібні думки щодо людини були проголошені ще у XVIII ст. Григорієм Сковородою: «блаженне єство, яке живе в тобі, управляє єством твоїм», це блаженне єство «не помиляється і ліпшим шляхом поведе тебе, знай, до того, до чого ти народжений, щоб був для братії своєї і для себе корисний» [Сковорода 1994: 420]. Однак у випадку українського мислителя, як і його античних натхненників, свідомість і самосвідомість – необхідний інструмент, який дозволяє людині стати щасливою, а не, як у Грея, «дар змія», що позбавив людину райського стану.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Грей, Дж. (2024). *Котяча філософія. Коти і сенс життя*. Київ: Лабораторія.
- Сковорода, Г. (1994). *Твори у 2-х томах* (Т. 1). Київ: Обереги.
- Gray, J. (2020). *Feline philosophy: cats and the meaning of life*. London: Allen Lane.
- Gray, J. (2002). *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*. London: Granta Books.
- Evans, M. (2021). Feline Philosophy: Cats and the Meaning of Life: a review. *The Philosophers' Magazine*, 94. 116-118. <https://doi.org/10.5840/tpm20219478>
- Cummins, W. (2024). *Feline Philosophy: Cats and the Meaning of Life by John Gray*. California Review of Books. <https://calirb.com/feline-philosophy-cats-and-the-meaning-of-life-by-john-gray/>
- Nagel, T. (1974). What Is It Like to Be a Bat? *Philosophical Review*, 83, 435-450. <https://doi.org/10.2307/2183914>
- Svendsen, L. (2018). *Å forstå dyr : filosofi for hunde- og katteelskere*. Oslo: Kagge.

Одержано 12.03.2025

REFERENCES

- Cummins, W. (2024). *Feline Philosophy: Cats and the Meaning of Life by John Gray*. California Review of Books. <https://calirb.com/feline-philosophy-cats-and-the-meaning-of-life-by-john-gray/>
- Evans, M. (2021). Feline Philosophy: Cats and the Meaning of Life: a review. *The Philosophers' Magazine*, 94. 116-118. <https://doi.org/10.5840/tpm20219478>
- Gray, J. (2002). *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*. London: Granta Books.
- Gray, J. (2020). *Feline philosophy: cats and the meaning of life*. London: Allen Lane.
- Gray, J. (2024). *Feline philosophy: cats and the meaning of life*. [In Ukrainian]. Kyiv: Laboratoria.
- Nagel, T. (1974). What Is It Like to Be a Bat? *Philosophical Review*, 83, 435-450. <https://doi.org/10.2307/2183914>
- Skovoroda, G. (1994). *Works in 2 volumes* (Vol. 1). [In Ukrainian]. Kyiv: Oberigy.
- Svendsen, L. (2018). *Å forstå dyr : filosofi for hunde- og katteelskere*. Oslo: Kagge.

Received 12.03.2025

Anatolii Tekliuk

Ways to Achieve Happiness. Gray, J. (2024). *Feline Philosophy. Cats and the Meaning of Life*. Kyiv: Laboratoria.

Review of Gray, J. (2024). *Feline Philosophy. Cats and the Meaning of Life*. Kyiv: Laboratoria.

Анатолій Теклюк

Шляхи досягнення щастя. Грей, Д. (2024). *Котяча філософія. Коти і сенс життя*. Київ: Лабораторія.

Огляд книги Грей, Д. (2024). *Котяча філософія. Коти і сенс життя*. Київ: Лабораторія.

Anatolii Tekliuk, PhD in Philosophy, Associate Professor at Vinnytsia National Technical University.

Анатолій Теклюк, к. філос. наук, доцент Вінницького національного технічного університету.

e-mail: gcvr216@gmail.com

НАУКОВЕ ЖИТТЯ

Володимир Кузнєцов, Аріна Орєхова, Максим Саган

ФІЛОСОФІЯ НАУКОВИХ ТЕОРІЙ ЯК ВІДГАЛУЖЕННЯ ТЕОРЕТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ. Частина I¹

Аріна Орєхова: *Володимире Івановичу, дякую, що погодилися на розмову! Ваш досвід людини, що впродовж 60–80-х років була причетною і до фізичної, і до філософської спільнот, є надзвичайно цінним. Серед уже опублікованих інтерв'ю Студентського товариства усної історії філософії ще жодне не стосувалося філософії науки, тож сподіваємось отримати від вас чимало унікальної інформації і рефлексій, важливих для історії нашої філософії.*

Володимир Кузнєцов: Радий вас бачити онлайн. І не можу не висловити передовсім подяку ЗСУ, які створили можливість і цього інтерв'ю, і для нашої наукової роботи в цілому. Сподіваюся, інтерв'ю буде пізнавальним і корисним для всіх нас, і ми не пошкодуємо про час, витрачений на нього. Хоча визнаю, що для рефлексій над філософією радянської доби взагалі, як це робили інші учасники проєкту, я не маю достатньої інформації.

Під час підготовки до нашої розмови усвідомив, що моя пам'ять з віком не покращилася, але спільними/колективними зусиллями її можна відновити. Тому я звернувся за допомогою до однокурсників і колег Олександра Габовича, Валерія Загороднюка, Володимира Звиглянича, Світлани Іщенко, Андрія Кулика, Анатолія Лоя, Володимира Ратнікова і Володимира Склярєнка за уточненням інформації щодо згадуваних персон і подій. Щиро вдячний їм, проте лише я відповідальний за прізвища й дати, які будуть наведені

Щодо назви інтерв'ю. Під філософією наукових теорій я розумію філософію науки, у центрі якої – дослідження функцій, атрибутів, компонентів і змін наукових теорій, як вони існують у практиці сучасних теоретизованих наук. Це перш за все фізика, хімія і біологія, в яких нові дослідження переважно починаються не *ab ovo*, а на ґрунті та в межах уже наявних теорій (відповідно – квантово-релятивістських теорій і теорій біологічної еволюції та генетики) і їхнього неодмінного розвитку в складному процесі їх творчого застосування в подальшому пізнанні світу. На мою думку, одним із напрямів теоретичної філософії є вивчення сучасних форм мислен-

© В. Кузнєцов, А. Орєхова, М. Саган, 2025

¹ Інтерв'ю підготовлене в межах дослідницької програми Студентського товариства усної історії філософії «Філософія в Україні 60–80-х років XX століття».

ня, до яких належать поняття та теорії з усього спектру наук, включно з самою філософією.

Дитинство, навчання в школі

А. О.²: *Пропонуємо почати з ваших ранніх років. Де ви народились і зростали? Що можете згадати з прочитаного або побаченого? Яким загалом запам'ятався цей час?*

В. К.: За словами батьків, я народився в містечку Грос-Енцерсдорф неподалік Відня, тобто в радянській окупаційній зоні Австрії (у метриці записано Відень). Батько – росіянин родом із села Карпово Калінінської (зараз Тверської) області, штурман-бомбардир бомбардувальника Пе-2. Разом зі своєю військовою частиною він брав участь у бойових діях з літа 1943 року (під час Курської битви). Те, про що батько розповідав мені, не прочитаєш у жодній публікації про Другу світову війну. Наприклад, про розстріл як зрадників тих осіб, яким вдалося перебігти в американську зону окупації і яких американці повернули. Розстрілювали «урочисто», перед вишикуванням на плацу полком.

Батько був нагороджений орденами Червоного прапора, Червоної зірки та багатьма медалями. Мав середню технічну освіту. Мати – українка із села Западинка, що згодом стало частиною міста Васильків (Київська область). Мала незакінчену через війну середню освіту, 9 класів. Із 1943 року вільнонаймана Червоної армії, на війні познайомилася й одружилася з батьком.

Із Западинки, як я у свій час дізнався, також походить професор Олександра Фортова, наша знана спеціалістка з етики. Із цього ж села родом батько відомого радянського дисидента, фізика, кібернетика та філософа Валентина Турчина, який свого часу спрямував академіка Андрія Сахарова на правильний шлях. Він був укладачем збірки «Фізики шутят», яка започаткувала цілу серію подібних збірок. Була навіть збірка «Філософи тоже умеют шутить». Хоча, здається, майже всі українські філософи надто серйозні, щоб жартувати. Один відомий мені виняток – це Сергій Кримський, жартам і афоризмам якого газета «День» присвятила колись кілька номерів.

Якщо під зростанням розуміти шкільні роки, то до школи я пішов 1953-го. Із сім'єю ми «кочували» – жили там, де служив батько. У 1955-му я пішов до 3 класу в сумновідомому зараз усім українцям військовому містечку Енгельс-2 і там навчався по 8-й клас включно (1955–1961 роки). В Енгельсі-2 батько відповідав за завантаження ядерної зброї на стратегічні бомбардувальники. Майже кожен рік катастрофа та 9 труп. Енгельс ще відомий тим, що до нього привезли після не надто вдалого приземлення Юрія Гагаріна. Уже на пенсії батько розповідав, що певний час група перших радянських космонавтів тренувалася якраз на цій авіабазі.

Після звільнення батька в запас вони з матір'ю переїхали до Западинки. Десять років будували собі житло. Я пішов у 9 клас до Васильківської школи №2. До речі, в Україні була одинадцятирічна школа, тоді як в РРФСР – десятирічка. Тож мені тут довелося вчитися на рік довше. Через це я вступив до університету 1964-го, а не 1963-го, як міг би. Тоді б я отримав диплом 1968-го, коли студентів

² Тут і далі учасники інтерв'ю позначені ініціалами: **В. К.** – Володимир Кузнецов, **А. О.** – Аріна Орехова, **М. С.** – Максим Саган. Розмова проводилася онлайн за допомогою платформи ZOOM.

ще не призивали до війська, і спокійно вступив би до аспірантури з фізики. А 1969-го почалися прикордонні конфлікти з Китаєм, тож замість аспірантури мені довелося два роки послужити. Отже, не опинись я у Василькові, мабуть, займався б фізикою.

А. О.: *Яке культурне середовище вплинуло на вас? Розкажіть докладніше про свою шкільну освіту. Кого можете пригадати з вчителів і як загалом охарактеризуєте рівень шкільного навчання?*

В. К.: Скільки себе пам'ятаю, полюбляв читати західну художню літературу (Джек Лондон, Марк Твен, Фенімор Купер, Вальтер Скот, О. Генрі, Даніель Дефо, Роберт Стівенсон, Вільям Шекспір та інші). Читав також рекомендовану в школі літературу про війну, зокрема про піонерів-героїв. Думав, що я би на їхньому місці вчинив те саме. Індоктринація або brain washing і русифікація здійснювалися повсякденно й дуже ефективно. У мене років до чотирнадцяти було відчуття, що я народився в найкращій у світі країні, на яку чекає ще краще майбутнє. Є недоліки, але вони будуть подолані завдяки натхненній праці радянського народу, який охороняє найпотужніша у світі радянська армія.

Інтерес до природничих наук і математики формувався науково-популярними книжками Якова Перельмана та трьома томами «Підручника з елементарної фізики» Григорія Ландсберга.

А. О.: *Де ви знаходили ці книжки?*

В. К.: Їх мені радила вчителька фізики з моєї школи у Василькові. У ті часи всі ці книжки можна було придбати в книгарнях, вони видавалися накладом десь під 100 тисяч. Мої зарубіжні колеги навіть дивувалися, коли я казав, що наклад кожного з трьох перших томів виданого в 1970–1980-х роках чотиритомовика творів Арістотеля становив 220 000 примірників!

А. О.: *Які предмети давалися краще? Чи були такі, що викликали нехіть чи ненавість?*

В. К.: Усі навчальні предмети мені були цікаві, навіть історія та суспільствознавство. Батьки підтримували мій інтерес до науки, давали гроші на купівлю потрібних книжок. Давно не був у Василькові, не впевнений, що стара книгарня ще існує. До речі, зникли чотири книгарні та букіністичний магазин на Хрещатику (хоча нещодавно відкрилася книгарня «Сенс»), як і книгарня поруч із моїм помешканням на Березняках.

А. О.: *Кого можете пригадати зі вчителів і як загалом охарактеризуєте рівень навчання?*

В. К.: Як у школі в Енгельсі, так і у Василькові, де я навчався в 9-11 класах (1961–1964), були гарні вчителі з фізики, математики та хімії, а також добре обладнані кабінети для лабораторних. Класна керівниця й викладачка української літератури Валентина Федорівна Березанська докладала титанічних зусиль щоб переконати мене, на той час повністю русифікованого, вивчати українську мову.

Тоді перехід на обов'язкову середню освіту призвів до того, що певна частина учнів байдкувала, відверто не бажала навчатися та фактично заважала навчальному процесу. Але про рівень тогочасної шкільної освіти свідчить те, що без репетиторів я склав на «відмінно» вступні іспити до КДУ ім. Шевченка з математики, фізики та хімії, отримавши «добре» з письмового твору. Щоправда, я два роки їздив на безплатні підготовчі університетські курси з математики.

Але зовсім іншою була ситуація з підготовкою до вступу на механіко-математичний факультет моєї доньки, з якою займався репетитор з математики, та з підготовкою до вступу до КПІ ім. Сікорського мого онука, з яким займалися вже репетитори з математики, фізики, української та англійської мов. Про що це свідчить, пропоную подумати читачам, зокрема персонам, дотичним до організації освіти. У ті часи, як і зараз, були батьки, які орієнтували дітей на навчання. Але деякі цього не робили й тоді, так само, як ті, хто цього не робить нині.

Я спілкувався зі своїми однокурсниками, і не було такого відчуття, що їхні знання зі шкільного курсу фізики або математики значно кращі за мої. Ні, десь рівень був однаковий, хоча деякі з моїх однокурсників закінчили найкращі школи Києва або й України. Адже добра освіта була в багатьох містах.

Єдине, у чому мої київські однокурсники переважали мене, це у володінні англійською. Дійсно, тут я пасував. Сподіваюся, ваше покоління знає іноземні мови значно краще, ніж я тоді.

А. О.: *З приводу цього хотіла вас запитати: у різних своїх публікаціях ви зазначаєте, що англійською і читали літературу, і писали листи, статті тощо, виступали з доповідями, стажувалися в США. Де ви вивчили англійську, на якому рівні зараз володієте?*

В. К.: До другого семестру третього курсу студенти-фізики вчили загальну фізику та потрібні для теоретичної фізики математичні науки. Класичну механіку, електродинаміку, молекулярно-кінетичну теорію, диференціальне та інтегральне числення, векторну алгебру, аналітичну геометрію та інше. Унаслідок засвоєння загальної фізики я залишаюся переконаним в об'єктивному існуванні її предмета: макроскопічних тіл, молекул, газів, електромагнітних полів, атомів.

На третьому курсі (1966–1967) я обрав за фах теорію елементарних частинок, а моїм науковим керівником став академік Остап Парасюк. Упевнений, що ви нічого про нього не чули, як і про його вчителя Боголюбова Миколу Миколайовича, який був одним із видатних вчених Радянського Союзу. Він народився та сформувався як вчений в Україні. Перша його книга була написана українською мовою.

Якось Остап Степанович запитав мене: «ти якою мовою володієш?» Мабуть, він так з гумором сказав. Яке там володіння? Тоді я не мав жодного. «Даю тобі три місяці – навчися читати англійські статті з теоретичної фізики». А яким чином? «Знайди в університетській бібліотеці англійську книжку з фізики та її російський переклад». Я три місяці читав знайомий мені фізичний матеріал англійською мовою, зробив словничок. Трохи-потрохи став розуміти оригінальні статті, але не знав, як вимовляються слова. Так і «вивчив» теоретико-фізичну частину англійської мови.

У 1979 році під час відвідин Великої Британії у групі молодих українських вчених і спеціалістів зрозумів, що пасивне володіння мовою нічого не дає для усної наукової комунікації. Наприклад, сидимо ми на прийомі в мерії Шеффілда. Тоді в англійців було враження, що вчені – це привілейована каста в Радянському Союзі. І сусід, учитель, питає мене, а кав'яр у вас кожного дня? А що таке кав'яр? Він мені каже, що це – «fish eggs». Після цього випадку я зрозумів, що потрібно фундаментальніше вивчати сучасну наукову латину, тобто англійську мову.

При Президії Академії наук були безкоштовні курси англійської. Перший раз я пішов туди наприкінці 70-х разом із майбутнім секретарем відділення філософії та права Президії і віце-президентом НАНУ Сергієм Пирожковим. Другий раз – наприкінці 80-х разом із нашою теперішньою завідувачкою відділу Тетяною Гардашук і

Володимиром Звигляничем, зараз державним службовцем у США. Проте так і не позбавився сильного українського акценту, якого не маю, спілкуючись російською. Роблю багато граматичних і фонетичних помилок у спонтанних розмовах англійською. Проте іноземні філософи, для яких англійська не є рідною мовою, мене розуміють.

А. О.: *І на тих курсах вам викладали на високому рівні?*

В. К.: Так, у нас була дуже професійна викладачка Лариса Альошкіна. Вона довго працювала в США. Ми читали класиків англійської літератури, наприклад – Сомерсета Моєма, комуністичну газету «Morning Star», яку можна було придбати у фойє готелю «Дніпро». За напівофіційною рекомендацією викладачки ми також слухали в повільному темпі англomовні передачі Голосу Америки для іноземців. Усе це ми потім обговорювали.

А. О.: *Чи стикалися ви з філософією в шкільні роки? І коли так, то яким чином? Якщо ні, то коли вперше?*

В. К.: У школі не стикався й навіть не знав, що таке філософія. Та й зараз не впевнений, що знаю. Хоча перший, я б сказав – «несвідомий», контакт із філософією стався, здається, у 5 класі, ще в Енгельсі, через російськомовний «Філософський словник», виданий на початку 50-х років. Майже кожна стаття в цьому шедеві словоблуддя мала посилання на праці Сталіна. Деякі статті були присвячені нищівній критиці вейсманізму-морганізму та кібернетики. Такі видання надовго відбили повагу до філософії.

А. О.: *А як вам потрапив до рук цей словник?*

В. К.: Батько двічі закінчив університет марксизму-ленінізму. Була така форма політичної освіти для офіцерів. Тому, щоб орієнтуватися, показувати, що він щось знає, мабуть, купив цей словник. Проте такі словники виховують відразу до філософії.

А. О.: *Чому двічі?*

В. К.: Перше навчання в УМЛ було до смерті Сталіна, а друге – під час хрущовської Відлиги. Потрібно було озброювати офіцерів «новою» інтерпретацією марксизму-ленінізму. Припускаю, що її викладали ті ж знавці цього найвищого надбання людства.

Такі ж метаморфози я спостерігав у викладанні філософії й у філософській дослідницькій праці, коли навчався в університеті (перехід від хрущовського «волюнтаризму» до брежнєвського «розвиненого соціалізму»). І двічі був свідком того ж, коли працював у Інституті філософії: від брежнєвського «Застою» до горбачовської «Перебудови» та від останньої – до пострадянської епохи, до незалежності. Дивувався, як одні й ті ж провідні філософські постаті та партійні функціонери знаходили потенціал пристосовуватись до будь-яких кардинальних соціально-політичних змін. Згідно з пануючими в нашому толерантному суспільстві нормами філософської політкоректності, вважається нечемним вимагати від цих осіб публічного каяття та визнання їхніх попередніх філософських і світоглядних помилок чи переконливого доведення щирості їхніх сучасних поглядів.

А. О.: *Як оцінюєте сучасні словники?*

В. К.: Темою моїх досліджень є наукові поняття та наукові теорії. Я нічого не зрозумів у статті про поняття з «Європейського словника філософій». Тож я обличив спроби зрозуміти решту й подарував той словник колегам. Коли я запитав головного редактора цього словника і мого колегу Андрія Васильченка: «Що ж ви там таке наробили?», він відповів: «Ви могли би подати свою статтю». Але для того, щоб я міг її подати, потрібно було запросити мене. Побачив цей словник уже надрукованим.

Трапилося так, що першими моїми публікаціями були п'ять статей (Анігіляція, Античастинки, Елементарні частинки, Квантова механіка, Поле фізичне) у «Філософському словнику» 1973 року³. Що тут сказати? Можу, як атеїст, проте прихильник Православної церкви України, лише повторити вислів «Несповідимі шляхи Господні».

Через тринадцять років у другому виданні цього словника⁴ до цих статей додалися нові (деякі у співавторстві): Динамічні та статистичні закономірності, Квантова теорія поля, Мислений експеримент, Наукова революція, Невизначеностей співвідношення, Парадигма, Пояснення наукове, Статистичні та динамічні закони, Фізика.

А. О.: *А як ви потрапили до складу авторів?*

В. К.: Зі мною у відділі працювала Вікторія Храмова, яка відповідала в Науковій думці за роботу з цим словником. Вона запропонувала мені написати низку статей з фізики, на що я вдячно погодився.

І тут що цікаве? Один авторитетний співробітник відділу, очолюваного директором Інституту філософії та відповідальним редактором цього словника академіком Володимиром Шинкаруком, каже: «Навіщо у філософському словнику статті про квантову механіку і квантову теорію поля? Це ж суто фізичні теорії». У присутності Шинкарука я пояснив, що ці статті дійсно специфічні, але написані прозоро та зрозуміло. Чому ці статті мають бути включені до філософського словника? Бо вони про фундаментальні теорії сучасної фізики. Не розуміючи їх, принаймні на загальному змістовому рівні, не можна казати, що ти знаєш щось про сучасну фізику. Шинкарук погодився з моїми аргументами, і ці статті залишилися.

2000 року я повернувся зі США, де як стипендіат фонду Фулбрайта працював над проектом «Сучасна філософія права». Із невідомих мені причин фактично укладчі «Філософського енциклопедичного словника»⁵ запропонували мені написати лише низку статей з філософії права (Натуралізм правовий, Правовий економізм, Правовий критицизм, Правовий критицизм расової зорієнтованості, Правовий позитивізм, Правовий постмодернізм, Правовий прагматизм, Правовий реалізм, Правовий фемінізм, Юриметрика). Їхні розширені версії надруковані в п'ятому томі «Юридичної енциклопедії».

До речі, я абсолютно не згоден зі змістом статті «Філософія науки» в згаданому енциклопедичному словнику, яку написав мій найліпший друг аспірантських часів, а потім професор, доктор філософських наук Валентин Лук'янець.

А. О.: *Отже, істина і для вас виявилася дорожчою за друга. А в чому, якщо коротко, полягає головна незгода?*

В. К.: Та ні, не істина, а моє розуміння довірчих стосунків між чоловіками з практично однаковим розумінням завдань філософії природознавства, з майже однаковою освітою, які до того ж дружили родинами. Після захисту кандидатської мій науковий керівник Петро Дишлевий, на той час уже декан філософського факультету, запропонував написати разом з Валентином спільну монографію. Її розділом мала бути моя дисертація. Це на 3–5 років затримало би присудження мені звання старшого наукового співробітника (яким я став у 1979 році). Бо умовою отримання того

³ Див. [Шинкарук 1973].

⁴ Див. [Шинкарук 1986].

⁵ Див. [Шинкарук 2002].

звання була індивідуальна монографія. Я пояснив Валентину цю ситуацію, проте він наполягав на виданні колективної монографії. Треба розуміти, що тоді, за умов цього ліміту на видання книг, наступну зазвичай можна було подавати лише через декілька років після попередньої. Такими були науково-видавничі обставини, які зіпсували на все життя наші персональні стосунки. Проте моє ставлення до згаданої статті залишилося б суто критичним незалежно від стану наших особистих стосунків. Використовуючи його улюблений вираз, у цій статті змішані в одному блюді борщ, котлета та компот. Філософія науки виглядає в ній як усе, що кажуть про науку представники соціології, історії, аксіології, психології, економіки та менеджменту науки з додаванням культурології та наукознавства.

А. О.: *Як ви отримали стипендію для навчання в США?*

В. К.: У середині 90-х років на дошці оголошень на першому поверсі будівлі, де знаходяться два Інститути НАНУ, зокрема Інститут філософії, побачив інформацію про створення Київського університету права при НАНУ. З проханням до співробітників інститутів запропонувати організаторам свої навчальні курси.

На той час я вже закінчив роботу над перекладом (російською) книги Гуннара Скірбека і Нільса Гільє «Історія філософії» (2000 рік). На її основі вирішив спробувати свої сили на викладацькій ниві та запропонував проректору новоствореного університету Світлані Бобровник курс «Історія філософії». Моя пропозиція була прийнята і спочатку курс викладався як двосеместровий. Потім, на виконання вказівок МОНУ щодо скорочення годин на вивчення філософії, він був перетворений на односеместровий. Імовірно, таке скорочення було виправданим для студентів природничих факультетів, але не для майбутніх правників. Перекоаний, що без ґрунтового знання історії філософії неможливо стати мислячим фаховим юристом, відважним та безкорисливим захисником прав людини. Керівництво університету також попросило мене як доктора філософських наук розробити курс філософії права. Таке прохання явно виходило за межі моєї тодішньої компетентності. Ознайомившись із наявними підручниками й монографіями з філософії права, дійшов висновку, що під філософією права розуміється переклад правового матеріалу мовою категорій історичного матеріалізму. Вони практично не торкалися проблематики верховенства права, права як підґрунтя функціонування демократичної держави та вільного громадянського суспільства, невід'ємних прав людини, загальнолюдських цінностей тощо.

У той час я думав стати фулбрайтівським стипендіатом з філософії науки, проте зрештою написав проєкт досліджень з філософії права, отримав його позитивні оцінки від провідних американських філософів права та успішно витримав конкурсний відбір.

У Школі права Мічиганського університету мав плідні обговорення з юристами й філософами права, а також із іноземними стипендіатами. Прослухав курс філософії права професора Філіпа Сопера, автора численних публікацій з теорії права. Опрацював літературу з історії та філософії права, яка була в бібліотеці, придбав кілька сучасних енциклопедій з права та його філософії.

Великий читальний зал Школи майже весь час був заповнений студентами, що свідчить про їхнє сумлінне ставлення до навчання, за яке багато десятків тисяч доларів заплатили або їхні батьки, або вони самі, узявши кредит у банку. Заздрив інформаційному забезпеченню цього процесу. У бібліотеці була практично вся світова література з права та його філософії, видана різними мовами. Зберігалося й зібрання праць корифея всіх наук Йосипа Сталіна російською мовою.

Після повернення в Україну кілька семестрів на основі зібраного матеріалу викладав курс із філософії права та видав за фінансової підтримки фонду Фулбрайта книгу «Філософія права. Історія та сучасність». У ній я реалізував розроблений для аналізу фізичного знання методологічний підхід до права як нормативно-регулятивної системи знання. Вона постійно еволюціонує завдяки свідомій цілеспрямованій діяльності правових теоретиків і практиків з її вдосконалення шляхом пристосування до суспільних потреб і усунення знайдених недоліків і прогалин. Книга містить багато фрагментів класичних праць з філософії права, які на той час були практично невідомі українським правникам і філософам права.

Вступ до університету

А. О.: *Давайте повернемося до більш ранніх часів. Як ви обрали спеціальність і чи одразу вступили до університету? Чи важко це було зробити? Як проходили вступні іспити? Чи можна назвати їх справедливими?*

В. К.: У моєму оточенні не було філософів і правників за професією, тому я й не мріяв про вступ на відповідні факультети. У шкільні роки бачив вчителів, військових, лікарів, інженерів, продавців, столярів, конюхів, колгоспників, трактористів, слюсарів, токарів тощо. З матеріалу шкільних дисциплін уявляв, хто такі видатні фізики, хіміки, біологи тощо. Якщо ж говорити про філософію, то першими в житті я побачив не фахових філософів, а «протофілософів», тобто студентів філософського факультету, з якими мешкав у п'ятому гуртожитку на вулиці Ломоносова.

Навчаючись у Василькові (9-11 класи), я брав активну участь в олімпіадах з фізики й математики, став переможцем київської обласної олімпіади з математики (10 клас), а після неї – навіть призером республіканської олімпіади.

А. О.: *Обласна олімпіада, а тим більше республіканська – надзвичайно серйозний рівень!*

В. К.: От усе це й підштовхнуло мене до думки, що маю шанс вступити на фізичний. Обрав його, мабуть, і тому, що суспільне життя, людина та її свідомість є значно складнішими предметами дослідження, ніж фізичний світ. Від цієї думки я не відмовився й донині. Фізики вивчають непрості, але стабільні фундаментальні об'єкти і процеси в природі, тоді як представники соціальних і гуманітарних наук – суспільні реалії та феномени свідомості, які є надскладними та мінливими артефактами.

Сучасне розуміння суспільних явищ і людської свідомості не сильно відрізняється від уявлень Арістотеля. Їхнє наукове дослідження тільки починається в так званих когнітивних науках. Думаю, що ми знаємо про матеріальну природу незрівнянно більше, ніж нам відомо про людину, її походження, про суспільство й тому подібні речі.

А. О.: *Повернімося до часів вашого вступу. Чи одразу ви вступили до університету? Чи важко це було зробити? Як проходили вступні іспити? Чи можна назвати їх справедливими?*

В. К.: Вступив одразу після школи, у 1964-му. Іспити відбувалися, на мою думку, об'єктивно. Три екзаменатори. Якщо не помиляюся, конкурс був десь 4-5 абітурієнтів на одне місце. Потім дізнався, що до представників деяких національних груп екзаменатори були явно несправедливі. А зараз іноді конкурсу на фізфак взагалі немає та навіть є недобір студентів.

Підготовка до іспитів була важкою, однак корисною. Допомогало готуватися також і те, що в школі, здається, кожної чверті були підсумкові іспити. Вони сприймалися мною як необхідна рутинна риса шкільного життя.

Яке ж це, з точки зору багатьох сучасних батьків, було «знуцання» над діточками та який це «жах»: змушувати їх вивчати елементарну математику й фізику та ще й регулярно перевіряти, як вони опанували навчальний матеріал! Це ж порушення права дитини не навчатися! Дякувати Василю Кременю й усім міністрам освіти за те, що після 1991 року відбулася переорієнтація середньої шкільної освіти на принципи людиноцентризму, точніше дитиноцентризму. Ось і маємо покоління, які не знають, в якому світі вони живуть, байдужі до засвоєння навіть елементарних знань про природу.

Свого часу Альберт Айнштайн порівнював представників тодішнього покоління, які не бажали знати, на яких фізичних принципах працює радіо, з коровами. Приблизно процитую з пам'яті: соромно має бути тому, хто користується таким чудом науки, як радіоприймач, і при цьому цінує його так само мало, як корова – ті чудеса ботаніки, які вона жує. Так що нічого нового не відбувається під Місяцем, однак зараз наслідки елементарної наукової необізнаності значно жакливіші.

А. О.: *Але чи можна говорити, що це лише заслуга Кременя, якщо в усьому світі теж мають місце подібні процеси? Зараз у багатьох виданнях можемо знайти аналітичні статті з приводу того, як відбувається занепад освіти внаслідок інфантилізації освітнього процесу.*

В. К.: Наскільки я знаю, процеси погіршення рівня та якості освіти відбуваються не в усьому світі. Немає такого занепаду в Китаї, Південній Кореї і на Тайвані. Якщо брати Сполучені Штати, Велику Британію чи Німеччину, то там університети залюбки приймають китайців чи індійців, українців чи росіян, які мають потрібні розумові здібності, шкільні знання й бажають займатися наукою. Дійсно, багато юних мешканців цих країн не бажає бути науковцями, бо пристойний рівень життя можна забезпечити, працюючи, наприклад, у бізнесі. Наука ж така річ, що вимагає багато зусиль і часу, проте не завжди та не всі, хто мріяв стати науковцями, досягають у ній успіху.

А. О.: *А що можете сказати про своїх викладачів?*

В. К.: Професорсько-викладацький склад фізичного факультету забезпечував високий рівень освіти з фізики. Про це свідчать дві обставини. По-перше, у нас викладали фізики з міжнародною репутацією. Це, наприклад, Кирил Толпиго, Володимир Сугаков і Соломон Пекар. Останній у 30-ті роки, будучи студентом, викладав квантову механіку для однокурсників. Як вам це в 30-ті роки? Попереднє покоління фізиків не розуміло квантову теорію з її зовсім іншими, ніж класичні, поняттями та моделями, стилем мислення й баченням фізичного світу. По-друге, багато випускників фізфаку стали відомими у світі завдяки своїм оригінальним працям, а деякі навіть працюють професорами провідних західних університетів, співробітниками фізичних центрів та інститутів.

А. О.: *До речі, чи не додасте ви тут чогось і про вашу викладацьку кар'єру?*

Залучення фахівців з наукових установ нині, наскільки мені відомо, не є типовим для філософських факультетів. І, знову ж, наскільки мені відомо, майже ніхто не запрошує для викладання дослідників з Інституту філософії. Але я в 1989–1991 роках викладав у вас, тобто на філософському факультеті КДУ, на запрошення тодішнього декана Миколи Тарасенка. Він доручив мені викладати теорію діалектичного матеріалізму. Чому? Бо всі тодішні фахівці відмовилися її читати. Мабуть, відчували дух часу.

А. О.: *А ви все ж читали цей предмет?*

В. К.: Так, читав – після трьох місяців підготовки.

А. О.: *Як ви готувалися до цього курсу? Як добирали матеріали, як викладали?*

В. К.: В Інституті існувала заснована Володимиром Шинкаруком світоглядна школа, яка намагалася надати філософським категоріям людське обличчя, скажімо так. Я уважно прочитав праці її представників і спробував додати до їхнього тлумачення категорій простору, часу, руху, розвитку та світу тогочасний природничий матеріал. Наскільки це було корисно, не знаю. Проте підготовка й читання лекцій як збагачували мій філософський і викладацький досвід, так і трохи збільшували мою майбутню пенсію.

Іноді тебе кличуть не тому, що ти щось можеш сказати зі свого фаху, а тому, що знайомий з тими, хто має повноваження тебе запросити. Але мене запросив читати курс філософії фізики у 2009 році в Могилянці завідувач кафедри фізико-математичних дисциплін і мій однокурсник Петро Голод, який знав, що я досліджую філософські проблеми фізики. До речі, силабус мого курсу був визнаний у 2022 році одним із найкращих на конкурсі Американської асоціації філософії науки.

Інститут філософії має договір про співпрацю з філософським факультетом. Проте, наскільки мені відомо, лише член-кореспондент Академії наук Назіп Хамітов запрошений для викладання у вашому університеті.

А. О.: *Але ж у нас професор Пролєєв дуже плідно викладає. Однак, справді, загалом співпраця зовсім не та, про яку ми читаємо в деяких інтерв'ю щодо 1960–1980-х. Можливо, не від доброго, так би мовити, матеріального життя.*

В. К.: Ну, щодо мене, то я би згодився викладати на благодійних засадах і за умов добровільного відвідування студентами мого курсу з сучасної філософії, тобто не конкуруючи за гроші з вашими фахівцями з філософії та методології науки.

А. О.: *Повоєнний етап світової історії позначений розвитком науки і техніки, що не могло не впливати на збільшення авторитету фізики – і так не наймаргінальнішої галузі знання. Чи могло й це вплинути на ваш вибір факультету? Які очікування у вас були від навчання і чи справдилися вони?*

В. К.: Я був свідком початку науково-технічної революції, пишався досягненнями Радянського Союзу в космосі, створенням потужного ракетно-ядерного щита, який захищав, як нам казали, «миролюбний» радянський народ від нападу «агресивного» блоку НАТО. З часом дізнався, що до створення цього щита, по-перше, були долучені українці або вихідці з України (Валентин Глушко, Сергій Корольов, Володимир Челомей та інші), і, по-друге, створення ракет спиралося на захоплені німецькі досягнення, а ядерної зброї – на крадені американські секрети.

Щодо очікувань. У молодому віці бажаєш більше, ніж тобі може дати оточення, і не розумієш обмеженості своїх розумових здібностей. За великим рахунком, зараз я задоволений отриманою теоретико-фізичною освітою.

У Масачусетському технологічному інституті навчалися і викладали 81 лауреат Нобелівської премії. Фактично нобелівські лауреати виховують нових нобеліантів. Мабуть, щось передається таке, що не можна прочитати в підручнику. На нашому фізичному факультеті вчених нобелівського рівня не було, хоча деякі його випускники обрані до академій наук різних країн.

А. О.: *Яким був склад вашої студентської групи?*

В. К.: На фізфаку групи формувалися двічі. Після вступу та перед обранням спеціалізації в другому семестрі третього року навчання. Друга група, до якої входив я,

складалася з шести осіб і була сформована для вивчення теорії елементарних частинок.

М. С.: *Як би ви описали культурний чи філософський світогляд 18-19-річної людини вашого часу? Як вона думала, про що? Чи бачите ви якусь ключову різницю між сучасною людиною цього віку і людиною вашого часу?*

В. К.: Нічого не можу сказати про те, що відчувають сучасні студенти фізичного факультету, бо не викладаю їм. Я багато років спілкуюся з магістрантами теоретичної фізики Києво-Могилянської академії. Думаю, їхня зацікавленість фізикою збігається з тією, яку мав я і мої однокурсники. Не в усіх, але в більшості. Усе залежить від того, хто вам що та як викладає. І, звісно, яким є ваше ставлення до предмета викладання.

Ті науковці, що активно займаються фізикою чи математикою, часто не бажають ставати керівниками, директорами, ректорами, політиками, бо це буде відволікати їх від досліджень. Ось чому в нашому політикумі практично немає осіб із ґрунтовною науковою освітою. Переважають колишні партійні функціонери та юристи, онуки та правнуки Вишинського.

Різні філософії, різний досвід знайомства з ними

М. С.: *А якщо говорити в цілому про студентство тогочасне, яке ставлення типового студента до філософії, до якихось світоглядних питань? Яка в нього була, так би мовити, первинна рамка розуміння?*

В. К.: Офіційно визнані філософи 1960-х були скомпрометовані підлабузницькою позицією за сталінської епохи. Усе те, що вони казали про науку, про кібернетику, генетику, філософію, взагалі не мало жодної цінності.

Тогочасні філософи не спромоглися зацікавити природничиків філософією. Нам викладали філософські курси, але це були оглядові курси з наголосом на матеріалізм і на діалектику. Я матеріаліст і, у певному сенсі, діалектик, бо вважаю, що наука розвивається, а раз розвивається, то є певні закономірності, які філософи й історики науки мають досліджувати. Називати їх закономірностями розвитку науки чи діалектичними закономірностями можна, але застосування тільки термінів матеріалістичної діалектики або якоїсь чергової новомодної синергетики недостатнє для їхнього виокремлення, розуміння та застосування.

Що розвивається, чому та як, коли філософи кажуть про розвиток фізики? У радянську добу мало хто з філософів ставив такі питання. Зробили посилання на Леніна та й по всьому, більше нічого не треба. Ось таке було обґрунтування філософських рефлексій про науку. Таке філософування про науки й породило в моєму поколінні скептичне ставлення до філософії.

У мене особисто це ставлення було трішки іншим завдяки спорадичному спілкуванню зі студентами філософського факультету, котрі мешкали у п'ятому ґуртожитку на Ломоносова. Вони порадили прочитати деякі статті Альберта Айнштайна, Вернера Гайзенберга та Нільса Бора, присвячені філософським питанням сучасної фізики.

А. О.: *Чи можете ви назвати когось із тих студентів-філософів? Можливо, ваші шляхи перетиналися після того, як ви потрапили до Інституту філософії?*

В. К.: На жаль, не пам'ятаю. Є світлина одного з наших диспутів, проте зараз вона в іншому моєму помешканні.

А. О.: *Яке враження на вас справили ці статті, особливо в порівнянні з тією філософією, з якою ви стикалися?*

В. К.: Я був сильно здивований тим, що можна розповідати зрозумілі для студента-фізика речі про природу й суть фізичного пізнання без використання складної математичної техніки та без посилань на класиків марксизму-ленінізму. Проте зараз мені здається, що фундатори сучасної фізики дали надто загальне, навіть початкове уявлення про співвідношення фізики і природи, фізики і філософії, фізики і математики. Творці сучасних фізичних теорій, на жаль, не залишили нам розгорнутих і деталізованих візій будови теорій (їхніх складників, зв'язків між ними та їхнього розвитку).

Описуючи розвиток науки, доцільно характеризувати її за допомогою ближчих до неї конкретних концептуальних моделей і притаманних їй патернів. Маю на увазі виявлення того, що є в науці, чому та як вона функціонує і змінюється. Парадигмально-революційна модель науки та її розвитку Томаса Куна фіксує в спрощеному вигляді сприйняття науковцями нових ідей і не торкається їхнього надскладного та мінливого втілення в компонентах наукових теорій і чинниках та взаємовпливах їхніх змін.

На жаль, багато хто не розуміє, що Кун не сформулював незаперечних і остаточних істин про науку. Кун побудував певну соціологічно-психологічну модель, яка за збігом обставин набула в пострадянському філософському просторі загальноприйнятого статусу абсолютної й універсальної істини про науку та розвиток. Вона, як і кожна модель, має певну область застосування, в якій формулює і намагається розв'язати проблеми, що мають сенс лише в ній.

Взагалі, у сучасній філософії науки панують спрощені візії теорій, які спричиняють аналогічні візії науки. Проте теорії є надскладними сучасними формами пізнання, найвищими на даний час варіантами втілення природного інтелекту.

Філософу науки потрібно в його розмислах про науку та її пізнання враховувати думки не тільки Айнштайна, Бора та Гайзенберга, а й продовжувачів їхньої справи: Пола Андерсона, Стівена Вайнберга, Френка Вільчіка, Кліфорда Трусдела й багатьох інших видатних дослідників з різних наук, які рефлексують над тим, що роблять природознавці.

А. О.: *Ви згадуєте про свої студентські роки дуже позитивно, про рівень викладання принаймні. А чи є щось таке, що, наприклад, зараз на більш високому рівні? Чи, можливо, щось, що тоді викликало занепокоєння?*

В. К.: Щось важко згадати, бо пам'ять така річ, що згадуєш переважно позитивне. Викладачі були професіоналами своєї справи. Проте, наприклад, на ті часи закордонні фізики почали використовувати математичні методи, які нам не викладали. Прикладом є топологія. У нас також не викладалося в достатньому обсязі програмування.

Не занепокоєння, а обурення викликало багато навчальних годин на «науковий» комунізм, «науковий» атеїзм і політекономію соціалізму. Щоб залучити нас до вивчення історії КПРС, її викладач Василь Лось стверджував, що опанування її разом із знанням сказаного Ленініним про партію як керівну силу суспільства допоможе нам перемогти в будь-якій політичній дискусії. Цікаво?

У вас, з одного боку, невизначені перспективи працевлаштування, але простір для вашого власного професійного розвитку незрівнянно більший, ніж був тоді навіть на фізичному факультеті. Я вже не кажу про філософський, юридичний чи історичний. Там були певні догми, за межі яких ніхто не міг вийти.

А. О.: *Наскільки в університетські роки ви взагалі цікавилися філософією і як її бачили?*

В. К.: Іноді читав доступні в ті часи переклади книг і статей з філософії фізики, які мені порадили знайомі студенти-філософи.

А. О.: *Як вам її викладали?*

В. К.: Філософію нам викладала два семестри пані Олена Білогуб. Перший – діалектичний матеріалізм, другий – історичний. У порівнянні з тогочасними підручниками її лекції були більш інформативними та доповнювалися цікавими епізодами з життя видатних філософів. Як зараз бачу Канта, за виходом якого на прогулянку мешканці Кьонігсберга дізнавалися час.

Крім того, етику й естетику (здається, на 3 курсі) нам цікаво викладала вже згадана Олександра Фортова, після курсу якої я з задоволенням ознайомився з перекладом книги Катарини Гільберт і Гельмута Куна «Історія естетики», виданим в СРСР у 1960 році. Пізнавальними були лекції з політичної економії капіталізму. Прізвище викладача забув. Прізвищ викладачів наукового комунізму та наукового атеїзму теж не пам'ятаю.

М. С.: *Як ви оцінюєте сучасне викладання філософії студентам-природничникам?*

В. К.: У написаній мною спільно з Олександром Габовичем книзі «Філософія наукових теорій» стверджується, що як нинішнє, так і попереднє викладання філософії робить її непривабливою для студентів і аспірантів нефілософських спеціалізацій⁶. Чому?

Зараз неможливо викладати філософію, як це було в радянські часи з їх обов'язковими канонічними, примітивної матеріалістичної спрямованості текстами, які студент мав принаймні законспектувати. А зараз що конспектувати та вивчати? Твори сучасних володарів філософської думки на кшталт Мартіна Гайдегера, який стверджував, що науковці не вміють мислити?

Аспірантів і науковців інститутів Академії наук, думаю, можна було б зацікавити філософією фізики, філософією математики, філософією біології, філософією історії тощо. Але в Центрі гуманітарної освіти при Президії НАН України це не робиться. Принаймні знайомі мені науковці, тобто колишні аспіранти, яких озброювали філософією в цьому Центрі, не надто задоволені тим, що та як їм викладали.

Філософію раніше примушували вивчати, а зараз філософією викладачі та професійні філософи мають зацікавити учнів, студентів, аспірантів, науковців, а також пересічних громадян. Цього, на жаль, немає. Відведений на вивчення філософії в університетах час дуже обмежений. Викладач філософії каже щось про Сократа, щось про Арістотеля, щось про Декарта, щось про Сковороду, щось про постмодернізм. Усе це в свідомості студента-фізика, математика чи біолога не залишається. Він не бачить практичного застосування.

А. О.: *А як ви ставитеся до того, що це може бути двосторонній процес? Звичайно, є об'єктивні причини: короткі курси, іноді низька якість викладання тощо. Але, з іншого боку, маємо студентів, які не зацікавлені у філософії, вважають її навіть не другорядною, а якоюсь залишковою дисципліною і ставляться до неї з величезною упередженістю. Тож навіть викладач, який прагнути зацікавити або розкрити студентам видатні ідеї, не зможе цього зробити, бо його просто не бажать слухати.*

⁶ Див.: [Габович, Кузнєцов 2023: 19-20].

В. К.: У філософії дуже велика та багата історія, яка рясніє оригінальними ідеями, що визначали розвиток цивілізації і науки. Її викладач завжди може знайти думки, співзвучні тим ідеям, які обговорюються зараз у праві, фізиці, математиці.

Я маю практично всі підручники з філософії науки, видані в Україні. Там немає нічого, що може зацікавити не-філософа. По-перше, є постійне переповідання росіян. А що, російські філософи – це вершина світової філософії? По-друге, є не-професійний і апологетичний переказ Куна, Фоєрабенда, Лакатоса, Попера. А де критика їхніх тлумачень науки та її історії? Зацікавлений студент може сам прочитати українські переклади деяких їхніх творів. По-третє, нечисленні авторські інновації не апробовані публікаціями в реферованих журналах з історії та філософії науки. По-четверте, у посібниках немає не лише обговорення філософських питань сучасної науки, а й посилянь на такі дискусії. Таким чином, підручники не повідомляють нічого про сучасні філософські проблеми фізики, космології, математики й біології, а також про те, які їхні розв'язки пропонують західні філософи науки.

Стосовно викладання. Я ж теж викладаю філософію студентам і аспірантам різних фахів. Мені здається, що я знаходжу певні ходи, цікаві принаймні магістрантам з теоретичної фізики Києво-Могилянської академії і студентам бакалаврату з права в Київському університеті права. В останньому я більше десяти років викладав історію філософії, філософію, філософію права та концепції сучасного природознавства. Після кожного іспиту я проводив опитування, як студенти оцінюють мої лекції за десятибальною шкалою. У середньому отримую оцінку 8-9 балів.

У мене був лише один студент (з понад п'ятисот), який казав, що він нічого у філософії не розуміє і не здатен зрозуміти. Отак відверто і сказав, чесно. Після того, як я примусив його зробити конспект мого посібника з історії філософії, він отримав «задовільно».

А. О.: *А чи існують особливі підходи до таких студентів, наприклад, до студентів-фізиків або математиків? Від інших викладачів з філософського факультету, які викладали філософію науки, можна почути, що ця аудиторія дуже непростя.*

В. К.: Згоден, згадана вами публіка дуже зубаста та не визнає жодних авторитетів, які котируються в нашому філософському середовищі. Вам теж раджу бути такими! Здається, сучасні філософські метри це розуміють, тому й не читають спецкурсів із загальної філософії науки та філософій конкретних наук студентам-математикам і фізикам.

У мене є кілька запитань, які ставлю на початку курсу філософії фізики. Серед них – «що таке фізична теорія?», «з яких компонентів складається теорія?», «навіщо фізиці математика?». Після обробки відповідей бачу, що вони не розуміють навіть таких простих речей. Тоді я кажу, які ж ви фізики-теоретики? Почнемо з'ясовувати, як побудовані класична і квантова механіка. Парадокс: усі вони вже вміють застосовувати ці теорії принаймні для розв'язання типових навчальних задач, але не знають, як використовувати ними теорії побудовані. Відсотків 50-60 зацікавлюються цим, решта – ні. Що я можу зробити? Це залежить від того, які упередження є в людини.

Якщо людина бажає розширювати науково-філософський горизонт, вона слухає, ставить питання. До речі, у мюнхенському метро вільний доступ на платформи для посадки у вагони. У вагонах є попередження не тільки про величезні штрафи за без-

квитковий проїзд, але й об'яви про значення філософії. Принаймні кожен має шанс скористатися, а чи скористається – його справа.

Яким би розумним не був студент, та коли йому викладають новий матеріал, він щось у ньому не розуміє. Викладач має пояснити незрозумілі пункти. Отже, філософія науки є проясненням як буденних, так і наукових понять.

Диспут за участі Павла Копніна

А. О.: У статті «Від вивчення теоретичної фізики до філософського моделювання наукових понять і теорій: під впливом Павла Копніна та його школи» ви згадуєте про диспут за участі Копніна⁷. Що було приводом для цього диспуту?

В. К.: Тоді я про привід нічого не знав. Уже в інститутські часи активний учасник цього диспуту мій старший колега та співавтор Сергій Кримський казав, що це була боротьба між догматиками-сталіністами та філософами, які намагалися осучаснити марксистсько-ленінську філософію й розвинути її з урахуванням тогочасної науки та соціально-політичної практики. Якби не дружні стосунки Копніна з впливовою особою в ЦК КПРС (Мирослав Попович писав, що Копнін мав приязні стосунки з Петром Демічевим⁸), історія сучасної української філософії була б зовсім іншою.

А. О.: Чи часто тоді відбувалися подібні заходи?

В. К.: Не знаю.

А. О.: Хто був опонентом Копніна?

В. К.: Не пам'ятаю.

А. О.: Скільки було відвідувачів?

В. К.: Актова зала Жовтого корпусу була переповнена.

А. О.: Як той диспут завершився?

В. К.: На моє тодішнє розуміння, перемогою Копніна та його прибічників.

А. О.: Там же ви зазначаєте, що дізналися про диспут з оголошення в Жовтому корпусі, коли самі навчалися в Червоному⁹. Які ще були факультети в Червоному на той час? На якому поверсі здебільшого проходили заняття і як запам'ятався Червоний корпус?

В. К.: У Червоному корпусі були також точно механіко-математичний, радіофізичний та біологічний факультети. Можливо, ще хімічний. Фізичний факультет був на половині другого поверху, частина аудиторій на третьому. Деякі лабораторії – на першому чи в підвалі.

Лекції розбивалися на дві частини по 45 хвилин. Після перших 45 хвилин повітря ставало задušним, тому була обов'язкова 10-хвилинна перерва для провітрювання аудиторії.

А. О.: «Однак пасивна присутність на цьому диспуті зумовила моє більш шанобливе, ніж у більшості моїх однокурсників, ставлення до суспільно-гуманітарних дисциплін»¹⁰, пишете ви. Що таке сталося на диспуті, що змінило ваше ставлення?

⁷ Див.: [Кузнєцов 2017: 62].

⁸ Див.: [Попович 2017: 12].

⁹ Див.: [Кузнєцов 2017: 62].

¹⁰ Див.: [ibid.].

В. К.: Того часу суспільна атмосфера була просякнута дискусією між «фізиками і ліриками». Я зрозумів, що лірики в особі філософів, яких почув, мають рацію, та й не такі вони лірики, якими були радянські поети.

А. О.: У своєму інтерв'ю Євген Причепій так згадує про Копніна: «Моє сприйняття філософії в цілому було позитивним, але були періоди, особливо десь на 3 курсі, коли під впливом Копніна філософію звели до логіки наукового пізнання... До цього додався модний на той час подих неопозитивізму, який фактично принижував роль філософії. Фізик – це професія, а філософ – так, щось незрозуміле»¹¹. Пан Євген навіть задумувався про те, щоб перевестися на математичний чи фізичний факультети. А дехто з його однокурсників відвідував заняття на вечірньому відділенні того таки фізичного факультету. Олександр Погорілий узагалі на рік перевівся вивчати астрономію (хоча потім знову повернувся до філософії). Чи погоджуєтеся ви з таким баченням тогочасного філософування?

В. К.: Я не зрозумів протиставлення логіки наукового пізнання і філософії. Чому? Філософія – це дуже розгалужена царина. Є філософія пізнання, є філософія природи, є філософія суспільства і подібне, так? Тобто казати, що логіка наукового пізнання претендувала на те, щоб відкинути всі інші філософські дисципліни – це просто незрозуміле для мене її трактування.

Була певна напруга між відділом Поповича, в якому я працював у 1979 році, і відділом Шинкарука. Якщо брати теорію пізнання, то підлеглі Шинкарука спиралися на добре знання класиків філософії. А от Попович та його співробітники (Сергій Кримський, Сергій Васильєв та я) намагалися спиратися на тогочасне розуміння науки, наукового пізнання і на те, як врахування ознак сучасної науки може вплинути на традиційну теоретико-пізнавальну тематику. Із Валерієм Загороднюком і Володимиром Звигляничем, моїми практично однолітками з відділу Шинкарука, я то-варишував і часто обговорював філософські питання тогочасної фізики.

Проте зацікавленості цими питаннями не виявляли представники старшого покоління. Я маю на увазі Олександра Яценка, Вадима Петрова й Михайла Булатова. У працях цих видатних дослідників практично немає посилань на якісь тогочасні наукові досягнення та їхнє філософське осмислення. Вони намагалися розвинути діалектико-матеріалістичну епістемологію на ґрунті того, що казали про пізнання класики філософії. Таке було, але до антагоністичного протиставлення не доходило. Можливо, по-своєму всі праві. Так що із твердженням, що Копнін і його послідовники силкувалися підмінити всю філософію логікою наукового пізнання, я категорично не погоджуюся.

А. О.: А як ви зараз ставитеся до популярної в ті часи суб'єкт-об'єктної проблематики?

В. К.: Абсолютизація проблематики, коли в центрі філософії поставлені категорії об'єкта і суб'єкта пізнання, на мою думку, не евристична для розуміння наукового пізнання та сприяє ідеалістичним висновкам про те, що об'єкти мікросвіту не існують, якщо їх не вимірюють експериментатори.

Я визнаю, що мікросвіт існує незалежно від того, досліджує його фізик чи не досліджує. Справа в тім, що те, що ми знаємо, і те, що ми вважаємо на певний час мікросвітом, залежить від наших засобів експерименту і від побудованих фізиками теорій. І передусім від моделей, які є неодмінними складниками реальних наукових

¹¹ Див.: [Причепій et al. 2022: 219].

теорій. Уже як філософ я відстежував упродовж п'ятдесяти років те, як змінювалися моделі елементарних частинок і в унісон з їхніми трансформаціями розвивалася їхня теорія. Існування частинок не викликало сумніву вже з початку ХХ століття. Спершу був відкритий електрон, потім протон, потім інші частинки. Але уявлення про те, які їхні властивості, які атрибути, залежало від того, які у фізиків були засоби експериментального дослідження. Коли вони досліджували й вимірювали електричний заряд електрона за допомогою мікроскопа, як це робив Роберт Мілікен, формувалися одні уявлення про електрон. А коли фізик (насправді – багатотисячний міжнародний колектив, членами якого є й українські фізики) досліджує адрони на колайдері Центру європейських ядерних досліджень, він будує іншу незавершену картину того, що таке адрони та їхні атрибути. З цього випливає, що до категоріальної структури об'єкт-суб'єкт доцільно додати й категорію умов пізнання, як запропонував мій науковий керівник Петро Дишлевий.

Обрання спеціалізації

А. О.: *Як ви планували свою майбутню кар'єру, чого прагнули? Як обрали спеціалізацію?*

В. К.: Мріяв працювати в щойно створеному Інституті теоретичної фізики, наприкінці навчання отримав відповідну факультетську рекомендацію в аспірантуру. Спеціалізацію визначило зарахування до вже вказаної навчальної групи.

А. О.: *Чому ви обрали саме таку спеціалізацію?*

В. К.: У ті роки фізика елементарних частинок вважалася безумовним авангардом фізичних наук. Було цікаво долучитися до її прогресу, хоч я й тоді розумів, що не на перших ролях. Зараз, на мою думку, фізика частинок стала ще складнішою і цікавішою тому, що тлумачиться не сама по собі, а в нерозривній єдності з космологією та фізикою конденсованих станів матерії.

Крім того, СРСР не мав прискорювачів, на яких були зроблені революційні відкриття у фізиці частинок. Не існувало жодної можливості поїхати туди, де були такі прискорювачі, тобто в західні центри. Проте можна було долучитися до розробки теорії частинок.

Коли стаєш теоретиком, то майже все залежить тільки від тебе. Тільки ти будеш відповідальний за те, що не став тим, ким бажав. У таких кабінетних науках, armchair sciences, як теоретична фізика, математика та філософія, усе залежить від тебе, від твоїх розуму, працелюбності, наукової комунікації, а ще від того, хто в тебе науковий керівник.

А. О.: *Тобто ви вже на ранніх курсах мали наукові амбіції?*

В. К.: Якщо можна назвати це амбіціями. Я й думки не мав про те, щоб стати таким, як Айнштейн, Бор чи Гайзенберг. Я сподівався, що буду середнім фізиком. Щось я би зробив як теоретик, але проривних ідей точно не вигадав би. Не такі в мене здібності.

А. О.: *Ваші захоплення цього періоду: література, мистецтво тощо?*

В. К.: Заняття спортом, переважно біг на середні дистанції. Ознайомився зі світовою літературною класикою: від Арістофана й Овідія до Дікенса й Бальзака. Коли опановуєш складні тексти з теоретичної фізики, іноді потрібно мозку дати певний відпочинок. От я його знаходив у читанні художньої літератури. Любив з однокурсниками ходити до театру, зокрема на вистави з Адою Роговцевою. Були такі прорив-

ні спектаклі з її участю. Київські музеї відвідував. Тобто намагався розширити культурний горизонт, використовуючи ті можливості, яких не мав у Василькові.

А. О.: *Щодо складу вашої університетської групи. Чи можна говорити про те, що більшість студентів – це були діти зі, скажімо так, соціальними можливостями?*

В. К.: Ні, ні й ні! У нас були студенти практично з усіх регіонів України. Прості батьки, прості діти, вмотивовані вивчати фізику.

Щодо студентів з номенклатурних родин. Навіть дивно було, чому вони вступили на фізфак. Зазвичай батьки їх відправляли в московський або київський інститути міжнародних відносин. І, зауважу, деякі з цих студентів дуже успішно займалися фізичними дослідженнями. Наприклад, дівчина, з якою я товаришував, згодом стала науковим керівником майбутнього фізика-академіка.

Менша група, що утворилася після обрання спеціалізації з теорії елементарних частинок, складалася з шести осіб. Анатолій Нікітін, з яким ми сиділи разом за партою, став навіть членом-кореспондентом Академії наук, завідувачем відділу математичної фізики в Інституті математики.

А. О.: *Якою була тема вашої дипломної роботи? Якою літературою ви користувалися? Як відбувся захист?*

В. К.: «Просторово-подібні розв'язання нескінченно-компонентних рівнянь аксіоматичної квантової теорії поля». Захищав публічно в колі професійних фізиків-теоретиків, у тій аудиторії, що розташована поруч із кімнатою, де зараз знаходиться деканат філософського факультету. Зі зрозумілих причин представників преси та публіки не було.

А. О.: *Як визначалися?*

В. К.: Так порадив науковий керівник, тоді тема було актуальною. Вважалося, що розвиток теоретичної фізики буде полягати в побудові аксіоматичної теорії квантованих полів. Мій науковий керівник був одним із українських фундаторів цього напрямку. Він бажав, щоб його учні також працювали в цьому ключі.

Зараз і я можу обирати теми та пропонувати їх аспірантам. Маю багато варіантів тем, але аспірантів немає.

У ті часи не було міжнародних контактів. Ви як студенти можете подаватися для завершення освіти в будь-який університет світу. Потрібно лише виграти грант і написати таке резюме, щоб вами зацікавилися. У свій час я не міг навіть мріяти про такі можливості професійного зростання.

А. О.: *А на яку літературу ви орієнтувалися, коли писали цю роботу? Де її брали?*

В. К.: Де я брав літературу? Це були англійські статті з фахових фізичних журналів, які рекомендував керівник. Тоді до факультетської бібліотеки надходили копії головних фізичних журналів. Їхні оригінали знаходилися в московських інститутах та в інституті наукової інформації, де їх копіювали. Цей процес займав рік. Московські фізики значно швидше дізнавалися про те, що робиться в сучасній фізиці, ніж українські. Інших каналів наукової комунікації для більшості українських фізиків не було.

Зараз їх мають і філософи. Я часто звертаюся до цікавих мені дослідників-іноземців. У 90 відсотках випадків мені надсилають PDF-копії потрібних статей. За радянських часів це було неможливо. Наприклад, коли після початку Перебудови я почав у 1986 році листуватися з західними філософами науки, отримав догану від заступника директора Інституту: «Припини листування! Тобі ж можуть надіслати друковану антирадянську пропаганду».

Військова служба і філософська самоосвіта

А. О.: Повернімося до статті «Від вивчення теоретичної фізики до філософського моделювання наукових понять і теорій: під впливом Павла Копніна та його школи». Ви згадуєте про два роки військової служби в Туркменістані, що вплинули на траєкторію вашої наукової кар'єри. Служити вам довелося вже після закінчення університету. Ви пишете, що потрапили до армії «передбачено, як мені розповіли мої однокурсники»¹². В іншому фрагменті ви стверджуєте, що «...до її лав я потрапив цілком несподівано, тому що після закінчення фізичного факультету того ж університету в 1969 році мав рекомендацію Вченої ради і напружено готувався до вступних іспитів в аспірантуру Інституту теоретичної фізики»¹³. Що ви мали тут на увазі під «передбаченістю»?

В. К.: Дякую за уважне прочитання моїх статей. Пояснюю. У першому випадку передбаченість означає, що, як пізніше стверджували мої інформатори, поважний завідувач однієї з кафедр університету Шевченка, батько мого однокурсника, використовуючи неофіційні зв'язки, домігся того, що замість його сина до армії був призваний я.

У другому випадку я кажу про свою необізнаність на момент призову: я справді не передбачав, що замість Інституту теоретичної фізики потраплю в армію. Це для мене було як грім небесний. Сиджу в батьківській хаті (літо 1969), готуюся до іспиту з теоретичної фізики, а тут приходить повістка з військкомату. Підписую, а в ній наказ з'явитися у військкомат Московського району Києва. З'явився, я ж не був ухильнятом. Отже, ідеться про те, що я неодмінно мав бути призваний, хоч і не знав про це. Об'єктивно це мало статися, хоча суб'єктивно я не мав жодного передчуття.

Мені кажуть: за наказом міністра оборони ви призвані до лав радянської армії. Я запитав, куди. Бакинський округ. А далі будуть вирішувати, куди. Він великий. З Баку мене направили до Туркменістану. Тоді людина не мала жодної можливості, не кажучи вже про право, відмовитися від військової служби.

А. О.: А інформатори, про яких ви говорите, були викладачами?

В. К.: Це були однокурсники, які мали батьків-високопосадовців. У нас було кілька таких студентів, проте всі вони дуже старанно вивчали фізику.

А. О.: Чи навчалися ви на військовій кафедрі?

В. К.: Так. Тоді це було обов'язково та безкоштовно. Кожного тижня впродовж трьох років навчання один день був присвячений заняттям на військовій кафедрі. Отримав, як і всі мої однокурсники чоловічої статі, звання лейтенант-інженер, був фахівцем із радіолокаційної техніки.

А. О.: Ви займалися чимось дотичним до радіотехніки чи буквально якоюсь базовою військовою підготовкою?

В. К.: Була базова військова підготовка, вивчення статутів, марширування, опанування навичок командувати, ховатися під час ядерного вибуху, одягати протигази тощо. Чому цій техніці навчали фізиків? Бо ми вивчали електродинаміку та на її основі розуміли радіотехніку і принципи функціонування радіолокаторів. Таким чином, військова освіта була продовженням фахової фізичної освіти. Математиків готували працювати з автоматичними системами управління. Хіміки мали забезпечувати захист від хімічної зброї.

¹² Див. [Кузнєцов 2017: 63].

¹³ Див. [Кузнєцов 2020: 3].

В армії я відповідав за ремонт радіолокаційних комплексів. Приїздив із підлеглими до радіолокаційних частин, розташованих у пустелі, і допомагав із щорічними регламентними роботами або ремонтом. За гаслами Радянський Союз був дуже миролюбною державою, але все своє існування тільки те й робив, що готувався до війни. Проблема ж нашої країни полягає в тому, що після 1991-го року ми фактично роззброїлися. Наслідки цього зараз коштують дуже дорого.

А. О.: *Чи могли б ви спершу розповісти про цю службу детальніше?*

В. К.: Третина офіцерського складу – чоловіки з українськими прізвищами. Освічені солдати слов'янського та прибалтійського походження працювали на радіолокаційній техніці. Солдати з інших національних груп працювали переважно в допоміжних підрозділах.

Загальний стан справ у радіотехнічних військах був значно кращим, ніж у моторострілецьких. Про це офіцерів інформували під час щотижневих зачитувань наказів міністра оборони. Серед офіцерів зустрічалися й солдафони, і висококласні фахівці. Алкоголиків серед них не знав. Іноді траплялися прикрі випадки самогубств солдатів, наприклад, через стосунки з жінками. Дідівщина тоді тільки починалася.

А. О.: *Як був облаштований армійський побут в умовах пустелі? Що здивувало чи запам'яталося?*

В. К.: У частинах, розташованих у пустелі, цегляних будинків не було як для офіцерів, так і для солдатів. Дерев'яні бараки. Я мешкав при штабі радіотехнічної бригади в маленькій кімнаті двокімнатної квартири. Велику кімнату займав із дружиною та дитиною офіцер, з яким я товаришував.

Зручності колективного користування були на вулиці. Погана якість води. Відсутність фруктів та овочів у раціоні солдатської їдальні, де я харчувався.

У цілому побутові умови життя були погані навіть для офіцерів. Путін це врахував. Зараз у нього за великі гроші з продажу енергоресурсів на Захід силовики й армія забезпечуються значно краще, ніж представники тієї ж науки. Молодь із провінції іде до армії не за пропагандистську ідею захисту країни, на яку ніхто не бажав нападати останні вісімдесят років, а тому, що їм добре платять. Десять років тому я дізнався, що тогочасний російський лейтенант отримував грошове утримання значно більше, ніж українські генерали. Те, що російський військовий запускає ракети, які вбивають мирних українських громадян, його не бентежить. Головне для цієї аморальної істоти – що їй за це платять великі гроші та вона має преференції, недоступні цивільним.

А. О.: *Вам доводилось якось застосовувати знання, отримані в університеті, чи вас навчили там чогось нового?*

В. К.: Як же міг я ремонтувати радіолокатори, коли б у мене не було знань з електродинаміки?

А. О.: *То в армію вас взяли як сформованого спеціаліста і додаткового навчання ви не проходили?*

В. К.: Три місяці було навчання в Баку. Мені воно жодної користі не дало. Я ще пам'ятав те, чого мене навчали про радіолокатори та їхнє енергозабезпечення. Додам, що там нас обробляли ідеологічно, розповідали про агресивне НАТО тощо.

А. О.: *«Два роки, проведені в Туркменії, різко вплинули на мої життєві плани. Знову доля мене звела з ПВ, точніше – з двома його працями “Гипотеза и познание действительности” та “Основные вопросы теории диагноза” (співавтор*

И. Осипов), які я знайшов у бібліотеці м. Красноводська Туркменської РСР!»¹⁴ Як ви вважаєте, чому праця Копніна могла бути в цій бібліотеці? Ви зацікавилися нею, бо на вас справив позитивне враження Копнін, чи ви просто шукали якусь філософську літературу?

В. К.: Тогочасний Красноводськ був за мірками Туркменістану великим містом. Можливо, завідувач бібліотеки цікавився філософією та замовляв книжки. Згадані книги я знайшов, коли оглядав стелажі.

А. О.: *«Я став єдиним читачем бібліотеки моєї військової частини, який вивчав та конспектував історико-філософські праці (8 зошитів по 96 аркушів), володіння якими було необхідною умовою складання кандидатського іспиту з філософії»¹⁵. Як була організована бібліотека?*

В. К.: Каталог, відкритий доступ до стелажів.

А. О.: *Скільки часу ви мали на конспектування і що саме конспектували (які праці, які ідеї)?*

В. К.: 2-3 години кожного дня та 10 годин у суботу та неділю. Конспектував усе: від досократиків до тогочасних марксистів. Року вистачило.

А. О.: *Чи знадобилися ці конспекти?*

В. К.: Так. Я не знаю, як ви вивчаєте філософію, але я звик робити конспекти. У мене навіть був на середньому пальці мозоль від користування ручкою. Зараз він зник, тому що років десять у мене була друкарська машинка, а з 1988 року з'явилися комп'ютери з принтерами.

А. О.: *Де ви знайшли програму кандидатського мінімуму?*

В. К.: Мій друг студентських часів, аспірант Інституту напівпровідників АН УРСР, готувався до кандидатського іспиту з філософії на кафедрі філософії академії наук (зараз Центр гуманітарної освіти НАНУ). Він розповів мені про цю установу й можливість скласти кандмінімум з філософії. Там я й отримав перелік джерел, які мав засвоїти. Як я вже писав у цитованому вами тексті, кандмінімум був складений мною під час відпустки, після якої довелося повернутися на службу.

Вступ до аспірантури Інституту філософії

А. О.: *Отже, ви мали серйозний намір вступати до аспірантури, напружено готувалися. Але в який саме момент вам спало на думку вступати не до Інституту теоретичної фізики, а до Інституту філософії?*

В. К.: Я вже казав, що зі студентських років позитивно ставився до філософії. Демобілізувавшись у липні 1971-го, я спершу поїхав до Інституту теоретичної фізики з надією на працевлаштування лаборантом. Мені кажуть: «у нас зараз вільних посад немає, походи до нас рік на семінар, а там вирішимо, брати тебе чи не брати». Тобто замість Інституту я потрапив у дуже невизначену ситуацію. Як я можу ходити на семінар, якщо потрібно на іншій роботі заробляти гроші на родину? Я вже був тоді одружений.

Тож я вирішив здійснити свій «план Б» і пішов до Інституту філософії. Дізнався, що є конкурсний набір до аспірантури. І сталося так, що таки вступив. Зацікавленим у моєму вступі був завідувач відділу філософських питань сучасного природознавства Петро Дишлевий.

¹⁴ Див. [Кузнєцов 2017: 63].

¹⁵ Див. [ibid.].

А. О.: Чому саме?

Чому? Бо співробітники відділу філософських питань сучасного природознавства були або філософами за освітою, або випускниками переважно педагогічних інститутів, де, по-перше, термін навчання був лише чотири роки. По-друге, педінститутський рівень вивчення фізики відповідав рівню середньої школи. Тобто студентів педвузів не готували як фізиків-дослідників. У моєму випадку неабияке значення мало те, що я був кандидатом у члени КПРС. Я також одночасно вступав і до університету Шевченка в аспірантуру філософського факультету, що на ті часи було незвично. Це зараз ви можете вступати хоч у десять аспірантур, а потім обирати. Я використовував усі шанси, щоб стати науковцем у моєму тодішньому розумінні.

А. О.: Ви згадували, що стали кандидатом у члени КПРС ще у військовій частині, бо вже після кандмінімуму «остаточно» вирішили стати аспірантом-філософом. І ледь скараскалися настійливих пропозицій замполіта, який агітував вас обрати військову кар'єру¹⁶. Який це був рік і чи просто було відмовитись?

В. К.: 1970-й. Спочатку в мене з'явилася думка про філософію принаймні як резервний стосовно фізики (утім, доволі серйозний) варіант життєвого шляху. Але які я, без філософської освіти, мав шанси на вступ до головного ідеологічного інституту УРСР? От і довелося вступити в партію. А замполітові я сказав, що заняття філософією, як і військова справа, теж важливі для побудови комунізму в СРСР. Суцільна демагогія, але вона спрацювала.

А. О.: Повернімося до вашого вступу. Він відбувся без несподіванок?

В. К.: Та де там, виникла зовсім непрогнозована ситуація: на інститутському іспиті з історії КПРС я отримав четвірку. Це фактично закривало мені вступ до аспірантури Інституту філософії. Тоді всі претенденти на місце в ній затверджувались у ЦК Компартії України. Але я склав на відмінно такий же іспит на філософському факультеті завідувачу кафедри історії КПРС природничих факультетів. Він був так вражений моїми «глибокими» знаннями історії КПРС, що навіть запропонував мені вступати в аспірантуру до нього. У відділі науки та вищих навчальних закладів ЦК КПУ повірили саме його оцінці моїх знань і не мали заперечень проти мене як аспіранта Інституту філософії. Ось так завдяки щасливому збігу обставин я опинився в цьому Інституті, про що не шкодував жодного дня.

А. О.: Враховуючи ваш децю більший сентимент до філософії, ніж в інших ваших колег-фізиків, такий фінал не можна назвати цілковито випадковим. Ви стали таким собі амбасадором фізики в середовищі, так би мовити, «природжених» філософів. Здається, різниця генеалогій таки має даватися взнаки. Чи ви відчували (відчуваєте досі?) якість відлуння цієї різниці?

В. К.: Зауважу, що я не був першим фаховим фізиком в Інституті філософії. Адже організаційна структура цього Інституту була й залишається віддзеркаленням розуміння філософії та її складників. На час мого вступу були відділи, яких зараз немає. Це, якщо не помиляюсь, відділи наукового комунізму й наукового атеїзму. Я навіть не знав про їхнє існування та ідеологічне завдання. Я вступив до аспірантури відділу філософських питань сучасного природознавства, статус якого був, як кажуть англійці, in between, між філософією і наукою. Так що спочатку я спілкувався переважно зі співробітниками цього відділу, які мали фізичну, біологічну та математичну освіту. Наступні роки моє спілкування охопило як молодих,

¹⁶ [Кузнєцов 2017: 64].

так і досвідчених співробітників тогочасних відділів діалектичного матеріалізму, історичного матеріалізму й історії західної філософії. Так що перехід від фізичної до філософської спільноти не був для мене обтяжливим.

З іншого боку, з часом мене поступово почали підтримувати при висуванні на різні посади: голови Ради молодих філософів, голови інститутського комітету народного контролю, вченого секретаря ради з захисту докторських дисертацій, вченого секретаря Українського республіканського відділення Філософського товариства СРСР і члена Вченої ради Інституту. Це було б неможливо, якби мене сприймали в колективі як чужинця.

А. О.: *Тобто у філософську спільноту ви вписалися без жодних проблем? І весь час відчували себе її органічною частиною?*

В. К.: Можу розповісти, як я сприймав філософію і як сприймають філософію науки мої колеги. Мене, наприклад, дуже бентежить те, що філософські питання природознавства не згадуються в жодному сучасному творі про історію української філософії. Наче й не було відділу. Не було тих дослідників, які друкувалися не тільки в Україні, але й у Москві. Виходить, що напрямок філософії, який я репрезентую, ніби не існував.

Це дивно. Вам теж має бути дивно, так? Що ви чули про дослідження філософських питань природознавства в Україні? Є багато різних історій української філософії. Українська філософія часів Омеляновського, першого директора Інституту, зовсім інша, ніж часів Копніна чи часів Шинкарука. І зовсім інша, ніж та українська філософія, яку представила Марина Ткачук зі своїми колегами з Києво-Могилянської академії.

Або історії філософії не було, або вона була така, що кожен у ній знаходить лише те, що бажає. Це означає, що, мабуть, єдиної української філософії радянської доби не існувало.

Яким чином можна встановити, що вона існувала? Потрібно вказати якісь опорні точки, якісь досягнення, які визнають усі українські філософи, незалежно від того, працювали вони в Київському університеті Шевченка, чи в Одеському університеті Мечникова, чи в Харківському університеті Каразіна, чи у Львівському університеті Франка, чи в київському Інституті філософії імені Сковороди. А таких спільних точок не виявлено. Не знаю, чому.

А. О.: *Здається, ще кілька років тому курс «Історія української філософії» бакалаврської програми взагалі глибоко не зачіпав радянський період української філософії.*

В. К.: Узагалі кажучи, існує певний антагонізм між представниками університетської та академічної філософії. Коли я починав читати курс діалектичного матеріалізму в університеті, я питав у студентів, кого вони знають із тогочасних українських академічних філософів. Тільки дві особи згадувалися: Мирослав Попович і Володимир Шинкарук. Більше ніхто. Це означає, що в нас була й залишається дуже атомізована філософська спільнота. Інша риса, яка мені дуже не подобається, це відсутність критичного ставлення до себе і до праць своїх колег.

Подивімося на західну філософію науки. Фосерабенд критикує Попера, Фосерабенда критикують інші. Критика є одним із двигунів розвитку будь-якої науки. Але в Інституті критика мала місце на моїй пам'яті лише раз!

А. О.: *Чи пригадаєте цей випадок детальніше?*

В. К.: Це була критика одного тлумачення якогось твердження марксизму з позицій іншого його розуміння, яке на той час вважалося єдино вірним. Про його зміст зараз не згадаю, та він і не має великого значення. Мені вона запам'яталась як зразок безкомпромісного й емоційного (що імітувало щирість критиків) засудження одних марксистів іншими з застосуванням різних цитат класиків. Хто виявиться формально правим, вирішували не аргументи, а посади дискусантів і мінлива позиція партійних органів. Це було в перші роки моєї присутності в Інституті (у 1972-му або 1973-му), а старших колег, які могли б згадати предмет критики та прізвища всіх опонентів, уже немає з нами.

Філософія, філософія науки, природознавство

М. С.: *Чи могли б ви окреслити ті «гарячі точки» філософії науки чи філософії фізики, крізь які можна побачити, чому філософія потрібна в тій чи тій науковій царині? Чому наука не може обійтися без філософії? І як ця зацікавленість у філософії може спрацювати?*

В. К.: Наука, з одного боку, може обійтися без явного застосування філософії, а з іншого боку – ні. Наприклад, головний інструмент пізнання, головна сучасна форма пізнання в науці – це наукова теорія. Сказане про теорії Карлом Попером, Маріо Бунге, Томасом Куном, Полом Фоєрабендом, Імре Лакатосом, Фредеріком Сапе, Патріком Сапсом, Рональдом Гиром і Вольфгангом Штегмюлером не розкриває внутрішніх складників реальних теорій. Це Габович та я намагаємося довести в статті «What components does a scientific theory consist of?», над якою зараз працюємо. Бо підходи, пропонувані переліченими мною авторитетними дослідниками, призводять до спрощених уявлень про теорії, а це деформує уявлення про науку в цілому та її розвиток.

Наприклад, Кун вигадав такий мем – парадигма. А що, у науці функціонує такий позичений з греки термін – «парадигма»? Немає такого терміна в наукових теоріях. Немає! Що він додає до розуміння чинників розвитку науки як одного з завдань філософії науки? Нічого. У найкращому випадку парадигма – це термін соціології та психології науки. Чому? Бо парадигма характеризує те, як дослідники сприймають чужі ідеї. Але це не має стосунку до внутрішніх чинників і закономірностей розвитку самих ідей. З того, що ці закономірності не шукають і не досліджують, не випливає їхнє неіснування. Хіба не є закономірністю взаємозумовленість між моделями досліджуваних наукою реалій і проблемами, що постають перед нею? Дискретна/квантова модель обміну енергією породила купу проблем опису й пояснення мікроскопічних феноменів, а зараз нерозв'язані проблеми в цій фізичній царині потребують висування та обґрунтування радикально нових моделей будови мікрооб'єктів, наприклад, кваркової та струнної моделей!

Наукова теорія значно складніша, ніж про неї розповідають гуру західної філософії науки та за ними практично всі пострадянські філософи різного фаху. Попри розбіжності в розумінні будь-якого філософського поняття, філософи для його пояснення використовують один і той же багатозначний термін – парадигма. Він не є математичним і не має жодної корисної для наукового пошуку структури наукових теорій.

Якщо подивитися, як розвивалися мовні засоби науки, то побачимо, що відбувся перехід від застосування звичайних назв до математичних символів, що позначають певні математичні структури. Математичні символи вказують не тільки на зовнішні об'єкти, але й на їхні моделі. Скажімо, планети в класичній механіці моделюються як

матеріальні точки. Так? Але що далі? Математичний опис планет як матеріальних точок дає нам певні, підтверджені астрономічними спостереженнями, знання про рух планет, змодельованих як матеріальні точки.

Але знання про те, як побудована планета, про інші фізичні властивості класична механіка не дає. І тут виникають нові назви. І назви не тільки Марс, Юпітер, Сатурн тощо, а назви математичних моделей, які використовує класична механіка для опису механічного руху планет.

Таким чином, коли ви будете теорію, ви досліджуєте не об'єкти, а їхні математичні моделі. Ви про це чули? Вам казали?

М. С.: *Це, здається, теорія Гокінга.*

В. К.: Мабуть, і Гокінга. Квінтесенція сказаного мною така: теоретичне пізнання – це не пряме пізнання. Як і в буденному житті людина не сприймає оточення безпосередньо. Будь-яке наше буденне й наукове знання про зовнішній світ опосередковане моделюванням його реалій, досліджуваних за певних умов. Кажуть, що ньютонівська небесна механіка досліджує небесні тіла. Ні! Вона досліджує моделі їхнього механічного руху, тобто їхнього пересування в просторі під впливом тяжіння. Із часом ці моделі удосконалюються та дозволяють відкрити і спостерігати такі властивості руху небесних тіл, про які не думав Ньютон. Знань про рух небесних тіл, досконаліших, ніж у Ньютона, досягли Анрі Пуанкаре, Жозеф Лагранж та інші видатні науковці. Скажімо, Ньютон виходив із того, що Сонячна система буде існувати завжди. Вона працює як вічний незмінний годинник. Потім з'ясувалося, що ні. Вона є нестабільною в масштабі мільйонів років.

Науковці будують нові моделі, надають їм нові назви. Для аналізу цих моделей вони використовують давно відомі й нові математичні засоби, роблять різні наближення. У термінах застосованої моделі вони формують проблеми експериментального дослідження реалій. Модель сама є наближенням. Біолог-теоретик досліджує не людський організм (це роблять анатоми та патологоанатоми), а його моделі, побудовані за допомоги теорій, що використовуються.

Теорія має бути перевірена експериментом. А як її перевіряти? Якщо не розуміти її складники, то й філософське тлумачення перевірки теж буде неадекватним науковій практиці. Тут виникає безліч проблем, практично не досліджуваних у світовій філософії науки. Проте більшість філософів продовжують на різні лади переповідати Куна, Попера та компанію замість аналізу того, що та як роблять за допомоги теорій сучасні дослідники природи.

М. С.: *А якщо прибрати цих священних корів, яких сучасних дослідників ви би вважали релевантнішими для філософії науки?*

В. К.: Зміна моїх уявлень про наукову теорію почалася з ознайомлення з книжкою Джозефа Сніда «Логічна структура математичної фізики». До нього філософи переважно вважали, що наукова теорія – це логічна система. А він фактично доводить, що ні, що логічна система – це тільки одна з філософських спрощених реконструкцій наукових теорій. Кожна реальна конкретна наукова теорія має свою предметну галузь, яку репрезентує через побудовані її засобами моделі реалій з цієї галузі. Філософ науки змушений дивитися на наукову теорію як на складну полісистему.

Людина має серце, мозок, систему кровообігу й інші органи. Їхніми аналогами в теорії є її складники, які моделюють реалії з її предметної галузі. Моделі не виникають із нічого. Їх конструюють науковці в термінах теорії. Якщо ви будете моделі за допомогою тільки звичайної мови, ніякої фізики у вас немає. Ви маєте побудувати моделі певною специфічною математичною мовою, вибір якої спричиняється влас-

тивостями реалій з предметної галузі теорії. Вони різні для різних теорій. У теорії атомів одні мови, у теорії конденсованих станів – інші, хоч є і спільні мови. Ці специфічні мови мають бути перекладені на універсальні для сучасної фізики мови квантової теорії та теорій відносності. Такий переклад відкриває можливості для розрахунку кількісних значень, притаманних властивостям реалій, і для їхнього порівняння з кількісними значеннями експериментальних даних про реалії.

І на ці нюанси не звертають уваги західні філософи науки. Вони зараз переважно переймаються проблемами ковіду, зміни клімату, екології, квантової заплутаності тощо. Та я собі думаю: філософи рідненькі, наскільки ви компетентні в цих галузях? Я не вважаю, що завдання філософа науки – втручатись у розв'язання тих питань, які ще не розв'язали самі фізики, хіміки, біологи, екологи тощо.

Українська філософія науки в сучасному світі

А. О.: *Невже сучасна філософія науки – це лише надбудова над певною науковою галуззю, надбудова, яка може лише осмислювати результати?*

В. К.: Вона не є надбудовою, вона є намаганням з'ясувати те, як відбувається сучасне теоретико-наукове пізнання. Вона не надбудова, як її тужилися подати за радянської доби. При викладанні філософії в 1960-х роках фізикам казали, що філософія – це всезагальна наука про універсальні закони існування й розвитку природи, суспільства та людини. Ось такою вона була – постульована, але суціль фантастична та неіснуюча філософська надбудова над наукою.

Не маю компетентності казати, використовуючи одеську говірку, «за всю філософію». Висловлю свої міркування про філософію науки. Її представники мають занурюватися в аналіз конкретних форм та інструментів пізнання, які використовують фізика, математика, біологія, медичні, інженерні, геологічні та решта сучасних наук.

До речі, жодної структурної різниці між складниками фізичних і математичних теорій немає. Головна різниця – у типах підтвердження їхніх положень. Фізика потребує підтвердження з боку експерименту, який завжди удосконалюється, тоді як математика – з боку принципу несуперечності прийнятих припущень, яка теж змінюється з часом. Є математичні теорії, що аналізують нечіткі конструкції, і є такі, в яких, образно кажучи, $2+2$ не дорівнює 4. Такий висновок був зроблений мною і моїм співавтором-математиком десь 35 років тому, але він досі ніким не підтриманий. Текст із нашою аргументацією надрукований у відомому західному журналі з філософії математики, критики та посилань немає.

А. О.: *Як гадаєте, чому немає? Просто не поширилася інформація?*

В. К.: Ну ви теж навряд чи знаєте й цитуєте представників африканської філософії. Але інформацію про неї можна знайти в багатьох західних текстах (до речі, про українську філософію ви там не знайдете майже жодних відомостей).

Уявіть, що ви живете в країні з усталеними та визнаними у світі філософськими традиціями, вас виховували знані філософи, а тут якісь невідомі особи кажуть вам, що ваші уявлення про філософію науки недосконалі, спрощені та потребують розвитку й навіть перегляду. Ваші дії?

Щоб ти впливав на розвиток філософії науки, щоб тебе цитували, потрібно регулярно друкуватися в реферованих журналах, брати принаймні щорічну участь на перших ролях у міжнародних конференціях, видавати книжки в провідних міжнародних видавництвах. Тобто від продукування можливих оригінальних розробок у

філософії науки до їхнього сприйняття світовою філософською спільнотою пролягає велика дистанція, яку не подолаєш за один стрибок. Подолання її – нетривіальна річ, що потребує використання багатьох каналів наукової комунікації, яких як не було, так немає й зараз в розпорядженні українських філософів науки. Це вже завдання молодого покоління: так працювати, щоб оригінальні результати їхньої дослідницької діяльності стали відомими й визнаними у світі. Що зараз знають про українських філософів на Заході?

А. О.: *Думаю, приблизно нічого.*

В. К.: Абсолютно нічого. Потрібно усвідомити, чому це так? Бо немає оригінальних публікацій у реферованих фахових журналах. Як можна знати про нас на Заході, якщо ми там не публікуємося? Без таких публікацій можна лише надувати щоки всередині країни. Тобто вважати себе видатним мислителем, отримувати статусне офіційне підтвердження такої самооцінки, виховувати купу учнів, які будуть тебе вихвалити. Але за «гамбурзьким рахунком» ти у світовій спільноті філософів науки ніхто чи, у кращому разі, бідний родич.

Необхідно адекватно розуміти світ, в якому живемо, і робити належні висновки. Потрібне навчання студентів і підготовка докторів наук у визнаних, але конкуруючих за провідне місце під філософсько-науковим сонцем світових центрах філософії науки: у США, у Великій Британії, у Німеччині, в Італії тощо. Щоб вони слухали не тільки викладачів з кафедр теоретичної і практичної філософії вітчизняних університетів. У вас значно більше можливостей наукового зростання, ніж було в мого покоління. Чому б вам їх не використати?

Філософи існують у страшенно суб'єктивному і конкурентному середовищі. Вважати, що нас будуть цитувати тільки тому, що на нас напала Росія, несерйозно. Треба пред'явити оригінальні інноваційні результати, а після їхнього оприлюднення чекати певний час. Можливо, якимось на ваші статті звернуть увагу інші дослідники. Іноді треба мати витримку, щоб чекати багато років на цитування твоїх праць, запрошення тебе зробити пленарну доповідь на фаховій конференції тощо. Дослідницька діяльність у філософії та в будь-якій іншій науці є грою в довгу на полі, де панують досвідчені й визнані професіонали. Активна участь у такій грі, а не лише відсторонене (і до того ж часткове та спорадичне – з трибун, на яких ми практично відсутні) спостереження за нею, є єдиним варіантом нашого входження у світовий філософський простір. І воно ж є складовою входження України в ЄС та НАТО.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Габович, О., & Кузнецов, В. (2023). *Філософія наукових теорій. Нарис перший: назви та реалії*. Київ: Наукова думка.
- Кузнецов, В. (2017). Від вивчення теоретичної фізики до філософського моделювання наукових понять і теорій: під впливом Павла Копніна та його школи. *Філософські діалоги '2016: Історія та сучасність у наукових роздумах Інституту філософії (до 70-річного ювілею)*, 11-12, 62-92.
<https://ars.vntu.edu.ua/index.php/ars/catalog/view/285/252/206-1>
- Кузнецов, В. (2020). Тридцять п'ять років потому. До нового прочитання статті про засади єдності філософії і математики. In А. Є. Конверський et al. (Ред.), *Категорії. За ре-*

зультатами Всеукр. круглого столу «Читання пам'яті Івана Бойченка - 2020. Людина. Історія. Категорії» (23 жовтня 2020 року) (сс. 3-8). Київ: Знання України.

- Попович М. (2017). Павел Копнин и его «Логика научного познания». *Філософські діалоги '2016: Історія та сучасність у наукових розмислах Інституту філософії (до 70-річного ювілею)*, 11-12, 5-30. <https://ars.vntu.edu.ua/index.php/ars/catalog/view/285/252/206-1>
- Причепій, С., Анучина, В., Дзюба, Я., & Горобенко, Я. (2022). Феноменологія знаків долі. Частина I. *Sententiae*, 41(2), 208-234. <https://doi.org/10.31649/sent41.02.208>
- Шинкарук, В. (ред.). (1973). *Філософський словник*. Київ: Видавництво Академії наук Української РСР.
- Шинкарук, В. (ред.). (1986). *Філософський словник*. Київ: Видавництво Академії наук Української РСР.
- Шинкарук, В. (ред.). (2002). *Філософський енциклопедичний словник*. Київ: Абрис.

Одержано 26.05.2025

REFERENCES

- Gabovich, O., & Kuznetsov, V. (2023). *Philosophy of Scientific Theories. Essay One: Names and Realities*. [In Ukrainian], Kyiv: Naukova Dumka.
- Kuznetsov, V. (2017). From the study of theoretical physics to philosophical modeling scientific concepts and theories: Under influence of Pavel Kopnin and his school. *Philosophical Dialogues '2016: History and Modernity in Scientific Reflections of the Institute of Philosophy (to the 70th Anniversary)*, 11-12, 62-92. <https://ars.vntu.edu.ua/index.php/ars/catalog/view/285/252/206-1>
- Kuznetsov, V. (2020). Thirty-five years later. To a new reading of the article on the principles of the unity of philosophy and mathematics. In A. E. Konversky et al. (Eds.), *Categories. Based on the results of the All-Ukrainian round table "Reading the memory of Ivan Boychenko - 2020. Man. History. Categories" (October 23, 2020)* (pp. 3-8). [In Ukrainian]. Kyiv: Znannia Ukrainy.
- Popovych, M. (2017). Pavel Kopnin and his «Logic of Scientific Knowledge». [In Russian]. *Philosophical Dialogues '2016: History and Modernity in Scientific Reflections of the Institute of Philosophy (to the 70th Anniversary)*, 11-12, 5-30. <https://ars.vntu.edu.ua/index.php/ars/catalog/view/285/252/206-1>
- Prychepii, Y., Anuchina, V., Dziuba, Y., & Gorobenko, Y. (2022). Phenomenology of fate signs. Part I. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 41(2), 208-234. <https://doi.org/10.31649/sent41.02.208>
- Shynkaruk, V. (Ed.). (1973). *Philosophical Dictionary*. [In Ukrainian]. Kyiv: Publishing House of the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR.
- Shynkaruk, V. (Ed.). (1986). *Philosophical Dictionary*. [In Ukrainian]. Kyiv: Publishing House of the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR.
- Shynkaruk, V. (Ed.). (2002). *Philosophical Encyclopedic Dictionary*. [In Ukrainian]. Kyiv: Abrys.

Received 26.05.2025

Volodymyr Kuznetsov, Arina Oriekhova, Maksym Sahan

Philosophy of Scientific Theories as a Branch of Theoretical Philosophy. Part I

Interview by Arina Oriekhova and Maksym Sahan with Volodymyr Kuznetsov, dedicated to the state of the Ukrainian philosophy of science in the 1960s–1980s.

Володимир Кузнєцов, Аріна Орєхова, Максим Саган

Філософія наукових теорій як відгалуження теоретичної філософії. Частина I

Інтерв'ю Аріни Орєхової та Максима Сагана з Володимиром Кузнєцовим, присвячене стану української філософії науки в 1960–1980-ті роки.

Volodymyr Kuznetsov, Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Chief Researcher at H. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv).

Володимир Кузнєцов, доктор філософських наук, професор, головний науковий співробітник Інституту філософії імені Г. Сковороди НАН України (Київ).

e-mail: vladkuz8@gmail.com

Arina Oriekhova, postgraduate student, Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine).

Аріна Орєхова, магістрантка філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

e-mail: orehovaa084@gmail.com

Maksym Sahan, postgraduate student, Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine).

Максим Саган, магістрант філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

e-mail: saganmaksim3@gmail.com

Інформація для авторів

- Редколегія приймає до розгляду тексти *будь-якої історико-філософської тематики*: статті (в т.ч. полемічні), архівні джерела, рецензії, огляди книг і наукової періодики, інформацію про події в 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** <https://sententiae.vntu.edu.ua/index.php/sententiae/about>
- рішення щодо можливості прийняття до друку ухвалюється за результатами «подвійного сліпого» рецензування;
- матеріали подаються електронною поштою sententiae2000@gmail.com або через сайт журналу <https://sententiae.vntu.edu.ua/index.php/sententiae/information/authors>;
- **технічні вимоги до тексту:**
 - орієнтовний обсяг 20–22 тис. знаків; мови українська, англійська, французька, німецька; формат Word, RTF; шрифт Times New Roman, кегль 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: <https://guides.library.uq.edu.au/referencing/apa7/reference-list#s-lg-box-21260541>; 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 понад двох авторів, наводиться лише прізвище першого і скорочення et al.) з відповідної позиції у списку літератури / пробіл / **рік видання** / двокрапка / пробіл / **номер сторінки** (або діапазон номерів через дефіс)
 - зразок оформлення посилання:** [Арістотель 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:** [Арістотель 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:**
 - замість [Філософський енциклопедичний словник 2002: 234-235] – [ФЕС 2002: 234-235];
 - якщо джерело не має автора, але на офіційній сторінці вказано укладача, відповідального редактора тощо, їх можна наводити замість автора, вдаючись до відповідних позначок за стандартом APA: (Упоряд.), (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 та англійською мовами, 50-100 слів); 3) переклад назви статті англ./укр. мовою; 4) перелік ключових слів (укр., англ. мовами; ключові слова відокремлюються крапкою з комою);
- **автори статей також мають подати про себе такі дані:**
 - українською 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 ones), archival sources, reviews, information on events in the field;
- **By submitting his/her paper to “Sententiae”, the author agrees with our journal’s Editorial Policy, Ethics and Order of Peer-reviewing, Principles of Open Access, Regulations of Copyright and Privacy, Publication Malpractice Statement** <https://sententiae.vntu.edu.ua/index.php/sententiae/about>;
- The peer-reviewing procedure at “Sententiae” is “double-blind”;
- Authors may submit their papers via email sententiae2000@gmail.com or via our website <https://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 (7th edition);
 - **Sample of reference in the text:** [Aristotle 2008: 17-18];
- 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 50-100 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

XLIV
(№ 2 / 2025)

Літературне редагування *Володимир Стерденко*
Коректор *Юрій Старовойт*

Дизайн обкладинки *Андрій Шубін*

Ідентифікатор медіа R30-01506,
згідно з рішенням Національної ради України
з питань телебачення і радіомовлення
№ 1234 від 31.10.2023

Підписано до друку 29.08.2025 р. Папір офсетний.
Формат 29,7×42 ½. Гарнітура Times New Roman.
Умовн. друк. арк. 29,57. Обл.-вид. арк. 27,30.
Наклад 50 пр. Зам. № 2025-033.

Видавець і виготовлювач –
Вінницький національний технічний університет,
Редакційно-видавничий відділ.
Головний корпус ВНТУ, к. 114,
Хмельницьке шосе, 95, м. Вінниця, 21021.
press.vntu.edu.ua/index.php/journ
email: rvv.vntu@gmail.com
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
серія ДК № 3516 від 01.07.2009 р.