

ISSN 0235-7941

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

5' 2009

**Легітимність
і демократія**

НАЦІОНАЛЬНА
АКАДЕМІЯ НАУК
УКРАЇНИ

ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

УКРАЇНСЬКИЙ
НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНИЙ
ЧАСОПИС

5' 2009

ЗАСНОВАНИЙ
У СІЧНІ 1927 РОКУ
ВИХОДИТЬ
РАЗ НА ДВА МІСЯЦІ
КИЇВ

Легітимність
і демократія

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Євген БИСТРИЦЬКИЙ
Олег БІЛИЙ
Анатолій ЄРМОЛЕНКО
Вахтанг КЕБУЛАДЗЕ
Микола КИСЕЛЬОВ
Анатолій ЛОЙ
Віталій ЛЯХ
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Марина ТКАЧУК
Олег ХОМА

НАУКОВА РАДА

Віктор АНДРУЩЕНКО
Ігор БИЧКО
Тарас ВОЗНЯК
Ірина ДОБРОНРАВОВА
Анатолій КОЛОДНИЙ
Анатолій КОНВЕРСЬКИЙ
Василь КРЕМІНЬ
Сергій КРИМСЬКИЙ
Марія КУЛТАЄВА
Василь ЛІСОВИЙ
Валентин ЛУК'ЯНЕЦЬ
Віктор МАЛАХОВ
Володимир МЕЛЬНИК
Микола МИХАЛЬЧЕНКО
Михайло МІНАКОВ
Віктор ПАЗЕНОК
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Володимир РИЖКО
Тетяна СУХОДУБ
Авенір УЙОМОВ
Анатолій ТОЛСТОУХОВ
Іван ЦЕХМІСТРО
Наукові редактори
тематичного випуску
Анатолій ЛОЙ
Валентин ОМЕЛЬЯНЧИК

РЕДАКЦІЯ

Головні редактори
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Відповідальний редактор
Світлана ІВАЩЕНКО
Відповідальний секретар
Алла СТРАТЬЄВА
Редактори
Валентина ЛУКОНІНА
Вячеслав НЕДАШКІВСЬКИЙ

Адреса редакції

01001, Київ, Трьохсвятительська, 4
Тел. 278-39-78
E-mail: f_dumka@ukr.net

Дизайн обкладинки

Є. Льницького

Технічний редактор

Т. Шендерович

Комп'ютерна верстка

Н. Коваленко

Підписано до друку 27.10.2009.
Формат 70 × 100/16. Папір офсетний.
Гарн. Ньютон. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 13,81. Обл.-вид. арк. 13,34
Наклад 522 прим. Зам. № 2528

Видавець і виготовлювач
Видавничий дім «Академперіодика»
НАН України

01004, Київ-4, вул. Терещенківська, 4
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
серії ДК №544 від 27.07. 2001 р.

Зміст

До читачів	4
ЛЕГІТИМНІСТЬ І ДЕМОКРАТІЯ	Семінар часопису «Філософська думка» і кафедри філософії філософського факультету КНУ ім. Тараса Шевченка
Онтологічні засади легітимації	5 <i>Анатолій Лой (Київ)</i> . Вступне слово 9 <i>Микола Тур (Черкаси)</i> . Поняття легітимації: основні парадигми розуміння 22 <i>Андрій Баумейстер (Київ)</i> . Апорії модерної теорії легітимації 34 <i>Андрій Богачов (Київ)</i> . Легітимація і людська ситуація 49 Обговорення: <i>Євген Бистрицький, Віктор Козловський, Віталій Нечипоренко, Ярослав Пасько, Володимир Приходько, Вахтанг Кебуладзе</i>
Демократична легітимність	Круглий стіл за участю П'єра Розанвалона (Інститут філософії НАНУ) 72 <i>Мирослав Попович (Київ)</i> . Вступне слово 74 <i>П'єр Розанвалон (Париж)</i> . Перевинайдення демократії 77 <i>Сергій Йосипенко (Київ)</i> . Переваги та перешкоди демократичного універсалізму 81 <i>Олексій Гарань (Київ)</i> . Проблема дуалізму в системі демократичного врядування 82 <i>Анатолій Єрмоленко (Київ)</i> . Дискурс-етична легітимація соціальних інституцій сучасного суспільства
ФІЛОСОФІЯ ПОЛІТИКИ	90 <i>Сергій Шевицов (Одеса)</i> . Терор як форма легітимації 105 <i>Юрій Павленко (Київ)</i> . Ідеологічний дискурс і проблема ідентичності
КЛАСИЧНІ ПЕРШОДЖЕРЕЛА	114 <i>Блез Паскаль</i> . Думки 141 <i>Олег Хома (Вінниця)</i> . Картезіанські мотиви у творчості Паскаля: проблема пізнавальних засад
Abstracts	165
Вимоги до авторів	170

Одна з найгостріших проблем нинішнього українського суспільства полягає у негарантованості, вкрай незадовільній забезпеченості прав, у невпевності, вразливості правопорядку взагалі. Маємо варварську ситуацію свавільної влади, непідконтрольної праву, й це тягне за собою небезпечну беззахисність громадянина і просякнутість суспільного життя відвертим цинізмом. За цих умов філософському дискурсу, якщо він не хоче залишитись осторонь нагальних колізій життя, природно звернутися до проблеми забезпечення законної, підпорядкованої праву влади, як і до більш загального питання про те, на яких підставах влада в суспільстві (й передусім держава та її інститути) можуть існувати, виправдовувати себе, досягати визнання та продуктивності.

Щоб привернути й активізувати увагу українських інтелектуалів до цієї проблематики, редакція «Філософської думки» провела спільно з кафедрою філософії філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка семінар з легітимації, матеріали якого становлять перший змістовий блок цього числа.

Але щоб довести розгляд проблеми легітимації до логічного завершення, потрібно звернутися до феномена демократії, що репрезентує режим легітимації, який домінує у сучасних суспільствах. Висвітлити цей ракурс допоможе нам круглий стіл за участю відомого французького соціального філософа П'єра Розанвалона та його колег, який відбувся в Інституті філософії НАН України. Ключова ідея французького дослідника про «неповноту демократії» задала смисловий стрижень цієї дискусії.

У зверненні до цих нагальних, важливих тем нам здається суттєвим не тільки зміст висловлювань, а й, не меншою мірою, режим мовлення, спосіб обговорення, його адресат. Природно, що ті чи ті філософські твердження виникають у фаховому діалозі. Але зовсім неприродно для багатьох випадків (як от тут, коли йдеться про громадсько значущі проблеми), коли судження так і залишаються існувати в замкненій ситуації вузько професійного дискурсу, ніяк не впливаючи на більш широкий гуманітарний та суспільний контекст. Помітна відтягність вітчизняної філософської думки від участі в тому, чим живе (чи від чого потерпає) суспільство, невміння чи неготовність до мовлення в широкому публічному просторі, й головне — відсутність традиції активної участі філософії у суспільно значущих справах і самої мови для такої участі — все це становить одну із вад нашої філософської справи. Лише маючи солідарне прагнення того, щоб бути почутими більш широким загалом, лише виробивши мову та стилі міркувань, придатні для сприйняття не лише з боку вузько фахової аудиторії, можемо сподіватися подолати цей гандж.

Також зрозуміло, що всі обговорення та дискусії, що їх започатковує часопис, досягнуть мети лише за умови їх продовження філософською спільнотою — вами, наші шановні читачі та колеги. Тому сприймайте будь-яку тематику, на якій акцентує увагу «Філософська думка», не як «останнє слово» в тому чи тому питанні, а радше як початок його широкого фахового обговорення, яке ми готові підтримувати й у подальшому на сторінках журналу.

Окресливши головну змістову спрямованість цього числа, скажемо і про зміст наступного. Його тематичний блок утворить обговорення стану сучасної естетичної думки, передусім української естетики, але, звісно, в контексті актуальних у цій царині світових тенденцій.

Онтологічні засади легітимації

СЕМІНАР ЧАСОПИСУ «ФІЛОСОФСЬКА
ДУМКА» І КАФЕДРИ ФІЛОСОФІЇ
ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ КНУ
ім. ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

Анатолій Лой: Вступне слово

Про легітимність і легітимацію говорять часто не тільки філософи, а й соціологи, політологи, правники, ба й журналісти. Ця тема, як і тема інституціоналізації, є наскрізною для соціальних дисциплін. Її можна вважати в цьому сенсі типовою проблемою практичної філософії, яка поширює свій інтерес і вплив за межі власне філософії, цікавлячись реальним процесом життєдіяльності та його сприйняттям. Домінантність практичної філософії стала ознакою її сучасного розвитку, вимагаючи відповідних обґрунтувань з боку теоретичного циклу дисциплін, і зокрема, потребуючи онтологічних осмислень. Тому ми вважали за потрібне першу зустріч присвятити саме онтологічним засадам легітимації. Звичайно, сюди вторгаються сюжети із реального життя, бо онтологічна суть цієї теми одразу виявляє свій аплікативний ефект, своє життєве значення, наближає нас до земних справ.

Теоретичні викладки проблеми легітимації мають різні концептуальні розгалуження. Але для всіх філософів із самого початку було очевидним, що суть цієї теми перебуває за межами звичної для

правників теми легалізації. Адже легалізація передбачає відповідність певного інституту, його дії чи публічних дій (вчинків) окремих осіб або партій (угруповань) засадничим принципам, що відображені передусім в конституції держави. Поняття легітимації охоплює більш обсяжні відносини в суспільстві, де правові відносини поєднуються з моральними, утворюючи з ними певну смислову цілість у життєвому світі соціуму, завдяки чому люди мають змогу сприймати наявні інститути як щось очевидне, самодостатнє і самозначиме, що не потребує доказів. Те, що виглядає легітимним, приймається до уваги, з цією інституцією варто мати справу, на неї можна покластися, вона у змозі визнавати певний рольовий статус особи щодо неї. На відміну від легальності, де важлива фактичність інституції з погляду законності, легітимність спрямована на питання: *чи є сенс бути в стосунках з наявними (фактичними) інститутами?* Легітимність не задовольняється фактичністю юридичної законності, бо тут як законна сприймається та інституція, якій довіряють, а її нормативність узгоджується з моральною і навіть релігійною точкою зору із внутрішніми вимогами до себе. Інституція, якій не вірять і не довіряють, не може бути легітимною, якщо вона навіть позірно виглядає юридично законною.

Легітимація — це своєрідний досвід спонтанного формування в суспільстві морально-практичних відносин, де відбувається увірогіднення необхідності відповідних інституцій, їхнього буття в сушому (конtingентність), що є базовою умовою існування цих інституцій, їх закоріненості в життєвому світі соціуму. В легітимувальному (конституювальному) досвіді дівців (акторів) інституції, з якими вони мають справу, є такими ж незаперечними й непохитними, як і сам світ. Із легітимними інститутами асоціюється відповідно певний легітимний порядок із комплексом вимог, приписів, настанов, максим і т. ін., які становлять регулятивний шар нормативності. Приймаючи як належне певні інститути, дівці з увагою ставляться і до відповідних норм, сприймаючи їх з довірою. В межах легітимного досвіду усвідомлення інститутів набувають значущості норми і вимоги, безумовність внутрішньої дії яких невіддільна від вагомості цінностей. До речі, цінності — це не просто уявлювані сутності, їхня буттєвість виявляється в топосі їх практичної реалізації. В легітимації свідомість виявляє граничним чином свою практичність, а тому саме тут, так би мовити, засвічуються і являють себе цінності.

Недарма Макс Вебер саме в контексті легітимації ставив питання про цінності, а соціальну дію мислив як ціннісно-раціональну. Чинником соціальної дії в цьому аспекті виступає релігія, на чому акцентував увагу видатний мислитель. Сучасний соціолог Грегорі Фриз, зокрема, показав, що царський режим Росії в передреволюційний час відчував кризу легітимаційних засад владних інститутів, коли традиційний життєустрій суттєво звузився.

Щоб якось надолужити втрату традиційних основ своєї легітимації, царська влада ініціювала кроки задля посилення сакралізації самодержав'я, зокрема здійснюючи кампанію із сакралізації святих, спрямовувану на зближення режиму із народно-релігійною культурою, із цінностями просто-народного життя. Але кризу легітимації так і не було подолано, саме вона потягнула за собою системну кризу і, як наслідок, революційний колапс.

Можна ставити питання про те, звідки варто починати розгляд проблеми легітимації, з яких імен. Звичайно, Вебера можна вважати тут класичною постаттю, він чітко виписав цю проблему. Як видається, саме він відчув поняттєве тло означеної ним проблеми. Розуміння легітимації виводить, по суті, за межі класичних уявлень, бо цей феномен не вписується в розкладку опозицій, як-от суще і належне, буття і свідомість, теоретичне і практичне ставлення до дійсності. Адже в межах легітимації належне не протистоїть сущому, а надає сущому значення належного, перетворюючи в уявленні та сприйнятті наявні інститути в самодостатні явища. Так само легітимацію не варто намагатися зобразити в категоріях буття або свідомості, бо в даному випадку ми радше маємо справу із практичною буттєвістю свідомості у структурах, властивих життєсвіту соціуму. В такому разі теоретична здатність осягання не залегає над практичною дійсністю, оскільки, незалежно від теоретичного ресурсу у вигляді науки, практична реальність життєсвіту здійснює власне розуміння, яке схильне в наявній дійсності вбачати (нім. *einsehen*) самодостатні речі, яких слід триматися. Поняття легітимації опиняється в мисленнєвому просторі посткласичної філософії. Вебер був далеко не ординарним послідовником неокантіанства, як це може здаватися. Соціальна філософія неокантіанців полюбляла оперувати належним у вигляді ідеалів, прив'язуючи до них цінності та нормативність. Уявлювана Вебером легітимність не вписується в кантіанські схеми.

Тут можна згадати ще одного мислителя, але класичної епохи, який був дотичним до теми легітимації політичних інститутів. Це Гегель. Він розумів, що такі інститути, як сім'я, громадянське суспільство та держава, конститууються і формуються в особливого роду відносинах, які утворюють етос, габітус, звичаєвість (нім. *Sittlichkeit*), де сплавлені в єдине ціле моральна і правова регулятивність, коли норми набувають значення чеснот (*Tugend*) та умоналаштувань (*Gesinnung*), правочинність і моральність яких виглядає самозрозумілою й очевидною. Моральні максими просякнуті правовими принципами, тоді як моральні спонуки невіддільні від сприйняття (і прийняття для себе) правових вимог. Перебуваючи в просторі дієвих звичаєвих відносин, відповідні інститути набувають необхідної потуги для свого повноцінного існування, маючи престиж, авторитет і підтримку.

Не випадково вже пізніше Ганна Арендт, говорячи про політику та її інститути, вважала за потрібне розвести властиву політичним діям потугу

(Macht), коли політична влада у змозі стверджуватись і щось міняти, зокрема й власне владу (Gewalt), яка функціонально підтримує себе і свій статус. Саме легітимність живить владні інститути енергією, потугою дії. Без цього політичний інститут влади приречений на животіння, на авантюрні проекти виживання. Аристотелівське поняття *енергеї* в політичній онтології Гегеля та Арндта набуває нових поворотів саме в контексті розуміння легітимної дії влади. Адже владою володіють, коли влада спроможна діяти. Легітимність — це не штамп в паспорті, що його отримує влада, а радше процес постійного репродуктивного і водночас спонтанного формування морально-правової цілості стосунків в суспільстві. Гегелевий рецепт розуміння легітимації зберігає свою актуальність.

Не можна не згадати ще одну лінію філософування, яка вплинула на осмислення саме онтологічних засад зазначеної проблеми. Маю на увазі феноменологію. В її концепціях важливе місце посідає тема конституювання: той чи інший тип предметного суцього конститується у відповідному смислового горизонті життєвого світу. Не дарма тут фігурують, зокрема у Гайдегера, терміни *Verfassung*, *Konstituten*, себто конституювання чогось. Свідома істота не спрямовує і не ініціює цього процесу, вона в ньому активно перебуває. Смыслові горизонти модифікуються і, головне, постійно відтворюються. Завдяки репродукції горизонтів життєвого світу для людей уможливорюється мати справу з чимось у відповідний спосіб, що видається їм цілком нормальним і безсумнівним. Інститути, і політичні зокрема, не є тут винятком. Феноменологічна методологія присутня в соціологічних викладах не випадково, бо теми легітимації й конституювання можна вважати суголосними. Але якщо філософа цікавить вся палітра конституювання предметної дії людини, то для соціолога суттєвий той діапазон соціальної дії, де конституються саме інститути, в тому числі владні.

Сучасні філософія, соціологія та політологія в різних варіаціях підходять до феномена легітимації, адже тема ця поєднує як теоретичні, так і практичні підходи.

Анатолій Лой — доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Сфера наукових інтересів — філософська антропологія, онтологія, метафізика, історія класичної та сучасної філософії.

Микола
Тур

ПОНЯТТЯ ЛЕГІТИМАЦІЇ: ОСНОВНІ ПАРАДИГМИ РОЗУМІННЯ

Поняття «*легітимація*» сьогодні є досить вживаним у різних контекстах. Можна говорити навіть про своєрідну моду на його застосування. Проте нас цікавить феномен легітимації передусім як практично-філософська проблема, котра стає дедалі актуальнішою.

У статті ставиться за мету на тлі формулювання розширеного розуміння соціального інституту в контексті феноменологічної традиції знання розкрити соціальну потребу в легітимації соціального світу й через методологічну призму поняття раціональності, взятого в широкому смисловому спектрі значень (як мислення, рефлексивність), окреслити головні парадигмальні концепції розуміння легітимації та домінуючі засади її реалізації.

Розпочати варто з деяких термінологічних уточнень — насамперед значень термінів «легітимність», «легітимація», «соціальний інститут», щоб на прикладі останнього розкрити соціальну потребу в легітимації. Термін «*легітимація*» є похідним від слова «*легітимність*». Латинський відповідник *legitimus* — «багатозначний». Причому всі його значення стосуються юридичної царини — «правовий», «правомірний», «відповідний законі», «правильний» тощо.

Сучасне соціально-філософське розуміння поняття легітимності спирається на теорію чистих типів легітимних засад панування Макса Вебера [Вебер, 1998]. Продовжуючи неокантіанську тра-

дицію, він дослідив мотиви покори під кутом зору ціннісного ставлення підлеглих до розпоряджень керівників. На цій основі у феномені політичного панування М. Вебер розмежовував аспекти легального і легітимного. Перше фіксує правові конотації і характеризує формальну відповідність розпоряджень чинному законодавству, тоді як друге — *антропологічний чинник значимості для людей*, що є виразом ментальних реакцій та дій на кшталт довіри, схвалення і прийняття.

На підставі цих міркувань термін *легітимації* можна витлумачити як *надання чомусь або здобуття чимось* легітимності. Очевидно, що легітимність радше є результатом легітимації, є певною якісною ознакою предмета (суб'єкта панування, соціального інституту, політичної дії, певної практики), тоді як легітимація — це найчастіше певна соціальна діяльність, система взаємопов'язаних дій, послідовних у часі — *процес*.

Як виникає потреба в легітимації? Покажемо це на прикладі генези соціального інституту в контексті феноменологічної соціології знання П. Бергера і Т. Лукмана [Бергер, Лукман, 1995]. Початок соціального інституту кладе узвичаєння певних соціальних дій, тобто механізм їх габітуалізації. Цей механізм узвичаєння супроводжує будь-яку людську діяльність шляхом її стандартизації. У цьому розумінні інститут — це *будь-яка типізація людського досвіду*.

Габітуалізація виконує важливу соціальну функцію — спрощення людської діяльності. Вона звільняє індивіда від здійснення вибору в знайомих (типових) ситуаціях. Коли ж у цей процес втягуються інші індивіди внаслідок взаємної типізації узвичаєних дій індивідів, тоді говорять про інституціоналізацію певного смислу, що лише свідчить про соціальне врегулювання певного фрагменту людської діяльності. На підставі зазначеного, під *соціальним інститутом* будемо розуміти *усталений комплекс формальних і неформальних правил, принципів, кодів, смислів, що впорядковують та кристалізують соціальне буття індивідів у системі ролей, статусів та організацій*.

Із цього розширеного тлумачення соціального інституту стає очевидним, що однією з головних його функцій є функція нормативної регуляції та регламентації суспільного життя, яка виявляє *владний (потестарний)* потенціал інституту. А це вказує на апіорний зв'язок соціального інституту з перспективою його обґрунтування, визнання (довіри) та прийняття, тобто легітимацією.

Тож ми впритул підійшли до пояснення соціальної потреби в легітимації інституту. Утворення соціальних інститутів відбувається як *стихийно* в процесі типізації ситуацій соціальної дії, так і шляхом *свідомого, цілеспрямованого* запровадження (соціальний конструктивізм). З утворенням інституту він починає жити власним життям в історичному часі. Інститути

стають частинами об'єктивної соціальної дійсності. Соціальний світ людей — це передусім інституціональний світ як сукупність інститутів.

У системі відношень соціального суб'єкта — конструктора (творця) соціального світу і соціального світу як його продукту можна вирізнити такі важливі структурні компоненти: екстерналізацію (мисленнєве покладання світу), об'єктивізацію цього світу та інтеріоризацію (засвоєння об'єктивного соціального світу).

Саме на етапі інтеріоризації інституціонального світу новою генерацією виникає потреба в його легітимації. Бо первісний сенс певного інституту, а тим паче, всього інституціонального світу для нової генерації вже недоступний. Тож, щоби він став переконливим, його треба витлумачити, пояснити і донести в різних формулах легітимації. Цю важливу роботу в суспільстві виконують такі *мегаінститути*, як релігія, мораль, право, освіта, сім'я та ін. Вони здійснюють соціалізацію молоді.

В основі соціалізації нової генерації якраз і лежить легітимація в її очах інституціонального світу певного суспільства. Тоді, як видається, *легітимацію* можна інтерпретувати як *процес переходу (пасивна) та переводу (активна, цілеспрямована) зовнішнього (об'єктивного) смислу у внутрішнє (суб'єктивне)*, тобто тлумачити її як *інтеріоризацію* в нормативному плані та як ознайомлення (набуття певного знання про соціальний світ) — в когнітивному.

Структура легітимації. Легітимація являє собою складний соціальний процес, в якому аналітично доречно розрізнити, щоб уникнути плутанини¹, принаймні такі структурні елементи:

1) *Суб'єкт легітимації* — легітимаційних дій (ХТО легітимує — жерці, теологи, владні структури, ідеологічні центри, ЗМІ тощо). Це *суб'єкт активний*.

2) *Об'єкт (ЩО легітимується)* — це передусім соціальний інститут, соціальна практика, соціальні явища, політика — все, що зачіпає інтереси людей, постає соціально значимим.

3) *Смисловий універсум* (у референції *ДО ЧОГО* легітимується). Це — метафізичні та наукові картини світу, нормативні та ціннісні системи: міфологія, релігія, наука, мораль, філософські парадигми.

4) *Механізм* (ЯК, у який спосіб легітимується).

5) *Носії легітимних уявлень* — індивіди. Це також *суб'єкт*, але *пасивний* (реципієнт). Він є точкою перетину, впливу легітимаційних дій.

Як бачимо, в легітимаційному процесі відбувається свідоме надання соціальним інститутам суб'єктивної значущості згідно з уявленнями про

¹ Поштовх для більш чіткого осмислення структурних елементів легітимації надала стаття О. Висоцького, в якій автор оперує поняттями «суб'єкт легітимаційної політики» та «суб'єкт легітимації», не розкриваючи їхнього змісту [Висоцький, 2008].

цінність, благо та належне. А це означає, що будь-яка *легітимація здійснюється в ціннісно-нормативному полі й спирається на нормативний консенсус у суспільстві щодо значень життєвого світу.*

Тоді *легітимність* є не просто результатом легітимаційного процесу, а атрибутивною ознакою соціального інституту. Виражаючи включеність особистого компонента в потестарні відносини, легітимність характеризує рівень визнання (довіри) до соціального інституту (інституційної сфери в цілому) в соціумі, його якісну *когнітивно-ціннісну визначеність*. На цій підставі доречно говорити, що *легітимність* (інституціонального світу) виявляє певний горизонтальний вектор інтеграції індивідів на основі єдності поглядів на соціальний інститут, соціальну практику чи форму життя.

Філософія як інстанція граничної легітимації. Філософія з часу свого виникнення висуває претензією на всезагальне знання про універсум суцього. Саме так розумів філософію Аристотель — як науку про першоначало та першопричини. Відтоді метафізична філософія переймалася пошуком і відкриттям підґрунтя, «початків» і «кінця», тобто остаточних (як сьогодні кажуть, граничних) засад і смислів усього суцього. На цій підставі можемо стверджувати, що проблема легітимації завжди перебувала в центрі філософської рефлексії впродовж усієї її історії, трансформуючись у різноманітні категоріально-парадигмальні моделі. У площині метафізичних пошуків ця проблема виступає в модусі граничного обґрунтування засад буття й мислення², які своєрідним чином трансформуються у філософсько-історичній діяxронії в процесі переходу від *онтологічної* парадигми філософування через *менталістичну* (свідомості, суб'єктивності) до *лінгвістичної*.

Причому основою парадигмального розрізнення моделей розуміння легітимації може слугувати поняття *раціональності*. Саме парадигмальні трансформації останнього відбивають специфіку постановки проблеми легітимації та теоретико-методологічний арсенал їх розв'язання. У цьому зв'язку ми можемо говорити про певні **типи легітимації**, а останні кореспондувати (звісно, допускаючи певне спрощення, без чого неможливе будь-яке узагальнення) з відповідними історичними типами суспільств.

Взявши за основу чинник *раціональності*, розрізнення типів легітимації у філософсько-історичній діяxронії можна подати як їх поступову трансформацію від дорефлексивного стану засад легітимації (*онтологічно-сакральний тип*, що спирається на догматизовані комплекси знання) до рефлексивного (*формально-раціональний тип*), який зазнає подальшої трансформації у відповідних підходах постмодерністської філософської традиції, що культивують наративний потенціал мовних ігор.

² Проблему граничного обґрунтування (Letztbegrundung) актуалізував у методологічних межах дискурсивної етики К.-О. Апель.

На наш погляд, застосування поняття рефлексивності для типології легітимаційних моделей надає певні методологічні переваги. А саме: деякі з дослідників, які звертаються до легітимаційної проблематики, говорять про традиційний тип легітимації. Проте в контексті чинника рефлексивності цей тип можемо інтерпретувати *як онтологічно-сакральну легітимацію*, в межах якої вирізняються *міфологічна легітимація* як цілком дорефлексивна, бо спирається на синкретизм світобачення, та *релігійна легітимація*, яка, зберігаючи онтологічний характер, містить уже елементи рефлексії: людина усвідомлює Бога як творця світу і вищу легітимаційну інстанцію соціальних порядків.

Перестановка від одних легітимаційних засад на інші відбувалася *еволюційним шляхом* у процесі *суспільної раціоналізації* в напрямі від надання соціальним інститутам космічної чи божественної релевантності (онтологічної) до раціонального обґрунтування їх у межах аксіоматично-дедуктивних систем або на засадах *апріорного* постулювання неусувності певного набору рефлексивних операцій (*в менталістичній*) і, зрештою, — до *трансцендентально-прагматичної рефлексії* передумов легітимації (*в лінгвістичній парадигмі*).

Таким чином, методологічне підґрунтя в розумінні переходу від міфологічної до релігійної легітимації суспільних форм життя становить евристично-плідна теза М. Вебера про *всесвітньо-історичний процес як процес суспільної раціоналізації*. Причому головним чинником *раціоналізації соціальної поведінки* він розглядав релігійні етики — як еволюційно перші форми розчаклування міфологічних картин світу.

Своєрідною методологічною паралеллю постає ідея Е. Дюркгайма про існування *об'єктивного процесу абстрагування соціального досвіду*, в якому міфічні сили спочатку сублимувалися у трансцендентних Богах і, зрештою, в *ідеях*. Наслідком цього процесу було те, що природа поступово позбавлялась *божественного характеру*. Відбулося, так би мовити, звуження сфери сакрального, що на рівні легітимаційних механізмів супроводжувалося *«омовленням сфери сакрального»* (Ю. Габермас описує це терміном *Versprachlichung*), тобто раціонально-рефлексивною конвертацією сакрального прикриття на засади комунікативно здобутого консенсусу [Habermas, 1981: Bd. 2, S. 119].

Ідеальні типи та механізми легітимації. Звісна річ, легітимність конкретного типу інституціональної сфери суспільства завжди забезпечується кумулятивним ефектом різних легітимаційних принципів. Однак можна говорити, що кожному історичному типу суспільства притаманний панівний (як ідеальний) тип та механізм легітимації:

- для архаїчного суспільства — міфологічна легітимація, в zasadничена механізмом магічних практик в символічно-чуттєвій формі обрядів та ритуалів;

- для суспільства високих культур, визначною ознакою яких можна вважати наявність інституту держави, — релігійна легітимація — шляхом священної практики та молитовно-ритуальної апеляції до Бога та Святого Письма (використовуються різні механізми легітимації, що зберігають ритуальний характер: помазання, коронація та інавгурація);

- для модерних та постмодерних суспільств — формально-раціональна легітимація, яка реалізується механізмом формальних процедур, заснованих на принципах позитивного права та раціональної моралі.

З окресленою класифікацією основних (ідеальних) типів легітимації інституціональної царини соціуму певною мірою співвідноситься веберівська типологія легітимності, з тією відмінністю, що вона пропонує ідеально-типові засади (харизматична, традиційна та легальна) в розрізі експлікації суб'єктних мотивів покорі індивіда владі.

Обстоюючи окреслену концепцію легітимації соціальних інститутів, варто також відзначити, що постсучасний етап суспільного розвитку характеризується плюральністю чинних типів та механізмів легітимації. Так, у межах формально-раціональної легітимації можна виокремити деякі різновиди на основі такої універсалії суспільного життя, як **цінність**, розглянутої в контексті контекстуальне-універсальне.

Універсалістські засади легітимації впливають із формальних правил та принципів універсалістських етик, що мають універсальну (для всіх людей) значимість. Історично першими універсальний простір справедливості окреслювали приписи та заповіді світових релігій. Однак, з новочасної доби, коли мораль дедалі втрачала онтологічно-релігійне підґрунтя легітимації, універсальність моральних вимог почали імплікувати з формального принципу розуму. Найвиразнішим прикладом є етичний категоричний імператив І. Канта.

Контроверзу легітимаційному потенціалу моральних цінностей універсалістських етик становлять матеріальні етики, які розвивають етику блага Аристотеля, Августина та Аквіната. У цьому випадку моральні засади легітимації визначаються змістово окресленими цінностями, які правлять за «матеріальне апріорі» у сенсі М. Шелера. У такий спосіб універсальним моральним цінностям протиставляються моральні цінності, зумовлені певним контекстом — змістовним чи історичним. У ХХ сторіччі контроверза універсалістських та матеріальних етик з усією гостротою проявилася в суперечці між лібералізмом і комунітаризмом, предметом якої постали питання надання переваги інстанції легітимації: або універсальним правам, що впливають із універсалістської деонтологічної етики, або блага, закоріненому в контексті телеологічно-ціннісної етики конкретно-історичних спільнот.

Проте введення дихотомії *контекстуальне-універсальне* потребує застереження: вона має *відносний характер*, бо, як слушно зауважив Т. Парсонс,

головні *права* людини (на життя, свободу, гідність тощо) можна розглядати як *блага* й отримати ціннісну перспективу, і, навпаки, певні цінності (життя, свобода, честь та ін.), отримуючи статус правової інституціоналізації, набувають універсального виміру.

Ціннісну легітимацію залежно від перспективи *внутрішнє/зовнішнє* можна інтерпретувати як:

- *моральну легітимацію* (із внутрішньої перспективи суб'єкта на основі усвідомлення свого обов'язку);

- *ідеологічну легітимацію* (із зовнішньої перспективи), коли певні групові інтереси та цінності висуває суб'єкт легітимації з претензією на їх загальну значимість.

Поєднання різноманітних культурних зразків легітимації із соціально-диференційованими видами діяльності (приміром, управлінням) відкриває перспективу на інші різновиди легітимації, зокрема **політичну**. Пристаючи до опінії сучасного американського соціолога *Ентоні Гіденса* [Гидденс, 2003: с. 368], генезу останньої варто пов'язувати з появою *бюрократії* як еволюційної універсалії, здатної до ефективної мобілізації легітимаційного впливу.

Політичну легітимацію, залежно від *засобів мобілізації впливу*, своєю чергою, можна диференціювати на *авторитарну* та *демократичну*.

Демократичну легітимацію також можна інтерпретувати на основі розрізнення філософських засад раціональності *монологічне/діалогічне*, в площині, відповідно, принципу суб'єктивності філософії свідомості та принципу інтерсуб'єктивності філософії мови. На цій основі демократична легітимація отримує або позитивістський образ децизіонізму політичного рішення як вияв системної *раціональності*, або образ консенсуальної практики як вияв *комунікативного практичного розуму* в деліберативному модусі демократичного політичного процесу.

Про «**авторитарний спосіб легітимації**» ми говоримо суто умовно. Бо сам цей вираз є *оксюморичним*, позаяк поєднує семантично контрарні поняття на зразок виразу «живий труп» (назва роману Л. Толстого). Проте це явище існує в політичній практиці. Суть її полягає в залякуванні (терорі) людей та маніпулюванні ними. Але в цьому разі годі говорити про легітимацію як визнання чи прийняття, яке ґрунтується на добровільному виборі та переконанні. Цей термін радше говорить про повне вихолощення позитивного змісту поняття легітимації.

У ХХ столітті, коли на службу політичної легітимації мобілізуються ідеології (соціалізм, лібералізм, консерватизм, глобалізм тощо), в практику легітимаційних технологій входять пропаганда (поширення та роз'яснення) ідей, агітація (спонукання до їх практичної реалізації) та різноманітні маніпулятивні техніки, які об'єднуються під іменем піар-технологій, спрямованих на створення привабливого позитивного образу з метою підвищити

(або забезпечити) його легітимаційний потенціал. Протилежністю є *чорний піар*, спрямований на створення негативного образу політичного лідера, політичної сили, соціального інституту чи форми життя з метою їх делегітимації. Проте варто відзначити, що коли для авторитарного, а тим паче для тоталітарного режиму, маніпуляція становить одну з передумов їх існування, то ступінь наявності маніпуляцій у демократичних режимах є критерієм міри наближення їх до ідеального типу демократії як нормативної ідеї.

На підставі розгорнутих вище міркувань можна зробити таке узагальнення: якщо в *онтологічній парадигмі* світобачення індивід зливався з природою (у міфології) або *підкорявся* (в релігійному світогляді) субстанції Бога і тому панували *онтологічно-сакральні форми легітимації*, то у філософії Нового часу розум людини розглядається як єдине джерело знання та соціально-політичної практики. Тож актуалізується пошук рефлексивних механізмів легітимації. Саме такою моделлю раціональної легітимації політичного панування постає *ідея суспільної угоди*.

Контрактуалістичний аргумент легітимації активно розробляється в політичній філософії новочасної доби і в епоху просвітництва й відтоді починає правити за універсальний чинник формально-процедурної легітимації не лише в політичній, економічній, а й у решті царин суспільного життя. Подальша *еволюція його* в політичній філософії Нового часу призвела до формування в межах теорії суспільної угоди двох парадигмальних *конструктивістських підходів легітимації* соціальних інститутів та політичної практики: *Гобсового* нормативного індивідуалізму, ґрунтованого на *інструментально-стратегічному розумі*, та *Кантового* підходу *морального конструктивізму*, в zasadниченого принципом морально-практичного розуму. Проте починаючи з ХІХ сторіччя внаслідок стрімкого зростання історичного знання теорія суспільної угоди дедалі втрачає свою переконливість. Слід згадати, що класична філософія раціоналізму виросла з критики традиціоналізму. Вона висунула розум на роль граничної нормативної інстанції. Проте субстанційний розум уже у *Канта* зазнав диференціації на теоретичний і практичний. Причому єдність цих модусів розуму він мислив суто формально. За цих умов філософії відводиться роль Берегині розуму, бо вважається, що вона спроможна здійснювати, так би мовити, «пізнання до пізнання». Це так званий *епістемологічний фундаменталізм*, з яким пов'язувалися претензії філософії бути вищим легітимувальним арбітром стосовно всіх сфер культури. Ці претензії спиралися на *принцип суб'єктивності*, на якому базувалося все модерне мислення.

Згодом приходять усвідомлення методологічних меж новочасної трансцендентальної філософії, закладеної на принципі суб'єктивності у справі легітимації, — це методичний соліпсизм. Настає розчарування в можливостях розуму, що інтерпретується як *криза розуму* та — філософії як *ме-*

тафізики. Йдуть пошуки шляхів її подолання в різних напрямках — від німецького історизму й неокантіанства до філософії практики, феноменології та прагматизму.

Повертаючись до контрактуалістичного аргументу, слід сказати, що також є спроби наповнити його новим методологічним змістом, зокрема в рамках теорій консенсусу, соціологічного нормативізму та системно-функціонального аналізу. Приміром, К. Маркс легітимаційний потенціал пов'язав з *діалектикою продуктивних сил і виробничих відносин*. Е. Дюркгайм акцент переніс на *метаінститут поділу суспільної праці*, а М. Вебер запропонував ідеально-типові конструкції легітимації в площині соціальної дії, яка зв'язується умовою розуміння соціально покладеного смислу.

Позитивним наслідком цих пошуків було напрацювання критичної маси методологічних передумов для переходу в осмисленні легітимаційних засад від *принципу суб'єктивності* (філософії свідомості) до *принципу інтерсуб'єктивності* (філософії мови). Зазвичай говорять *про комунікативний поворот*.

У парадигмі комунікації найбільш адекватним медіумом культурно-історичного втілення людського духу визнається *мова*, в площині якої твориться соціальна дійсність на засадах порозуміння, й у такий спосіб в соціальному вимірі долається протиставлення суб'єкта об'єкту.

Постметафізичні стратегії легітимації. Перехід до лінгвістичної парадигми легітимації позначив собою *постметафізичний спосіб* осмислення легітимаційних засад. Окреслюючи сучасний постметафізичний концептуально-методологічний ландшафт дискурсу легітимаційної проблематики, як головні вершини його слід розглядати насамперед *теорію системного аналізу* Н. Лумана, *теорію дискурсивної етики* К.-О. Апеля та Ю. Габермаса і *постмодерністську культуру філософування*.

Спочатку зупинимося на перших двох, які являють собою контрверзні теоретичні стратегії *формально-процедурної* легітимації. Вони розвинулись внаслідок трансформації відповідно *Гобсового і Кантового* підходів, у яких легітимаційний потенціал зміщується в самі *передумови та процедури* визнання соціально-політичної практики як справедливої.

Дискурсивно-етична стратегія легітимації здійснюється на передумовах трансцендентально-прагматичного здобуття *консенсусу*, шляхом трансформації практичного розуму в комунікативну раціональність. У цьому разі легітимність розуміється як домагання значущості, яке оспорується в площині відкритого універсального громадського *дискурсу*. Причому останній править за метаінститут через його універсальний вимір.

В дискурсивно-етичній парадигмі легітимації в новому світлі прочитується демократичний політичний процес. Суть дискурсивно-етичного розуміння демократії полягає в тому, що процедурам і передумовам здобуття раціональної згоди щодо політичних рішень надається легітимувальна

сила. В цьому сенсі говорять про **демократичну легітимність**, зміст якої розкривають такі деліберативні передумови прийняття політичних рішень, як: дискурсивність, відкритість, прозорість і процедурність.

Тож успіх деліберативної політики пов'язується з інституціоналізацією в суспільному житті відповідних процедур і комунікативних передумов формування громадської думки й політичної волі. Громадська думка через канали загальних виборів і спеціальні форми участі трансформується в *комунікативну владу* (термін Ю. Габермаса), яка здатна здійснювати легітимізаційний тиск на законодавчу й адміністративну владу.

Ядро теорії системного аналізу становить стратегія *процедурної легітимізації*. Проте в цій парадигмі легітимізація не виступає як повна «інтеріоризація» інституцій; не йдеться тут також і про реальний консенсус та суспільну гармонію поглядів на право і справедливість. Сучасне суспільство характеризується через функціональну автономізацію й оперативну замкненість найважливіших субсистем. Сукупна соціальна система маніфестує себе не через функції контролю над операціями, а через структурні прояви диференціації на субсистемах. В цьому контексті окрема *дія* індивіда або визначення мети самі по собі вже не спроможні виражати жодної раціональності. *Раціональний* вимір вони отримують тільки в масштабі референцій певної системи. А якщо додати, що в цій методологічній перспективі місце суб'єкта теорії дії (індивіда) заступає система, то стане зрозуміло, чому раціональність мислиться як *системна раціональність*. Поняття процедури також витлумачується як своєрідна соціальна система, в якій зінтегровані концепти дії, ситуації та відношення. На механізм процедури покладається завдання спростити майже неосяжну кількість можливих способів соціальної поведінки.

У цьому ж контексті дається тлумачення й реального демократичного процесу. Оскільки реалізація принципу максимальної участі індивідів у деліберативному процесі опрацювання рішень приводить до збільшення множини альтернатив-можливостей пропозицій, Н. Луман доходить думки про «анархічне ядро» (потенціал) демократичної політики. Він наголошує: «Той, хто розуміє демократію в такий спосіб, із необхідністю доходить висновку, що вона несумісна з раціональністю» (*Wer Demokratie so versteht, muß in der Tat zu dem Ergebnis kommen, daß sie mit Rationalität unvereinbar ist*) (цит. за: [Habermas, 1973: S. 182]). Як же подолати цей ірраціональний потенціал демократичного процесу? Цю функцію покликані виконувати *формальні процедури*, всаданничені системною раціональністю. У цьому сенсі **демократія** тлумачиться як «*техніка опрацювання політичною системою інформації на її вході та виході*». В цьому розумінні й кажуть, що демократична політика як автономна (автопоезисна) субсистема самолегітимується на основі своїх власних зобов'язувальних рішень. Окрім того, особливої

ваги надається саме *невизначеності змісту* рішення шляхом процедури, що слугує, по суті, двигуном та «спонукальною силою процедури, безпосереднім легітимувальним чинником» політичних рішень.

Слід відзначити, що спільним моментом для дискурсивно-етичної і системно-аналітичної стратегій легітимації є те, що вони обидві намагаються відстояти просвітницький проект (перша — шляхом забезпечення єдності розуму «в множинності його голосів» (Габермас) у формі процедурно досягнутого порозуміння, що встановлюється тимчасово, а друга — системною раціональністю). На противагу цьому філософський *постмодернізм* принципово заперечує будь-які стратегії легітимації на універсальних засадах (консенсуальні і системні, на ліберальній ідеї прав людини тощо). Заперечуючи їх як *гранднаративи* (термін Ж.-Ф. Ліотара) [Ліотар: 1998], постмодернізм обстоює пріоритет стратегії малих наративів (цінність одиничного, окремого, неповторного, унікального). Тим самим проект Просвітництва (раціональний чинник) та легітимація суспільних форм життя сучасного ліберального суспільства трансформуються в площину *літературної критики* (Р. Рорти) як лінгвістичної стратегії розігрування одного словника проти іншого.

Однією із таких стратегій є традиційна, зокрема, для прагматизму, практика повторного опису, що спирається на принцип історичності (contingency). Під повторним описом кінцевих словників розуміється зміна контекстуалістськи обмеженої мови конкретної наукової чи політичної спільноти. У неопрагматизмі Р. Рорти стратегія повторного опису кінцевих словників спрямована на подолання практик легітимації на засадах морального універсалізму належності, що ґрунтується на розумі як структурі людської самості [Рорти, 1996]. Щодо філософії, то в поняттєвих межах постмодерністської концепції вона зводиться до статусу одного із жанрів літературної критики [Рорти, 2003], чим, зрозуміло, кладеться край будь-яким її претензіям на інстанцію вищої раціональної легітимації інших царин культури.

Доречно поставити запитання: яка ж із цих постметафізичних стратегій легітимації найбільш пасує сучасному надскладному соціальному світу на етапі його глобалізації? На наше переконання — дискурсивно-етична.

Наш оптимізм живиться тим, що попри значний утопічний потенціал дискурсивної етики, її методологічні принципи уможливають синтез в її межах комплементарного потенціалу контроверзних моделей легітимації, які обстоюють сьогодні ліберали і комунітаристи, автори системно-теоретичного аналізу та постмодерністських проектів. У дискурсивно-етичній методологічній перспективі втрачають свою переконливість спроби тлумачити моральний універсалізм як ворога індивідуалізму, а єдність розуму — як форму репресії. Навпаки, завдяки *ідеалізованим передумовам комунікації*,

які надають комунікативному розуму трансцендентального виміру, моральний універсалізм спроможний захищати цінність індивідуального й неповторного і шляхом інтерсуб'єктивного порозуміння за певних умов — утверджувати в суспільному житті ідеали гуманності, толерантності й справедливості.

Підбиваючи підсумки, відзначимо кілька узагальнювальних положень.

1. Розширене розуміння соціального інституту як *усталеного комплексу формальних і неформальних правил, принципів, кодів, смислів, що впорядковують та кристалізують соціальне буття індивідів у системі ролей, статусів та організацій*, здобує в рамках феноменологічного підходу соціології знання, виявило його потестарний потенціал, а відтак і апіорний зв'язок з перспективою легітимації інституту — обґрунтування, визнання (довіри) та прийняття.

2. На цій основі вдалося побачити, що процес легітимації перебуває в безпосередньому зв'язку з поняттям раціональності. Застосування чинника рефлексивності для розбудови ідеальних типів легітимації уможливило подолання меж суб'єктно-категоріальної схеми М. Вебера і співвіднесення їх з певними історичними типами соціальності.

3. Перестановка від одних легітимаційних засад на інші відбувалася *еволюційним шляхом* у процесі *суспільної раціоналізації* в напрямі від надання інституціональному світу космічної чи божественної релевантності до їх раціонального обґрунтування.

4. Тож парадигмальні трансформації поняття легітимації в філософсько-історичній перспективі відбивають специфіку постановки проблем легітимації та теоретико-методологічний арсенал їх розв'язання, відповідно, в контексті зміни парадигм філософування від онтологічної через менталістичну (розумову) до лінгвістичної. А це означає, хоч би як це крамольно звучало, що в проблемі легітимації проступає майже вся історико-філософська проблематика, взята в її діахронії.

ЛІТЕРАТУРА

Апель К.-О. Дискурсивна етика перед проблемою права та політики: чи можуть бути нормативно-раціонально легітимовані за допомоги дискурсивної етики мораль, право та політика з огляду на відмінність їх раціональностей? // Апель К.-О. Дискурсивна етика: політика і право. — К.: Український філософський фонд, 1999. — С. 23—43.

Апель К.-О. Етноетика та універсалістська макроетика: суперечність чи доповнювальність // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. — К.: Лібра, 1999. — С. 355—371.

Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. — М.: Медиум, 1995. — 323 с.

Вебер М. Три чисті типи легітимного панування // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. — К.: Основи, 1998. — С. 157—172.

- Висоцький О.Ю.* Герменевтика як спосіб осягнення легітимаційної політики // Практична філософія. — 2008. — № 3. — С. 60—67.
- Гидденс Э.* Устроение общества: Очерк теории структуризации. — М.: Академический Проект, 2003. — 528 с.
- Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / Пер. с фр. — М.: Наука, 1990. — С. 3—390.
- Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна / Пер. с фр. — СПб.: Алетейя, 1998. — 160 с.
- Рорти Р.* Случайность, ирония и солидарность / Пер. с англ. — М.: Русское феноменологическое общество, 1996. — 282 с.
- Рорти Р.* От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов // Вопросы философии. — М., 2003. — № 3. — С. 30—41.
- Тур М.* Некласичні моделі легітимації соціальних інститутів. — К.: ПАРАПАН, 2006. — 396 с.
- Habermas J.* Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. — 196 S.
- Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. — Bd. 1. — 543 S.
- Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. — Bd. 2. — 633 S.
- Habermas J.* Der Philosophische Diskurs der Moderne. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. — 450 S.
- Habermas J.* Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und Staatstheorie. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. — 704 S.
- Luhmann N.* Legitimation durch Verfahren. — Neuwied; Berlin, 1969. — 261 S.

Микола Тур — доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії і мовної підготовки Академії пожежної безпеки ім. Героїв Чорнобиля МНС України. Сфера наукових інтересів — соціальна філософія, комунікативна філософія, практична філософія, логіка, методологія та філософія науки.

Андрій
Баумейстер

АПОРІЇ МОДЕРНОЇ ТЕОРІЇ ЛЕГІТИМАЦІЇ

Історичний контекст виникнення теорії легітимациї. Що таке легітимация? Поняття легітимациї, так само, як і визначальні мотиви легітимациї, залишаються до сьогодні не проясненими. Ми знаємо, що термін «легітимність» відрізняється від терміна «легальність» у тому сенсі, що «легальність» означає просто «відповідність до закону», тоді як «легітимність» передбачає виправдання тих або інших норм, інституцій або претензій на владу. В цьому сенсі ще Кант розрізняє легальність і моральність.

Сам термін *legitimus*, як і термін *legalis*, ми подибуємо спочатку в римському праві як *terminus technicus* юриспруденції. Обидва терміни походять від латинського *lex* і позначають відповідність до закону. Римські юристи кажуть про «легітимність опікунства» або про «легітимність спадку» (*legitima hereditas*). Наприклад, ознакою *legitima hereditas* є відповідність до законів, зафіксованих у XII таблицях (*quae ex lege XII tabularum defertur*) (Pomponius, *Dig.D.38, 16, 11*; Ulpian, *Dig.D.37, 14, 11*). У середньовічному слововжитку термін *legalitas* часто зближується з поняттями *probitas* («чесність», «порядність»), *fides* и *fidelitas* (вірність, добросовісність). Поняття «легальність» постає в новому світлі у зв'язку з Григоріанськими реформами XI століття (спір про інвеституру) і з дискусіями про юрисдикцію Імператора і Папи (XIV століття). Однак ніде в текстах ми не знайдемо власне протиставлення «легальності» і «легітимності».

Під впливом Реформації, а потім — під впливом європейських революцій (особливо — Французької), термін «легітимність» поступово отримує новий сенс. Так, розмірковуючи над природою монархічної влади, Жан Боден стверджує: ця влада легітимна (*légitime*) лише тоді, коли вона пов'язана з природним законом і справедливістю (*Jean Bodin. Les six livres de la république 2, 3 — Paris 1583*). Особлива роль в осмисленні поняття «легітимності» (*potestas legitima*) належить теоретику природного права Замюелю Пуфендорфу (*Samuel A. Pufendorf, De jure naturae et gentium — 1672*). Однак і в XVII—XVIII століттях значення термінів *legitimus* і *legalis* не протиставляється. Це можна помітити на прикладах Кристофа Безольда (*Christoph Besold, De majestate in genere — 1625*) і Кристіяна Вольфа (*Christian Wolff, Jus naturae — 1748*). Вольф розуміє легітимне правління як правління в рамках законів (*In regno legitimo ex legibus fundamentalibus capitulatione metiendum est jus Regis — Jus naturae, 7, 2, § 263*).

Розрізнення *легальності* і *легітимності* походить із післянаполеонівських часів. Проте інтелектуальний рух, що отримав назву «легітимізм», виникає набагато раніше, як реакція на релігійні і політичні революції XVI—XVIII сторіч. Термін «легітимність» поступово стає одним із головних термінів політико-правового дискурсу. Його інтелектуальна історія починається у Франції, а потім поширюється на інші мовні культури Західної Європи.

Головний принцип легітимізму — це принцип династичної правомочності, що спирається на тезу про походження влади від Бога і визначає порядок послідовного успадкування королівської влади. Іншими словами — потреба в легітимації виникає в рамках *антимодерного проекту*. Легітимність має вказувати на статус і на теологічні джерела влади і права. У стислій формулі *де Бональд* стверджує: «Легітимність (*légitimité*) є досконалістю, абсолютним благом; легалізм (*légalité*) є конвенцією, благом відносним». Монарх перебуває над позитивною легальністю. Він є *lex animata* або *lex loquens* [одухотворений закон або закон, що промовляє], він надає авторитет позитивному праву. Водночас монарх є слугою Божого права. Ведучи мову про легітимні дії, прибічники легітимізму претендували на те, щоб узгоджувати ці дії з якоюсь вищою нормою або цінністю.

Як відомо, *Талейран* на Віденському Конгресі (1815 рік) запропонував покласти принципи легітимізму в основу *нового* політичного порядку в Європі (у парадоксальний спосіб ця новина сприймалася багатьма як «реакція»). Відлуння легітимістських гасел ми подибуємо у відомій формулі *Уварова*: *православ'є, самодержав'є, народність*.

Уже учасники Віденського конгресу з боку Пруссії і Австрії повинні були надати своє адекватне тлумачення поняттю «легітимність» як головному принципу «нового порядку». Адам Гайнрих Мюлер приймає версію Талейрана, тоді як його кореспондент Фридрих Генц убачає в легітимності

«лише тимчасовий принцип, що має лише конвенційне призначення». У німецькомовному просторі одним із перших, хто протиставив *Legitimität* і *Legalität*, був Карл Ернст Ярке (*Die Legitimität und ihre Gegner — 1832*). Він стверджував, що легальність є «опудалом закону», що не спроможне виправдати революційний порядок, тоді як легітимність завжди орієнтується на ідею права і, узгоджуючись із Божественними заповідями, є вищою за волю людини (*über dem nackten Menschenwillen steht*).

Основні мотиви пошуку легітимаційних засад політики і права. Тут необхідно внести важливе уточнення. Потреба в легітимації влади або права існувала ще з прадавніх часів. Наприклад, коли Солон або Піндар прагнуть виправдати божественну справедливість перед лицем жорстокої реальності (як узгодити з божественною справедливістю той факт, що хороші люди страждають, а погані — процвітають?), то перед нами — приклад легітимації. Коли всупереч софістичним тезам про тиранію законів і штучність держави Платон з Аристотелем вказують на онтологічні підстави законів і на природність полісу — перед нами приклад легітимації. Середньовічно-християнське розуміння влади і права було надзвичайно плюралістичним. У рамках цього розуміння завдання легітимації зводилися до питань: як узгоджуються між собою різноманітні юрисдикції? Як, наприклад, узгоджуються між собою королівське, феодальне, звичаєве, міське та інші права? Однак всі ці питання можна було звести до одного: як співвідносяться між собою сакральна і світська юрисдикції, право Папи й Імператора?

Реформація починає процес руйнування такої легітимаційної концепції і висуває на передній план світську юрисдикцію, розуміючи владу як інструмент мирного співіснування у спільноті перед лицем релігійного плюралізму. Паралельно відбувається процес уніфікації світської влади і права всередині держави, що мотивує до пошуку нових формул легітимації.

Нарешті формулу було знайдено: *суверенітет монарха*. Французька революція 1789 року змінює цю формулу: починають говорити про *суверенітет народу*, ототожнюючи народ з третім станом (церковна ієрархія і світська аристократія — не народ). Саме проти останньої формули і виступають легітимісти, добре розуміючи всі небезпеки, що приховані за її удаваною переконливістю (у ХХ столітті про ці небезпеки говоритимуть Гана Арендт і Жак Марітен).

Проблема полягає в тому, що і концепція народного суверенітету, і концепція суверенітету монарха є модерним продуктом. Тут ми стикаємося з подвійним або навіть потрійним значенням терміна «Модерн». (1) Джерела Модерну можна вбачати у справі Лютера і розуміти Модерн як втілення ідеї релігійної свободи («духу») у спільне буття громадян. Так думав Герель. Тоді Вестфальський мир, абсолютні монархії і конституціоналізм фон Моля (з його ідеєю *Rechtsstaat*) треба вважати головними віхами розвитку Модерну.

Однак можна вбачати джерела Модерну в (2) радикальному Просвітництві, зростаючій секуляризації та в ідеях Французької революції. Саме в руслі цієї тенденції формується ідея, яку звикли вважати головною ідеєю Модерну. Її можна виразити такою фразою: політика і право для свого виправдання не потребують зовнішніх критеріїв та норм. Ці норми та критерії формуються поступово всередині політико-правової системи або спільного буття індивідів.

Це друге бачення Модерну, будучи, з одного боку, найбільш поширеним, є, з іншого боку, найсуперечливішим у своїй основі. Бо тут ми помічаємо дві тенденції: (а) тенденцію тлумачити владу і право як такі, що виправдовують себе самі (спираються самі на себе), і (б) тенденцію пов'язувати владу і право з якимись більш універсальними принципами й цінностями. У першому випадку питання про легітимацію є навіть зайвим і замінюється питанням про легальність (тут, безперечно, правий *Карл Шміт*). Юридичний позитивізм — один із прикладів такого підходу до влади і права. У другому випадку політико-правовий дискурс шукає опори у надправових і надполітичних концептах (наприклад, права людини). У такій модифікації Модерн-2 тяжіє до Модерну-1.

Зрештою, (3) можна розуміти Модерн як паралельний розвиток і взаємодію цих протилежних сюжетів (ще з додаванням інших ліній розвитку, наприклад — католицької соціальної доктрини, православного консерватизму тощо). Тоді однолінійні схеми на кшталт Маркса або Вебера слід уважати якщо вже не цілковито хибними, то принаймні вельми однобічними. Ба більше, поняття Модерну видається в цій перспективі суттєво обмеженим і має бути включеним у більш широкий ідеологічний контекст.

Потреба в пошуках легітимаційних принципів політики і права в західній традиції виникає поступово. Реформація і революційні рухи ставлять під знак питання ті принципи і цінності, що узасаднювали всі форми життя впродовж багатьох століть. *Проблема легітимації є продуктом глибоких катастроф і розколів європейської історії*. Проте, розмірковуючи сьогодні над цією проблемою, ми розуміємо, що тут не йдеться тільки про історичний інтерес. Після Французької революції наша традиція переживала два століття ще більших потрясінь. Власне, події 1789 року задумувалися як процес, що ніколи не закінчується (недаремно і більшовики у 1917 році беруть на озброєння термін «перманентна революція»). Відтак, проміжок часу в двісті років (1789—1989) можна розглядати і розуміти під кутом зору перманентної революції. І, на жаль, ми не можемо стверджувати, що вона закінчилася (тим самим виправдовується латинське *permanere*).

Когось міг здивувати той факт, що протиставлення *легітимності* і *легальності* і у французькому, і в німецькомовному інтелектуальних середовищах виникає на початку XIX століття в рамках *консервативної теорії*

державного права. Основна мотивація легітимістського руху — утримання чинного священного порядку (який революціонери зневажливо називали «старий порядок»), *апеляція до трансцендентних засад позитивного права і людської влади*. Не менш дивує і те, що мова легітимації стає зброєю в руках лівих рухів, починаючи з другої половини XIX століття, коли процедури виправдання прикладаються вже до самих революційних рухів. Треба ж виправдовувати і революції!

Сутнісні риси модерного проекту легітимації. Це напруження двох протилежних тенденцій (трансцендентної легітимації й іманентної легітимації) і утворює специфічний образ Модерну, специфіку модерної політико-правової думки. (Цю тезу я спробую розвинути в останній частині своєї доповіді.) Однак сьогодні багато інтелектуалів дотримується тези, що *Модерн — це іманентна легітимація шляхом процедур на підставі формальних (універсальних) принципів*. І що протилежна теза — *трансцендентна легітимація на підставі змістовних принципів і цінностей — є антимодерною*. Під тезою *трансцендентної* легітимації слід розуміти твердження, що форми людського життя *не можуть бути виправдані на підставі себе самих*. Іншими словами: самі практики не мають достатнього легітимаційного ресурсу для власного виправдання, для самолегітимації.

Під словосполученням «змістовні принципи і цінності» слід розуміти те просте твердження, що будь-який практичний принцип (практична ідея, цінність тощо), або (а) явно вказує на певний конкретний зміст («святість», «добročесність», «досконалість»), або (б) імплікує певний конкретний зміст (наприклад, «права людини», «людська свобода», «справедливість»). Відмова від *змістовних* практичних принципів і цінностей на користь суто *формальних* принципів і цінностей, які нібито тільки і можуть гарантувати спокій і плідну співпрацю між різними соціальними групами в рамках єдиного суспільства, спирається на одне непорозуміння (яке, здається, поділяють ідеологи лібералізму, такі, як *Джон Ролз*). А саме: будь-який формальний практичний принцип у прихований спосіб містить у собі те або інше змістовне ядро.

Сьогодні переважає думка, що основна характеристика Модерну якраз і полягає в тому, що принципи і правила наших практик уже не можуть спиратися на щось трансцендентне, щось дане ззовні самих цих практик. Перед мислителями цього напрямку постає складне завдання: вони (1) зобов'язані раціонально обґрунтовувати *процедури універсалізації* практичних принципів (щоб взагалі не втратити сенс виправдання практик, бо релятивізм унеможлиблює будь-яке виправдання) і, водночас, (2) вони змушені наполягати на тому, що вироблення практичних принципів і правил відбувається в рамках самих практик, у процесі самого практичного життя. В результаті виникає проблема, яку непросто розв'язати: універсальна значимість практичних правил (нормативний рівень) узалежнюється від історичного процесу (рівень

фактичності). І як би ми не намагалися розмежувати *Faktizität* і *Geltung*, ми все одно змушені їх розглядати в одній-єдиній площині історичного процесу, що розуміється матеріалістично (принаймні, містить матеріалістичні імплікації).

Однак я не можу тут вдаватися до детального аналізу. У наступній частині доповіді я спробую виявити апорії однієї з найвпливовіших концепцій модерної легітимації — тієї, що пропонує нам Юрген Габермас. Чому таке звуження горизонту? Передусім тому, що в цього мислителя ми подибуємо сміливу і захоплюючу спробу дослідити поняття легітимації на широкому ідейному тлі, об'єднуючи досягнення класичної філософії з різноманітними течіями сучасної філософської й соціологічної думки. Габермас прагне розглядати проблему легітимації, просуваючись між Сциллою релятивізму (в його різноманітних проявах — від респектабельного позитивізму до екстравагантних проектів деструкції та підозри) і Харібдою догматизму. Наскільки йому це вдається? Нарешті, практична філософія Габермаса є найбільш потужною і впливовою спробою виправдання проекту Модерна в цілому. Отже, аналізуючи філософію цього мислителя, ми зможемо виявити основні переваги і недоліки модерного проекту легітимації.

Суперечності й недоліки Габермасової теорії легітимації. Проблема легітимації розглядається Габермасом у рамках теорії комунікативного знання (його учень Конрад Отт вживає термін *eine Theorie des Teilnehmerwissens*, який я не можу перекласти інакше, щоб не спотворити його сенс).

По-перше, — і це більше стосується ранніх стадій Габермасової філософії, — я хотів би запропонувати таку тезу: *неможливо поєднувати трансценденталізм* (Кантового типу) *і марксизм*. У першій перспективі ми розглядаємо особу як ціль саму по собі, у другій — як недосконалу, zdeформовану істоту. Образ учасника комунікації суперечить образу людини, що подається у схематичі розвитку «відкритого проекту Модерна». Ідеал теоретичного розуму й ідеал вищого блага не перекладається в термінах матеріалізму (навіть такого витонченого і обережного, як у пізнього Габермаса). *Трансцендентальний матеріалізм є внутрішньо суперечливим*.

Тут можна зауважити, що Габермас пізніше робить вибір на користь Канта. Нещодавно Ганс Йоас у рецензії на одну з останніх книжок Габермаса (*Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze; Suhrkamp Verlag, 2005*) навіть називає його «новим Кантом», «Кантом комунікативного розуму післядарвінівської епохи» (*DIE ZEIT 13.10.2005 № 42*). Однак, з іншого боку, у статті, присвяченій 80-річчю Габермаса, Аксель Гонет відзначає, що «саме Габермас чи не єдиний у Франкфуртському інституті, хто творчо сприйняв і продовжив марксистську традицію», хто по-справжньому «актуалізував Маркса».

Образ людини, яка має бути повноцінним учасником ідеального дискурсу, не вкладається в емансипаторські схеми Габермаса. Це справедливо

відзначає Роберт Шпеман: якщо у Канта розумний консенсус є необхідністю, контрафактичною антиципацією морально (автономно) діючого суб'єкта, то у Маркса йдеться про стан, котрий треба спочатку створити. До того ж, Кантове поняття автономної розумової істоти разом із просвітницьким гаслом «май мужність користуватися власним розумом» може тлумачитися як ідеологія і ставитися під знак питання з боку марксистських апологетів.

Проте, здається, що можна уникнути зазначеної суперечності, посилячись на відоме розрізнення ідеального і реального дискурсу: визначальним критерієм і умовою значимості має слугувати ідеальний дискурс, тоді як дискурс реальний ніколи не є вільним від панування. Бо дійсно, останній завжди репрезентує ситуацію панування інтелектуалів, «фахівців» аргументації і переконання (у такому випадку дискурси — специфічна форма влади). Окрім того, — і це важливо мати на увазі, — пізній Габермас орієнтується не на схеми Марксової думки, а наполягає на «дискурсивно-теоретичному прочитанні демократії» (розробляючи процедуралістичну концепцію «деліберативної політики»).

На це я можу відповісти так: поняття свободи, закладене у трансцендентальний аргумент — або має спиратися на онтологічний фундамент, або втрачає свою слушність і вагу в рамках цього аргументу. Це добре помітно, якщо вчитатися в критику Кантового поняття свободи волі з боку Ганса Кельзена. Автор «Чистого вчення про право» рішуче спростовує «ілюзію» свободи волі й убачає в Кантовій концепції залишки класичної онтології (достатньо пригадати терміни, які вживає Кант: «царство благодаті», «інтелегібельний світ» тощо).

Поняття ж більшості, демократичні процедури (або скажу так — риси конкретної історичної демократії) не є виразом трансцендентальної ідеї свободи, а радше є конкретно-історичними формами втілення такої ідеї.

Універсальний консенсус і консенсус більшості — не одне й те саме: тільки готовність вступати в суперечку з консенсусом більшості була б ознакою того, що носій влади спирає свій раціонально-практичний інтерес на антиципацію універсального консенсусу. Трохи пом'якшу свою тезу: універсальний консенсус в рамках трансцендентального аргументу передбачає можливість суперечити конкретно-історичним консенсусам або волевиявленням тієї чи іншої більшості. У протилежному випадку бажання усунути панування через вільний від панування консенсус може перетворитися на теорію виправдання необмеженого і неконтрольованого панування. Це може бути пануванням арифметичної більшості, пануванням груп олігархів або груп інтелектуалів. Максимально загостривши, скажу так: *можна, уникаючи суперечливості, уявити собі явний або мовчазний консенсус більшості проти істини.* Для цього достатньо вказати на елементарне епістемічне припущення: істина не тотожна навіть згоді всіх розумових істот.

Я припускаю ситуації, де консенсус просто неможливий. Егоїст ніколи не визнає самоцінність дару і подяки. Грішник ніколи не погодиться, що пекло є необхідно-значимим поняттям. Холодний прагматик ніколи не погодиться, що світом рухає любов.

Це виявляє слабе місце комунікативної теорії взагалі. Такі поняття, як «об'єктивна істина», «об'єктивна значимість», «універсальні норми», не можна пов'язувати з комунікацією і консенсусом (ані реальним, ані ідеальним). Істина і моральна значимість певних положень тільки *підтверджуються* або *уточнюються* в процесі обговорення і згоди (завжди гіпотетичної, проміжної). Поняття ж істини й універсально-значимої норми за своєю суттю вже передбачають можливість суперечити не тільки реальному, а й ідеальному консенсусу. Я наголошую, що тут ідеться про дуже важливий момент у розумінні самої раціональності. Право бути незгодним є однією з умов раціонального дискурсу. І коли представники комунікативної теорії кажуть про силу кращого аргументу, про те, що це єдиний легітимований примус (бо це — примус розуму), я залишаю за собою право не погоджуватися з ними. Позаяк процес виправдання норм позбавляється онтологічного ґрунту, це виправдання передається до сфери компетенції «іманентної» раціональності. Однак це значно послаблює наш легітимаційний потенціал при розв'язанні головних практичних питань сьогодення.

Отже, треба розставити чіткі акценти: те, що я вважаю слабкістю комунікативної теорії, Габермас уважає її головною перевагою. У цьому він, разом із Максом Вебером, убачає основну ознаку модерної концепції розуму на відміну від антично-середньовічної концепції раціональності. Виправдати значимість моральних норм тепер не означає показати відповідність цих норм до фактичної реальності, до стану речей. Висловлювання в практичній сфері є виправданим тільки тоді, коли ми з'ясовуємо, що воно є *результатом загального обговорення*. Для виправдання практичної норми ми не потребуємо жодної онтології. У зв'язку з цим Габермас каже про постметафізичне мислення як про сутнісну характеристику Модерну. Однак, на мою думку, це й унеможливує таке поняття, як «універсальна значимість» в його строгому значенні.

Мені можуть закинути, що я випускаю з поля зору (або навіть хибно розумію) розрізнення реального й ідеального консенсусу, реальної й ідеальної комунікативної спільноти. Бо коли кажуть про ідеальну комунікативну спільноту, йдеться насамперед про трансцендентально-прагматичний вимір самої мови. Коли ми щось висловлюємо, коли ми виконуємо мовленнєвий акт, — це вже передбачає певний горизонт розуміння або доходження згоди. Щоб відбулась така річ, як розуміння, повинні передіснувати певні умови розуміння. Будь-який мовленнєвий акт можливий тільки як елемент цілісної мовленнєвої практики. А це передбачає тотальну співвіднесеність усіх можливих

мовленнєвих актів у максимально універсальному дискурсі. Такі базові умови порозуміння закладені в самому мовленні, у *логосності* нашого буття і практики. Просто кажучи, тут перед нами — лінгвістична корекція Кантової трансцендентальної філософії, або діалогізація Кантового монолізму.

Що ж, нехай ми кажемо тепер не про фундаментальні структури трансцендентальної самосвідомості, а про фундаментальні структури мовного дискурсу. Тоді запитаємо: звідки мова отримує таку спроможність конституювання смислів, розуміння і порозуміння? Якщо мова — соціально-історичний продукт, то ми знову приходимо до витонченої форми трансцендентального матеріалізму. Однак звідки у нас ця упевненість, що історично сформована мова придатна висловлювати істинні положення і дає змогу досягати (по)розуміння? Якщо мова — результат випадкових історичних обставин і подій, то звідки ця претензія на універсальну значимість деяких положень і висловлювань? Чому в певних звуках і символах артикулюється істина і правда (я використовую тут слово «правда» в практичному значенні, як «те, що є правильним у намірах і вчинках»)? Тобто мова, будучи продуктом *випадковості*, чомусь виявляється засобом для формулювання деяких необхідних і універсально-значимих висловлювань.

Однак, якщо бути не філософом, а просто людиною зі здоровим глуздом, то одразу стає зрозумілим: у мові артикулюються певні *нелінгвістичні* речі. Ба більше: це завдання мови, це призначення мови. У зв'язку з цим я дозволю собі трохи провокативний приклад. Припустімо, ви попросили якусь людину пояснити вам події, що відбуваються на Святій Месі (за умови, що ви вперше прийшли до храму і нічого раніше не чули про сенс літургії). І от вам починають розповідати, що означає піднімати руки вгору, показувати чашу, вклонятися, що означає в різних мовних контекстах (*Sprachspiele*) такі слова, як «хліб», «вино», «тіло», «кров», «їсти» й «пити».

По-друге, дискурс не може створювати норми; він може їх тільки перевіряти. Однак ця функція успішно виконується в рамках не фіктивно-ідеального, а якраз реально-емпіричного дискурсу.

Що ж до таких базових характеристик ідеального дискурсу, як *моральна компетентність* і *щирість (відкритість)*, то, припустивши їх як умови можливості, ми вже розв'язуємо завдання, які дискурс ще тільки обіцяє розв'язати. Добра воля учасників дискурсу — це те, що вже передбачається як умова можливості. У «Нікомаховій етиці» Аристотель зауважує, що для розбещених людей моральні істини не можуть бути очевидними. Має бути наявним щось таке, що він називає духовною «навичкою» (*hexis, habitus*).

Це стосується і теорії: *без доброї волі до істини, без інтелектуальних чеснот, без попередньої поваги до раціональності жоден дискурс не може висувати претензії на значимість. Сам вибір на користь раціональності не можна раціонально обґрунтувати.* Не важко вказати численні приклади без-

відповідальності інтелектуалів, коли замість прагнення істини вони влаштовують ідеологічні карнавали і процесії, насолоджуючись самою грою в мислення, забуваючи про мету.

Таким чином, припустивши означені умови, ми усвідомлюємо, що вони *конституують* дискурс, а не *постають* з нього. В рамках самого дискурсу не створюються ані моральні, ані інтелектуальні чесноти, ані самі норми з їхньою значимістю. *Мовна гра дискурсивної етики відбувається у просторі, вже визначеному певними принципами і цінностями, що створені не самим дискурсом, не в рамках дискурсу.* Між іншим, це стосується культурної традиції як такої. Повага до високих культурних стандартів, життєва важливість цих стандартів не є справою процедур. Це те, що перебуває за межами процедурної компетенції. До того ж, можна вдало імітувати дискурс (наприклад, політичний або правовий). У рамках такого квазидискурсу вживаються потрібні терміни, потрібні аргументи і навіть приймаються доволі прийнятні рішення. Проте результати квазидискурсу в більшості випадків є непродуктивними й ілюзорними. Я вже не кажу про те, що сам консенсус може створюватися шляхом явним або прихованих маніпуляцій.

Інша справа, що, наприклад, створення юридичних норм відбувається в рамках чітко визначених (на підставі інших норм) *процедур*. Однак процедурний характер юридичної нормативності не може приховати від нас іншого моменту: процедури не є підставою легітимації. Вони є лише підставою легітимності.

Чи можлива іманентна легітимація наших практик? Мій короткий розгляд Габермасової теорії легітимації дає підстави зробити певні висновки. (1) Саме Юрген Габермас пропонує сьогодні найбільш серйозний і послідовний проект іманентної легітимації в рамках проекту Модерну. (2) *Іманентна легітимація має суттєві недоліки й потребує доповнення й підтримки з боку іншого проекту легітимації.*

Тут я повертаюся до тези про внутрішнє напруження і взаємодію двох легітимаційних тенденцій усередині Модерну. Сама потреба в легітимації могла виникнути тільки в тому практичному просторі, в якому християнське світобачення відіграло центральну роль. Без впливу християнства поняття «світ» (*saeculum*), «секулярний» не мало б жодного сенсу. Однак цілковито «секулярний» світ (якщо такий можна взагалі уявити) не потребував би взагалі якогось виправдання. Події і факти світу потребують іншої перспективи оцінки. Концепт виправдання передбачає, що між «внутрішньосвіттовими» формами життя й автентичними, правдивими формами життя існує принципова розбіжність. І стандарти правдивих форм життя неможливо обґрунтувати за допомоги «буденних», «внутрішньосвіттових» форм. Це вказує на те, що між іманентними і трансцендентними критеріями оцінки наших практик має існувати певна кореляція, взаємодія, взаємодоповнення.

Якщо заперечити цю тезу, ми одразу опиняємося в ситуації, коли виправдання практик має походити із самих практик, коли обґрунтування значимості вміщається в сам історичний процес. І тоді, якщо ми хочемо врятувати принципову відмінність рівнів значимості і фактичності, ми змушені звертатися до компенсаторських засобів рефлексії: вибудовувати квазі-трансцендентні структури в легітимаційному дискурсі. Наприклад, у просвітників це поняття «універсального розуму» або «людської природи» (що тлумачиться у надто оптимістичний і неісторичний спосіб). У Маркса — це трансісторичні й напівесхатологічні критерії й очікування (і, знову ж таки, просвітницький оптимізм щодо людської природи). У деяких представників комунікативної теорії і деяких аналітичних філософів, які займаються проблемами етики, — це перебільшена роль мови і пошук у мові іманентно-трансцендентного виміру (на кшталт Апелевого трансцендентально-герменевтичного розуміння мови).

Дійсно, можна казати про те, що кожне слово, кожний мовний вислів трансцендує себе самого і відсилає до тотальної співвіднесеності смислів у цілісному організмі мови. Це ніби дає змогу відбутися таким речам, як раціональність, розуміння і консенсус. Залишається тільки запитати — звідки у мови такі властивості, чому саме мова конституює смисл і розуміння? Перебираючи на себе роль Платонового інтелігібельного світу, мова все одно не може позбутися своїх «родових ознак» — вона є фактом природи й історії. А те, що мова — найкращий засіб *артикуляції сенсу*, що мова *придатна висловлювати універсально-значимі істини*, — це, виходячи тільки із самої мови, навряд чи можна пояснити. Мова не може сама по собі, з себе самої *продукувати сенс, сама мова не мислить* (хоч би що там казали філософи-герменевтики). Так само, тільки в мові виражається щось таке, як норма (значиме або чинне правило). Однак мова не є джерелом нормативності (як і комунікація). Залишається сподіватися, що ми поступово будемо відмовлятися від обоження мови...

Вищенаведені приклади є ілюстрацією тези: *квазітрансцендентні структури є спробою компенсувати відмову від проекту трансцендентної легітимації*. Тобто, з одного боку, їх застосування свідчить про відмову певних мислителів від трансцендентної легітимації наших практик. А з іншого, вони мають компенсувати відмову від трансцендентних критеріїв оцінки наших форм життя і, водночас, уникнути «натуралістичної помилки» виведення норм із фактів. У цілому, наявність квазітрансцендентних структур у практично-філософському дискурсі свідчить про *прихований теологічний контекст усіх основних термінів сучасної практичної філософії*. Проект іманентної легітимації є нічим іншим, як *секуляризацією моральної теології*.

Цікаво, що в останніх своїх працях Габермас багато уваги приділяє діалогу секулярного світу з релігією: наприклад, згадувана вже книга *Zwischen*

Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze; з численних лекцій, прочитаних Габермасом із цієї теми, можу назвати декілька головних: *Glauben und Wissen* (лекція, прочитана 2001 року з нагоди отримання *Friedenspreis des deutschen Buchhandels*); *Die öffentliche Stimme der Religion. Säkularer Staat und Glaubenspluralismus* (доповідь, зроблена 14.09.07 у Римі); *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt* (*Neue Zürcher Zeitung*, 10.02.07).

З одного боку, Габермас рішуче фіксує розрив між *Weltwissen* і *Offenbarungswissen* як суттєву ознаку Модерну, але з іншого — визнає важливість «голосу» віри в сучасному практичному дискурсі. Він каже про велику «інтерпретаційну роль» релігії в сучасних обговореннях проблеми цінностей і норм (*Relionsgemeinschaften können sich im politischen Leben säkularer Gesellschaften als Interpretationsgemeinschaften behaupten*). У зв'язку з цим він навіть вживає термін «постсекулярне суспільство» (термін, який породив чимало критичних зауважень). Проте роль релігії в сучасному суспільстві (хоч би які терміни вживав Габермас і хоч би як підкреслював важливість цієї ролі) залишається в Габермасовому проєкті роллю «другого плану».

Наприкінці я хотів би звернутися до прикладу, який наводить сам Габермас (у статті *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*). Це буде гарною ілюстрацією і до всієї нашої теми: апорії модерної теорії легітимації.

Ось його пряма мова:

«9 квітня 2001 року в соборі св. Петра в Цюріху відбулася траурна церемонія по Максіві Фришу. На самому початку церемонії Карин Пійо, його супутниця життя, виголосила невеличку промову на честь померлого. Між іншим, вона сказала: «Ми надаємо слово його близьким і без “амінь”. Я дуже вдячна отцям-священикам собору св. Петра за їхній дозвіл, щоб під час траурної церемонії гріб стояв у церкві. Попіл же буде розвіяний деінде». Ще два друга сказали кілька слів. І жодного священика, жодного благословення. Траурна спільнота складалася з інтелектуалів, більшість з яких були досить далекими від релігії і від церкви. Для поминального обіду меню заздалегідь склав сам Фриш.

Тоді я не надав великого значення цій події. Однак її форма, місце і сама процедура давали привід для роздумів. Макс Фриш, агностик, який відкидав будь-яку форму релігійної віри, виразно відчув нищість нерелігійного погребіння і самим вибором місця засвідчив той факт, що просвітничий Модерн не знайшов жодного відповідного еквіваленту для релігійного осмислення останнього, завершального в історії життя, ритуалу переходу».

Краще і не скажеш...

Андрій Баумейстер — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Царина наукових інтересів — практична філософія, середньовічна схоластика, німецький ідеалізм.

Андрій
Богачов

ЛЕГІТИМАЦІЯ І ЛЮДСЬКА СИТУАЦІЯ

«Філософи історії лише по-різному змінювали світ; а йдеться про те, щоб його пошадити; форма ж пошадити, яка найбільш перетворює, — інтерпретація»

Одо Марквард¹

Легітимація і делегітимація. Центр і периферія. Чимало українських дослідників вважає, що легітимація соціального ладу передбачає орієнтацію у світі, що її дає нам або істинна картина «світу видимого і невидимого» (метафізика), або універсальна раціональність спілкування як неодмінна основа соціального життя. Гадають, це допоможе не потонути в океані ірраціонального життя. Однак неможливо спочатку навчитися плавати — цілком розумно «зорієнтуватися», і лише потім стрибати у воду — «легітимувати» те, що за учиненою «орієнтацією» рятуватиме серед океанських хвиль. На ділі мовні практики наперед обмежують і визначають наше ставлення до світу — водночас і в сенсі «орієнтації», і в сенсі «легітимації».

Ми завжди *зорієнтовані*... Й тут, в Україні, не відчуваємо себе в центрі планети. Водночас бачимо занепад людяності. А якщо так, то людський спосіб буття, мабуть, нам властивий, отже, *легітимований*. Тому турбуватись доводиться про те, як бути, коли поряд з нами є ті, хто, здається, не відчуває того й не бачить. Отже, питання *гідного існування* глибше за питання *істинного аргументування*,

бо випадає спілкуватися з тими, хто не вмотивований зважати на переконливу аргументацію, бо сама підстава гідного порозуміння для них делегітимована.

Легітимація у *філософському* сенсі — це питання набуття і втрати сенсу людського буття. В основі поняття легітимації — думка, що головною рисою людського буття є певна якість взаємин, а не «самосвідомість» чи «стосунок до трансцендентного», бо *узаконювати* означає формувати через самі взаємини — відповідні мовні практики — цінне і стає у цих взаєминах, тобто конституювати справедливу комунікацію.

Інтерсуб'єктивність, на яку вказує семантика легітимації, вимагає зважати не тільки на різну причетність до людської форми буття, а й на різні умови цієї причетності. За доби глобалізації відмінність цих умов виглядає, зокрема, як відмінність *центру і периферії планетарного простору комунікації*, Заходу і нас [Богаčov, 2009а: с. 126—134]. Ось чому ми змушені — виходячи з такої орієнтації у світі — насамперед цікавитися тим, як виглядає *занепад людяності* в центрі і на периферії комунікативної сфери. Постає питання, як нам жити за умов дегуманізації — у комунікації з центром, наслідуючи центр і розуміючи нашу відмінність від нього. Якщо пов'язуємо занепад людяності з *делегітимацією соціальних норм*, варто розглянути, у чому тут основна різниця між центром і периферією.

Історичне окреслення людської ситуації. Маргінал і буржуа. Занепад людяності порушує питання, якими є особливості способу спілкування, що властивий людям, але дедалі більше всліджений через утрату людяності. Питання не таке вже просте, бо утрата ця не тягне за собою неодмінної втрати прав і людської зовнішності (матеріальної ідентичності). Головний сюжет людських оповідей — саме про цей *прихований* поділ на людей і людиноподібних, вічну боротьбу двох метабіологічних підвидів одного виду розумних істот. Якщо соціальні норми і цінності — це фактори поведінки, що врешті (іноді не прямо й не всі) уможливають людяність, то питання легітимації норм і цінностей потребує осмислення причин занепаду й відродження людського буття. Отже, питання *легітимації* набирає своєї повної ваги лише тоді, коли до уваги взяті ті, *кому взагалі бракує антиципації людяності*. Ось чому не слід обмірковування цього питання зводити — як Габермас — до *виправдання політичного ладу* [Habermas, 1976: S. 272]. Треба враховувати людську ситуацію. Штучною ж виглядає соціальна ситуація, з якої виходять соціологи. Їм здається, що політичний лад утрачає легітимність в очах загалу, але загал, як правило, ще має моральні підвалини для нової легітимації. Як на мене, навряд чи політична легітимація відокремлювана від виправдання людяності. Конкуренція легітимацій на більш-менш міцних моральних підвалинах — це, може, й реальність, проте це стосується лише одного з історичних типів людей, який згадаю пізніше.

Людська ситуація історично постає так. Спочатку — тотальна людяність первісних спільнот. Правда, вона не здалася б нам торжеством гуманізму. Жорстокі щодо чужого світу, невеличкі спільноти первісних людей опосередковували здобуття життєвих благ (праця, обмін і дарування) *символічною* сферою, мовленням, на чому тільки й можуть триматися *родинні* стосунки як джерело досвіду людяності — протилежності тваринним поведінковим автоматизмом [Богачов, 2007: с. 236—241]. Річ ясна, *ритуальні* зразки людської поведінки, що містилися в міфах-оповідях про належні вчинки *серед своїх і щодо чужого світу*, були доволі прості й надіндивідуальні. Проте вони забезпечували монолітну людяність, бо не передбачали альтернативи, а тільки — жертвування власними інтересами заради суспільної солідарності. Тим-то колективний сенс учинків не лишав підстав для конфлікту інтерпретацій норм і цінностей, отже, підстав для появи конфлікту легітимацій. Дуже рідко траплялося порушення вимог своєї спільноти, коли її члени зазнавали дій, що суперечили ритуально втіленим принципам єдності та самозбереження спільноти. Цінність індивіда, як відомо, ніколи не ставили на один щабель із цінністю роду. Суворо карали будь-яке невизнання пріоритету громади, яка, відповідно, підтримувала нетваринні способи інтеракції, тобто правила за «символічну оболонку» людського буття [Слотердаjk, 2005: с. 20—22]. Изгой, позбавлений цієї оболонки, не міг існувати стабільно, урешті був приречений на смерть. Бути людиною значило бути членом рідної спільноти.

Зовсім інше становище *маргінала* — по суті того ж вигнанця за межі людського буття. Він стабільно існує в людському суспільстві. Його постать з'явилася тоді, коли суспільство диференціювалось, і не тільки функціонально, а також у комунікативному сенсі (центр — периферія). Існування маргінала, звичайно, уможливлено внутрішньою мобільністю в державі та дифузністю її станів (верств), що обумовило його перебування «між станами», а це спричиняє суперечність між тим, як маргінал ідентифікований із зовні, і тим, як він сам себе ідентифікує. Це конфлікт інтерпретацій.

Він дістає такі форми. *Перша*, яку переважно аналізують, є конфліктом легітимацій, коли соціальний лад виглядає по-різному — краще чи гірше — через розбіжність картин світу, що конкурують. Проблема легітимації постає як проблема істинної легітимація. Якщо тут і йдеться про обстоювання людяності, то це означає інтелектуальне обґрунтування справжньої системи соціальних норм і цінностей, тобто її універсалізацію, що забезпечує суспільну справедливість. За такого підходу до конфлікту інтерпретацій маргінал скидається на провідника нової легітимації, яка зрештою потрібна для соціального прогресу та істинної легітимації. Очевидно, ця форма конфлікту інтерпретацій не передбачає онтологічного розуміння *герменевтичного кола*: для будь-якої легітимації

потрібне таке упередження інтерпретації², як сенс людського буття, тобто легітимація передуює аргументації — як антиципація, отже, легітимація не будується виключно на підставі аргументації.

Друга форма конфлікту інтерпретацій — це конфлікт із людським способом буття. Маргінал ідентифікує себе як нормального члена суспільства й представника певного стану, хоча насправді є аутсайдером щодо людського буття. Його інтерпретація світу суперечить інтерпретації, котра хоч би як виправдовувала засади суто людського спілкування. Якщо казати мовою соціальної теорії М. Вебера чи Ю. Габермаса, маргінальному способу життя бракує *ціннісної раціональності*, а радше — *ціннісно-символічної сфери*. Ставлення маргінала до членів свого суспільства визначається *стратегічною раціональністю*: він ставиться до них як до об'єктів, предметів використання, а це поведінка з позаціннісними цілями комунікації при застосуванні розвинутого інструментального розуму.

Отже, окреслюючи людську ситуацію, скористаймося спочатку теоретичною схемою, добре відомою завдяки згаданим соціальним теоріям. Ідеться про загрозову для людства *невідповідність засобів і цілей*. У межах цих теорій зазначену невідповідність тлумачено як *«парадокс раціоналізації»*: людство — передусім західне — щодалі більше втручається засобами цільової раціональності в царину ціннісної комунікації, хоча ці засоби не адекватні щодо суто людських — надприродних — цілей (цінностей). Отож — наполягає дехто (не Вебер) — можна усунути цей парадокс, створивши сучасний підмурівок ціннісної раціональності, адекватний викликам глобалізації та «вищим» цілям. Мовляв, лише так сучасні ресурси ціннісної раціональності можуть запобігти гедоністичній абсолютизації матеріальних цілей (благ), яких повсякчас домагається інструментальний розум.

Легко вгледіти за цією схемою вихідний для трансценденталістів дуалізм суцього і належного, котрий вони прагнуть усунути, знайшовши спосіб «підняти» рефлексивність моральної (належної) форми життя до універсального рівня, адекватного суцим зараз викликам. Як уважає, наприклад, Апель, на ці виклики глобалізації неможливо реагувати на рівні традиційної збіжності *Merkwelt* (помітного світу) і *Wirkwelt* (здіяного світу), коли вистачало ціннісно-комунікативних ресурсів локального етосу [Апель, 1999: с. 232]. Такі як Апель упевнені, що *conditio humana* наших часів — це вихід людської діяльності та її небезпечних наслідків, тобто *Wirkwelt*, за межі безпосередньо даного й звично витлумаченого світу, *Merkwelt*. Саме тому рівень відповідності ціннісної раціональності сучасним викликам, створеним експансією технічного розуму, має бути рівнем універсальної рефлексивності. Для морально-комунікативного розуму це означає транс-

² Vorverständnis за Г.-Г. Гадамером.

культурну, необмежену дискурсивність, принципово подібну до аргументації у світовому науковому співтоваристві. Коротко кажучи, *етика* мусить стримувати *техніку*, а для цього слід створити макроетику, що долає межі локальних спільнот так само, як і техніка.

Цю схему зараз обговоримо докладніше, але спочатку використаємо її, зіставивши маргінала з буржуа. Як відомо, останнього прибічники цієї схеми полюбляють звинувачувати у надмірному поширенні *цільової раціональності*. Отже, наше зіставлення в термінах легітимації виглядатиме, на мою думку, як *ситуація браку легітимації* (маргінал) і *ситуація конфлікту легітимацій* (буржуа). Оскільки брак і конфлікт часто викликають один і той самий *ефект делегітимації*, то, відповідно, людська ситуація ніби виявляє приховані потенції: у буржуа — маргінала, а в маргіналі — буржуа³. Ось чому *маргінал* часто виглядає провідником нової легітимації (перша форма конфлікту інтерпретацій), тобто *буржуа*⁴, а *буржуа* — тим, хто не воліє підтримувати ціннісне спілкування та абсолютизує цільову раціональність (друга форма), тобто *маргіналом*.

Як на мене, ця схема заважає бачити істотні відмінності. Тим-то довгий час багатьом здавалася слушною марксистська варіація цієї схеми: *буржуазію* не відрізняли від *маргіналів*, що стратегічно ставляться до всіх людей як до засобів свого збагачення, тобто їх експлуатують і зневажають ціннісну комунікацію; а маргіналів не відрізняли від ідеалізованого типу пролетарів, котрі, мовляв, мають за свою природну мету справедливіше суспільство, як колись її мали буржуа, що делегітимували старий феодальний лад. Однак, тільки-но виникає сумнів щодо згаданої вище абстрактної схеми видів раціональності та комунікації, відразу зникає потреба шукати соціальну групу, що легітимує соціальний лад у сенсі раціонального опору стратегічній колонізації сфери ціннісної комунікацію.

Загалом проект легітимації соціального ладу в сенсі порятунку етики від руйнування технікою (або інтеракції — працею, ціннісної комунікації — стратегічною комунікацією) — це модерністський проект *діалектичного са-*

³ Прихильники модерного проекту або майже ототожнюють маргінала і буржуа, звинувачуючи буржуазію в маргінальній абсолютизації цільової раціоналізації, тобто в тотальному цинізмі, або надто протиставляють ці типи, оптимістично сприймаючи конфлікт інтерпретацій в оптиці раціональної аргументації, яка усуває його у глобалізованому буржуазному суспільстві.

⁴ Наприклад, ідеологи комунізму твердили, що промислові пролетарі, які на позір є маргіналами, за логікою соціального розвитку є провідниками легітимації, кращої навіть за буржуазно-демократичну. Тому разом з побудовою «пролетарської держави» слід було очікувати творення пролетарської культури, звичайно, вищої за буржуазну. Але насправді пролетарі не спромоглися заснувати культури, що перевищувала б рівень маргінальної. Країна й досі не пододала тяжких наслідків більшовицької спроби замінити буржуазну культуру й освіту на пролетарську.

мообмеження розуму, якщо zarazом пропонують, подібно до Маркса, Апеля чи Габермаса, «нижчу» раціональність (експлуатація, стратегічний розсуд) обмежити «вищою» раціональністю (комунізм, ціннісний розум, універсальна прагматика консенсусу). Отже, таке самообмеження розуму обертається на його цілковите самоствердження. Але врешті цей проект винятково дискурсивної та універсальної легітимації наштовхується на постать маргінала, якому бракує антиципації людяності для легітимації людяності. На тому, мені здається, діалектика самозбереження розуму зазнає краху.

Історична ситуація маргінала й Zeitdiagnose. Тепер подивімося на «недіалектичну» протилежність маргінала і буржуа у просторі та історії комунікації. За умов глобалізації бачимо асиметрію центру і периферії. А саме: в буржуазному центрі впадає в око перманентний конфлікт легітимацій, а на маргінальній периферії — вражаючий дефіцит легітимації. Отож *досвід* занепаду людяності в сенсі *делегітимації* соціального — політичного й морального — ладу, мабуть, інтенсивніший на периферії, але він скрізь має свій сенс, хоча й різний за змістом. Лише *нігілізм* однаковий усюди. Він спалахує як унаслідок суперечності *буржуазних* уявлень про бажаний суспільний лад, так і внаслідок небажання *маргіналів* брати участь у політичній та моральній комунікації. Чому так складно визначити соціальний тип тургенєвського Базарова й спрогнозувати його майбутнє? Бо він і не прогресивний буржуа чи революціонер, і не освічений маргінал чи цинік. Він справді нігіліст. Нігілізм — це феномен, що утверджується не тільки потойбіч аргументів, дискурсу й розуму, а й потойбіч самовиправдання і самоідентифікації. Це кінець делегітимації.

Починається делегітимація — як конфлікт із наявним суспільним ладом — тоді, коли легітимаційна *оповідь про спільноту* ускладнюється і з'являється можливість авторського втручання в неї. Для втручання щонайменше потрібно поширити інструменталізм за межі фізичної праці — на оповідь, а потім підспудно перетворювати оповідь на самовиправдання. Це означає хоча б часткову десакралізацію оповіді, що стається тільки разом із виникненням письма і значним поділом праці. Разом з тим соціальна диференціація створює суттєву різницю горизонтів розуміння світу, що дає змогу упредметнювати чужі горизонти й зрештою претендувати на упредметнення світу в його істинній картині. Тоді легітимаційна оповідь служитиме утвердженню істинної картини світу й, зрозуміло, конкуруватиме з іншою, що матиме ту ж мету, але визначатиметься іншим горизонтом. Власне, епістемічна настанова, авторство і конкуренція бачень світу, що претендують на остаточну істину, — це ознаки *наукової практики комунікації* [Богачов, 2009b: с. 82—88], на яку взорується громадянин, міський житель: буржуа.

Між іншим, *метафізика* створена ним, бо тільки він свою оповідь — чи «теорію» — про справедливий *соціальний лад* намагається вивести з упред-

метненого світу, врешті з когнітивно-обґрунтованої картини *буттєвого ладу*. Отож він легітиміє соціальний лад у своїй оповіді про те, як із порядку самого буття — *суцього як суцього* — впливає *належний* порядок людського співжиття, тобто як *добро збігається з істиною*. Зрозуміло, у доказовості цієї дедукції сумніваються не лише конкурентні оповіді про єдність суцього і належного. Є оповіді, що взагалі виключають сенс такої дедукції.

Але не варто знову загадувати деяких новочасних трансценденталістів, що скептично ставляться до онтологічної дедукції соціального ладу і протиставляють суще і належне так, що врешті кажуть про «детрансценденталізацію» належного через те, що його описують як універсальну прагматику реальної комунікативної діяльності⁵. Зрештою вони пропонують тільки ще один різновид конкуруючої легітимації, про яку йшлося вище.

Посилення делегітимаційної тенденції за доби метафізики помічаємо в оповіді міського *циніка*. Цей опонент-двійник буржуа — народжений у греко-римську добу і спочатку відомий під назвою *кініка* — має виразні ознаки маргінальної свідомості «декласованої або плебейської інтелігенції» [Слотердайк, 2002: с. 20]. Це більш-менш освічений представник величезної купи людей, яких створюють соціальна мобільність і початкова глобалізація [Слотердайк, 2002: с. 20]. Спершу він є явищем переважно імперської форми життя. Бо всі імперії, від держави Александра Македонського чи Риму і до Росії, викликали величезні хвилі маргіналізації, у яких потім захлиналися імперські еліти. Найяскравіші приклади — кінець Римської імперії та імперії Романових. Отже, імперії гинули через брак легітимації, бо їхні могильники — це головно внутрішні варвари, тобто маргінали. Витиснуті на периферію імперій та столиць, маргінали прориваються до центру і руйнують основи соціального ладу. За сучасного етапу глобалізації, як видно, цей процес повторюється у планетарному масштабі. Тому, до речі, центр ніколи не визнає справедливе — з погляду дискурсивного розуму — право на вільне пересування громадянина з периферійних країн. Бо вони поглинуті маргіналізацією. Це невизнання — певне підтвердження фактичності людської ситуації.

Якщо нині делегітимація — найбільша проблема глобалізації, то не значить, що наступ маргіналів — *діагноз сучасності*. Ні, *вигнанці завжди повертаються*. Це людська ситуація. Крихкість людяності часто не помічають — і борються із тією ж буржуазією, що вичавлює із себе маргінала, тобто й породжує його. Але парадокс у тім, що ліквідація буржуазії не рятує від маргінала. Її ліквідація — тільки «тріумф хама». Знаємо про це з нашої недавньої історії. М. Уельбек показав той тріумф у жахливій перспективі майбутнього. У «Можливості острова» здичавілі люди витіснені на периферію,

⁵ Наприклад, див.: [Habermas, 2001].

а в центрі живуть, ізольовані один від одного, нещасні «неолюди», по суті ізгої, озброєні неймовірними витворами технічного інтелекту.

Отже, за епохи глобалізації людська ситуація — небезпечне співіснування homo і hominid — дістає складної просторової конфігурації. Глобалізація нищить людяність периферії. Боротьба між людьми і «не(о)людьми», звісно, точиться і в самому центрі, розширеному до розмірів субконтинентів, але тим часом цілі периферійні народи опинилися потойбіч лінії фронту, стали народами-ізгоями, що існують за умов болісної втрати захисної оболонки свого символічного світу й водночас наявності в їхніх руках засобів, здатних руйнувати центр. Якщо в епоху світових імперій маргіналам бракувало вищих досягнень технічної раціональності, насамперед військової, щоб успішно змагатися з буржуазним центром, то сьогодні їм бракує тільки здатності втримуватися від застосування цієї раціональності на шкоду людяності. 11 вересня яскраво засвідчило, що від маргіналізованих народів не сховатися навіть у столиці світового центру. Простір уже не рятує. Спочатку індустріально-торговельна експансія, транснаціональні мас-медії спричинилися до ерозії ціннісної комунікації периферійних народів, ліквідували захисну відстань від центру, а тепер маргіналізовані народи рушили до центру фізично й масмедійно, щоби скористатися його незліченними благами, якими він так довго принадував їх, і заразом помститися за позбавлення рідних цінностей і вигнання «на холод глобалізму». Ось чому ті, хто не втратив почуття реальності й не боїться зазирнути до глибин делегітимації, мусить визнати, що сьогодні в людській ситуації фатально порушується звичний баланс і питання, як бути з тими, хто не бажає порозуміння, з питання особистої долі обертається на питання порятунку людства. Одне слово, стримувати тиск маргіналів, залишаючись при тому людиною, потрібно у світовому масштабі.

Міркування над цим питанням щоразу збиваються на манівці. Так би мовити, манівці Ю. Габермаса та І. Ільїна. Перший зі своєї буржуазної далечі не бачить справжньої постаті маргінала, проблеми браку потреби (антиципації) в легітимації. Другий через свій травматичний досвід «тріумфу хама» більшовицької революції не усвідомлює всієї небезпеки втрати людяності в боротьбі з маргіналом⁶.

Етос праці. Щоб з'ясувати справжні обриси проблеми маргінала, слід спочатку дізнатися, у чому істотна відмінність між ним і буржуа. Повторюю, якщо тлумачити природу *буржуазії* в термінах експансії цільової, науково-технічної раціональності, то маргінал скидатиметься на опонента-двійника, бо врешті він теж делегітимує ту комунікативну сферу, для якої зазначена раціональність згубна. Тому відкиньмо «антибуржуазний» пафос і задаймо

⁶ Наприклад, див: *Ильин И.А. О сопротивлении злу силой // Ильин И.А. Соч.: В 2-х т. — Т. 1. — М. 1993.*

собі питання, чи диспропорція наявних матеріальних благ, якими зазвичай володіє маргінал і буржуа, є тільки кількісною? Чи за цією диспропорцією стоїть якісна відмінність між ними? І крім того, якщо буржуа поєднує делегітимацію старого устрою зі спробами легітимації нового, а маргінал не вдається до таких спроб, то який акцент важливіший: на делегітимації, спільній для двох згаданих типів, чи на окремих спробах нової легітимації?

У пошуку відповіді подивімося на сучасну Україну. Із світового центру вона виглядає периферійною. Очевидно, дається взнаки, що її мешканці, здебільше живучи в Російській імперії та Радянському Союзі, зазнали маргіналізації, яка супроводжує імперське господарювання, військову справу й колонізацію. Утім, завдяки віросповідній приналежності до центру Російської імперії українці іноді користалися соціально-господарчою мобільністю, створеної імперським життям, щоб перейти в шляхетський і міський, урешті — буржуазний, стан, правда, це вдавалося переважно в північних столицях. Тим часом на південно-східних теренах сучасної України імперія створювала індустріальний котел, у якому шаленими темпами відбувався протилежний процес. Велетенська людність перетоплювалася в маргінальну масу. І цей процес лише підсилювався за радянських часів. Зрештою в Східній Україні поширився тип *атомізованої людини*, не вкоріненої ані в селянській спільноті, ані в міській громаді, ані в будь-якій іншій людській єдності. Навіть родинні цінності для неї стали досить примарними.

Ця *мобільна пролетаризована людина*, звичайно, виявилася не здатною на будь-яку морально-політичну мобілізацію. Делегітимація соціального ладу позначилася на всій її суспільній поведінці. Вона безініціативно працювала, а потім так само воювала у першій і другій світових війнах, без особливого опору підкорилася тискові більшовиків і стала її знярядям у розправах із буржуазією, не виявила жодної зацікавленості в обстоюванні інтересів української нації (своя держава, мова, освіта тощо), без значної політичної чи моральної реакції спостерігала спочатку загибель мільйонів селян під час Голодомору, а потім — нацистську дискримінацію євреїв, росіян і українців. Навіть зараз, після деякої гуманізації радянських порядків у другій половині ХХ ст., маргінал продовжує визначати культурну атмосферу всієї Східної України. Найлегше це досягнути в порівнянні, причому не тільки якщо побути в атмосфері буржуазних країн Заходу, а навіть порівнявши з атмосферою селянського заходу України.

Що загалом відрізняє західних українців? Навіть не те, що їхні взаємини здаються в цілому теплішими й більш звичаєвими, ніж у східних українців. Їх насамперед відрізняє прив'язаність до своєї землі. Вони й далі перебувають — попри руйнівний вплив імперії — під потужним морально-релігійним впливом локальної спільноти й родини. Звідси їхнє бажання «мати не гірше від людей», вимога до себе «бути як люди». Ця сила рідної ціннісної

сфери принципово відрізняється від тиску середовища маргіналів. Хоча маргінал теж суворо вимагає, щоби «всё было путём», але його путь — завжди остання. Її напрямок — смерть відповідальності, толерантності, ангажованості, ініціативності й оригінальності. Це путь гедоністичної банальності, емоційної нестриманості, сірої буденщини й марнування часу. А не праці на своїй землі.

Маргінал відрізняється від селянина відсутністю *етосу праці*. Брак працьовитості, небажання «напружуватися» навіть задля свого добробуту, — ось що бачимо по всій Східній Україні. Зрозуміло, у порівнянні із Західною Україною. Ступінь працьовитості на Сході країни майже такий, як у сусідніх землях Росії. Звідси й «культурна ідентичність» росіян і східних українців, на якій наполягає Москва. Це ж треба на тому засновувати почуття спільної батьківщини! Хіба невтямки, що маргінал будь-де однаково безкультурний і байдужий до політичних ідентифікацій? Ситуативна спільнота, до якої він у змозі долучитися, це щось на кшталт натовпу фанатів якогось давнього гладіатора чи сучасного футбольного клубу. Плутати політичну солідарність із земляцтвом або кримінальним співництвом — це його доля. Переважання в Росії — здається, більше, ніж у нас — маргінального елемента якраз і складає її геополітичний профіль. Хоч би як тамтешні можновладці вихвалялися цивілізаційною самобутністю і військовою міццю своєї держави, але світовий центр не зважатиме на «цивілізаційну псевдолегітимацію» і бачитиме Росію передусім як периферійне джерело дестабілізації та делегітимації міжнародного ладу. Певно, тому сусідні країни прагнуть якомога менше походити на неї.

Утім, про етос праці. Якщо порівняти російські і наддніпрянські села чи містечка, впадає в око більша працьовитість наддніпрянців, попри отруйну маргіналізацію, котра, зокрема, є темним боком *козаччини*. Чимдалі просуваємося до центру, тим потужнішим виглядає етос праці й тим більше набирає він буржуазних рис. Хто знає, як українці батрачать на Заході, той погодиться, що «заробітчани» із Західної і Східної України здебільшого по-різному ставляться до свого статусу на чужині⁷. «Західняки» сприймають себе як утримувачів своїх сімей та «інвесторів» у власне господарство, тобто заробляють для добробуту на своїй землі. Натомість «східняки» нерідко живуть за принципом: «де мені ситніше, там моя вітчизна». А це аж ніяк не ознака буржуазної свідомості. Це ознака маргінала. Буржуа подбає про свою людську гідність та збереження інших вагомих цінностей комунікації⁸, перш ніж вирішить працювати в чужій країні.

⁷ На це звернув мою увагу Іван Івашенко.

⁸ Ідеться, приміром, про зв'язок з рідними, коло друзів, повагу оточення, високий рівень правового захисту й толерантності, національні звички та стандарти.

Звичайно, *селянський* етос «західняків» недостатньо чутливий до корупції чи цінності прав особистості. Проте за доби глобалізації годі протиставляти його *буржуазному* етосові, як це робив М. Вебер за доби імперій. Досить побачити сучасні садиби — західноєвропейського зразка, із супутниковим телебаченням і приєднанням до Інтернету, — які скрізь побудували західноукраїнські батраки, щоб переконатися: вони не схожі на тих польських батраків у Німеччині, котрих Вебер описав як позбавлених мотивації до необмеженого зростання власності. Уже, вочевидь, не пасує веберівська схема, за якою вони мали б стримувати свою самоексплуатацію, свою *трудоу* раціональність, аби реалізовувати *комунікативні цінності* своєї локальної спільноти. Натомість вони демонструють прагнення до невпинного збагачення. Для них це значить жити «як люди», згідно з їхньою легітимацією суспільного ладу. І тут коло «нормальних людей» виявляється водночас і дуже вузьким — тобто родичі та сільське оточення, — і дуже широким: усі хазяї та буржуа, з якими вони стикалися під час своєї праці на Заході і які завжди поряд з ними завдяки світовим мас-медіям.

Як видно, сучасний селянин Західної України такий же *homo faber*, як і західний буржуа. Він, як правило, достатньо навчений техніці, щоб діяти згідно з інструментальною раціональністю, у цьому він уже не поступається, як за доби імперій, міському маргіналові. Як *homo faber*, він має, подібно до буржуа, внутрішню мотивацію до невпинної праці заради свого добробуту. Може, конкуренція і ще більша індустріалізація сільської праці з часом перетворять його на фермера, свідомість котрого — як на Заході — не відрізнятиметься істотно від свідомості міського буржуа. Навряд чи сучасна локальна спільнота має ціннісний ресурс для обмеження інтенсивності його праці.

Отже, нинішня емпірія суперечить схемі, за якою тільки буржуа притаманний етос праці. Мабуть, колишнє постання буржуазії справді уможливила «безглузда» *праця заради самої праці*, вірніше — заради протестантського Бога. Однак, залишмо цю веберівську реконструкцію історикам і культурологам. Сьогодні важить те, що *праця заради добробуту*, стандарти якого стрімко змінюються — не останньою чергою завдяки мас-медіям, — є працею з постійним ростом інтенсивності, що колись була властива тільки західному буржуа.

Тепер, гадаю, очевидно, що *цінність добробуту на основі власної праці* є цінністю, що заперечує схематичний конфлікт інтеракції і праці, раціональності ціннісної і цільової. Безмежна інтенсифікація та експансія праці, тобто праця заради самої праці — ось що розуміє Вебер як парадокс буржуазного стану, бо пов'язує це з дивним обґрунтування цільової раціональності в релігійному етосі й урешті з руйнівними наслідками цього для етосу загалом (ціннісної сфери). Коли ж ми розуміємо, що добробут як суттєвий вимір ціннісної сфери нині здатен змінювати свій зміст так швидко, що це

постійно підсилює інтенсивність праці, годі згадувати екзотичну постать протестанта-буржуа, вважати джерелом інтенсифікації праці історичні риси його віри. Зміст добробуту — що включає як комунікативні цінності, так і матеріальні блага — зараз великою мірою визначається глобальними чинниками, насамперед мас-медійним характером легітимаційних оповідей. Але чи можуть ці чинники за сучасних умов хаотичних впливів формувати етос праці? Ось у чому головне питання. Бо ж маргінал не вмотивований мати добробут за рахунок власної праці. А без етосу праці немає етики й відповідальної політики, значення власної праці заступає стратегічна комунікація. Маргінал засновує свій добробут на крадіжці, здирництві, продажу державних інтересів чи іншій нелояльності. Брак етосу праці — підстава делегітимації.

Етос і мовлення. Етос праці є звичаєвим обмеженням цільової раціональності легітимованими способами забезпечення добробуту. Зауважмо, це обмеження *не рефлексивне*. Аргументи не створюють етос, бо етос — це дорациональне упередження, тобто горизонт комунікації, котрий існує подібно до рідної мови. Щоб пояснити, зіставмо два підходи до мови. Розуміння спекулятивної структури мови, яке обстоює Гадамер у «Істині і методі», можна пов'язати із *символічною моделлю мови*. Ідеться про те, що в рідній мові чуттєвий і надчуттєвий, знаковий і смисловий моменти існують неподільно. *Семіотична модель мови*, запропонована вже Платоном у «Кратилі», навпаки, подає знакову систему мови як відокремлювану від мовного значення, наголошуючи конвенційність їхнього зв'язку. Отже, ця модель передбачає зовнішній, об'єктивувальний підхід до мови. Якщо ж прагнемо збагнути, яким є спосіб буття мови, мусимо зважити на те, що рідна мова існує для нас дорефлексивно: ми її не помічаємо, коли вживаємо правильно, її матеріальний бік — наче прозоре скло, крізь яке сприймаємо сенс самих речей. Д. Дейвідсон слушно порівняв мову — як направлене сприйняття світу — з органом зору чи слуху. Справді-бо, я не бачу своє око, коли дивлюся на світ, отож я не бачу знакову систему рідної мови, коли «словами у світ визираю» [Нич, 2007: с. 27]. Натомість коли використовуємо іноземну мову, трудність у тім, що нам важко цілком переключити увагу з первинної даності матеріальної сторони мови — окремих зв'язків її знаків, — на цілість її смислових зв'язків, тобто на світ носіїв цієї мови. Світ — це первинна цілість, універсальний горизонт, що завжди накладає свій карб на сенс фіксованих у ньому окремих предметів. Дана наперед цілість рідної мови є нашою природною упередженістю. Свій етос є таким же направленням безпосереднього сприйняття, як і рідна мова. Це, до речі, говорить про мовний характер етосу.

Отже, коли Габермас каже, що, використовуючи мову для порозуміння, тобто в комунікації, ми неминуче антиципуємо універсальність згоди —

або консенсусу, не спотвореного владою, — він не помічає, що несвідомо змінює перспективу розуміння нашого власного мовлення. Перша — це перспектива символічної моделі мови, коли *змістові* мовні антиципації непомітно для мене визначають напрям мого бачення світу, тому світ як такий завжди *значить*, а не просто існує. Друга перспектива — це упередження моєї мови, яка тепер ніби не є *горизонтом* мого розуміння, а тому як мовлення взагалі й мене обертає на суб'єкта мовної комунікації взагалі, тобто рівного з іншими в симетричних взаєминах та в об'єктивній реальності. Ставши такою абстракцією, я не матиму змістової антиципації та буду ідентифікований в універсальній прагматиці мовлення як потойбічний моєму світові, наприклад — владі, яку, отже, здатний цілком об'єктивувати задля дискурсивно-консенсусної легітимації. На мою думку, у цій підміні перспектив виявляється просвітницьке упередження Габермаса. Для нього науковець править за парадигму людини. Відтак парадигмою людського спілкування, котру він пропонує застосовувати як «регулятивну ідею», є упереджена мовна комунікація щодо об'єктивних речей.

Звідси ясно, яка різниця між антиципацією цінності власної праці і антиципацією умов (прагматики) згоди. Цінність власної праці — змістова антиципація, а «об'єктивні умови» справедливого консенсусу передують комунікації лише *формально*, на високому рівні рефлексії. Дуалізм *суцього і належного* тут нікуди не подівся, хоч би як Габермас підкреслював, що розрив між трансцендентальною інтерсуб'єктивністю і реальною інтерсуб'єктивністю його теорія долає. В реальній інтерсуб'єктивності, наприклад, цінність добробуту на основі власної праці впливає з оповідей про нерівність того, хто живе з власної праці, контролює зв'язок між своїми діями і наслідками⁹, і того, хто — як маргінал — не здатен стало існувати на такому фундаменті. «Вони — гірші, а ми кращі, бо самі куємо своє щастя, а вони — або злодії, або знаряддя праці». Тобто маргінали не контролюють результату і ходу виробничого процесу, до якого залучені, тому їхня праця — це не власна праця, а тільки *цільова раціональність*, позбавлена справжнього ціннісного виміру. Вони цілковито підкорені цій раціональності. Будучи або її жертвами, або її провідниками — зазвичай на грані криміналу, — вони свою несамостійність екзальтовано сприймають як залежність від випадку чи «фарту».

Як бачимо, цінність власної праці визначена очевидною несиметричністю «своїх» і «чужих». Буржуа потребує існування маргіналів як «чужих». У трансцендентальній інтерсуб'єктивності, навпаки, неможливо обґрунту-

⁹ Тут не має сенсу поділ на капіталіста, робітника, сервісного трудівника тощо. Усі вони упевнені, що розуміють і контролюють увесь процес своєї праці. Тому феноменально це їхня власна праця, чітко ідентифікована з їхніми особистостями. Хоча, наприклад, селянин, звичайно, усвідомлює, що залежить від мінливості погоди, а підприємець — від непередбачуваності ринкової кон'юнктури.

вати працю як власну, а тому справді цінну для легітимації добробуту. Питання будь-якої цінності має тут спиратися на принципи симетричності й універсальності. На доказ згадаймо хоч би парадигмальну для Габермаса наукову комунікацію. У ній для мене нічого не важить походження аргументу як продукту моєї наукової праці, важить тільки його однаковий для всіх стосунок до істини, тобто його *значущість*. Проте для згаданого вище етосу цінність добробуту залежить від того, чи є він наслідком власної праці, тобто від його походження, стосунку до певної особистості.

Та чи можна сподіватися, що для всіх землян цінність добробуту впливатиме з їхньої власної праці? Вочевидь, обставини глобалізації суперечать цій мрії. Але чи потрібна ця мрія хоча б як регулятивна ідея «перевиховання» тих, хто без обмежень людяності рветься до добробуту, маючи його за удачу або здобич? Певно, що гуманізація — це справжня мета комунікації з ними. Але перетворення маргінала у «свого», зокрема за ознакою етосу праці, має бути, я вважаю, метою на тлі розуміння, що співжиття людини і не(о)людини ніколи не уникнути, це *conditio humana*. «Чужі» завжди поряд, бо інакше не буде «своїх», не буде того ж етосу праці. Усвідомлення людської ситуації спростовує тих філософів, які прагли *змінити світ* аж до зникнення «своїх» і «чужих».

Звісно, у цих змінах сама істина була для них легітимною інстанцією примусу. А примушувати вона мусить, бо «чужі» тому й «чужі», що не хочуть зважати на істину. Тобто «свої» мають не пояснювати світ глухим, а діяти — лікувати їхню глухоту, змінювати їх. Отож найкраще лікування — це гуманізація через зміну світу, тобто умов життя глухих, включно з умовами комунікації з ними. Ми це вже проходили... А ще треба ставитися до «чужих» як до «своїх», тобто авансом, контрфактично спілкуватися з ними як з рівними, щоб ті захотіли й навчилися бути такими. Проте чи успішна така «педагогіка» в епоху глобалізації, коли «свої» і «чужі» часто не мають нічого спільного — ні нації, ні мови, ні громади, ні релігії? Жодних засобів «м'якого примусу», бо немає бази для буттєвої солідарності. Врешті-решт, із теоретичного погляду будь-який примус до добра, навіть найм'якший, — це перформативно суперечлива дія. Зло не може мати на меті добро. Примус — це несиметричність стосунків, зло, а добро — симетричність. Тому істина, наприклад легітимація, мусить спиратися тільки на свою власну переконливість.

А як же ті, що не переконуються, тиснуть на нас, не хочуть рівноправних стосунків? Їх можна примусити не до істини, а тільки до тимчасової покірності. Отож із ними нічого не вдієш. Тому їх треба пощадити! Тобто інтерпретувати. Люди завжди це робили. У людській ситуації маргінали піддаються лише інтерпретації. Їх може змінити не *ratio*, а мистецьке мовлення — *oratio*. Їх змінюють оповіді. Адже завдяки ним те, що було, може

статі не бувшим. Однак цього, можливо, досить, коли йдеться про особисту зустріч із маргіналами. А якщо йдеться про людську ситуацію за доби глобалізації, тобто про долю людства?

Що ж, світові мас-медії відіграють тут, мабуть, основну роль. Вони — наймогутніше джерело впливу. Йдеться, звичайно, не про поширення по всьому світові дії переконливих аргументів, не про світове квазісуспільство модерну, що охоплює всіх розумних істот. Ні, йдеться про вплив на уяву «чужих». Це і є постмодерн [Ваттимо, 2002: с. 7—18.]. Центр дедалі більше паує над уявою периферії. Це його єдина міцна влада, хоча, зрозуміло, не надто цілеспрямована, бо комерційна і політична водночас. Через те у плюралістичному просторі комунікації легітимаційні оповіді стикаються з делегітимаційними. Останні підсилюють доцентрову тенденцію маргіналів. Але для мови все можливо. Тільки завдяки ній океан делегітимації може й не вийти зі своїх берегів. Тільки від неї залежить порятунк.

ЛІТЕРАТУРА

- Апель К.-О. Ситуація людини як етична проблема // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Підручник. — К.: Лібра, 1999.
- Богачов А. Досвід глобалізації та його інтерпретації // Практична філософія. — К., № 2, 2009а.
- Богачов А. Відкритий політичний світ — прихований демократичний етос // Філософська думка. — К., № 1, 2009б.
- Богачов А. Сократ і наше царство свободи // Громадянське суспільство в Україні за доби глобалізації: ціннісно-нормативне та інституційне забезпечення його розбудови. — К., 2007.
- Ваттимо Дж. Прозрачне обшество. — М.: Логос, 2002.
- Ильин И.А. О сопротивлении злу силой//Ильин И.А. Соч.: В 2-х т. — Т. 1. — М.: Мединум, 1993.
- Нич Р. Антропология літератури. Культурна теорія літератури. Поетика досвіду. — Університетські діалоги № 4. — К.: Смолоскип, 2007.
- Слотердайк П. Критика цинічного розуму. — К.: Курс, 2002.
- Слотердайк П. Сферы. Микросферология. Пузыри. — Т. 1. — СПб.: Наука, 2003.
- Habermas J. Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft, Stuttgart: Reclam, 2001.
- Habermas J. Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.
- Marquard O. Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist // Marquard O. Zukunft braucht Herkunft. — Stuttgart: Reclam, 2003.

Андрій Богачов — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Коло інтересів — герменевтика, теорія пізнання, практична філософія.

ОБГОВОРЕННЯ

Євген Бистрицький: Легітимація як дієве філософське поняття

Тут добре було сказано Анатолієм Лоєм — наблизилося до земних справ. За умовами моєї паралельної діяльності — безпосередньо працювати також і на формування громадянського суспільства у країні — для мене поняття легітимності є, передусім, досвідним, таким, що криком кричить (для того, хто намагається зрозуміти його реальне значення сьогодні) із численних шпарин українського життя. Втім, виявляється, зокрема з нашої дискусії, що досить часто філософський смисл проблеми легітимності вислизає за межі будь-яких визначень. Поняття легітимності дуже часто використовують завузько: для оцінки й коментарів дій представників влади, коли з'ясовують, чи мали право відповідно до корпусу законів та Конституції ті чи ті політики або урядовці діяти так, як вони вчинили. З іншого боку, його надмірно розширюють, коли вважають, що майже все прийняте у суспільному житті має характеристику легітимності або потребує бути легітимним, щоб бути прийнятим. Такого кшталту, часто-густо неявні, але досить поширені розуміння легітимності зустрічаються нам кожного дня у ЗМІ, коментарях політологів й у виступах самих політично уповноважених осіб. Тому, аналізуючи це поняття, справді варто спуститися на землю й подивитися на нього критично під кутом зору нашої української політичної практики.

Про філософське значення легітимації та легітимності існує чимала європейська література, й тут це вже прозвучало. Важко, як на мене, знайти більш розроблену філософську концепцію легітимації, ніж у Юргена Габермаса. Українські дослідники — лише на початку шляху рецепції та осмислення на власному ґрунті зробленого західними вченими. Намагаючись також не вигадувати на цьому полі чогось оригінального, зверну увагу на кілька принципових речей. По-перше, на визначально філософську структуру понять легітимації й легітимності. По-друге, на складності та суперечності на шляху їх розуміння. Нарешті, по-третє, на емпіричний зміст, що в них вкладають політики та політичні коментатори. Для цього я спробую знаходити для теоретичного міркування якісь репрезентативні практичні референції — тобто вказати, у яких шпаринах роздертого постійною політичною кризою нашого українського життя процеси легітимації даються взнаки.

Десь дванадцять років тому з групою дослідників політичного життя України ми видали книжку «Українська державність в XX столітті». І там є розділ, який ми назвали «Державотворення. Шляхи легітимації». Говорячи про складності легітимації незалежної української влади, я ґрунтувався тоді цілком на поглядах Габермаса і маю певне право поглибити старі тези, користуючись ще тим доробком, оскільки, чесно кажучи, мало що суттєво змінилося у цій сфері дванадцять років потому.

За Габермасом, поняття легітимності означає що існує достатньо аргументів на користь вимоги визнавати певний політичний режим як добрий і справедливий. Легітимний лад, порядок — це такий суспільно-політичний устрій, що заслуговує на визнання. Легітимація є процесом визнання загальної прийнятності тієї чи тієї політичної організації суспільства.

Для нас, тут в Україні, це загальне визначення здається простим та цілком зрозумілим. Адже ми пережили, принаймні, дві надзвичайно масштабні події, безпосередньо пов'язані з масовим визнанням нової влади: у 1991-му це було масове визнання права бути незалежними, тобто нової політичної влади незалежної країни; у 2004-му — визнання необхідності змін політичного режиму масовим рухом під час «помаранчевої революції» привело нових політичних лідерів до влади. Ми масово пережили, фактично, два процеси — спочатку процес делегітимації, втрати довіри до попередньої влади та політичного режиму і визнання верховенства за новим політичним пануванням. Не варто й додавати, що впродовж останніх, принаймні, 9—10 років ми також переживаємо драми легітимації-делегітимації вже у менших, проте не менш чутливих масштабах, коли йдеться про падіння рейтингів президентів, політичних лідерів, партій тощо. Що й казати — останнім часом ми переживаємо перманентну політичну кризу. Для нас поняття легітимації у термінах довіри та визнання влади на-

було повсякденно буденного сенсу. До речі, саме тут приховане одне із джерел його девальвації.

Не є великим секретом, що для багатьох мислячих людей в Україні стає дедалі ясніше, що вихід з довготривалої політичної кризи — у зміні політичного режиму, звичайно, у мирний легітимний спосіб. Прямо наразі ви легко можете відшукати через *Google* сайти поважних громадських асоціацій, де ясно й чітко порушується питання про необхідність так званого перезавантаження країни, тобто про «установчу ініціативу» — скликання Конституційної Асамблеї, яка б ухвалила нову Конституцію країни, яка би мала врахувати попередні помилки у народному державотворенні, легітимувавши, тим самим, новий, більш довершений політичний устрій. Я наводжу цей приклад досить масової громадської ініціативи для ілюстрації тези, що поняття легітимації як визнання є для громадської думки звичним. Крім того, особливо у світлі 2004 року, набув рівня загального розуміння той факт, що масове визнання є необхідним для існування влади.

Ми маємо спинитися на цьому пункті. Річ у тому, що саме в такому звичайному розумінні законності влади, її зміни та існування на основі масової довіри, визнання, підтримки тощо змішуються, сплутуються два капітально різні рівні її легітимації. Габермас постійно, буквально упродовж усього його думання про легітимацію, підкреслює, що нам треба відділяти легітимаційні засади від інституціоналізації панування, влади. Про це говорив і Анатолій Лой. Ця вимога Габермаса, я хочу це ще раз наголосити, є принциповою, тобто відсилає нас до філософських засад цього поняття.

Кілька прикладів. У часи незалежності — 1991 року й кілька років потому — для самостійної української політичної влади (і я це обґрунтовую у своїх роботах того часу) кінцевою легітимувальною ідеєю була апеляція до культурно-національної спільності. До національної ідеї, в тому розумінні, в якому її того часу переживали, й так, як її тоді масово розуміли. Радянський Союз достатньо легітимно — тобто більш-менш прийнятно для більшості населення республік, що його утворювали, не кажучи вже про прибалтійські країни, — розпався за національними кордонами, а не, скажімо, за ознакою спільних економічних регіонів. Ми на власному прикладі довели собі те, що вже відомо філософам Заходу: однією з найглибших засад легітимації політичної влади є її відповідність потребам етно-національної ідентифікації, вимозі, яку у нас ще називають національною ідеєю. Найглибшою засадою — тому, що разом з колективним усвідомленням належності до визначальної ідентичності стоїть і падає внутрішнє (та міжнародне) визнання самостійної, незалежної влади, що «держить» нас разом як спільноту в окремій державі. Якщо лише у якості ідеального експерименту спробувати «відняти» факт національної єдності, ідентичності як культурно-історичну підвалину «нашого» суспільного

цілого — уявного для кожного, то небагато чого залишається з того, що кінцево об'єднує наші долі.

Події 2004 року ще раз довели, що до цієї «останньої» етно-культурної засади апелюють, її згадують саме у критичні для влади часи; так само апелюють і під час агітації за себе — вдягаючи вишиванки, заплітаючи косу, піднімаючи питання «про мову», про інші форми культурної належності — до Європи чи до світу іншого геополітичного вектора. Разом із тим, досвід відстоювання легітимності влади переважно на основі такої апеляції до, сказати б, історико-культурних архетипів продемонстрував надзвичайну слабкість власної легітимності: масову втрату визнання.

Останнє зауваження, можливо, допоможе мені довести, що засади легітимності не є легітимністю як такою; це ще *засади, кінцеві засади*, або — у термінах Канта — *умови можливості* бути легітимним, а не самі легітимні політичні лідери та інституції панування. У чому полягають принципи відмінності? Для цього спинімося трохи на тому, як Габермас відрізняє останні від перших — легітимні інституції від засад їхньої легітимності.

Ми перебуваємо в ситуації сучасної, «модерної» держави. Її звичні для нас ознаки — розмова про Україну як про демократичну, європейського типу країну. Якщо звернути увагу на перманентні суперечки у нашому «демократичному» парламенті, то там постійно йдеться про порушення конституційних норм, приписів регламенту, законів, зрештою — про порушення демократичних процедур або про необхідність їх дотримання. Загальником у визначеннях демократії стало твердження, мовляв, демократія є, перш за все, процедури і ще раз процедури, тобто наявність закріплених у правових приписах норм прийняття політичних рішень, обов'язкових для дотримання. Так в українському політичному контексті відтворюється нормативно-процедурна теорія демократії (говорячи про таку, Габермас відсилає до Шумпетера). — Нас, потенційних виборців, ЗМІ та масові коментатори-політологи настійливо привчають саме до такого сприйняття демократії. На численних політичних шоу, які зветься «свободами слова», йдеться, на тлі скандалів, про більше чи менше дотримання політичними гравцями процедур і норм, які регулюють їхню політичну поведінку, й не більше. Щоправда, звертаються й до засад їхньої легітимності — витлумачуючи результати соціологічних опитувань, які свідчать про поточні рейтинги політиків. Але й ці дані використовують для обговорення питань, наскільки той чи той політик має право діяти так, як він або вона діють в рамках їхньої інституції. Йдеться, як правило, про цікаві для ЗМІ скандальні випадки, які завжди пов'язані саме з порушенням процедур і норм, у тому числі встановлених Конституцією країни. До цього вже звикли.

Це означає, що виборців, громадян, усіх нас, хто причетний до цілої спільноти країни, привчають розуміти питання легітимності влади лише у

термінах адекватності дії її представників наявним писаним правовим процедурам у межах правочинних інституцій. Такий підхід — свідомо чи несвідомо прийнятий — заганяє громадян, сказати б, у провулок одного спрямування: ваше право здійснювати визнання влади у встановлених нею інституційних рамках. Жорсткіше кажучи — у рамках нею встановленого або підтримуваного нею політичного режиму. Наприклад, на сьогодні нам дають на вибір, завдяки проголосованому конституційною більшістю Верховної Ради закону про вибори Президента, голосувати, фактично, за двох основних кандидатів, чия представницька більшість контролюватиме адміністрування виборчого процесу.

Таке інституційне розуміння демократії тягне за собою й дуже вузьке й опортуністичне інституційне розуміння процесу легітимації влади, отже, не дає підстав звернути увагу на легітимність самих інституцій, на істотно ширші позаінституційні засади їх легітимації. Річ у тім, як на цьому постійно наполягає Габермас, що, починаючи з теорії суспільного договору Русо й до сьогодні, поплутують принцип легітимації влади у сучасному (модерному) типі держави як визнання на основі загальної волі, волевиявлення, з одного боку, і запропоновані форми інституціоналізації політичного верховенства — з іншого. Ми ж бо обираємо не позбавлених інституційних повноважень керівників — ми обираємо їх у межах наявних інституцій, зокрема згідно з нормами та процедурами, виписаними у законі про вибори, відповідно до визначеної у Конституції структури та повноважень парламенту тощо. Коли нам твердять з усіх телеекранів про стан дотримання владниками правових приписів, процедур як про головну проблему формування справедливої демократичної влади, мимоволі починаєш думати про ефективність інституцій та процедур, а не про легітимувальну адекватність тих, хто був обраний загальним волевиявленням. Але, коли сьогодні поширюється думка про зміни самої Конституції, про переустановку влади, — все це означає, що власне на практиці громадяни зрозуміли вузькість суто інституційного підходу у розумінні легітимації. Громадяни, всі, за словами Русо, хто бере участь у створенні спільного інтересу, спільного волі, — це щось інше, ніж інституційні приписи, хоча сам Русо ще не робив такого розрізнення.

Складається враження, що й наше суспільство перебуває масово на такій стадії розвитку, коли це розрізнення ще не робиться. Тим паче наполягати на ньому є наше, філософів, завдання.

Небезпеку вузького розуміння легітимації можна було б продемонструвати на прикладі панування радянської влади. Спираючись на ідею боротьби з експлуатацією, на комуністичну доктрину, радянська влада підтримувала власну легітимність діями, які я для спрощення назву діями самолегітимації. Найстрашніше: отримавши владу, керівні більшовики різними примусовими й правозаконними методами закріплювали та продов-

жували її інституційну тяглість, стримуючи відкриття шляхів (через максимальну цензуру, відсутність вільних дискусій тощо), на яких творяться засади легітимності панування. Максимізація нормативно-правової самолегітимзації є основа буття тоталітарного режиму, спосіб існування авторитарної влади. Найцікавіше зрозуміти, як творяться, існують засади легітимзації? Що означає «відкриття шляхів» для процесу легітимзації?

Приклад 1991 року — вдалий для ілюстрації наступного визначення. Як зазначалося, зумовлене національною ідеєю масове визнання на етнокультурних засадах законності політичної влади є «найглибшим». Можна було б разом із Габермасом говорити про колективні ідентичності, що виникають на підставі структур, які встановлюють єдність та гарантують консенсус, подібно до мови, етнічних підвалин, традиції тощо. А як «творяться», виникають останні? — питання, радше, риторичне, і відповідь є такою: плінністю культурно-історичного життя, природно-історичним чином. Саме на таку відповідь нашоухують нас ті політики, які намагаються знайти власну легітимність через апеляцію до, скажу так, історичних архетипів колективної ідентичності. Але це, своєю чергою, призводить до максимального розширення та, відповідно, девальвації поняття легітимзації.

Фактично нам кажуть: не звертайте увагу на ефективність інститутів, насамперед думайте про автентичність представників влади цінностям нашої культури, традиціям наших предків, говорячи словами Дмитра Донцова. Будьте самі достойними нащадками прадідів великих. Дотримуючись цього етичного припису, твердять нам нові ідеологи-місіонери, ви будете моральними, чесними, справедливими, достойними громадянами — оскільки наш героїчний міф, так само як міфи походження багатьох народів, підносить етно-національні чесноти. На одному з телешоу за участю Президента України я сам після подібної моралістичної риторики з його боку намагався згадати максимуму Канта. Мовляв, конституцію, тобто закони, спробував нагадати я, пишуть не для ангелів (моральних героїв національної культури), а для, як зауважив засновник критичної філософії, дияволів — гріховних громадян, які часто-густо порушують моральні та правові приписи. Коли представники влади абстрагують та підносять лише одну частину з процесу легітимзації — питання етно-культурної єдності та моральні скріпи останньої, залишаючи осторонь його (процесу) завершення в унормовувальних процедурах права та виконавчих правилах, тоді виникає те, що ми маємо назвати міфологічним доктринерством, що створює зручне середовище для ненормованих дій влади. Саме на тлі культурної «ідентичності» «любих друзів» ґрунтується клановий підхід до зручного (й ручного) жонглювання нормами та процедурами державних інституцій на власну користь.

До речі, цю можливість політичної влади експлуатувати на власну користь культурні передумови власної легітимзації надає сама специфіка

утворення та існування колективних ідентичностей. Останні є наперед непланованим продуктом повсякденного співжиття людей, яке історично резюмується у виникненні традиційного життєвого світу культури. Так само еволюція, або зникнення культурно-історичних засад легітимації суспільних інституцій важко керується правовими рішеннями. Традиції колективного співжиття та культурні форми індивідуальної поведінки не виникають як результат цілеспрямованого планування та прийняття парламентами законів, норм та приписів дії для сучасних державних інституцій. Тут ми маємо справу з історичними седиментаціями (говорячи мовою феноменології життєвого світу) традиційного життя, життєво-практичними упередженнями та наперед-розуміннями (*Vorurteilen*), які спрямовують рефлексивну аргументацію політичного дискурсу на інституційному рівні. Саме тому використання всього цього масиву дійсно засадничих смислів, резюмування практичного досвіду як *лише раціональних* аргументів є підміною суті справи легітимації.

Коли представники влади використовують аргументи «від культурної традиції» для обґрунтування раціональності й осмисленості політичної дії, апелюючи, скажімо, до традиційної моральності, яку, начебто, необхідно виховувати, формувати у сучасного населення країни, це здатне перетворюватися на суцільний суб'єктивізм з їхнього боку. Те, що вони вживають у формі раціонального аргументу, за своєю природою не піддається раціоналізації, яку з успіхом використовують державні, скажімо, правові інститути. Наприклад, ми не здатні вказати на «раціональні» підстави, якусь історичну «мету» специфіки власної культурної традиції у її очевидній відмінності від форм життя інших етнічних спільнот: «для чого ми такі, а не інші?». Саме до цього висновку апелює сучасне визнання рівнозначності й «рівноправності» цінностей і смислів різних культур. Будь-які євгенічні спроби винайдення іншого — крім рівності всіх — універсального критерію порівняння «значення» різних культурних форм життя для людства не є слухними. Безпосереднє використання аргументації від культурних засад — небезпечний різновид доктринерства, який породжує політичний популізм, якщо він не опосередкований цілераціональною аргументацією. При цьому відбувається те, що завжди супроводжує самолегітимацію влади. Це — намагання тлумачити умови можливості буття людей як нібито самі характеристики існування державних інститутів, а суспільство — як просто частину державної машинерії. Отже, так само, як політики керують у надрах державних структур, вони немовби отримують легітимне право керувати також умовами можливості власної легітимності. Виникає ідеологічна доктрина, яка дає дозвіл чиновникам та вождям «раціонально» чинити суд над культурним життям людей, свавільно реформувати те, що не знає насильницьких революцій — традиції, мову, культуру як таку.

Я дозволю собі самоцитату зі своєї давньої книжки: культура не знає відчуження як його розуміють у марксизмі. Сьогодні я б додав, що саме це — головна слабкість, принципова вада культуртрегерського підходу до розуміння політичної легітимності. Культивування правонерозвинутих стосунків традиційної етнічної громади, які схоплюються відомим поняттям *Gemeinschaft*, недостатньо для розуміння легітимності та легітимності влади. Експлуатація риторики, нехай навіть щирої практики, такого роду патріотизму на рівні владних дій, своєю чергою, перетворюється на позаправову самолегітимізацію та правовий нігілізм як гарантів конституції, так і її «виконавців».

Габермас називає такого кшталту спосіб легітимізації легітимувальними доктринами, легітимізацією на основі доктрин. Адже будь-який міф породжує своерідну доктрину. Я би назвав його, посилаючись на нашу політичну практику, доктринерським.

Габермас всіляко підкреслює той неважкий для розуміння факт, що у модерній державі засади легітимізації вибудовуються з культурно-історичного матеріалу структур, які гарантують єдність і загальний консенсус. Проте це зовсім не означає, що вони мають зводитися до німотного визнання спільного інтересу лише тому, що він освячений культурною традицією та висловлений національною мовою. Культурні засади — необхідна, але не достатня умова для процесу легітимізації у модерній державі. Адже громадяни не безсловесні: вони мають та відстоюють у публічних дискусіях, у дискурсі, різні інтереси, у тому числі класові інтереси та потреби, хоча й на спільному культурному ґрунті.

Уже цих попередніх зауваг достатньо для розуміння засад Габермасової комунікативно-дискурсивної теорії легітимізації. Немає спілкування поза аргументацією інтересів, хоч би якими прихованими, неявними вона та ці інтереси були. Немає спілкування поза боротьбою інтересів, хоча б якими «мирними» вони були. Всього цього немає без простору відкритості, публічності, коли аргументовані голоси можуть бути почуті всіма, хто слухає. Відкритий публічний дискурс необхідний для виявлення засадничих інтересів, культурних смислів можливої єдності. Модерна публічність будується за допомоги аргументативного дискурсу — раціонального обговорення політичних питань, які завжди відбивають приватні інтереси, що мають колективне, масове значення. Сучасна демократія, як дає визначення Габермас, є безпримусова згода всіх, хто бере у ній (суспільній згоді, житті) участь, за умови, що вони беруть участь як *рівні та вільні* у дискурсивному формуванні політичної волі. Лише на цій публічній основі відкритого дискурсу (тобто коли з'ясовується поле спільних інтересів різних соціальних та суспільних груп, або навпаки — їхні розбіжності, боротьба) уможливорюються засади сучасного типу визнання, легітимізації / делегітимізації влади.

Легітимація — це завжди процес визнання чи невизнання існуючої влади — як її представників, так і її норм, процедур, інституцій — законів взагалі. Саме тут виникає нове питання — де і як зустрічається культурно-історична нарація (яка не сприймає критики, не знає класового відчуження, правового нормування та відповідної системи покарань за його недотримання, втім, знає, нехай зміфологізовану, традицію та моралізування й у найліпшому разі лише моральне покарання за їх порушення) з публічним і практичним розв'язанням конфліктів різних приватних інтересів шляхом раціонального дискурсу. Гегель свого часу влучно визначив цю сферу зустрічі двох рівнів процесу легітимації у модерному (*Bürgerlichkeit*) суспільстві, даючи їй титул моральності (*Sittlichkeit*).

Якщо державна машинерія як система легальних інститутів складається з розгалуженої системи судової влади, включно з адміністративною юстицією, іншими законотворчими та правозахисними (правозабезпечувальними) органами, то рівень легітимувальних (щодо всіх цих інститутів та їх функціонування) засад охоплює всі інші сфери життєдіяльності громадян — те, що філософи схоплюють у понятті життєвого світу та його структур. Утім, для нас важливо вказати на ті структури життєсвіту, в яких *видобувається консенсус на основі дискурсу*, де дискурсивно твориться та підтримується колективна ідентичність.

Головну з них описує поняття громадянського суспільства. Ми вже згадували сферу моральності, де, за Гегелем, існує громадянське суспільство (*Bürgerlichkeit*). Саме на цій основі не залежних від держави громадських об'єднань, асоціацій (Гегель казав про «корпорації»), які об'єднують громадян на підставі спільних, колективних і водночас приватних інтересів, у тисячах та мільйонах повсякденних взаємодій людей відбувається практичний синтез етно-культурної ідентичності — творення та історична зміна традицій, моральних установок тощо, з одного боку, та їх (людей) раціональних інтересів, зокрема усвідомлення легітимності чи нелегітимності чинного політичного режиму, з іншого боку. (Якщо політичний режим взагалі втрачає легітимність, йдеться про революцію — його перевстановлення на нових засадах легітимації.)

Свідоме, раціонально-дискурсивне ставлення з боку тієї чи тієї спільноти до питань про умови визнання певного політичного режиму можна скорочено визначити як суспільство *Gesellschaft* типу. У ньому розвинута правосвідомість як гідність громадянина, який захищає свої та чужі права людини та соціальні права. Такий громадянин чи громадянка вже не здатні приймати на віру моралізувальні проповіді політиків, так само він / вона не задовольняються лише доктринами. Йому чи їй необхідно раціонально планувати своє життя — працевлаштування, бізнес та доходи від цього, бачити майбутнє власних дітей, захищеність старості тощо. Очевидно, що не

хлібом одним лише жива людина: у кожного є природна належність до кола цінностей своєї (не чужої) культурної спільноти. Так в особі кожної людини, у визначених на основі публічного дискурсу приватно-колективних інтересах синтезується єдність засад та результатів легітимації. Ці два виміри, хоч би як хотілося представникам влади використати їх окремо, — невіддільні частини того процесу, що у підсумку легітимує політичну владу та її інституції.

Ми живемо у країні, де можна констатувати наявність сильних, але лише паростків громадянського суспільства, початків традиції незалежного громадянського самоактивізму. У публікаціях я використовував термін прото-громадянське суспільство, маючи на увазі саме слабкий розвиток публічного дискурсу, раціонального вибору лідерів, що нам ясно довели «помаранчеві» події. Втім, набагато більш розвинуте громадянське суспільство у розвинених країнах дає практичну відповідь на порушене питання взаємодії двох полюсів процесу легітимації влади — стабільних державних інституцій і, власне, їх легітимного існування для певної культурної спільноти на певний історичний час.

Насамкінець, хотілося б вірити, що такий підхід до питання дає можливість зрозуміти, чому легітимація притаманна лише й лише політичній владі, й чому не можна по суті говорити про легітимність, скажімо, твору мистецтва, явища культури взагалі, події у суспільстві (якщо не змішувати суспільство і державу). В найліпшому разі можна оцінювати легальність (відповідність законові) або нелегальність тих чи тих культурно-суспільних подій та явищ. За протилежного підходу ми говоритимемо про легітимність граничних засад — того, що саме легітимує. Це регрес у нескінченність і відмова від розмови у професійно філософських термінах — від з'ясування умов можливості. Трансцендентальна аргументація у соціально-політичній, практичній, філософії сьогодення є спорідненою з поняттям легітимації та дослідження феномена демократії.

Водночас, при її (філософської аргументації) емпіричному застосуванні для аналізу поточних політичних подій, які зустрічаються з конфліктом легітимації влади (боротьби між чинними нормами і процедурами інституційного рівня легітимності з суспільними чинниками, які легітимують ці владні інституції), опріч розуміння рівнів легітимації необхідна достатня громадська мужність у відстоюванні досягнутих висновків. Річ у тому, що для дійсного аналізу легітимності / нелегітимності важливо не лише вказати на, скажімо, наявні суперечності на рівні інституцій та окремих політиків. Набагато важливіше прояснити чинники делегітимації чи, при кращому розвитку політичних подій, прогресування легітимності представників та інститутів державної влади. Цього не можна досягти поза критичною настановою на виявлення того, як ставиться влада до максимальної демо-

кратизації сфери засад її ж легітимації; як підтримується розвиток свободи слова (не політичних шоу та скандалів); який стан вільного доступу до всієї бюрократичної інформації («тайна є сила бюрократії»); як інституції влади дотримуються корпусу Декларації прав людини; як та наскільки начальство підзвітне громадянському суспільству за ті чи ті політичні та виконавчі дії, аж до відповідних покарань за непрофесійність і злочини. А все це, як відомо, влада аж ніяк не вітає.

Подібні складності можуть виникнути й у чесного критика громадянського популізму. Він опинятиметься у становищі чужого серед своїх, коли протистоятиме індоктринованим громадянам, вимагаючи від них свідомого, раціонального дискурсу щодо їхніх ціннісних упереджень, хоч би якими святими ті були. У цьому пункті починається нова розмова — про універсальні цінності демократії та її завжди особливе втілення у різних культурних світах.

Віктор Козловський: Чи може існувати легітимність поза універсальністю?

Виступ пана Баумейстера викликав у мене потребу зробити кілька зауваг до цієї цікавої та змістовної доповіді. Як на мене, її центральними тезами є деякі незаперечні, на думку шановного доповідача, висновки (я навіть занотував їх, настільки вони здалися мені контроверсійними), а саме: 1) влада більшості й універсальний консенсус не мають нічого спільного; 2) влада більшості може перетворюватися на неконтрольовану, небезпечну владу. Як треба розуміти ці досить категоричні твердження? Якщо в тому сенсі, що ніякі теоретичні аргументи, що мають обґрунтовувати умови можливості існування емпірично сформованого і, відтак, багато в чому ситуативного консенсусу певної соціально-політичної спільноти (яка назагал також складається з цілком реальних, емпіричних індивідів, а не якихось трансцендентальних суб'єктів, що вчиняють як суто раціональні істоти на засадах універсальних принципів, що уможливають існування загального — і гомогенного — консенсусу інтересів, єдиних соціальних інститутів, норм спільного буття і влади), — отож, якщо це мати на увазі, то з цим важко не погодитись. Водночас чи доречно на цих підставах закидати Габермасові чи Апелеві те, що їхня теоретична позиція залишається суперечливою, оскільки не спроможна більш-менш релевантно пояснити, так би мовити, витоки та умови можливості універсального консенсусу, наявність якого є начебто фундаментальною передумовою існування легітимного соціального порядку, загально визнаних соціальних норм та інституцій. Не вдаючись до прискіпливого аналізу позицій цих відомих німецьких

теоретиків з цього питання (і, до речі, з'ясування розбіжностей між ними, як відомо, досить вагомих), слід зауважити: вони чудово розуміють як силу, так і слабкість теоретичної аргументації стосовно тих феноменів, які вихідним чином включають в себе практичні конотації, точніше, природа яких за способом свого існування є соціально-комунікативною. Власне, визнання цієї обставини ставить перед дослідником ще й таке питання — за яких умов соціальних світ уможливується як спільний світ *автономних* індивідів, які, зберігаючи свою автономію й ідентичність, здатні діяти, принаймні, з урахуванням інтересів інших індивідів. Демократія, попри різні можливі її визначення, в цьому контексті є таке соціально-відповідальне буття людини в просторі з іншими людьми, така спільність, що уможливується не стільки змістовними надбаннями певного культурного світу (певними цінностями, смаками, уподобаннями конкретних індивідів, їхніми «суб'єктивними світами» тощо), скільки формою і процедурою, тобто набором деяких формальних вимог і схематизмів їх розгортання, які, з одного боку, не вимагають від індивідів повної відмови від власного суб'єктивного світу, а з іншого — потребують визнання цих формалізмів, прийняття їх як *легальних* правил спільного життя, які, окрім примусу, обов'язково передбачають ще й *добровільну згоду* їх дотримуватися і виконувати в чітко окреслених сферах громадського, публічного і політичного життя. Звичайно, історично генеза цих, так би мовити, демократичних формалізмів (або формалізмів «влади більшості») тісно пов'язана з деякими змістовними обставинами і цінностями, які, на переконання, наприклад, Рорті, були значною мірою чимось випадковим, оскільки їхня поява в просторі європейської цивілізації була зумовлена перебігом не якихось глобальних всесвітньо-історичних подій, а передусім суто сингулярними обставинами європейської історії, тобто не дією якихось універсальних законів історичного поступу, а констеляціями конкретних обставин історичного буття — соціальних, релігійних, економічних тощо. Отож, так звану «процедурну раціональність» не слід розглядати як продукт формалістичної вправності теоретиків, що свідомо елімінують будь-які фундаментальні базові цінності, зокрема й теологічного кшталту, задля обґрунтування процедурного формалізму виправдання соціального порядку. Як на мене, таке обґрунтування ніколи б не мало широкого резонансу, воно залишилось би на узбіччі громадської думки, чого, до речі, ми не спостерігаємо у випадку з концепціями Габермаса. Основні концепти його соціальної теорії — свобода, індивід, раціональність, практика, комунікація, дискурс — вельми потужно фундовані тими базовими європейськими цінностями, які мають істотну історичну тяглість. Однак обговорення цих питань виходить за межі мого короткого виступу. Важливо мати на увазі, що питання виправдання тих формалізмів, до яких апелює комунікативна філософія, таки

зачіпають сферу тих імпліцитних «абсолютів», неявних ціннісних передумов, які уможливають, зрештою, існування «процедурної раціональності» як певного парадокса — для того щоб постав легітимний соціальний порядок, який не примушує мене відмовитись від моєї свободи, а спроможний її забезпечити, потрібно щоб на рівні соціального, політичного буття спільноти відбулася «прихована ціннісна революція» — відмова від постійної апеляції до суб'єктивних ціннісних уподобань як доконечного базису легітимації соціального порядку в ім'я торжества оцих самих формалізмів, обґрунтування яких начебто потребує значно ширших, вагоміших засад — раціонально-комунікативних. Однак, на моє переконання, в такому раціональному обґрунтуванні криється ще один парадокс, який імпліцитно повертає те, від чого ми раціонально відмовились, — суб'єктивні цінності, самоочевидності, нашу віру в те, що ці формальні правила і процедури демократичного світу мають для нас значення. Як на мене, формальні процедури, на яких тримається така недосконала, а для декого вельми сумнівна штука, як демократична «влада більшості», для свого обґрунтування потребують раціонально-комунікативної аргументації (без апеляції до наших суб'єктивних уподобань), яка (аргументація) спирається (звичайно не явно) на ту обставину, що переважна більшість індивідів у практиці свого життя, соціально-політичному бутті певним чином артикулюють ці формалізми, зважають на них, приймають їх як правила для власного і спільного з іншими буття.

І ще одне зауваження. Існування оцих формально-демократичних процедур забезпечує ще одну функцію — перетворення спільного громадсько-політичного буття багатьох автономних індивідів на щось передбачувано-змінне, оскільки за умов дотримання тих процедур відбувається найважливіше: «владу більшості» може заступити «влада меншості», яка доти існувала як «право меншості» легально вибороти, утвердити свою владу за умов, що вона репрезентує знову-таки не абсолютний, а якийсь відносний консенсус, що постане як нова «влада більшості». Як на мене, для західноєвропейської традиції важлива оця можливість зміни «більшості», навіть їхня маргіналізація будь-де — на владному олімпі, у громадському, медійному, культурному просторі, приватному, громадському чи, як тепер, глобальному світі. На чому, на яких базових передумовах тримається ця зміна, або ширше — дієве існування морально-правових формалізмів і процедур, що вможливають такі зміни? На мою думку, все це тримається ще на одному фундаментальному надбанні європейської цивілізації — ліберальних засадах, або, як полюбляє повторювати Габермас, на існуванні деліберативної (дорадчої) демократії (Deliberative democracy). Чи є оце поєднання ліберальних і демократичних засад надійним підмурком універсального суспільного консенсусу? Якщо уявляти його як *фактичну*

суспільну даність то ні. (До речі, коли і де така фактична універсальність досягалася, існувала як доконечний стан речей? І чи взагалі досяжна вона для сучасних «складних суспільств»?) З іншого боку, як певна *унормована тенденція*, регулятивний припис, який не має статусу емпіричного факту, а має значиму (інтерсуб'єктивну) силу визнання, універсальний консенсус все ж таки існує, принаймні *має право на існування*. Як будь-яка «норматенденція», як регулятив, така універсальність весь час перебуває в стані неспокою, зрушень, в модусі перманентного тлумачення і критики, оскільки вона позбавлена незаперечної сили факту, і за таких умов завжди існує можливість фальшування, імітації, мімікрії тощо. Чи означає це крах «демократичної легітимації», особливо з урахуванням тієї «зони невизначеності і ризиків», яку створює завжди хитка і непевна «автономія індивідуальної свободи», тобто визнання і прийняття ліберальних засад суспільного буття як не просто зовнішнього фону демократії, «влади більшості», а її серцевини? Гадаю, це не крах, а певне обмеження, з яким мусить миритися відповідальна теоретична думка, якщо вона, звісно, не претендує на статус *абсолютної позиції*. Як на мене, будь-яка претензія на такий статус веде в інші сфери обґрунтування — звернення як до «останнього аргументу» до якоїсь соціальної (політичної) теології (прямо як у К. Шмідта), світоглядних орієнтирів тощо. Звичайно, таке звернення до «світоглядної філософії», пошук якоїсь теології як базису легітимності — річ цілком можлива, однак чи доречно це в контексті розгляду німецьких трансценденталістів? Хіба теологічна позиція не передбачає досить радикальної зміни парадигми розгляду проблеми обґрунтування легітимності соціального порядку?

Віталій Нечипоренко: Суспільство потребує легітимності соціальних дій та інституцій, щоб інституціональний порядок мав сенс для всіх

У переважній більшості сучасних політологічних теорій *легітимацію* трактують як «законний або конституційний процес створення законів або правил (політичного процесу)» (Lexicon of terms and concepts in publik administrations, public policy and political science. — Kiev, 1998. — С. 202), а легітимність — як «поняття, згідно з яким політичні дії здійснюються офіційними особами і є відповідними принципам і нормам, що визнаються і приймаються суспільством» (ibid.). Це відповідає політичним та державно-правовим реаліям сьогодення. Але, згідно з вимогами філософії права, недостатньо фіксувати в теорії політичні та правові поняття сучасності, необхідно давати їх критичне осмислення та концеп-

туалізацію. Відповідно, поняття філософії права мають бути релевантні не тільки різним історичним періодам, а й будь-якому типу суспільства. Отже, логіка дослідження вимагає дати визначення поняття легітимації, яке відповідало б цим вимогам.

Легітимація — *публічний процес засвідчення, схвалення, виправдання або доведення обґрунтованості та необхідності певної соціальної дії, статусу або інституції. В політично-правовій сфері обґрунтованість і необхідність підкоряються вищому принципу — справедливості.*

Як засвідчили розробки феноменологічної соціології та культурної антропології, суспільство потребує легітимності соціальних дій та інституцій задля того, щоб інституціональний порядок в усій його цілісності мав сенс для всіх членів суспільства. Потрібен і спільний для всіх сенс — як значущий для всієї спільноти; так і суб'єктивно важливий сенс, здатний інтегрувати індивіда у чинний соціальний порядок та допомагати ідентифікації. «Легітимація, — пишуть П. Бергер і Т. Лукман, — виправдовує інституціональний порядок, надаючи нормативного характеру його практичним імперативам. По-перше, вона дає певне знання про “правильні” чи “неправильні” соціальні ролі, способи мислення і дії, варіанти інституціонального оформлення суспільного життя; по-друге, дає зразки *належного*, вимагаючи відповідної суспільно-орієнтованої поведінки» (Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. — М., 1995. — С. 153).

У систематичному плані можна розділити, як це роблять П. Бергер і Т. Лукман, легітимацію на *практичну* і *теоретичну*. Перший, дотеоретичний рівень дістає вияв у повсякденній діяльності певної соціальної спільноти (наприклад, при переданні досвіду наступним поколінням), завдяки чому легітимаційні пояснення включаються в мовний запас і стають основою «самоочевидного» знання. Це знання слугує практичній орієнтації індивідів на соціально значущі («правильні») способи дії та мислення. Не буде великим перебільшенням стверджувати, що найважливіші події в повсякденному житті (що аж ніяк не відносяться до сфери політичного і закріплюються в ритуалах), мають явний або неявний легітимувальний зміст. Як особа, так і спільнота (або суспільство в цілому) потребують практичної легітимації задля утвердження цих подій, статусів або інституцій в певному соціальному порядку. Суттєво, що вимоги правил практичної легітимації, закріплені в ритуалах, однаково суворі як до найвизначніших та соціально значущих подій (наприклад, коронації), так і до звичайних — ординарних для всього суспільства (наприклад, церемонія взяття шлюбу). Будь-яка помилка в ритуалі, виголошенні сакральних формул не лише ставить під загрозу легітимність самої події, але загрожує розхитуванням та порушенням усього соціального порядку.

Більш складним і важливішим є *теоретичний рівень* легітимації. Цей процес характеризується побудовою моделей *обґрунтування* інституціонального порядку в цілому. Він вирізняється тим, що використовує на-самперед спеціальні знання для впорядкування різних царин соціальних значень (передусім норм та цінностей) в єдиний «символічний універсум»; це дозволяє суспільству тлумачити себе як певну антропологічну і космологічну систему. Завдяки цьому соціально важливі дії, соціальні статуси та інституції набувають *граничної легітимації* в символічному універсумі (національній культурі), що виконує функцію соціальної інтеграції (бо сприяє відчуттю індивідами особистої та колективної безпеки та єдності). Структурна антропологія відкрила властивий кожній культурі *етноцентризм* (Рюс Ж. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки. — К., 1998. — С. 247), тобто сприйняття спільнотою власної культури як центру, норми та моделі. Відповідно, легітимація в традиційному суспільстві завжди будується завдяки сприйняттю власного способу життя як абсолютно істинного і єдино правильного.

Моделі легітимації теж розрізняються за способами обґрунтування, суб'єктом, об'єктом та завданням. Модель легітимації в традиційному суспільстві вирізняється тим, що *виправдовує* чинний інституціональний лад (у всіх його аспектах). Проблем теоретичного характеру із варіантами легітимації не виникає, бо суспільство має знання про «правильні/неправильні» соціальні норми, ролі тощо і відповідно прийнятні зразки належного. Інституції держави та основні цінності (релігійні, моральні, правові та інші) і норми в межах певної спільноти традиційного типу завжди узгоджені між собою і відповідають усталеним віками звичаям і традиціям.

Головною і визначальною ознакою теоретичної легітимації в такому суспільстві є *виправдання* державно-правового ладу «зверху», представниками вищих рівнів владної ієрархії та панівної релігії. Автори цього типу теоретичної легітимації авторитарно аргументують всіма доступними методами *виправданість* та *безальтернативність* наявного соціального ладу в цілому. При цьому влада суворо стежить за дотриманням всіма членами суспільства легітимних основ соціального життя. У традиційних суспільствах ранніх високих культур авторитет держави ґрунтується на *матеріальних сакральних* цінностях. Політична влада панівних кланів тут виправдовується за допомоги міфів.

Варіанти виправдання набувають різноманітного характеру: це й аргумент батьківської влади або аргумент традиції. Перший легітимує монархічно-патерналістський вид держави як великої сім'ї чи роду, на чолі з мудрим і справедливим правителем («батьком»); другий — панування внаслідок спадкоємності, звичаїв та норм, закріплених («священних») конкретно-історично в межах спільноти. Ці «типи легітимного пануван-

ня» ґрунтовно досліджував Макс Вебер (*Вебер М. Избранные произведения. — М., 1990. — С. 646*); всі вони використовують ту саму логіку обґрунтування-виправдання (зверху) і підтримуються вірою в безумовний авторитет влади та її відповідність базовим ціннісним орієнтирам певного суспільства.

Завдання цієї моделі легітимації на теоретичному рівні — слугувати виправданню чинного соціального ладу, всіляко підтримувати наявну віру в адекватність, необхідність, істинність і сакральність соціальної ієрархії та авторитету влади. Творці варіантів легітимації, що *владно-ідейно керується* зверху, неодмінно належать до вищих рівнів соціальної ієрархії, тому й зацікавлені в її зміцненні та подовженні в майбутньому.

На практичному рівні легітимація зводиться лише до відтворення знань та зразків належного. Фактично легітимація перетворюється в засвоєння потрібних знань та зразків соціальної дії як «внутрішніх виправдань» (М. Вебер) та їх *визнання*. Звичайно, спільнота потребує цього внутрішнього виправдання задля стабільності, але для владної ієрархії достатньо і зовнішнього визнання. Невизнання догматів владно закріпленої теорії в суспільстві, на мою думку, є явище мало поширене і належить радше до соціальних девіацій, а тому переслідується. Теоретиків несумісних з панівною моделлю варіантів легітимації переслідують особливо жорстоко, їх проголошують «еретиками», «ворогами народу», «ворогами нації». Відповідно, влада розправляє з ними як з руйнівниками самих підвалин соціального ладу.

Зворотним боком легітимації для особи є засвідчення її ідентичності та узгодження сенсів власного життя з цією всеосяжною цілісністю, що нею постає суспільство. Світ буденного життя особи тісно пов'язаний із «священним» у суспільстві. Тому участь члена спільноти в діях легітимного характеру залучає його до загальнозначущого для всіх, засвідчує його належність до цього священного, що конститується у вищих шаблях цінностей національної культури. Легітимація як процес в такому соціально-культурному аспекті слугує для індивіда єднальною ланкою між світом буденного і світом священного.

Визначення об'єкта легітимації становить одну із найбільших проблем соціально-політичних та правових наук, бо воно пов'язане з методологією соціально-гуманітарного знання, зокрема й філософсько-правового пізнання. Як правило, об'єктом легітимації визнають наявні державно-політичні інституції та чинні норми права. Але в Новий час з'являються моделі легітимації, автори яких намагаються обґрунтувати ознаки уявного (ще не посталою) державно-правового ладу, який протиставляється наявному та відіграє роль регулятивного суспільного ідеалу (втім, слід визнати авторство такого підходу за античним філософом — Платоном).

Об'єктом легітимації належить вважати соціальний примус як такий, і лише після обґрунтування необхідності його в людській спільноті можна обговорювати критерії легітимності його інституціональних варіантів.

Ярослав Пасько: В Україні існують не соціокультурні виміри легітимації, а бюрократично-ієрархічні

Я би хотів опонувати до двох принципових тез, які були висловлені професором Бистрицьким. Теза перша — лише політична влада або політичний порядок вимагає легітимації, а відтак універсалізм цього поняття є неприпустимим. Теза друга — щодо кардинальної антиномії культурно-історичного апіорі і раціонально-нормативного, яке через систему права і відповідну систему покарань має стати легітимувальною засадою для сучасного українського політичного порядку.

Щодо першої тези, хотів би зазначити, що граничне звуження поняття легітимації вимірами політичного порядку, а понад те модерного політичного порядку не є коректним. Поруч з політичною легітимацією в до-модерних суспільствах мала місце і сакральна-символічна легітимація як своєрідний нероздільний символічний і матеріальний обмін, закріплюваний відповідними ритуалами та практиками. Нормальне функціонування того самого античного полісу вимагало розв'язання проблем не тільки політичного визнання, але й нормального функціонування приватної сфери (в контексті розрізнення публічного і приватного у Г. Арендт), торгівлі, конституювання всієї соціальної тканини суспільства, вимірів довіри і визнання в суспільстві.

Очевидно, що ієрархічна і цехова організація ремесел і кварталів у середньовічних містах також вимагала не тільки політичної легітимації, а й певних навичок порозуміння, поваги до етосу і моральних переконань іншого в економічних відносинах, влаштуванні господарських справ, взаємного визнання та обміну послугами. Інша річ, що в домодерних суспільствах набуття легітимації було дуже складним процесом, який передбачав досягнення певної однастайності, нормативного консенсусу в спільності, що забезпечується релігійними підвалинами і традицією. Йдеться тут також про збереження та відтворення життєвого світу, світу повсякденного спілкування, який є не тільки сферою практики, дії, а є також одним із джерел ціннісної легітимації.

Відтак, можемо говорити про ціннісно-нормативну основу легітимації, яка охоплює усі виміри життя суспільства. Іншим джерелом легітимації в цих суспільствах був імператив права, який, ґрунтуючись на певних кано-нічних зразках, надавав легітимності певному спектру економічних, побу-

тових та духовних взаємин у суспільстві. Можемо говорити про достатньо широку імплементацію цього поняття в різних сферах домодерного світу.

Навряд чи можна говорити про суто політичні аспекти легітимації й за доби модерну. Перехід від традиційного до модерного суспільства супроводжувався загальним процесом посилення раціоналізації світу, який серед всього іншого пов'язаний із повагою до соціальної цінності індивіда. Слушною тут видається думка Акселя Гонета щодо розширення вимірів визнання особи за часів модерну не тільки за правовими критеріями. Правова система дійсно зберігає відносну автономію. Вона є проміжною ланкою між мораллю і політикою, посилюючи зв'язок життєвих спільнот з політико-правовим устроєм. Посилаючись на Гегеля, він фокусував увагу на різних формах взаємного визнання — виокремлюючи любов, право, звичаєвість (у Гонета третьою формою є солідарність) як базові форми легітимації, що їх вимагають автономні та індивідуалізовані суб'єкти модерну. Відбувається перехід правових відносин від ієрархічного порядку визнання соціальної цінності до визнання автономності, що пов'язана з основами особистості та її людської гідності.

При переході до модерну відбувається посилення боротьби за визнання соціальної цінності, відкривається простір для ціннісного плюралізму, для конституювання значущості, прив'язаною до приватного інтересу. Це пов'язане з якісно новим етапом розвитку ринкової цивілізації та цілковитим усуненням політичного чинника економічним. Ринок стає засобом легітимації тої чи іншої особи, витворює навички взаємності, які переходять з економічного життя в моральне життя індивідів, а форми визнання та їхній зміст змінюються залежно від посилення суспільної диференціації. Очевидно також, що в модерному суспільстві у процесі історичних трансформацій стверджуються різні форми соціальних відносин, в кожній з яких репрезентанти суспільства можуть розраховувати на особливі види взаємного визнання. Виміри визнання зачіпають сфери класових та гендерних відносин, субкультур національного та позанаціонального характеру.

Другий мій аргумент щодо необхідності розширення поняття легітимності пов'язаний з конкретно-історичною дійсністю сучасної України, яка вимагає конституювання цінності самої особи. Йдеться тут не стільки про глобалізацію культури, колонізацію життєвого світу тощо, але передусім про збережувану ще з дорадянських часів тенденцію щодо домінування в суспільстві бюрократичного дискурсу (системи), який, існуючи поза будь-якими вимірами раціональності, орієнтований на механічне самовідтворення. Панування такої системи унеможливорює збереження автентичного життєвого світу, імплементацію прав людини, її гідності, ефективне функціонування інституцій. Практично всі суспільні та державні інститути є

аморфними та неструктурованими, а атомізовані громадяни існують в ситуації суспільної приреченості та аномії. В таких умовах активність громадянських організацій, більшість з яких є невикоріненими, не може розв'язати проблеми горизонтальної громадянської взаємодії.

Видається, що зводить проблему легітимацію до вимірів конституювання політичного порядку є не коректним, як не можна зводити громадянське суспільство до вимірів комунікативності або до політичного самовиявлення репрезентантів автономних асоціацій. Ідеться про формування горизонтальної мережі взаємовизнання, що базується на спільних ціннісних засадах громадянського суспільства, горизонтальної відповідальності, прирощення соціального капіталу, який не пов'язаний лише з політичними вимірами, а радше є поєднанням особистого та спільного інтересу людей, моральним обміном.

У цих умовах навряд чи можна чітко сепарувати модерн як уособлення раціонально-нормативного від антимодерну як чогось партикулярного, а відтак, піддавати критиці соціально-культурне апіорі як хибну засаду легітимації сучасного українського суспільства. Модерн і антимодерн є лише ідеальними типами, які в конкретній історичній практиці є переплетеними, а їхні нормативні засади надають можливості для створення потужного інституту громадянського суспільства в Україні — найбільш важливої ланки суспільного визнання. Навряд чи можна погодитись із тим, що, попри декларації, українська політична влада легітимувала чи легітимує себе через соціально-культурні чинники. Очевидно також, що імплементація ідеї права через систему покарання та збереження балансу між приватним і колективним є навряд чи можливою в сучасних українських умовах без апеляції до нормативних засад республіканізму та комунітаризму, комунікативної філософії та філософії універсалізму, які мають стати основою для формування нормативних засад раціональності і права. Йдеться про ствердження та легітимацію в суспільстві етичного дискурсу, який існує через відповідну мовленеву практику і стає підставою вибору і надання пріоритету одним значень над іншими. Він передбачає імплементацію вимірів свободи і визнання на противагу значенням влади та ієрархічності. Дискурс завжди є дієвим через спільноту, групу людей, активність яких виявляється в тих чи інших подіях, окреслюючи знаково-символічний скелет дійсності.

В Україні існують не соціокультурні виміри легітимації, а бюрократично-ієрархічні. Має місце клієнтельний дискурс, який не кореспондує з вимірами ціннісного консерватизму, що історично проголошував пріоритет тої чи іншої ціннісної системи. І в цьому український історичний досвід суттєво контрастує з європейським, де існують змішані, гібридні форми модерну і антимодерну, які цілком нормально співіснують. Такі приклади ми можемо знайти в багатьох азійських та європейських країнах, де антимо-

дерні спільноти використовують новітні цивілізаційні й цілком модерні інституції, а цілком модерні суспільства залучають домодерні форми соціальності. Те саме стосується і теоретичної площини, що в ній багато понять домодерної філософії запозичується модерною філософською думкою.

**Володимир Приходько: Без первинної
нарративноісторичної легітимації будь-яка дія
втрачає власний сенс**

У мене є досить важливе і доповнення, і підхоплення ідей, які висловив Андрій Богачов, тому що заслуговує на увагу підхід, який починає розвиватися в межах соціальної герменевтики. Мабуть, найбільш очевидно він проголошений у Поля Рикера. Тут ми можемо стверджувати, що будь-яка дія потребує певної символізації, свого опису як первинної нарративно-історичної легітимації вчинку, без якої дія втрачає свій власний сенс. Тобто цим самим ми долаємо ті парадокси, щодо яких ішлося в нашій дискусії (модерного і антимодерного, формального і матеріального, емпіричного і теоретичного, апріорного і апостеріорного тлумачення легітимації), через самоопис, через нарратив про себе, а отже, як говорить Рикер, через причетність до власної історії, яка потім входить у велику історію. І найважливішим при цьому є те, що процес легітимації, якщо, справді, його пов'язувати тільки з політичною площиною, то він виражає чисто, я би сказав, європейський спосіб мислення. Але ми можемо здобути за допомоги соціальної герменевтики більш фундаментальне розуміння того (це вже було зазначено у міркуваннях Ярослава Паська), що принаймні потрібно, так би мовити, «легітимувати» необхідність, навіть непорушність власне самості людини, цінності самої людини, яка у нас переважно відсутня у суспільстві. І саме на це слід, отже, нам звернути увагу в наших дискусіях.

Є ще одне уточнювальне зауваження. Справді, існує проблема: як розглядається політика — як окрема царина поряд з іншими чи як така, що включає в себе всі інші сфери суспільного життя. Якщо ми маємо намір говорити про легітимацію як таку, то чи можна її віднести тільки до політичної сфери? Якщо політику розуміти як те, що повністю містить у собі соціальне життя, тоді розмова про політичну легітимацію буде стосуватися усіх сфер соціуму, тобто її, простіше кажучи, можна поширювати скрізь, наприклад, і на економіку, і на науку, і на приватне життя. Або, якщо під політикою розуміється окрема, автономна і самодостатня сфера, тоді проблеми легітимації у політиці матимуть суто спеціалізований характер, і до розв'язання їх залучення філософів стає доволі сумнівним.

Вахтанг Кебуладзе: Якої легітимації ми потребуємо і чи всі потребують легітимації так само, як ми?

Я хотів би не стільки висловити власну позицію, скільки внести уточнення до нашої дискусії. Це уточнення я пов'язую зі своїм питанням до pana Андрія Баумейстера про те, що він має на увазі, коли вживає термін трансцендентальний матеріалізм. Мені видається дуже важливим розвести тут дві засадничі опозиції, які ми побудували впродовж нашої дискусії. Одну з них сформулював пан Андрій, другу — пан Євген Бистрицький. Вони відрізняються одна від одної залежно від того, як ми розуміємо концепт матеріального. Отже, дискусія щодо легітимації точиться у двох опозиціях. Одна — це опозиція, про яку говорив пан Андрій, а саме Габермасове протиставлення трансценденталізму й матеріалізму Марксового гатунку. Друга опозиція — це опозиція всередині трансценденталізму, а саме опозиція формального, або деонтологічного трансценденталізму Канта і матеріального, умовно кажучи, феноменологічного трансценденталізму, який іде від Шелера. Я відчув, що в нашій дискусії ми плутаємо ці дві опозиції. Обидві вони вкрай важливі, і дискурс щодо легітимації може розгортатися в обох цих опозиціях: матеріалізм Маркса *contra* трансценденталізм і матеріальний трансценденталізм *contra* формальний всередині самого трансценденталізму.

Є ще один момент, гідний уваги. Ярослав Пасько говорив про необхідність легітимації самих інститутів легітимації. Але ми можемо піти далі й запитати про необхідність легітимації самої легітимації. Для нас це є самозрозумілим, що ми потребуємо легітимації. Утім тут постають два питання:

1. Якої легітимації ми потребуємо?
2. Чи потребують всі хоч би якоїсь легітимації так само, як ми?

Замість відповідати на перше питання наведу приклади розбіжності інтерпретації поняття легітимації і пов'язаних із ним понять в різних мовах. Не варто забувати, що коли ми використовуємо поняття легітимації, то ми послуговуємося доместифікованим латинським терміном, що походить від слова «закон». Якщо ж ми спробуємо не доместифікувати цей термін, а перекласти його українською, то, мабуть, нам доведеться застосувати слово «виправдання». Наприклад, німецькою це буде «*Rechtfertigung*», що притьмом відсилає нас до «*Recht*» (права), а отже, ми опиняємося в юридичній сфері, засадами якої є закони. Нам натомість тут ідеться радше не про право, а про правду. Виправдати щось — означає визнати його правдивість, а не відповідність праву, а отже, закону. Відмінність розуміння вкорінена в мовних відмінностях.

Замість відповідати на друге питання наведу приклад із дискусії, у якій мені довелося взяти участь. Ішлося про стан жінок в ісламських країнах. Було проголошено таку тезу: якщо запитати ісламську жінку про її ставлення до її становища в ісламській країні, то вона, згодом, поставилася би до цього свого становища доволі критично. Я ж запитав про те, чи взагалі ця жінка взяла б участь у комунікації щодо свого становища. Вартість вільного обговорення свого соціального статусу для нас безперечна. Для ісламської жінки, натомість, це може бути надто інтимною річчю, щоби її обговорювати у відкритому дискурсі, або сам відкритий дискурс може абсолютно не вартувати для неї. Ба більше, вона взагалі може не прагнути до рівної з чоловіками позиції в соціальному дискурсі й не воліти легітимації свого поневоленого, з нашого погляду, становища. Отже, інколи легітимація взагалі виявляється зайвою.

Євген Бистрицький — доктор філософських наук, завідувач відділу філософії культури Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Вахтанг Кебуладзе — кандидат філософських наук, докторант філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка, науковий секретар Українського феноменологічного товариства.

Віктор Козловський — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія».

Віталій Нечипоренко — кандидат філософських наук, науковий співробітник відділу соціальної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Ярослав Пасько — доктор філософських наук, професор кафедри соціології управління Державного університету управління.

Володимир Приходько — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Демократична легітимність

КРУГЛИЙ СТІЛ ЗА УЧАСТЮ П'ЄРА РОЗАНВАЛОНА (Інститут філософії НАНУ)

«Демократія завжди є неповною структурою».

П'єр Розанвалон

Мирослав Попович: Вступне слово

Я собі дозволю розпочати нашу зустріч із коротенького власного виступу. Я не буду розказувати, які праці написав професор Розанвалон, скажу лише, що у нас вийшли друком українською мовою дві з них. І ми сподіваємося мати ще нові переклади. Ці праці присвячені досвіду демократії, і вони мають серйозний теоретичний підтекст. І я хотів би спинитися на теоретичному боці справи. З певної точки зору, я як представник відділу логіки і методології науки знаходжуся, так би мовити, по той бік барикади. Річ у тому, що професор Розанвалон представляє історичний підхід. Ми, логіки і психологи, виховані на позитивістській літературі, що являла собою протилежність історизму. Ця проблема взагалі вперше поставлена Кантом. З точки зору методології, скільки ми не вивчаємо історію, ми не можемо знайти норми оцінок. Для логіка це означає, що ми не описуємо процес наукового

відкриття, а пред'являємо критерії його прийнятності. На базі емпірії немає можливості сказати, де правильно, де неправильно. Логіка не цікавить, як мислить конкретний індивід. Логіка цікавить, як *треба* мислити. Ось Кант якраз і наполягав на тому, що історик описує те, що було і є, а філософ і логік описують те, що повинно бути. Тому, скажімо, з цієї точки зору найцікавіше для характеристики електоральної кампанії — аналіз інституційних норм і їх порушень. Нещодавно опубліковано прекрасну книжку Олександра Мучника про конституційний лад. У цій книжці аналізуються основні правові акти, ухвалені Генеральною Асамблеєю ООН, які увійшли в конституції більшості країн; це — саме те, що *повинно* бути. Це є історія норм. Але ми бачимо останні десятиріччя, що позиція цього нормативного апіоризму не може охопити реальність існування і функціонування норм. Це, до речі, стосується й історії. Є величезна література щодо реформ, які робив Петро Перший. Але ця вся література описує, *що* хотіли б реформатори. Вона описує закони та інші заходи, яких вживав уряд Петра. А як ці закони виявлялися в реальності, цього історія не бачила. Впродовж останніх десятиліть, переважно на Заході, з'являється аналіз того, що в реальності становили закони Петра. І це зовсім інша картина, дуже сумна.

Отже, я дуже радий, що в цьому стосунку сьогодні не існує різниці між підходом історика і підходом методолога, або апіориста школи логічного аналізу. Ми всі визнаємо, що має бути проведений аналіз історичного процесу. Але виникає проблема, чи є ці зрушення і зміни, які відбуваються у структурі, позитивними чи вони є історичним регресом. Тобто йдеться про оцінку реальності з позиції норми. І тут, мені здається, ми можемо сприйняти позицію нашого шановного гостя, професора Розанвалона, який говорить про те, що демократія завжди є неповною структурою. Це абсолютно зрозуміло. Але ми не можемо подивитися, як вона змінюється, як система поповнює демократію. Ми тільки знаємо ті зміни — це зміни на благо, на добробут. Скажімо, у нас була структура, схожа на ту, про яку згадував професор у своїй книзі: Комітет виборців. Це була колись комісія, абсолютно добровільна. Виникла вона знизу, і жодних прерогатив у державі вона не мала. І вона дуже узгоджувалася з теорією демократії в період боротьби за дотримання демократичного правопорядку на виборах у парламент, на президентських виборах. Але керівник цієї комісії несподівано пішов у президентську адміністрацію. Ігор Попов став заступником Голови Секретаріату. Я так думаю, наскільки я його знаю, він пішов, щоб поліпшити роботу цієї комісії, оскільки вона була ефективною як громадська організація. Коли він сів у крісло президентської Адміністрації, ситуація стала більш керованою. Добре це чи погано? Як ми будемо оцінювати цю ситуацію? Які критерії, вже не структурні, а за змістом, можна пред'явити для демократичних змін, щоб оцінити, коректні вони чи ні?

Інший приклад. Свого часу, президент Кучма провів референдум, в якому йшлося про зміну Конституції. Ідея цього референдуму полягала в тому, щоб зробити президента більш повновладним, ніж він тоді був. На наше щастя, не знайшлося так званого механізму імплементації, і якби результат референдуму втілили у життя, «помаранчевої революції» не було б, не було б опору фальсифікаціям. Але чи означає це, що ми повинні відмовитись від демократії референдуму? Демократія референдуму — надзвичайно небезпечна річ. Не випадково такі питання, як бюджет країни, не виносять на референдум. Я трошки знайомий із ситуацією у Швейцарії, де великі проблеми розглядаються на референдумі сільської громади. І там важко провести кардинальні зміни в державному масштабі. Участь жінок у голосуванні на виборах була дозволена, якщо не помиляюся, лишень у 50-х роках. Отже, доступність для населення ухвалення рішень з великих проблем сама по собі не є критерієм. Словом, я сказав кілька таких слів, які, може, пояснять нашому шановному гостеві, в якому кризовому стані зараз перебуває демократія у нас в Україні. З чим можна одразу погодитись? Маса розчаровується у виборчій системі як такій. За часів комуністичної влади ми мріяли про те, що будуть вибори всіх, і ми будемо вільними обирати собі президента. Але сьогодні ми бачимо, що сама по собі доступність виборів не розв'язує проблеми демократії.

Незважаючи на те, що у нас не дуже багато часу, ми зможемо дуже багато для себе взяти.

П'єр Розанвалон: Перевинайдення демократії

Демократія? Ми гадаємо з певністю, що вона є і чим вона має бути. Її маніпуляції та недовершеності шокують нас фактично із силою достеменності. Множинні «збої» представницької системи впадають в очі всіх громадян, підживлюючи атмосферу розчарування. Насправді, демократії від її започаткування завжди притаманна напруга, розпорошена між її установчими засадами, що їх часом важко узгодити: імператив компетентності та вимогу «наближеності до виборця», число та підставу, вірність взятим на себе зобов'язанням і чутливість до змін, розроблення процедур, що обмежують владу, і реалізацію суверенної волі народу.

Але треба піти ще далі, і набагато. Адже відтепер саме поза межами представницько-електоральних процедур необхідно віднайти демократію і передбачити її розвиток. Економічна та соціальна криза, що починає розхитувати світ, дає нам нагоду глибоко переосмислити те, як саме народи сприймають свій спосіб організації й управління. Вона терміново вимагає

нового підходу до того, що власне становить суспільний зв'язок, уможливаючи «створення суспільства» (що передає поширення занепокоєності прийдешнім «суспільством недовіри»). Вона закликає також до віднайдення засобів більш вагомого включення прийдешнього в сучасне і до організованої «репрезентації майбутнього».

Має розпочатися новий життєвий цикл у розвитку демократій, такий само вирішальний, якими були цикли завоювання загального виборчого права в ХІХ столітті та утворення держав-провіденцій, держав добробуту в столітті ХХ. Тепер необхідно надати нашим демократіям розширену базу, по-іншому розуміючи та збагачуючи їхнє значення. Їх має бути пере-винайдено.

Три виміри демократій видаються мені важливими в цьому сенсі: розширення процедур та інституції поза межі мажоритарної виборчої системи; сприйняття демократії як соціальної форми; розроблення теорії світ-демократії. Саме навколо цих трьох напрямів відбуватимуться дебати на форумі у Греноблі¹.

Спочатку необхідно вийти за межі мажоритарної виборчої системи. Вона призводить до примноження «забутих при представництві». Проте її можливо вилікувати від цієї вади, реформуючи способи виборів та вводячи *ad hoc* обмеження (як-то, наприклад, паритет). Але цього недостатньо. Звідси випливає необхідність винайдення *не-електоральних* форм представництва. Розширення визначення Економічної та Соціальної Ради, що його тепер обговорюють, цілком вписується в цю перспективу.

Мажоритарний принцип, зі свого боку, не є достатнім для узасадничення та легітимації демократичних інституцій. Вибори не гарантують ані того, що влада слугуватиме загальному суспільному інтересові, ані того, що вона залишатиметься в цьому послугу. Відтак, підспудно та розмито виникає деяке розширення сприйняття поняття спільної волі. Відтепер владу тільки тоді можна вважати повністю демократичною, якщо її поставлено під випробування контролем та оцінюванням, що водночас конкурує з мажоритарним волевиявленням і є доповненням до нього. Саме цьому відповідає зростання сили таких інституцій, як незалежні владні інстанції або конституційні суди. В більшості випадків поки ще йдеться про частковий та незавершений вияв. Але ці інституції не матимуть справжнього демократичного характеру в їхньому способі утворення, в їхніх умовах функціонування та звітності, якщо не розглядати їх як такі. Нарешті, саме цю, більшою мірою постійно присутню демократію треба спонукати до життя.

¹ Перед візитом до Києва П. Розанвалон головував на форумі в Греноблі (*Réinventer la Démocratie. — Le Monde, La République des Idées, Cahier du Monde N 19987*). Ця стаття висвітлює програмові ідеї автора. Питанням легітимації влади в демократичному суспільстві присвячена книга П. Розанвалона «Демократична легітимність (безсторонність, рефлексивність, наближеність)» (Київ, 2009). — Прим. перекладача.

Ритми соціального життя суттєво пришвидшилися, тоді як парламентська темпоральність залишається без змін. Нову культуру політичної відповідальності — ось що треба розвинути. Промовистий факт: французький словник неспроможний дати підхід до цього питання, хоча англійська також мислить у термінах відповідальності-реактивності (responsiveness) або в термінах відповідальності-звітності (accountability). Настав час докорінного переосмислення речей, через визначення демократії як виконання постійно присутньої та багатоманітної відповідальності.

Другий важливий вимір: сприйняття демократії як *суспільної* форми, а не тільки як політичного режиму. Не будучи спроможною до розвитку в цьому напрямі, одна демократія індивідів призводить до аномії та сепаратизму, відкритих або ж прихованих. Під цим кутом зору, в цьому разі не завжди йдеться про «поломки» демократії, треба говорити радше про справжню *регресію*.

Демократичні суспільства почали перебудовуватися з послабленням держав-провіденцій, держав-добробуту, що дотепер надавали їм і певної вагомості, і стабільності. За відсутності нових засад, які започаткували би структурування інституцій соціальної інтеграції та справедливості, соціальна нерівність вочевидь стрімко примножується. Ми не можемо задовольнятися тільки відповіддю, що інституціоналізує співчуття до ситуації бідних і до явища соціального виключення (навіть якщо відтепер ним опікується відповідне міністерство) як справжнього розв'язання проблеми. Це — загальні форми солідарності, що мають бути реанімовані.

Але не існує суто «технічного» розв'язання цього питання. Недовіра, повзуча делегітимація податкової системи, розвиток корпоративних логік — ось у чому корениться проблема. Іншими словами, відтепер «соціальне питання» і «питання демократії» стають нероздільними. Це демократія, включно з її соціальним виміром, що накреслює певним чином майбутнє соціалізму.

Зрештою, третій вимір: свого роду світ-демократія терміново пропонується сьогодні. Мабуть, немає потреби робити на цьому наголос. Але як це слід уявляти? Передусім — на засадах якоїсь форми більш активної кооперації між державами.

Утім, все визначатиметься публічними опініями, які задаватимуть тон і змістять курсор у напрямі кооперації чи ізоляції. Звідси впливає необхідність розгортання публічних дебатів з означеної теми, відкритих і прямих. Світ-демократія не буде встановлена з організацією світових виборів. Практично тільки у вигляді громадянської належності вона набуде реальної форми.

Поряд із тим, було б не слушно говорити про відтворення парламенту на міжнародному рівні. Міждержавні структури стануть цьому на заваді. Перенесений на цей рівень, мажоритарно-репрезентативний принцип

міг би, між іншим, тільки більш опукло уобразити свої недосконалості. Отож, ця світ-демократія має бути започаткована поза виборами, через спонукання великих міжнародних інституцій бути більш відкритими, більш підзвітними, більш наближеними, таким чином, до громадянського суспільства. Не можна забувати про це тієї «європейської миті», що її ми переживаємо нині.

Європа не може бути бажаною для своїх громадян, якщо вона рівним чином не стане живим простором досвіду постелекторальної демократії.

Сергій Йосипенко: Переваги та перешкоди демократичного універсалізму

Передусім я хотів би наголосити певні аспекти до-робку П'єра Розанвалона і, ширше, інтелектуальної традиції, до якої він належить, — те, що, на мою думку, є цікавим і продуктивним для нас, українських інтелектуалів. Згадану інтелектуальну традицію можна вважати суто французькою, хоча йдеться не про єдину школу — у кожного з її представників свій шлях, свій інтелектуальний та інституційний статус і, можливо, свої джерела натхнення. Їх об'єднує те, що вони звертаються до суто французького способу рефлексії становлення демократії, започаткованого Монтеск'є і Токвілем та відродженого у ХХ столітті зусиллями Реймона Арона — не випадково більшість сучасних представників цієї традиції, як і сам професор Розанвалон, є співробітниками Центру політичних досліджень ім. Реймона Арона (Школа вищих студій у соціальних науках). Сьогодні, маючи українські переклади не лише творів Токвіля, а й «Основних етапів соціологічної думки» Р. Арона, «Історії однієї ілюзії» Ф. Фюре, «Інтелектуальної історії лібералізму» та «Доступного викладу політичної філософії» П. Манана, «Спільноти громадян» Д. Шнапер, «Демократії проти себе самої» М. Гоше, а відтепер і «Демократичної легітимності» П. Розанвалона, можна поцінувати як інтелектуальні засади, так і можливості цього спрямування думки.

Власне французьким у згаданій традиції є передусім те, що досвід демократії вважається універсальним людським досвідом, доступним і чинним для всього людства. Такий «демократичний універсалізм» має як суто теоретичні, так і політичні виміри, про що свідчать обставини його відродження у ХХ столітті. Воно мало пов'язане з тим, що у нас вважається основними етапами історії французької філософії другої половини ХХ століття — екзистенціалізмом, структуралізмом, подіями 1968 року та «ною філософією», і обумовлене глибшим зрушенням політичної та інтелектуальної історії Франції — домінуванням і конкуренцією комуністичної

ідеології та голізму, антитоталітарним рухом, який до 1970-х був маргінальним, і, зрештою, «виходом з ідеологій» 1970-х років. Саме за цих обставин відбувається «перевідкриття» Токвіля чи «повернення» до Мак'явеллі, Гобса, Монтеск'є та інших батьків-засновників модерного європейського політичного ладу. Ці перевідкриття і повернення збігаються з триумфом демократії, яка не позбулася, звісно, злих ворогів, але після публікації «Архіпелага ГУЛАГа» виявилася позбавленою останнього серйозного ідейного конкурента. Відтак теза Токвіля про демократію як про окремий різновид людськості, окремий соціальний стан, на яку спирається «теорія демократичного універсалізму», актуалізується в ситуації триумфу «ідеології демократичного універсалізму» в галузі світової політики. Саме в такій обстановці повного і безсумнівного триумфу демократії у світі, розпочались демократичні перетворення в Україні. Мої наступні міркування стосуватимуться оцінки демократичного універсалізму як контексту нашого власного демократичного становлення, з погляду описаного теоретичного підходу, вигартуваного в перебігу історичного становлення демократії та його осмислення.

У теоретичному плані заснована Р. Ароном інтелектуальна традиція націлена на подолання альтернатив тих підходів у галузі політичного, які з самого початку окреслив М. Попович: позитивного підходу соціальних наук і філософського аналізу — з одного боку, та історичного й нормативного підходів — з іншого. Якщо сказати коротко, а отже неминуче дещо спрощено, представники цієї традиції намагаються подолати альтернативу «того, що було насправді» та «того, що повинно бути», відмовляючись від позитивізму та фіналізму в історії на користь проблематизації історичного становлення, та від ціннісного обґрунтування норм — на користь дослідження умов можливості конституювання та реалізації норм і цінностей. Сам професор Розанвалон називає такий підхід «концептуальною історією політичного», яка «описує історію праці, здійснюваної шляхом постійної взаємодії реальності та уявлень про неї на визначеному історико-проблемному полі».

У галузі дослідження демократії (не історії демократії, а демократії як історії, сказав би наш гість) концептуальна історія політичного націлена на розкриття того, як інституційні механізми, принципи, норми формуються та трансформуються з огляду на осмислення і критику політичних реалій з певних філософських позицій (як засвідчує модерна історія самої її назви, становлення демократії далеко не завжди відбувалося під відповідними гаслами). Однак сьогодні ми перебуваємо в ситуації, де описані елементи міняються місцями: наші демократичні перетворення розпочались у контексті беззаперечного панування переконання, що всі держави можуть і повинні стати демократичними, яке дублюється поширеним і серед про-

тивників, і серед прихильників демократії переконанням, що на Земній кулі існує якийсь взірець демократії. Відтак демократичний універсалізм як «ідеологія» демократії з керівництва до дії перетворився на догму, що піддається критиці з огляду на політичні реалії. Натомість накопичений «теорією» демократичного універсалізму досвід осмислення історії демократії не як становлення наперед продуманого і сконструйованого режиму, а як справжнього винаходу демократичних інституцій і механізмів, є підставою для підриву засад згаданої ідеології й запобігання сліпому та непродуманому, а отже неефективному «експорту демократії». Як і кожен урок історії, він є одночасно втішним і невтішним, бо означає, що на основі якихось універсальних демократичних орієнтирів нам, українцям, слід самотужки винаходити свою версію демократії, тобто «шляхом постійної взаємодії реальності та уявлень про неї» винаходити власні способи функціонування вже винайдених демократичних механізмів.

Книги П. Розанвалона та його колег засвідчують, що ліберальна демократія, чи демократія модерного типу, є небувалою авантюрою модерного європейського людства, яка навіть на «батьківщині прав людини» наражається на значні проблеми. Це підштовхує до ще одного висновку: враховуючи еволюцію демократії в старих демократичних країнах та кризу сучасного типу демократії, яка, згідно з Розанваломом, ставить на порядок денний навіть «перевинайдення» демократії, нам доведеться робити одразу дві речі — забезпечувати становлення демократичного режиму і, одночасно, відповідати на нові виклики демократії. Це подвійна робота, яка, втім, дає нам перевагу — будувати завжди легше, ніж перебудовувати.

Я добре розумію сумніви колег щодо чинності вироблених у західних країнах теорій для наших історичних ситуацій, досвіду, традицій. Ідеологія «демократичного універсалізму» справді підштовхує до подібних сумнівів, оскільки універсалізація досвіду західних країн сприяє фольклоризації того досвіду, з яким нам доводиться мати справу. Однак не слід забувати, що насправді і досвід західної демократії, і досвід тоталітаризму, однаково присутні в теорії «демократичного універсалізму». Урок тоталітаризму, а для Франції — передусім комуністичного, радянського тоталітаризму, був визначальним для західних інтелектуалів усього «червоного століття»: їхнє осмислення проблем демократії відбувалося з урахуванням того, що робилося по той бік залізної завіси, і тоталітаризм завжди розглядався ними як можлива демократична перверзія, де давалися інші відповіді на запитання, що стояли перед європейськими демократіями. Через це, на мою думку, надзвичайно важливим є симетричне осмислення близького і зрозумілого нам тоталітарного та посттоталітарного досвіду в термінах «демократичного універсалізму». Таке осмислення запобігатиме фольклоризації нашої ситуації і дасть найкращу відповідь на запитання, наскільки придатний для

нас західний досвід. Це стосується не лише проблем засад та функціонування політичного режиму, а і його суто людського виміру.

Універсалізуючи демократичний досвід, згадана інтелектуальна традиція одночасно розкриває можливість осягнути різні виміри демократії, зокрема людський вимір у царині політичної психології та культурних ідентичностей. Я думаю, не буде помилкою сказати, що значна міра недовіри, про яку говорить професор Розанвалон, пов'язана саме зі згаданим виміром: суверенний громадянин демократичного суспільства не може довіряти нікому, крім самого себе (строго кажучи, термін «довіра» належить словникам Старого режиму і тоталітаризму), а еволюція представництва обертає це, так би мовити інституційне обмеження, на суто психологічну проблему, що підважує саму систему. Розуміння зв'язку інституційного та людського вимірів функціонування демократії особливо важливе з огляду на «пробуксовування» нашої демократичної системи, де неминуча недовіра до, наприклад, демократично обраних людей, помножується на недовіру до самої системи обрання. Наша недовіра породжує сумніви у тому, чи «готова» Україна до демократичних перетворень, чи не варто почекати, щоб змінилась ментальність людей, виросла нова еліта, наділена справжніми якостями тощо.

Подібні тези, на мій погляд, зумовлені браком досвіду і розуміння еволюції та самої природи демократії: західноєвропейські батьки-засновники винаходили ліберальну демократію як менше з лих, покликане зарадити більшим лихам — надуживанням абсолютного монарха, пануванню Церкви та аристократії, диктату більшості над меншістю, перешкодам комерції та порушенню прав людини тощо. Роботі над цими проблемами була присвячена довга інституційна історія західних держав, яка продовжується і сьогодні (зокрема, французи дискутують, чи не час переходити до Шостої республіки). В кінцевому підсумку демократичні інституції були винайдені задля виключення «людського чинника», а також задля нейтралізації можливого домінування різних ментальностей чи духовних цінностей. Простіше кажучи, вимагаючи, з одного боку, для свого функціонування свідомих громадян, демократична система будувалась задля функціонування навіть при поганих правителях (бо якби для доброго життя було достатньо добрих, чесних та розумних правителів, і саме такі правителі могли очолювати суспільство, в демократії не було би потреби ні в Давній Греції, ні в Європі). Ідеологія демократичного універсалізму зробила цю рису демократії невидимою — для нас, радянських громадян, демократичний устрій видавався безумовним станом благодаті, і коли після його становлення виявилось, що цей стан благодаті не функціонує сам по собі, це стало своєрідним політичним і культурним шоком. Культурним, бо виявилось також, що за демократії свобода від політичних переслідувань для мене одночасно є свободою вибору незрозумілої сексуальної чи світоглядної

орієнтації для мого сусіда. Значною мірою саме цим шоком спричинені заклики повернутися до релігійних чи патріархальних цінностей або до «традиційної духовності». Однак сподівання на те, що з відродженням духовності політична система сама собою запрацює, настільки ж наївні, як переконаність у тому, що демократія неминуче означає повну бездуховність, або ж у тому, що демократичні інституції можуть функціонувати лише в підготовленому до демократії суспільстві. Досвід еволюції демократичних механізмів демонструє, що становлення демократичної ментальності чи самосвідомості громадян відбувається мірою становлення демократичних інституцій та з огляду на них; це взаємний процес, кожен з елементів якого має бути активним, однак ця активність можлива лише за умови критичного осмислення проблем власного демократичного становлення.

Олексій Гарань: Проблема дуалізму в системі демократичного врядування

Києво-Могилянська академія мала вчора честь приймати пана Розанвалона. На жаль, я не зміг бути на цій зустрічі, бо перебував у місті Познань, у Польщі, де відбувався фестиваль «Українська Весна». Україна була представлена поетами, істориками, політологами. Те, що ця подія відбувалася на заході Польщі, де відносно менше контактують з Україною, свідчить про інтерес до України попри всі розчарування, пов'язані з проблемами всередині самої української влади.

І тому я хотів би порушити тему, заторкувану в працях професора Розанвалона, — проблему дуалізму в системі демократичного врядування. В цьому сенсі ми маємо приклад (мабуть, досить невдалий) у нас, в Україні, коли дії однієї частини влади протидіють іншій частині цієї влади. Хоча, як казав Юрій Бауман щодо цього, з формальної точки зору, тут є і французький досвід. Французький досвід *cohabitation* — це система, коли президент належить до однієї політичної сили, а голова уряду — до іншої. Ми знаємо, що коли де Голь планував свою систему П'ятої Республіки в 1958 році, він цього не передбачав, і, власне, вперше практика *cohabitation* відбулася лише 1986 року. Тобто до цього часу, справді, посади прем'єра і президента, більшість у парламенті належали одній політичній силі. Спочатку правим, голістам, потім — соціалістам. Отже, тоді поставало багато питань, чи буде *cohabitation* працювати у Франції — виявилось, що працює, на відміну від того, що ми бачимо в Україні і навіть, частково, — в Польщі. Але все-таки французи від цієї практики відмовилися. І відмовилися завдяки тому, що вони фактично синхронізували президентські й парламентські вибори. Це спричиняється до того, що одна політична сила контролює посади і прези-

дента, і прем'єра і має більшість у парламенті. Тобто фактично відбувається повернення до тієї моделі, яку пропонував де Голь. Для цього їм довелося, зокрема, зменшити термін перебування президента при владі з семи до п'яти років. І в цьому сенсі у мене питання: чому французи зробили саме так? Мабуть, саме для того, щоб уникнути ситуації *cohabitation*, яка створювала політичну роздвоєність у системі виконавчої влади.

Ми бачимо на прикладі України, що блокується сама виконавча влада. Хоча, з іншого боку, такий баланс може бути притаманний консенсусній демократії. Отже, знову тут постає дилема: або шукати баланс (який є перешкодою можливому авторитаризму), або натомість ідея балансу може призводити до неефективності влади. Чи, може, все-таки слід повертатися до моделі мажоритарної демократії, яка за умов сегментованих суспільств не обов'язково має спрацювати? Я думаю, що це та дилема, яка стоїть зараз перед Україною, коли ми обговорюємо проблему конституційної реформи. Нам треба визначитися: або концентрувати владу в руках президента чи прем'єр-міністра, або здійснювати певний баланс між ними, хоча ми й бачимо, до чого це може призвести.

Анатолій Єрмоленко: Дискурс-етична легітимація соціальних інституцій сучасного суспільства

Наша країна переживає період модернізації, трансформації суспільства в усіх його сферах, насамперед це трансформація у сфері цінностей і соціальних інституцій. Інституції, що їх Гегель називав об'єктивним духом, — це такі соціальні формоутворення, які виконують інтегративні функції в суспільстві, спираючись на соціальні норми як «генералізовані очікування».

Така трансформація суспільства, пов'язана з модернізацією, точніше «модернізацією навздогін» його інституцій, постійно висуває питання про їхню легітимність і про механізми, точніше процедури, їх легітимації. Це насамперед стосується політичних інституцій, легітимність яких постійно ставиться під сумнів, тому можна говорити про кризовий характер соціальних інституцій у нашому суспільстві. Легітимність жодної гілки влади ми не можемо стверджувати напевне, хоча кожний із її представників, апелюючи до Конституції, говорить про те, що насамперед саме ця гілка влади легітимна. Проте, як можна спиратися на конституцію, коли вона фактично перетворилася на «Книгу змін». Перефразувавши назву Габбермасової книжки «Проблеми легітимації в пізньому капіталізмі», можна сказати, що наша країна переживає «проблеми легітимації в ранньому капіталізмі».

Хоча визначення такого стану, як «ранній капіталізм», стосовно нашої країни досить умовне. Як на мене, «ранній капіталізм» формувався вже за часів «розвиненого соціалізму» як стану «дряхлюючого тоталітаризма». До того ж розвинені країни, на які ми рівняємося, розвиваються напрямом посткапіталізму, постіндустріального, чи постмодерного, суспільства. Я не маю на увазі постмодерністські конотації цього поняття, а лише той факт, що ці країни виходять за межі того явища, яке Маркс описував термінами капіталізму. Відтак у нас залишаються ще домодерні структури, соціальні інституції та відповідні типи легітимації, що відповідають соціалізму, який певною мірою був «рефеодалізацією суспільства». Водночас ми інтегруємося і в світові структури, які дедалі більше глобалізуються. Процес глобалізації також посилює кризу легітимації в нашій країні. І не тільки в нашій, адже глобалізація по-новому ставить проблеми суверенітету національних держав та національних демократій, чинність міжнародного права, значущість норм та цінностей тощо.

А тому наше суспільство — це певною мірою такий собі конгломерат домодерних, подекуди навіть архаїчних, модерних і постмодерних структур та світоглядних форм. Це конгломерат, який умовно можна назвати «до-пост-модерном». Звідси і плутанина у визначенні легітимаційних процесів. Скажімо, в розбудові інституцій нашої держави часто-густо здійснюється апеляція до традиції, яка має свою історичну тяглість. Проте кожній традиції можна знайти ще давнішу традицію. Так з'являються міфи про Трипільську культуру, яка начебто вже була колискою української нації, про те, що ми маємо найдавнішу в Європі конституцію, а отже й республіканський лад, хоча конституція — це соціально-онтологічна категорія, яка закріплює згоду громадян щодо того чи того державного устрою, а також угодою між громадянами і державою виконувати її вимоги, а не тільки ідеєю, яка викладена на папері, хоч якою найпередовішою і найпрекраснішою вона була. Можна сказати, що це традиційний спосіб легітимації, де традиція постає як звичаєвий, морально-правовий чинник легітимації.

Інший тип легітимації спирається на «позитивізм влади», який фактично знімає проблему етичної легітимації, вирішуючи її на основі принципу: у кого сила — у того і влада. Одним із варіантів такого позитивізму є правовий позитивізм, який ґрунтується на принципі «емпіричного консенсусу». Протагоністом такого підходу є Н. Луман, який зауважує, що питання про легітимацію правових норм розв'язується простою більшістю, досягнутою в парламенті голосуванням. Як на мене, наша правнича наука, яка першою чергою займається цими проблемами, великою мірою залишається на принципах такого «правового позитивізму».

Проблема походження соціальних інституцій сягає сивої давнини, на одну з перших згадок про яку ми натрапляємо ще у Платоновому діалозі

«Протагор», у якому йдеться про міф про Прометей і Епіметей. Як відомо, Епіметей, створивши живих істот, роздав їм геть усі якості, не залишивши нічого для людей. Компенсацією такої недостатності були вогонь, який викрав Прометей у богів Гефеста і Афіни і віддав його людям. Вогонь має інструментальну конотацію, пов'язану з ремеслами, а також і комунікативну, що якраз позначає форму взаємодії між людьми, пов'язану з соціальними інституціями. До цього міфу неодноразово зверталися філософи. Скажімо, він дістав своєї конкретизації у Ніцшевій концепції «людини як не цілком готової тварини», що потребує не тільки «волі до влади», а й «волі до взаємності» як соціальних інституцій. ХХ-го століття цей концепт набуває конкретизації у філософській антропології А. Гелена, який досліджує соціальні інституції через призму їхньої функції «розвантаження».

Проте для висвітлення нашої проблеми, а саме легітимації соціальних інституцій, важливо також тлумачення цього міфу Ф. Бейконом у його праці «Про мудрість старожитніх», у розділі «Прометей, або Статус людини», і насамперед того факту, що Прометей було покарано богами не за те, що він викрав вогонь, — зрештою боги простили йому це зухвальство, а за те, що він намагався знечестити богиню мудрості Мінерву. Бейкон наголошує на тому, що слід відокремлювати божественне й людське, що так потрібні людям майстерність та науку слід застосовувати в певних межах, а саме — в межах, заповіданих богами. Люди ж надмірно пихаті з приводу своєї майстерності та обізнаності, намагаючись підкорити божественну мудрість владі почуття й розуму, неодмінно розплачуватимуться терзанням духу та безупинним, що не знає перепочинку, неспокоєм (Бекон Ф. О мудрості древних // Бекон Ф. Сочинения. — М., 1978. — Т. 2. — С. 289). Це зауваження, що виникло ще на зорі розвитку технічної доби, слід тлумачити як застереження: людська майстерність та знання, наука, техніка й технологія — не самоціль, вони мають бути підпорядковані вищій божественній мудрості, тобто кінцевим цінностям та нормам. Це стосується й соціальних інституцій, зокрема влади, легітимність яких не може спиратись тільки на насилля, застосування санкцій тощо, а потребує *визнання* на основі вищих цінностей. Отже, їх легітимація не може бути обмежена тільки емпіричними чинниками (владою, емпіричною згодою тощо), а потребує контрфактичних (трансцендентних і трансцендентальних) інстанцій.

Відтак проблема полягає в тому, як мають проявлятися вища мудрість і вищі цінності, яким чином вони можуть бути інституціоналізовані і як вони можуть виконувати функцію легітимації, бути вищою інституцією, або метаінституцією всіх інших інституцій. Скажімо, за домодерної доби соціальні інституції спиралися насамперед на сакральний фундамент міфологічного та релігійного світоглядів. Інституція влади Давнього Єгипту була божественного походження. Фараон був або сином божим, або самим

богом. За часів середньовіччя політичне володарювання також спиралося на релігійну легітимацію, яка й правила за метайнституцію, чи інституцію всіх інституцій. Модерна доба зі становленням громадянського суспільства і «структурних перетворень у сфері публічності» має за своє опертя інший фундамент легітимації, пов'язаний з «вимовленням сакрального», що ґрунтується на формальних процедурах досягнення згоди щодо чинності та легітимності тих чи тих соціальних інституцій та норм.

У тоталітарних суспільствах ХХ століття легітимація соціального ладу здійснюється на основі ідеологій як лівого, так і правого спрямування, що проявляється в прогресистській та консервативній утопіях, які відрізняються насамперед тим, що перша наповнюється ідеологічним змістом, звертаючись до майбутнього, друга — до минулого. Попри всі відмінності обидві утопії мають чимало спільного, адже вони мають своє опертя в онтології соціальної реальності, яка *ще*, або *вже* не існує, умосяжно конструюючи цю реальність. І таким конструюванням вони доповнюють одна одну, утворюючи складники однієї й тієї самої парадигми новоєвропейського активізму, що у перетворений спосіб (явно, або латентно) дістає легітимації в цінностях домодерних життєвих формах.

Сучасне суспільство дедалі більше звертається до процедурних форм легітимації. Проте виникає запитання щодо легітимності самих цих процедур. Тобто це проблема легітимації легітимації, або металегітимації. Адже легітимність не може спиратися тільки на емпіричну згоду, до чого звертається, наприклад Н. Луман. Подібний правовий позитивізм не є вирішенням цієї проблеми, тому що будь-яка емпірична згода може бути замінена іншою емпіричною згодою, що ми й спостерігаємо зараз в нашій країні як кризу легітимації, коли правила гри постійно змінюються на основі ситуативних домовленостей.

Проте така криза — це не тільки діагноз нашої країни. В процесі глобалізації руйнуються усталені національні й міжнародні інституції. Вони також потребують інших форм і процедур легітимації. До того ж глобалізація розвивається насамперед на основі парадигми стратегічної раціональності, тобто Гобсового принципу «війни всіх проти всіх». Це певною мірою первісний стан, проте стан на міжнародному рівні, де великими потугами постають уже не національні держави, а насамперед транснаціональні корпорації.

Таке становище спричинено великою мірою і техніко-технологічними чинниками. Наприклад, якщо чимала кількість відкриттів ХХ століття була спричинена воєнною необхідністю, і тому їх фінансування здійснювалося насамперед державою, то зараз ці відкриття спричинені насамперед комерційними чинниками, а тому фінансуються великими корпораціями, в руках яких зосереджена колосальна Влада. Тому така глобалізація має знову-таки бути підпорядкована вищій мудрості, або вищому Розуму, що

потребує створення ціннісно-нормативного «рамкового порядку» на глобальному рівні, за основу якого правила б морально-етичні належності.

Скажімо, сучасний філософ Г. Кюнг висуває концепцію світового етосу, що спирається на етоси світових релігій (*Küng H. Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*. — München, Zürich, 1997), К.-О. Апель — концепцію глобалізації другого порядку, тобто етичної глобалізації, якій власне й має бути підпорядкована економічна глобалізація, глобалізація першого порядку (*Apel K.-O., Höhle V., Simon-Schaffer R. Die Tatsache der «Globalisierung» und die Aufgabe der Philosophie (Podiumsdiskussion) // Apel K.-O., Höhle V., Simon-Schaffer R. Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie*. — Bamberg, 1998. — S. 79). Так чи так, ідеться про те, щоб підпорядкувати економіку політиці, а політику — етиці. Вся проблема полягає в тому, в якому вигляді поставатиме цей Розум, і якою має бути ця етика. Я переконаний, що ми не можемо повернутися до традиційних етосів як метainституції легітимації соціальних та політичних інституцій, і навряд чи можна побудувати на цій основі світовий етос, що спирається на релігійні етоси, адже етоси як буттєві прояви етичного завжди мають у своєму підґрунті партикулярні цінності локальних життєсвітів.

У вирішенні цих проблем я посідаю позицію звернення до універсального громадського дискурсу, який відповідно розглядаю і як етичну категорію, зокрема й щодо легітимації соціальних інституцій. Дискурс-етична позиція такої легітимації якраз і пов'язана з сучасною тенденцією розвитку філософії, за якою Розум позначається такими поняттями, як аргументація, консенсус, дискурс. У соціальному аспекті дискурс інституціоналізується як універсальний громадський дискурс і постає регулятивним принципом і соціальною інстанцією критичної перевірки аргументативно досягнутого консенсусу. Як регулятивна ідея він передбачає рівноправну участь усіх людей (зокрема й прийдешніх поколінь) у процесі обґрунтування соціальних, правових та моральних норм і невимушену (без примусу) згоду щодо легітимності цих норм. Така легітимація спирається на *принцип універсалізації*, на підставі якого Габермас формулює принцип значущості норм: «Кожна значуща норма повинна відповідати умовам, що наслідки та побічні наслідки, котрі згодом виникатимуть із її всезагального застосування при задоволенні інтересів кожного індивіда, можуть бути без примусу прийняті усіма, кого це стосується» (*Habermas J. Über Moralität und Sittlichkeit — Was macht eine Lebensform «rational»? // Schnädelbach H. (Hrsg.). Rationalität*. — Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984. — S. 219).

Тут я зроблю посилання на представника Берлінської школи трансцендентальної прагматики Д. Бюлера, який у книжці «Реконструктивна прагматика» формулює принцип легітимації таким чином: «політичні рішення, дії та інституції можуть вважатися легітимними, якщо вони відповідають

дискурсивному принципу, який водночас є й моральним принципом» (*Böhler D. Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie.* — Frankfurt a. M., 1985. — S. 25).

Принцип дискурсу може бути операціоналізований у вигляді «нової формули» категоричного імперативу, який формулюється таким чином: «Поводься так, щоб усі твої твердження, плани або вчинки були узгоджені на основі осмислених і відповідних ситуації аргументів (так, щоб жодний осмислений і відповідний ситуації аргумент не залишався поза увагою, задля цього слід очікувати обґрунтованого консенсусу необмеженої аргументативної спільноти)» (*Бюлер Д. Ідея та обов'язковість відповідальності за майбутнє. Ганс Йонас та етика діалогу: перспективи духу епохи* (Переклад з нім. О. Ведрова, О. Шаблій, наукова редакція А. Єрмоленка) // *Філософська думка.* — 2007 — № 2. — С. 88). Необмежена аргументативна спільнота і є тією ідеальною, контрфактичною інстанцією, яка забезпечує досягнення істинного консенсусу щодо зазначених вище тверджень, планів, вчинків тощо. Отже, в архітектоніці дискурсу йдеться про вузьке його визначення й застосування, яке пов'язане з аргументацією, регулятивним принципом якої є ідеальний дискурс.

Для реалізації цього принципу та відповідного морального імперативу потрібен відповідний рівень інституціоналізації дискурсу, що досягається шляхом формування свобідного і політично компетентного громадянина, відкритої сфери публічності та нормативно-правового забезпечення процедур його здійснення як складників громадянського суспільства та чинників деліберативної демократії. Проте реалізація принципу дискурсу та інституцій деліберативної демократії є неабиякою трудністю сучасного складного системно-функціонального суспільства.

У такому суспільстві комунікативна дія часто-густо підміняється стратегічною, а аргументативні дискурси — їх симуляціями. Наприклад, у передвиборчій кампанії наших політиків постійно натрапляємо на риторику, в якій застосовуються такі висловлювання, як «вислухаю кожного з вас», або «дійду до кожного з вас», що нагадує попередні обговорення Конституції і за радянських часів, і за часів уже незалежної України, коли внесення змін до Основного Закону здійснювалося шляхом «усенародного обговорення». Здається, що тут застосовано принцип універсалізації, що проявляється в готовності враховувати думку кожного.

Проте головне питання полягає в тому, які процедури використані в цьому процесі, хто є суб'єктом відбору думок, суджень, пропозицій і т. д. Цю проблему свого часу чітко зафіксував Е. Юнгер у своєму романі-антиутопії «Геліополіс», в якому йдеться, зокрема, про «фонофор» — пристрій, який миттю встановлює і узагальнює громадську думку всіх мешканців планети,

що завдяки цьому став «ідеальним засобом планетарної демократії, оскільки невидимо зв'язував кожного з кожним». Проте така демократія — це демократія *на позір*, адже «право ставити запитання належало небагатьом. І хоча всі могли чути, про що йде мова, і сповіщати свою думку, теми для обговорення визначалися цими небагатьма» (*Jünger E. Heliopolis // Jünger E. Werke : Im 10 Bd. — Stuttgart, 1963. — Bd. 10. — S. 291*).

Щоправда, Е. Юнгер був мислителем праворадикального штибу, і його навряд чи можна назвати справжнім прихильником демократії, однак такі застереження слід взяти до уваги, адже, на жаль, певні елементи такого негативного прогнозу справджуються вже сьогодні. Це проявляється не тільки в примітивних формах, пов'язаних з брутальною фальсифікацією результатів голосування, а й у набагато витонченіших маніпуляціях свідомістю громадян та їхніми комунікаціями, пов'язаних з прихованими перлокутивами, спрямованими на введення в оману тощо. Наприклад, при визначенні рейтингу тих чи тих політичних сил (тих чи тих економічних суб'єктів) шляхом голосування може у прихований від опитуваних осіб спосіб робитись акцент на одній із ознак, властивій тій силі, яка оплачує це опитування.

Таким чином, коли не існує чітких процедур винесення питань на обговорення, механізмів врахування громадської думки й відповідного прийняття рішень, демократія, про що вже йшлося, дедалі більше перетворюється на симулятивну демократію. Причому симулятивна демократія — це не тільки наш витвір. Про цей феномен пишуть і в розвинених країнах, зокрема британський філософ Інгольфур Блюдорн називає сучасну західну демократію постдемократією, або симулятивною демократією (*Blüdnorn I. Billig will ich. Post-demokratische Wende und simulative Demokratie // Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen. — 4/2006. — S. 72—83*).

Варто наголосити, що симулятивна демократія є не тільки наслідком недорозвиненості підсистеми комунікативної дії, а й пов'язана з недорозвиненістю підсистеми цілераціональної дії, внаслідок чого політична дія підміняється балаканиною, що не приводить до ефективних рішень і втілення їх у життя. Відтак сучасна криза демократичних інституцій — це всевітньо-історичне явище, викликане дедалі прискореною динамікою, асинхронією та складністю системно-функціональної диференціації й розвитку сучасного суспільства «ризиків і загроз». Однак саме ця криза спонукає до пошуків шляхів удосконалення демократичних інституцій та способів їх легітимації, які відповідали б цим викликам і загрозам.

Мирослав Попович (очільник круглого столу) — академік, директор Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди Національної академії наук України, головний редактор часопису «Філософська думка». Царина наукових інтересів — логіка, методологія науки, історія культури.

Олексій Гарань — доктор історичних наук, професор політології Національної академії «Києво-Могилянська академія». Сфера наукових інтересів — внутрішня і зовнішня політика сучасної України.

Анатолій Єрмоленко — доктор філософських наук, завідувач відділу соціальної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ. Сфера наукових інтересів — соціальна філософія, комунікативна філософія, етика, історія сучасної філософії.

Сергій Йосипенко — кандидат філософських наук, науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. Сфера наукових інтересів — історія філософії, політична філософія, філософія історії.

П'єр Розанвалон — професор *Kolège de France*, голова асоціації «Республіка ідей».

*Сергій
Шевцов*

ТЕРОР ЯК ФОРМА ЛЕГІТИМАЦІЇ

Серед незліченних міркувань про терор та описів його різновидів та фактів легко помітити дивну триєдність (точніше, три єдності, єдність за трьома пунктами, за трьома лініями розбіжності) — триєдність розбіжностей, триєдність відсутності єдності. По-перше, це розгубленість через труднощі з об'єднанням різних форм терору в одному визначенні. Дві головних форми терору — індивідуальний та державний — не поєднуються. Іноді намагаються провести цю відмінність у термінології: терор та тероризм. Терор — «застосування сили або загроза її застосування сильнішої сторони щодо слабшої», тероризм — «єдиний засіб боротьби слабкого із сильним»¹. Це сумнівне розділення приживається погано. «Внаслідок не можна не бачити парадокса: надзвичайно небезпечне явище існує, а єдиного розуміння його суті немає не тільки на рівні наукового визначення, але й на рівні інтуїції та здорового глузду» [Бой с тенью, 2008].

По-друге, неясність існує і в тлумаченні цілей терору. З одного боку, цілі визнають політичними, а з іншого — їх відносять до соціальної психології (застрахування, залякування) або до близьких до

¹ Цю звичайну формулу розмножено у більшості визначень терору. У цьому випадку цитати взято із статті «Тероризм» з «Вікіпедії» як найбільш поширеного (хоча й не зовсім наукового, або й зовсім не наукового) джерела інформації.

неї дисциплін. Зв'язок між ними вважають очевидним, але ніхто не ризикує розкрити цю анатомію. Ніхто, за винятком, мабуть, З. Фрейда, який вбачає зовсім інший характер цього зв'язку та своєрідно розглядає зазначене цілепокладання [Фрейд, 1998: с. 279—348]. У цієї позиції є прихильники (наприклад, С. Московічі [Московичи, 1998]), але більшість фахівців ставляться до неї дуже стримано.

Нарешті, по-третє, сама природа та джерело терору викликають ту саму розгубленість. Терор, як правило, визнають явищем соціальним, укоріненим у певних умовах соціального буття (в яких саме — зазвичай не вказують), але вся відповідальність за нього припадає виключно на його ініціаторів та проводирів (Ірода, Васко да Гама, Робесп'єра, народовольців, Леніна, Троцького, Сталіна, Пол Пота та ін.).

У цій дивній картині дисонує лише правова сфера — тут спостерігаємо абсолютну єдність без жодних розбіжностей: всі різновиди терору протиправні. Злочинні. З етичної точки зору — жахливі. Загалом можна зробити висновок: сутність — неясна, природа — неясна, причини — неясні, цілі — суперечливі, але обвинувачувальний вирок — однозначно підписано та затверджено, він не підлягає оскарженню і жодних сумнівів не викликає.

Безперечно, дуже хотілося б, щоб тероризм (а тим паче — терор, якщо прийняти їх розмежування) залишався тільки теорією і фактом минулого. Але для цього не обійтися без виокремлення умов його вкорінення в соціальному бутті, що єдине дало б змогу протистояти його зародженню не зусиллями правоохоронних органів (тим паче, що у разі терору вони самі стають його інструментом), а соціальними механізмами, тобто не хірургічним втручанням, а терапією.

Але перш за все необхідно розглянути виявлені визначення терору. Визначення, наведені вище, побудовані на опозиції сильний/слабкий та категоріях «боротьба» або «насилля», не придатні, оскільки є занадто широкими. Арешт злочинця — це також застосування насилля з боку сильнішого (держави), але все ж таки це не є терор. У слабкої сторони також є різні засоби боротьби (головним чином поза відкритим протистоянням), але далеко не всі з них пов'язані з насиллям і не можуть бути віднесені до терор(изм)у. Стосовно держави приватні особи та невеликі (тому вже слабкіші) групи діяли, використовуючи різні методи; з історії СРСР, наприклад, можна зібрати цілу «колекцію» засобів протистояння державі — від убивання лідерів до крадіжок, «внутрішньої еміграції» та поширення анекдотів, але лише невелику частину цієї «колекції» можна вважати терором.

Більшість інших визначень також є занадто широкими. Наприклад, М. Мерло-Понті вважав, що історія сама є терором, а будь-який револю-

ційний рух неминуче вдаватиметься до хитрощів, обману та насилля [Merleau-Ponty, 1969: р. 96]. Часто наводять визначення терору, сформульоване директором Лондонського інституту з вивчення конфліктів Б. Крозьє, як «умотивованого насилля з політичними цілями» [Лекарев, 2001: с. 7]. Але під таке визначення підпадають відкриті воєнні дії та деякі інші, які не мають нічого спільного з терором. Крім того, поняття «політичні цілі» також є дуже розпливчастим, адже більшість дій стосовно суспільства прямо або непрямо спрямовані на цілі, які можуть бути кваліфіковані як політичні².

Терор, як формулюють автори деяких праць з історичних та теоретичних аспектів терору, — це «засіб керування соціумом через превентивне страхання» [Одесский, Фельдман, 1997: с. 8]. Саме останнє словосполучення автори підкреслюють як найважливіше. Немає можливості та й потреби наводити всі численні визначення. Вони неодноразово ставали об'єктами розгляду, а розбіжності між ними не стосуються суті справи. Визначення і Денікера, і Александера [Terroism, 1979], а також Дж. Гардмана [The Terroism Reader, 1983], яке останній сформулював ще 1943 року і яке стало майже класичним визначенням терору, — всі вони мало чим відрізняються одне від одного і по суті зібрані до купи у визначенні Б. Крозьє, з тією лише відмінністю, що у Денікера та Александера присутній психологічний момент: насилля — для «залякування», «страху» — заради політичних цілей. Відрізняються тут лише визначення дещо курйозного характеру. Наприклад, В. Вітюк та С. Ефіров у доволі давній праці (1987 року) наполегливо пропонують таке визначення: «Тероризм — це політична тактика, пов'язана з використанням та висуванням на перший план тих форм озброєної боротьби, які визначають як терористичні акти» [Витюк, Эфиров, 1987: с. 222—223]. Це визначення, звичайно, не є широким, але й воно не прояснює суті справи, оскільки в їхній праці не наведено чіткого визначення того, що таке «терористичні акти».

Всі наведені вище визначення побудовано за класичною аристотелівсько-порфірієвською схемою: *proximus genus* плюс *differentia*. Феномен сам по собі виокремити нескладно — насилля є позаісторичним у тому розумінні, що без нього історії немає. Але визначення надає можливість відокремити частину феноменів насилля від решти. Таким чином, диверсії, вбивства, захоплення заручників тощо під визначення не підпадають. Найближчими родовими поняттями виявляються: власне історія (Мерло-Понті), агресія або насилля самі по собі (Крозьє), керування соціумом (Одеський, Фельд-

² К. Шміт при розгляданні «політичного» як особливого поняття виокремлює притаманну йому опозицію головних категорій друг/ворог, у зв'язку з чим переважна частина дій у соціумі, крім досить рідких, нейтральних, виявляється пов'язаною з поняттям «політичне» [Шміт, 1992].

ман). Відповідно змінюватиметься й видова відмінність: революція, свідомо спрямованість на політичні цілі, метод превентивного залякування. І все ж таки критерій виокремлення саме цих понять як складових елементів визначення залишається неясним. Немає сумнівів у їхній присутності чи то важливості, але це ще не виправдовує їхнього статусу. Терор — це «засіб переконання та впливу» [Ленин, 1981: с. 405], — писав колись В. Ленін. Можливо, саме так він його й розцінював. Його підхід важко назвати психологічним, він є радше практичним, але й таке ставлення аж ніяк не допомагає розкрити суть справи. Чому терор переконує? Чому відбувається залякування суспільства (та й чи відбувається)? Чому залякування надає суспільству привід віддати себе в руки терористів? Чому терор як огидна форма беззаконного насилля не зустрічає рішучого опору з боку суспільства?

Крім слабкості психологічного аспекту (завжди мало пов'язаного у теорії, але дуже тісно пов'язаного практично із соціологічним, політичним та правовим) треба відзначити сумнівність і інших моментів у розглянутих вище підходах. Один і той самий факт може то поставати як терор, то виходити за його рамки. Іноді вказують, що поняття «терор» виникло лише під час Великої Французької революції; іноді поняття «терор» як явище сучасного світу відносять до кінця XIX сторіччя; обидві ці точки зору мають вагомий підстави, тому візьмемо приклад із зовсім іншої царини — майже теоретичної. Плутарх у життєписі Александра пише, що македонський цар, розгніваний повстанням фіванців, наказав стерти місто з лиця землі. Майже всі його жителі були продані в рабство. Якщо виходити з правового підходу, то ці дії були цілком законними, хоча й нещадними. Александр не перевищував своїх прав. Тому це були радше репресивні дії, які, на думку певних дослідників, слід відрізнити від терору [Емельянов, 2006: с. 28]. З іншого боку, Плутарх пише: «Александр розраховував, що греки, приголомшені таким лихом, у майбутньому зберігатимуть спокій» [Александр, IX]. За такого погляду ці дії постають уже як терор.

Соціальний бік терору також є доволі загадковим. Терор, як визнає більшість авторів, викликає у мас тваринний жах, але при цьому «масова свідомість відчуває спорідненість з перманентною стихійністю теракту» [Суворов, 2004: с. 222]. Цей інший бік відзначають уже далеко не всі автори, але все ж таки його ніяк не можна визнати виключно плодом уяви. Це видно хоча б із вимоги паризьких секцій до Національного Конвенту 5 вересня 1793 року (22 фруктидора першого року республіки): «Нехай терор буде на порядку денному». Про це пишуть Ж. Бодрийяр [Бодрийяр, 2002: с. 62] та деякі інші автори. Пояснюють вони це переважно близькістю терору (найчастіше — індивідуального тероризму) до ідеї перманентного бунту та прагненням до анархізму. Інакше кажучи, виклик усталеній правовій та державній системі сприймається позитивно. Але вразливою є й ця точ-

ка зору — адже така близькість не поширюється на сферу кримінальних злочинів та зовнішньої (наприклад, військової) загрози державі.

Існують визначення терору, які мають, так би мовити, не науковий, а практичний характер; їх наведено у різного роду кодексах, законодавчих актах тощо. Серед них найменш вразливим здається визначення, сформульоване державним департаментом США: «Заздалегідь продумане, політично вмотивоване насилля, застосовуване проти мішеней, які не беруть участі у воєнних діях, субнаціональними групами або підпільними державними агентами» [Мирский, 2002: с. 36]. Але й ці визначення не змінюють загальної картини. В. Лакер навіть висловлює думку, що загальне визначення та єдина теорія такого складного явища є неможливими [Laqueur, 1977: р. 3], що цей феномен занадто залежить від простору та часу, що на нього впливають культурні традиції, соціальна структура та багато інших чинників, що й не дає змоги створити його «загальну наукову теорію» [The Terrorism Reader, 1983: р. 183]. Тому поняття «терор» і досі складно визначити.

Звернемося до інших його аспектів. Існує кілька теорій, що пояснюють цілі та причини терору.

1. Прямі репресивні дії уряду, спрямовані на усунення опозиційних або ворожих сил.

2. Превентивне залякування населення з метою досягнути (повного) керування соціумом.

3. Прагнення малих груп протистояти тиску уряду на соціум.

4. Через тимчасове послаблення ідеологічної (релігійної) єдності зростає прагнення усунути інакodomство як причину втраченої цілісності (ця точка зору бере свій початок у Фрейда).

5. Виплеск довго стримуваної агресії (насилля) як помсти за час припинення та безправності.

У цих теоріях відмінність стосується головним чином того, що беруть як головну причину: вихідний поштовх (4, 5) або кінцеву мету (1, 2, 3, 4). Треба мати на увазі, що цілком можливе поєднання одного та іншого, як, наприклад, використовують природні сили за допомоги навмисно створених знарядь або механізмів. Терор, таким чином, може поставати як соціально зумовлена необхідність у різних аспектах: з точки зору масової психології, з точки зору логіки соціального розвитку (особливо в моменти перетворень та ламання сформованого стану речей), нарешті, з точки зору політичних цілей тієї чи тієї групи людей (як влади, так і опозиції). Але немає механізму, який перешкодив би, скажімо, тій чи тій групі використовувати біологічно зумовлений виплеск насилля та агресії для особистих політичних прагнень. У цьому ракурсі терор уподібнюється до корабля з вітрилами, де співіснують кілька чинників: сила вітру (стихийна, природна сила), механізм перетворення цієї сили (від рангоу-

ту та такелажу до мистецтва кораблеводіння) та економічно-політичні потреби суспільства.

Можна припустити, що будь-яка форма терору передбачає не одне, а кілька джерел причин — і постає як уміле пристосування певного роду стійких сил для політичних (у найширшому розумінні) цілей. Але зв'язок між цими родами причин усе ж таки набагато тісніший, ніж між вітром та кораблем, силою тиску газу та водінням автомобіля.

«Вбий одного — залякаєш сто тисяч» — каже стародавня китайська приказка. Але терор і насилля встановлюють свою владу не лише шляхом страху, залякування супротивника та утискування його волі. Так, часто відзначають, що покірність формується як механізм захисту при повторюваних поразках³. Можливо, формування цього механізму відбувається на біологічному рівні, і значною мірою саме на цьому базується доместикація (приручення) тварин [Лоренц, 1981]. Але разом з цим люди (або суспільства), коли вони поставлені перед безпосередньою загрозою знищення, але ще мають шанси на порятунок, можуть як покірно прийняти таку долю, так і вчинити опір і боротися з несамовитістю приречених. Тому терор ніколи не спрямований на все суспільство повністю. Він ділить його на підгрупи (шари, страти), погрожуючи тільки одній (або небагатьом) з них. Щодо такої групи можливі також два варіанти: поголовне знищення або винищення найактивнішої частини з метою досягти повного підкорення. При цьому мотивація поголовного знищення може бути дуже різною: релігійною, національною, расовою, класовою, навіть етичною. Так, Сен-Жюст проголошував: «для встановлення республіки необхідне повне знищення того, що є ворожим для неї» [Сен-Жюст, 1995: с. 111]. Такої самої позиції дотримувалися й більшовики, коли вважали за необхідне винищення всіх елементів, ворожих до нового укладу (в тому числі, наприклад, поголовне винищення козацтва [Циркулярное письмо, 1989: с. 177—178]). Цікаво, що Робесп'єр вельми оригінально розумів, хто є ворожим до республіки, — не в соціальних і не в економічних термінах, а саме в етичних. Мають бути знищені всі, хто не має достатнього рівня моральності, в тому числі атеїсти, оскільки атеїзм, на його думку, був різновидом дворянської розбешеності [Ямпольский, 2004: с. 486].

Інший характер мають репресії, спрямовані на підкорення групи (як правило, у тих випадках, коли вона складає більшість населення). Тут знищенню підлягають випадкові жертви, при цьому це знищення здійснюють демонстративно. Так діяв цар Іван Грозний щодо бояр. Саме такого роду

³ Але стосовно людини ця теза, мабуть, залишатиметься спірною. З певною мірою впевненості її можна відносити лише до тварин. Гінзбург та Елі показали це стосовно мишей [Ginsburg, Allee, 1942], а Скот та Марстон — стосовно собак [Scott, Marston, 1977].

цілями були викликані страхітливі звірства Васко да Гама в Індії, про що з дивовижною холонокровністю оповідає їхній свідок Гаспар Корреа [Correa, 1869]. Неймовірні форми жорстокості — своєрідний насміх і прагнення викликати реакцію у відповідь, щоб придушити виявлені вогнища та лідерів опору. У військовій справі це відповідає «розвідці боем». В обох випадках — і при повному знищенні, і при частковому заради підкорення решти — дії терору мають свідчити про силу. Те саме стосується й індивідуального терору. В терорі (тероризмі) немає слабких, це «діалог» двох сторін, кожна з яких визнає силу іншої. Слабкою може бути визнана лише безвільна жертва, коли вона ремствує. Жертва, яка не нарікає на образника, подібна до толстовського Платона Каратаєва, вона має силу та волю (але це сила та воля покірності долі), проте це не сила дії, а сила прийняття рішення (отже, це не є й слабкість). Звичайно, в усіх зазначених випадках зрівнювання настільки різних сил часто-густо виявляється не дійсним, а гаданим. Але саме ця гадана сила примушує діяти організатора терору, незалежно від того, чи є вона дійсною. Терор спрямований проти сильного (ворога), безвідповідальність якого може сприяти зростанню насилля та розмаху терору, оскільки у цьому випадку є підозра, що супротивник приховує свою силу. Мета насильницьких дій завжди залишається однією й тією самою — показати власну перевагу, затвердитись як сильніша сторона. Іноді власна перевага існує первинно — так діяв Васко да Гама, керований вірою в Бога та владою католицького короля плюс силою технічної (індустріальної) вишості західної цивілізації. Але можливий також інший випадок, коли терор стає засобом самоідентифікації, затвердження у своїй силі: такими були терористи «Народної волі», Робесп'єр, більшовики тощо. У цьому випадку усвідомлення власної переваги відбувається у процесі боротьби, що пояснює парадоксальне явище «сповзання у терор»⁴, коли його самі ж терористи розглядають як щось негативне, іноді навіть огидне [Hardman, 1999: р. 124], але при цьому якась залізна логіка подій змушує їх дедалі сильніше роздмухувати його вогонь майже супроти їхнього бажання. «На чому ж побудована вся ця огидна система терору та наклепу?» — вигукує Робесп'єр у своїй найвідомішій промові [Робесп'єр, 1965: с. 205], і немає жодних підстав відносити це його висловлювання на рахунок його облудності. У тих випадках, коли віднайдення власної сили відбувається шляхом насилля, завжди важко встановити хронологічні рамки терору⁵. Ініціато-

⁴ «Складається враження, що персонажі, які діють на політичній арені, не увійшли до Терору в якийсь певний момент часу, а сповзали до нього поступово» [Бачко, s.a.].

⁵ Датування початку терору під час Великої Французької революції — складна проблема [Aulard, 1905: р. 357; Тарле, 1918: с. 3]. Закінчення його набагато очевидніше, але той самий Олар пише про «білий» терор також у період панування термідоріанців [Aulard, 1905: р. 529].

ром такого насилля може бути навіть одна людина, але реально з нею поділяє відповідальність уся група; у такий спосіб група віднаходить нову свідомість, отримує новий соціальний статус.

У інших соціальних груп терор викликає жах насамперед через побоювання опинитися зарахованим до тих, проти кого він спрямований. А за умови певності у своїй власній безпеці або, навпаки, при згоді накласти собою, хоч як це дивно, таке насилля може викликати захоплення саме через усвідомлення власної сили. Так хижак навчають своїх дитинчат полювати — не в плані навчання технічним навичкам, а в плані захоплення від сили при придушенні опору жертви; так само солдати та кримінальники навчають новачків-новобранців, примушуючи їх діяти, а самі спостерігають, наскільки ті здатні відчуті радість переваги власної сили над жертвою. Навіть коли вони зустрічають цілковиту покірність, такі «вчителі» часто-густо змушують своїх «учнів» застосовувати абсолютно невмотивовану на перший погляд агресію стосовно жертви заради закріплення їхнього нового «Я». Так Гітлер вирощував своїх штурмовиків, а радянська влада — чекістів, а потім співробітників НКВС та КДБ. Емоційна напруга обох груп є помітною для стороннього спостерігача (історика), але зрозумілим перш за все є страх, а захоплення пояснюють запамороченням та пробудженням тваринних інстинктів (що по-своєму має рацію, але не розкриває суті справи).

Терор задає нове розподілення суспільства на групи та ламає усталену структуру. У випадку індивідуального тероризму механізм залишається тим самим, але на перший план виходить заявка про існування нової сили. Тому індивідуальний тероризм особливо потребує сповіщення про себе — для нього насилля іноді залишається єдиною можливістю заявити про появу нової сили всередині старого політичного поля. Будь-яка агресія повертає до себе увагу [Майерс, 1999: с. 499], але масовий терор цілком «задовольняється» повторюваною інформацією про загальний стан справ (про розділення на «свої — чужі»), натомість індивідуальний терор, не маючи доступу до засобів масової інформації, використовує власні дії саме як трибуну для проголошення своїх принципів. «Народна воля» включала до своїх лав кілька тисяч осіб і займалася широким спектром діяльності, але зажила слави саме як терористична організація — і це при тому, що в організації терактів безпосередньо було задіяно лише кілька десятків осіб [Троицкий, 2007]. Члени «Народної волі» використовували будь-яку можливість для широкої пропаганди своїх поглядів, але знадобилося майже сторіччя, щоб історики нарешті усвідомили той факт, що судові процеси народовольці також розглядали як простір боротьби [Троицкий, 1978: с. 7].

Особливу увагу при аналізі терору слід приділити теорії насилля в соціумі. Тут потрібно відзначити думку Р. Жирара, згідно з якою насилля

певним чином завжди присутнє у будь-якій громаді й за відсутності можливості його задоволення воно нагромаджується [Жирар, 2000: с. 86], загрожуючи існуванню всього суспільства (тут Р. Жирар близький до концепції К. Лоренца [Лоренц, 1998]). Тому жертвоприношення в архаїчних суспільствах Жирар розглядає як переспрямування насильства; жертва була й залишається неповинною, але своєю смертю вона позбавляє громаду від чвар [Жирар, 2000: с. 10]. Жертвоприношення — процес винесення насилля за рамки соціуму, оскільки інакше воно відтворює себе (як помста) і стрімко розростається [Жирар, 2000: с. 86]. Верньо, один із лідерів жирондистів і майбутня жертва монтаньярів, показуючи на королівський палац, казав: «Жах і терор у минулі часи часто-густо виходили в ім'я деспотизму з цього палацу, то ж нехай вони тепер повернуться туди в ім'я закону» [Aulard, 1906: p. 323].

Але найважливіший момент у теорії Жирара — це відзначення зв'язку між насиллям та трансцендентністю. Законне насилля виходить із трансцендентності — релігійної, гуманістичної або будь-якої іншої, і цей факт відділяє його від незаконного насилля [Жирар, 2000: с. 34]. З послабленням трансцендентності відбувається розпад опозиції «законне — незаконне». Але разом з трансцендентністю зникає також і повнота людського буття (а ще більшою мірою — повнота буття соціуму як правомірного джерела насилля). Відповіддю на це буде тяжкий пошук нової (оновленої) трансцендентності, а насилля при цьому постає як інструмент та водночас як універсальний об'єкт усіх бажань [Жирар, 2000: с. 178]. Насилля постає як здійснення трансцендентності в соціумі, і законність Бога впізнають за відновленням миру, що й виправдовує його попереднє порушення (часто-густо ним самим) [Жирар, 2000: с. 166—167]. Жертвоприношення — це наказ Бога [Жирар, 2000: с. 22]. Тому для відновлення порядку зрештою необхідно принести в жертву всіх, хто раніше здійснював насилля. Той самий Верньо висловив це славнозвісною фразою: «Револуція як Сатурн — вона пожирає власних дітей».

Першою реакцією на послаблення попередньої трансцендентності зазвичай виявляється «очищувальне» насилля-терор: у жертву приносять тих, хто постає як руйнівники-вбивці попереднього [Фрейд, 1998: с. 306]. Цей терор виходить від уряду, але часто-густо його підтримують маси, занепокоєні загрозою для узвичаєних цінностей та страхом перед змінами. Але за допомоги цих заходів урятувати (повернути) трансцендентне, що тане на очах, часто виявляється неможливим. Терор стосовно цих «покидьків» тільки з більшою силою виявляє факт послаблення колишнього зв'язку соціуму з вищим началом (Гегель чудово розкриває це на прикладі Сократа в момент переходу афінського полісу від доброчесності до моралі [Гегель, 2001: с. 66—67]). Крім того, терор висвітлює перед усіма існування таких

«покидьків», чим привертає до них певний інтерес, а їх самих спонукає згуртуватися в певну силу — вони також знаходять один одного у цій протиставленості громаді. Слабкі та боязкі з-поміж них тікають на інший бік — на бік більшості, а інші «піднімають очі до неба» і черпають силу просто звідти. Їх буквально вимушують відчутти себе силою (достатньо згадати перших християн). У відповідь на репресії вони висувають нове трансцендентне й суворо дотримуються виключно його, демонструючи згоду пожертвувати всім заради нього. Це переконує людей навколо у володінні ними істиною. На цьому етапі вони можуть удатися до індивідуального терор(изм)у, якщо насилля не суперечить їхнім принципам. Їхня кількість зростає і в якийсь момент вони перемагають та привносять новий терор, що випалює всіх носіїв старого трансцендентного. Індивідуальний терор невеликої групи обертається на масовий терор, що торує шлях для нового соціального буття. Звичайно, не всі терористи досягають перемоги, але всі розраховують на неї й жертвують собою заради майбутнього.

Саме через трансцендентне здійснюється вихід терору до правової сфери. Він починається як антиправовий та незаконний, а потім, досягаючи своєї вершини, змітає стару законність і з часом породжує нову, також прив'язуючи її до нового трансцендентного начала.

Саме тут розкривається природа терору як форми і механізму легітимації. Трансцендентне впізнають через насилля. Саме трансцендентне, втілене в ідеології, надає рішучості носіям терору. Терор заявляє про себе як про силу, ця сила вказує на трансцендентне, трансцендентне опиняється прийнятим — це одна з форм легітимації. По суті, легітимація здійснюється у двох формах: 1) визнання владних структур як тією чи тією мірою прийнятних (через ототожнення — «наш цар», «мій уряд»); 2) визнання сили і підлеглість її владі (так діє Бог, поражаючи єгипетських немовлят, так діє будь-який агресор). Але при цьому внутрішній механізм обох цих форм залишається тим самим — це визнання правочинності чієїсь претензії на керування мною. І в цьому розумінні ототожнення відбувається також в обох випадках, але у першому випадку воно базоване на певних властивостях або категоріях (спільності національній, соціально-становій, расовій, кровній, укладі життя, способі мислення тощо), а у другому — на визнанні переваги (сили, рішучості, енергійності, розуму, культури тощо). Стосовно цього терор — заявка на визнання переваги в силі й привертання уваги для можливості задіяти інші форми переконування мас.

В остаточному підсумку — чим сильнішим є терор, тим сильнішими є впевненість та сила ототожнення з ним. Тому Ленін, Троцький, Сталін та інші вважали за головну слабкість Робесп'єра його вагання у здійсненні терору, а самі не вагалися. Тому дії Гітлера та Сталіна не відштовхували населення, а лише закріпили їхню владу, що з жалем і тривогою вимушені

констатувати теоретики «гуманістичного» напрямку [Московичи, 1998: с. 219; Arendt, 1973: p. 302].

Таким чином, ми зараз можемо визначити терор як насилля, що виходить за межі правових норм⁶ і спрямоване на здійснення найвищої істини. Можна сказати і так, що терор — це насилля, що підносить себе безпосередньо до найвищої істини, обминаючи правові установлення як перешкоди на шляху здійснення цієї істини.

Якщо ми займемо позицію об'єктивного спостерігача, то належить казати не про «найвищу істину», а про істину «більш високу» або просто «вищу» або «іншу» істину. Це виправдано, якщо враховувати той факт, що жодне з відомих на сьогодні суспільств не могло (й не може) претендувати на повноту володіння «найвищою істиною» та «найвищою справедливістю». Але в теорії такі суспільства існують (платонівська держава, «Місто Сонця» Т. Кампанелли, «Утопія» Т. Мора тощо), хоча їхня життєздатність викликає небезпідставні сумніви. Але треба також визнати, що така заміна терміна з абсолютного ступеня на порівняльний буде неправомірною та неточною. Тільки абсолют здатний виправдати і насилля, і жертвність. Навіть у тих випадках жертву приносять заради певного етапу — наприклад, заради прогресу науки (можна згадати лікарів, які прищеплювали собі віспу заради повноти дослідження), сам цей прогрес у цьому разі мають на увазі як абсолют. Тобто у цьому випадку абсолют мислять динамічно — як рух, але сам цей рух сприймають як абсолют. Відносне покращення саме по собі, у відриві від загального процесу вдосконалення не може (мені не відомі такі випадки) надати твердої рішучості вбивати або стати вбитим. Можливо, це пов'язано з тим, що такий підхід має занадто обмежувальний та інтелектуальний характер і тому не заторкує базових механізмів смислопокладання буття. Померти можна або за віру, або за переконання, або просто так, але віддати життя заради можливої уможлядної конструкції — це якесь непорозуміння.

Все сказане вище розглядає легітимаційний аспект терору позаісторично, у плані синхронії. Це важливий момент, про який не слід забувати, як і про той факт, що без плану діахронії картина принципово не може бути повною. Історичні приклади взяті саме як позаісторичні, як позачасові й наведені саме як такі. У межах цієї статті не можна подати план діахронії або легітимаційний аспект терору в розвитку, оскільки діахронія значно перевищує синхронію в синтагматиці (за обсягом). Навіть найкоротший і схематичний нарис історичної метаморфози легітимації та терору перевищив би всі припустимі розміри статті. Ми тут можемо лише окреслити найзагальніші контури цього розвитку.

⁶ Війну у звичайному розумінні (згідно з Клаузевіцем) розглядають як підлеглу царині права [Шмитт, 2007: с. 19—20].

Легітимацію визначає відношення трьох «інстанцій»: людини (особистості), соціуму та трансцендентного. Соціум при цьому не змінює своїх обрисів, він то наближається до держави, то віддаляється від неї, але ніколи не зливається з нею цілком. Тому стосовно Нового часу можна говорити про чотири складові, але держава у цій системі відносин займає особливу позицію — як визначний момент для особистості та соціуму. А істинною підставою людини та соціуму є трансцендентне. Такий характер легітимації змінює її історичні форми за трансформації будь-якого з елементів, але при цьому він не заторкує тієї її суті, про яку йшлося вище. Якщо почати з класичної античності, то ми побачимо досить складне трансцендентне: пантеон олімпійських богів поступово втрачає свою колишню значущість, а над ним постає деякий вищий безособовий порядок — Доля, Закон. Навіть олімпійці обмежені ним і гадки не мають чинити опір. Водночас із цим дедалі вагомніше заявляє про себе певне вчення про трансцендентне — про Єдине (Парменід), Розум (Анаксагор), Благо (Платон), Бога (Аристотель). Можливо, що цілком можна припустити тлумачення цих теорій як спроб раціонального пояснення Вищого Закону або Долі.

Еллінізм фіксує зміну розуміння людини та соціуму — це невідворотно накладає відбиток на характер легітимації, що нескладно помітити. Вже у третьому сторіччі цілком можливою була ситуація, коли афінянин не знає, хто саме на цей момент править (для четвертого сторіччя вона була б неймовірною). Пізніше християнство змінить розуміння трансцендентного — і ця зміна також неминуче спричинить новий характер легітимації. Немає жодних сумнівів, що християнство надало поряд з цим ще й нові образи людини та соціуму, але новий образ соціуму виникає пізніше, а образ людини у перші сторіччя християнства не зазнав значних змін в аспекті легітимації — зберігалися така ж сама зосередженість на внутрішньому світі (та світі трансцендентного) і досить пасивне ставлення до соціального життя.

Наступний етап — зміна поняття соціуму, що належить до пізнього середньовіччя. Боротьба королів з папами виявляє давно жевріючу тенденцію подати королів як рівноправних зі священниками представників трансцендентного. Ця тенденція міцніше й втілюється у багатьох проявах: помазання на царство⁷, право призначати єпископів тощо. Зрештою, приблизно XIII сторіччя, народжується новий тип держави, близький до сучасного [Берман, 1998: с. 118]. Ця нова держава, у свою чергу, свідчить про нову

⁷ Помазання на царство виникає на Заході за часів Карла Великого і вже звідти приходить у Візантію. Спочатку воно покликане підкреслити перевагу духовної влади над світською, але у подальшому, оскільки король уподібнюється — через помазання — до Христа, сприяє протистоянню владі папи з боку короля [Успенский, 2000: с. 15—26].

людину (ми тут не розглядаємо питання про те, що виникло раніше, а також питання про механізм взаємовідносин між цими двома новоутвореннями), поява якої дає початок добі гуманізму. У найзагальнішому вигляді поява нової людини може бути виражена так: людина може і повинна, анітрохи не поступаючися спасінням своєї душі, брати участь у соціальному житті та здійснювати в його межах свої цілі (які прикінцево все ще сходять до Бога). Відтепер соціальне життя не протистоїть християнському, а стає нерозривно пов'язаним з ним, відтепер і саму державу, і соціум сприймають як божественні установлення. Більше немає характерного для Августина розриву між християнським життям та життям державним. Можна сказати і так, що попередню роль християнської громади (соціуму) дедалі більше перетягує на себе держава.

Нове розуміння (або нове буття) людини отримує своє категорійне закріплення — попереднє поняття «особистість» перетворюється на близьке до сучасного. Людина стає не просто носієм природних прав, а радше їхнім джерелом (що сходить до створеної Богом природи людини), а держава — формою їх реалізації. Стає можливим говорити про змінення державного устрою як підвищення рівня організації прав членів соціуму. Відтепер не право пристосовується до держави, а держава до права. Першою ознакою формування цієї нової парадигми, мабуть, була Велика хартія вольностей 1215 року, а на повну силу цей процес заявив про себе у «Левіафані» Т. Гобса.

Наступний етап знову позначений зміною трансцендентного. (Звичайно, воно змінюється не само по собі, але ми відзначаємо його лише як елемент зазначеного вище потрійного відношення легітимації.) Особистісний християнський триєдиний Бог поступово замінюється дедалі менш особистісним Розумом. Цей процес явно заявляє про себе у Декарта, але вершини сягає у французькому Просвітництві та у Великій Французькій революції як спробі практично втілити ідеї просвітників (у першу чергу Русо) у реальність.

Подальша тенденція, очевидно, ще не досягла своєї вершини і продовжує пошук своїх форм реалізації. Трансцендентне стає дедалі абстрактнішим, його перестають мислити навіть як Розум. Водночас воно стає дедалі трансцендентнішим та іманентнішим світові — щось на зразок Гайдегерового «Буття», про яке мало що можна сказати. Знову окреслюється розрив особистості та держави, кожне з цих понять так само зазнає мутацій. В особистості «по той бік» сукупності прав відкривається ще якась не зовсім ясна глибина, багато в чому ірраціональна (така собі достоевщина-позасвідоме-екзистенція). Друга половина ХХ сторіччя відзначена відкритою атакою філософії на попереднє розуміння особистості та людини (постмодерністська «смерть людини»). Держава, навпаки, дедалі більше набуває рис самодостатнього складного механізму, який підкорює і підминає людей. Ці про-

цеси неминуче змінюють характер легітимації, але її нова історична форма потребує окремого докладного аналізу.

Відзначимо тільки, що такий історичний план (діахронія) не є універсальним і жодною мірою не може бути застосований як мірило для всього і для всіх. Скажімо, в країнах, де традиційно культура була і є пов'язаною з православ'ям або з ісламом (наприклад, для України, Росії та Туреччини), історична тенденція буде суттєво іншою, оскільки державу та особистість у межах таких культур сприймають зовсім інакше (за винятком, можливо, початкового етапу). Іншими будуть і форми розуміння трансцендентного. Для того, щоб дослідити форми легітимації в країнах традиційно православної культури, необхідно перш за все виокремити специфіку розуміння особистості та держави в їхньому стосунку до трансцендентного⁸ в цій парадигмі, що зовсім не просто. Можливо також, що легітимація в таких культурах узагалі визначена багато в чому іншими категоріями, які ще треба буде виявити (й лише через них уможливиться специфічне розуміння «держави» та «особистості»).

ЛІТЕРАТУРА

- Бачко Б. Робеспьер и террор. — < <http://liberte.newmail.ru/Vaczko.html> >.
- Берман Г.Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. — М., 1998.
- Бодрийяр Ж. В тени безмолвствующего большинства, или Конец социального. — Екатеринбург, 2002.
- Бой с тенью: с кем теперь воюют армии? — < <http://vlasti.net/news/29219> >.
- Витюк В.В., Эфиров С.А. «Левый» терроризм на Западе: история и современность. — М., 1987.
- Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии: В 2-х т. — СПб., 2001. — Т. 2.
- Емельянов Ю.Н. Красный террор в России (1918—1923) // Чекистский Олимп. — М., 2006. — С. 5—32.
- Жирар Р. Насилие и священное. — М., 2000.
- Лекарев С. Разведка мирового сообщества // Независимое военное обозрение. — 2001. — № 37. — С. 3—12.
- Ленин В.И. Доклад на VII Всероссийском съезде Советов // Полное собрание сочинений. — М., 1981. — Т. 39. — С. 387—414.
- Лоренц К. Человек находит друга // Моуэт Ф. Не кричи: «Волки!»; Лавик-Гудолл Дж., Лавик-Гудолл Г. Невинные убийцы; Лоренц К. Человек находит друга. — М., 1981. — С. 271—407.
- Лоренц К. Так называемое зло. К естественной истории агрессии // Обратная сторона зеркала. — М., 1998. — С. 62—242.
- Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности // Богословие и Боговидение. — М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2000. — С. 289—302.

⁸ В. Лосский зізнається, що не наважується дати визначення людської особистості з опертям на традицію святих отців [Лосский, 2000: с. 289].

- Майерс Д. Социальная психология. — СПб., 1999.
- Мирский Г. Дракон встаёт на дыбы (О международном терроризме) // Мировая экономика и международные отношения. — 2002. — № 3.
- Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс. — М., 1998.
- Одесский М.П., Фельдман Д.М. Поэтика террора и новая административная реальность: очерки истории формирования. — М., 1997.
- Робеспьер М. Избранные произведения: В 3-х т. — М.: Наука, 1965. — Т. 3.
- Сен-Жюст Л.-А. Речь. Трактаты. — СПб., 1995.
- Суворов Н.Н. Элитарное и массовое сознание в культуре постмодернизма. — СПб., 2004.
- Тарле Е.В. Революционный трибунал в эпоху Великой Французской революции. — Петроград, 1918.
- Терроризм. — < <http://ru.wikipedia.org/wiki> >.
- Троцкий Н.А. Безумство храбрых. Русские революционеры и карательная политика царизма (1866 — 1882). — М., 1978.
- Троцкий Н.А. «Народная воля» и её «красный террор». — <<http://scepsis.ru/library/id/744.html>>.
- Успенский Б.А. Царь и император: Помазание на царство и семантика монарших титулов. — М., 2000.
- Фрейд З. Тотем и табу. — М., 1998.
- Циркулярное письмо ЦК РКП(б) от 24. 01. 1919 // Известия ЦК КПСС. — 1989. — № 6. — С. 177—178.
- Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. — 1992. — № 1. — С. 37—67.
- Шмитт К. Теория партизана. — М., 2007.
- Ямпольский М. Физиология символического. Кн. 1. Возвращение Левиафана. — М., 2004.
- Arendt H. The Origins of the Totalitarism. — New York, 1973.
- Aulard A. Histoire politique de la Revolution grancaise. — Paris, 1905.
- Aulard A. Les orateurs de la Revolution^ La Legislative et la Convention. Vol. 1. — Paris, 1906.
- Correa G. The three voyages of Vasco da Gama and his viceroyalty, from the Landas da India. — London, 1869.
- Ginsburg B., Allee W.C. Some effects of conditioning on social dominance and subordination in inbred strains of mice // Physiol Zool. — 1942. — № 15. — P. 485—506.
- Hardman J.V.S. Robespier. — London; New York, 1999.
- Laqueur W. Interpretations of Terrorism — Fact, Fiction and Political Science // Journal of Contemporary History. — 1977. — January.
- Merleau-Ponty M. Humanism and Terror. — Boston: Beacon Press, 1969.
- Scott J.R., Marston M.V. Critical periods affecting the development of normal and mal-adjustive behavior in puppies // Journal of Genetics and Psychology. — 1977. — P. 22—56.
- Terrorism: Theory and Practice. — Boulder, 1979.
- The Terrorism Reader : A Histiracal Anthology / Ed. by W. Laqueur. — Philadelphia, 1983.

Сергій Шевцов — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету імені І.І. Мечникова. Сфера наукових інтересів — філософія свідомості, філософія права, історія філософії.

*Юрій
Павленко*

ІДЕОЛОГІЧНИЙ ДИСКУРС І ПРОБЛЕМА ІДЕНТИЧНОСТІ

У цій статті ми звернемося до проблеми впливу ідеології на формування ідентичності в сучасному суспільстві.

Поширення процесів глобалізації та модернізації являють собою нове опертя у трансформації сучасного суспільства в економічній, культурній та політичній сферах. Глобалізація як така має безліч ніслідків, які можна розглядати залежно від домінуючих систем цінностей або як позитивні, або як украй негативні. Одним з результатів цих трансформацій, який можна тлумачити як негативний, стала криза деяких класичних ідеологій (неоконсерватизму, неолібералізму, соціал-демократії) і низки соціальних інституцій (політичних партій, громадських рухів тощо), які не зуміли адаптуватися до цих модернізаційних процесів. Ця трансформація ідеологічної системи, викликана в тому числі катастрофою радянської системи та занепадом комуністичної ідеології, у науковому обґрунтуванні виразилася в появі концепції деідеологізації всього людства, що припускає скасування самого феномена ідеології.

Тим часом ідеологія залишилась невід'ємним чинником організації громадського життя. Понад те, деякі автори (Д. Бел, З. Бжезінський та ін.) поділяють точку зору, що з моменту виникнення інформаційної цивілізації та поширення глобалізації

ідеологічний чинник став визначальним у сучасних політичних процесах. Однією з причин такого суспільного стану є те, що в рамках глобалізаційних трансформацій з'являються й розвиваються нові інституційні утворення та форми політичної свідомості, цінності та політичні пріоритети яких відповідають усім сучасним вимогам та викликам. Одним з наслідків цих змін є криза цінностей класичних ідеологій, які не відповідають інтересам сучасного суспільства, що змушує соціал-демократів, лібералів, консерваторів та інших трансформувати та адаптувати свої політичні програми до нових умов. Це положення підтверджує теза про те, що за будь-якої організації громадського життя, за будь-яких інституційних трансформацій та процесуальних змін існує певна кількість ідеологій, які виникають незалежно від формальної присутності або відсутності інших ціннісних систем, визначають спосіб та стиль життя як окремих індивідів, так і всього суспільства, культивуючи певний світогляд за допомогою пропаганди базових цінностей, ідеалів, норм поведінки. З цієї причини глобалізацію та інші світові політичні процеси, пов'язані з нею, неможливо уявити поза контекстом ідеологічних чинників, які справляють на них істотний вплив.

Системна криза сучасного суспільства актуалізує проблематику ідеологічної ситуації, інституційних функцій ідеології. Ідеологічна трансформація, проведена за умов відсутності політичної та ідеологічної консолідації, інтенсивної та стійкої взаємодії всередині еліти, між її соціально гетерогенними угрупованнями та переважною масою населення, відсутність єдиної системи цінностей, прийнятої елітою та більшістю населення, породжує ситуацію ідеологічної дезінтеграції суспільства, конкуренцію ідеологій. Ідеологічний плюралізм, за якого політичний клас може звертатися до кожного з ідеологічних конструктів, інтерпретують як відсутність реальних передумов створення інтегральної ідеології. При цьому ставлять під сумнів доцільність створення інтегративної національної ідеології, оскільки це становить загрозу демократичним формам трансформації та функціонування політичного процесу. Альтернативою інтегральній ідеології мають бути загальнонаціональна ідея та суспільний ідеал, прийняті більшістю населення.

У зв'язку з цим важливого значення набуває проблема культурної ідентичності. Для багатьох сьогodнішніх соціальних теоретиків і культурних критиків питання ідентичності становить центральну проблему. Ми живемо у світі, де ідентичність має значення — і як теоретичне поняття, і як факт сучасного політичного життя. Як зауважує Кобена Мерсер, «ідентичність тільки тоді стає проблемою, коли вона перебуває у кризі» [Merсер, 1990: р. 43]. У свою чергу, Ентоні Сміт зазначає, що становище найстабільнішим є там, де колективна ідентичність зіперта головним чином на культурних складниках — кастах, релігійних сектах, етнічних спільнотах і націях: «Оскільки інші типи колективної ідентичності, наприклад клас або

місцевість, слугують інтересам групи, вона з легкістю розпадається після досягнення мети. Культурні спільноти тривкіші, адже головні культурні складники, на яких вони зіперті (пам'ять, цінності, символи, міфи та традиції), тяжіють до посилення стабільності та згуртованості; вони становлять кістяк колективної безперервності та відмінності. Всі ці складники відтворено в колективній пам'яті про величні подвиги та видатних особистостей, цінності шляхетності, справедливості тощо, символи святинь, їжі, одягу та гербів, міфи про походження, визволення та обраність, традиції та звичаї, ритуали та родоводи» [Сміт, 2004: с. 16].

На нашу думку, проблема дослідження ідентичності полягає у вивченні того, як люди фактично конструюють самоідентичність у системі реальних соціальних відносин у контексті конкуруючих сил та інтересів.

У зазначеному ракурсі ідеологію можна розглядати як систему, як складний соціальний комплекс, усередині якого виробляють власну економіку, стиль життя, освіту, культуру та мистецтво, особливий тип внутрішньої та зовнішньої політики, методи пропаганди, характерні конфігурації свідомості, специфічне світовідчужання та відповідний йому характер міжсоціальних відносин, які постійно відтворюють у текстах, соціальних діях, міфах, стереотипах і predisposиціях.

Як домінуюча структура ідеологічної свідомості виокремлюється міфологізм, характерний не тільки виключно для традиційних суспільств, а й для сучасності, який відтворює стабільні, багатовікові стереотипи соціальності, архаїчну стилістику в правовій свідомості, природознавстві, мистецтві. У своїй принциповій замкнутості ідеологічний міф претендує на універсальність і на право остаточної інтерпретації соціальних подій. Проте треба пам'ятати, що наука, за своєю генезою та сутністю призначена для подолання міфологізму, також заражена продукуванням міфів.

Водночас, як зазначив Ентоні Сміт, звертаючись до проблеми ідентичності, слід чітко відрізнити два рівні аналізу — особистий та колективний, що їх нерідко плутають: «Попри те, що культурні об'єднання та спільноти складені з окремих представників, ми не можемо звести їх до простої сукупності індивідів, зі спільними характерними рисами або місцем замешкання. Значно більше таких колективних ідентичностей є у спільних цінностях і правилах, пам'яті та символах. І навпаки, діяльність і вдачу окремих представників не можна передбачити за допомоги аналізу особливостей конкретної спільноти чи колективної ідентичності — це тільки дасть можливість дещо дізнатися про нахили їхніх представників і те, що на них впливає. Ось чому так важливо розрізнити ці два рівні аналізу колективної ідентичності» [Сміт, 2004: с. 16].

У світ ідеології увиходить лише те, що є суспільно значущим, а ідеологічний знак визначений соціальним кругозором певної доби та певної со-

ціальної групи. У кожному ідеологічному знаку схрещені різноспрямовані наголоси, що створює можливість різної інтерпретації його значень з позиції різних соціальних груп. М. Бахтін уводить поняття ідеологічного середовища, ідеологічного кругозору, ціннісного центру доби, до якого сходяться всі шляхи та устремління ідеологічної діяльності та ідеологічної творчості.

Різні форми ідеологічної діяльності він розуміє як знакові за своєю природою, а всі продукти ідеологічної (духовної) творчості — мистецтво, релігію, науку — як матеріальні речі особливого роду, оскільки їм властиві значення, зміст, внутрішня цінність. Аналіз кожного з цих різновидів ідеологічної діяльності не може бути вирваний із загального соціокультурного контексту.

М. Бахтіну належить думка про створення системи наук, об'єднаних загальним предметом — ідеологією. Серед наук про ідеології — психології, літературознавства, мовознавства — виняткове значення належить останньому. Виокремлюючи науку про мову, М. Бахтін підкреслював, що до її предмета входить «життєва ідеологія», не охоплена іншими науками, і, крім власної важливості, мовознавство є середовищем формування спеціальних ідеологій: моралі, права, мистецтва, науки. У цьому ракурсі неминучим уявляється перетин пізнавальних полів різних галузей гуманітарного знання та наукових систем, що включають до себе літературу, мистецтво, критику, тобто ті царини, які виходять за межі науки. Ідеологічний дискурс за своєю природою є полісемічним, оскільки в ньому виражений конфлікт з іншими цінностями, до нього включені голоси опонентів і критиків, що вимагає пильної уваги до ідеології як процедури експлікації соціальних голосів, занурених у шари «чужої мови», «іншості» [Бахтин, 1986].

Таким чином, в ідеології як цілісній системі ідей діє своя ієрархія цінностей, ключових узагальнень, пояснити які з позицій формально-логічних не уявляється можливим. М. Бахтін вважає, що, розробляючи герменевтичну методологію, її треба поширювати не тільки на архаїчні культурні шари, міфи та тексти, а й на те, що є актуальним у повсякденні, у політичному дискурсі, що відтворює соціальне в усій його повноті та культурному розмаїтті.

У свою чергу, у рамках символічного інтеракціонізму ідентичність припускає «віднесення до себе дій, прав, зобов'язань, готовність здобувати функції, відповідальність, здійснювати вибір» [Политическая антропология, 1995: с. 63]. У становленні особистості передбачене існування кількох рівнів, пов'язаних з процесом ідентифікації. На першому шаблі відбувається ідентифікація «Я» з предметним середовищем. Другий шабель припускає самовизначення «Я» за допомоги протиставлення себе та подібних до себе інших (чужих, ворогів тощо). Третій етап припускає «вибудовування» образу світу відповідно до «персональної перспективи», до потреби «бути ре-

презентованим» у цьому світі й затвердитися в ньому. На четвертому шаблі людина виявляється здатною співвіднести цю «створену реальність» з особистим практичним досвідом і внести до неї (тобто до власних репрезентацій) зміни. Політична ідентифікація припускає розгортання таких самих чотирьох стадій.

Французький психолог С. Московічі у розробленій ним теорії соціальних уявлень переконливо показав, що поняття та знання, вироблені наукою та ідеологією, часто-густо стають першоджерелом уявлень повсякденної, «практичної» свідомості — вони регулюють та орієнтують повсякденне життя людей, геть зовсім не зайнятих тими «професійними» проблемами, які стимулювали появу цих понять.

Відповідно до його теорії, носії повсякденної свідомості не просто засвоюють наукові та ідеологічні категорії у готовому вигляді, але трансформують їх відповідно до власних потреб: «соціальні уявлення — це не механічний відбиток ідей та цінностей, що надійшли в індивідуальну свідомість ззовні, з якихось горішніх поверхів суспільної структури, ні, це продукти власної роботи суб'єктів пізнання» [Московічі, 1998: с. 100]. Отже, знаменною рисою соціальних уявлень є їхнє глибоке впровадження на рівні повсякденної свідомості, вплив на повсякденне поведіння, на життєву практику.

Класик символічного інтеракціонізму Дж. Мід стверджував, що в ідентичності прояснюється точка зору і позиція іншої людини стосовно нас, оскільки ми застосовуємо чужі точки зору і позиції стосовно самих себе (шлях «через інших» дає змогу стати для себе самого об'єктом). Ідентичність та інтеракція постійно переходять одне в одне. Ідентифікація містить у собі наслідування важливих представників суспільства (референтної групи), за здійснення якого відбувається «привласнення» індивідом одночасно безлічі соціальних ролей [Мід, 1994: с. 121]. Організована спільнота, або соціальна група, надає особистості цілісну ідентичність «узагальненого іншого». Кінцевий щабель ідентифікації досягнутий, коли індивід може увійти в політичне життя суспільства й не тільки рефлектувати з приводу своєї реакції на конкретні події або політичні інституції, але й урахувати при цьому потреби, вимоги соціальної групи, законів, організації, держави.

Зріла особистість містить у собі рефлексивне «Я» (суспільний аспект ідентичності) та імпульсивне «Я» (унікальне в особистості), які перебувають у гармонійній рівновазі одне з одним.

У свою чергу, Пітер Бергер і Томас Лукман у рамках теорії соціального конструювання порушили питання про необхідність обговорення проблеми ідентичності людини тільки у контексті опису конкретного суспільства [Бергер, Лукман, 1995]. Формування ідентичності ці автори розглядають як елемент загальної соціалізації (політичної ідентифікації) у процесі вторин-

ної соціалізації людини, що відбувається впродовж усього її життя. Ідентичність неможливо підтримувати без участі інших людей. Люди інтерпретують власну суб'єктивну реальність так, щоб не зруйнувати стабільність і природність повсякденного життя.

Ідентичність особистості в сучасному суспільстві відкрита для будь-якого зовнішнього впливу. А тому може бути поставлене питання про стійкість ідентичності й навіть про можливість її виникнення взагалі. За сучасних умов виникає ситуація «відмови від ідентичності» для збереження цілісності особистості.

І. Гофман звернув увагу дослідників на той факт, що під час набуття ідентичності (або при «загрозі» ідентичності) люди змушені розв'язувати складні питання про те, як можна балансувати між двома ілюзіями, тобто між нормальністю (звичайністю) та унікальністю власної особистості. Люди прагнуть не привертати до себе надмірної уваги, але водночас бояться загубитися серед публіки і докладають зусиль для створення дистанції, що відокремлює їх від маси [Goffman, 1963].

Таким чином, люди бажають бути непомітними й водночас повністю відрізнятись від інших. Для Гофмана проблема ідентичності — це проблема самотності особистості та можливості її існування.

Водночас, на думку представників постструктуралістського напрямку політичної антропології, процес конструювання політичної ідентичності нерозривно пов'язаний з процесом конструювання соціальної реальності як такої [The Making, 1994]. У фокусі цього підходу знаходиться проблема дискурсу.

Визначаючи дискурс як значеннєве поле, як щось, що передбачає будь-яку дійсну безпосередність, як царину, де виникають змісти та значення, Лакло та Муф відзначають: «Той факт, що кожен об'єкт конституйований як об'єкт дискурсу, не має нічого спільного з питанням про існування світу, зовнішнього стосовно думки, або з опозицією «реалізм — ідеалізм». Землетрус або падіння цегли — це події, які реально існують, у тому розумінні, що вони трапляються тут і зараз незалежно від моєї волі. Але питання, наскільки вони одержують свою специфіку як об'єкти, певні у термінах «природного явища» або «вираження гніву Господнього», залежить від організації дискурсивного поля. Що заперечують, так це не те, що об'єкти існують зовні стосовно думки, але зовсім інше — те, що вони можуть конститувати себе як об'єкти поза будь-якою дискурсивною умовою свого прояву» [Laclau, Mouffe, 1985: p. 108].

Тут концепція дискурсу Лакло перегукується з пізньою працею Фуко («Археологія знання»), де дискурс зрозуміло як тонку контактуючу поверхню, що зближає мову та реальність, де дискурси витлумачують вже не як сукупності знаків (означальників, які відсилають до змісту або репрезента-

ції), а як практику, що систематично формує об'єкти, про які вони (дискурси) говорять [Фуко, 1996: с. 49].

При цьому слід зазначити, що Фуко заперечує не існування якоїсь реальності поза дискурсом, а можливість її сприйняття не через дискурс і поза дискурсом, структурою: у процесі сприйняття відбуваються категоризація та інтерпретація досвіду та подій відповідно до структур, які перебувають у нашому розпорядженні. І вийти за рамки цих структур хоча й можливо, але непросто. Водночас школа структуралістського марксизму Луї Альтюсера запропонувала послідовну інтерпретацію соціальних практик у суто структурних термінах. Практика припускає певні суспільні відносини, які з'єднують у певному структурному сполученні об'єкти, людей, техніку та інші елементи. Суб'єкт є необхідним, але далеко не визначальним елементом практики. Практики керовані безособовою структурною логікою, специфічною для одного з «рівнів» суспільної формації. Підкреслено, що Альтюсер «рятує» феномен, з яким співвіднесена категорія «суб'єкт», але заперечує наявність за цим феноменом сутнісної онтологічної єдності (суб'єкт — це не сутність, а ефект). Альтюсер, як і раніше Антоніо Грамші, виходить з того, що людина, щоб узагалі діяти, повинна бачити сенс у своїх діях, відчувати, що вона «на правильному місці», коротше кажучи, виробити або засвоїти певну концепцію особистості.

Концепція ідеологічних державних апаратів описує «принцип артикуляції» ідеології як необхідної підструктури в рамках тотальності будь-якої суспільної формації. Альтюсер запозичає у Грамші його розширену концепцію держави («держава є гегемонія, захищена бронею примусу»). Держава, згідно з Альтюсером, є необхідною умовою відтворення виробничих відносин, які є в остаточному підсумку відносинами експлуатації. Крім «репресивного державного апарату», цю функцію реалізують «ідеологічні державні апарати» (родина, виховання, церква, засоби масової інформації, партії, мистецтво тощо). Жоден клас, на думку Альтюсера, не зможе утримати панівне становище, якщо він не здійснює гегемонію в ідеологічних державних апаратах. Вони забезпечують повсякденне відтворення відносин експлуатації, наділяючи індивідів формами суб'єктивності, що відповідають їхнім позиціям у системі виробничих відносин, тобто підпорядковуючи індивідів панівній ідеології.

Таким чином, теоретична необхідність ідеології в структуралістському марксизмі зумовлена тим засновком, що індивіди повинні бути наділені відповідними формами суб'єктивності для того, щоб постати як «носії» суспільних відносин, зайняти певні структурні позиції. Звідси виникає завдання для теорії ідеології: пояснення того, як через ідеологію формуються нібито спонтанно діючі та мислячі суб'єкти соціальних практик.

У свою чергу, інший представник неомарксизму Стюарт Гол відзначає, що ідентичність конститується не зовні, а всередині репрезентації. На думку Гола, не існує ніякої споконвічно заданої «есенційної ідентичності», яка пізніше проявляє себе, радше суб'єктивність та ідентичність конституються всередині дискурсу [Hall, 1996: р. 4].

Отже, соціальний конструктивізм виходить із засновку, що «Я» людини — це не ізольована, автономна сутність. Радше воно перебуває у постійній динамічній взаємодії із соціальним світом. Думки, особистості та ідентичності формуються, обговорюються і змінюються в соціальній взаємодії. Ідентичності розглядають як дискурси, які структурують та обмежують спілкування в контексті взаємодії. Дискурсивний характер досліджуваної реальності, репрезентованої в соціально-конструктивістському підході як текстова або символічна, передбачає розробку інших дослідницьких методологій. Прийнята соціальним конструктивізмом засада сенсовірної активності поведінки (у тому числі мовної) дає змогу стверджувати, що залучення «Я» до різних лінгвістичних практик має життєво важливі наслідки для позиціонування індивіда в суспільстві. З такого погляду продукування тексту розглядають як форму соціальної дії.

Таким чином, ідеологія як інструмент інституціоналізації задає модель ідентифікації особистості, мас, статусних та інституційних суб'єктів політичного процесу. В державно організованому суспільстві інституції державної влади втрачають ціннісно-нормативні засади свого функціонування за відсутності ідеологічної визначеності. Політична конкуренція за електоральні маси будована на ідеологічних символах та змістах. Трансформація соціального суб'єкта в політичний відбувається за допомоги ідентифікаційної моделі ідеологічного дискурсу, що включає моделі соціального світу, порядку реального та бажаного, зумовленого через уявлення, символи соціальних інституцій; уявлення про соціальну рівність, справедливість як підставу досягнення соціальної та політичної згоди; ціннісні орієнтації значущих соціальних груп як підставу особистої ідентифікації. При цьому нестійкість політичної та соціальної згоди між групами еліт та більшістю населення зумовлена протилежністю прийнятих ними ідеологем.

Проблема полягає в тому, що спроби моделювання ідеології в кардинально трансформованому суспільстві не можуть бути замкнуті на методологічні засоби, філософські орієнтири, соціальні моделі, стереотипи старого зразка, оскільки у цьому випадку неминуче виникає конфлікт між моделлю та реальністю.

ЛІТЕРАТУРА

Бахтин М.М. Литературно-критические статьи. — М., 1986.

Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. — М., 1995.

- Мид Дж.* Предпосылки генезиса самости // Американская социологическая мысль: Тексты. — М., 1994.
- Московичи С.* Машина, творящая богов. — М., 1998.
- Политическая антропология* / Под ред. В. В. Ильина. — М., 1995.
- Сміт Е.Д.* Націоналізм: Теорія, ідеологія, історія. — Київ, 2004.
- Фуко М.* Археологія знання. — Київ, 1996.
- Goffman E.* Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity. — New York, 1963.
- Hall S.* Introduction: Who Needs «Identity»? // Questions of Cultural Identity / Ed. by S. Hall, P. Gay. — London, 1996.
- Laclau E., Mouffe Ch.* Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics. — London, 1985.
- Mercer K.* Welcome to the Jungle: Identity and Diversity in Postmodern Politics // Identity: Community, Culture, Difference / Ed. by J. Rutherford. — London, 1990.
- The Making of Political Identities* / Ed. by E. Laclau. — London, 1994.

Юрій Павленко — здобувач відділу філософської антропології Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. Сфера наукових інтересів — філософська антропологія, філософія політики, методологічні питання аналізу ідеологій.

Blaise Pascal

PENSÉES

111-339

Je puis bien concevoir un homme sans mains, pieds, tête, ⁽²⁾car ce n'est que l'expérience qui nous apprend ⁽³⁾que la tête est plus nécessaire que les pieds. ⁽⁴⁾Mais je ne puis concevoir l'homme sans pensée. ⁽⁵⁾Ce serait une pierre ou une brute.

112-344

Instinct et raison, ⁽²⁾marques de deux natures.

113-348

Roseau pensant. ⁽²⁾Ce n'est point de l'espace que je dois chercher ma dignité, ⁽³⁾mais c'est du règlement de ma pensée. ⁽⁴⁾Je n'aurai point d'avantage en possédant des terres. ⁽⁵⁾Par l'espace l'univers me comprend et m'engloutit comme un point : ⁽⁶⁾par la pensée je le comprends.

131-434

Les principales forces des pyrrhoniens, ⁽²⁾je laisse les moindres, ⁽³⁾sont que nous n'avons aucune certitude de la vérité de ces principes, hors la foi et la révélation, ⁽⁴⁾sinon en <ce> que nous les sentons naturellement en nous. ⁽⁵⁾Or ce sentiment naturel ⁽⁶⁾n'est pas une preuve convaincante de leur vérité, ⁽⁷⁾puisque n'y ayant point de

Блез Паскаль

ДУМКИ¹

111-339

Мені легко збагнути собі людину без рук, без ніг, без голови, ⁽²⁾бо лише досвід навчає нас, ⁽³⁾що голова потрібніша за ноги. ⁽⁴⁾Але я не можу збагнути людину без думки^{1*}. ⁽⁵⁾Це був би камінь або скотина^{2*}.

112-344

Інстинкт і рацію, ⁽²⁾ознаки двох природ^{1*}.

113-348

Тростина, що мислить^{1*}.

⁽²⁾Не в просторі^{2*} повинен я шукати своєї гідності, ⁽³⁾а в упорядкуванні власного мислення. ⁽⁴⁾Я не матиму переваги, посідаючи землі. ⁽⁵⁾Простором усе світ осягає і поглинає мене як точку; ⁽⁶⁾мисленням я осягаю його.

131-434¹

Основні докази піроніків, ⁽²⁾не кажучи про менші, ⁽³⁾ті, що ми, поза вірою і об'явленням, не маємо жодної певності в тому, чи істинні ці принципи, ⁽⁴⁾хіба що відчуваємо їх з природи в собі. ⁽⁵⁾Але це природне відчуття ⁽⁶⁾не є переконливим доказом їхньої істини, ⁽⁷⁾бо поза вірою немає жодної певності

¹ Продовження публікації фрагментів «Думок» Б. Паскаля, розпочатої в № 5 за 2008 рік.

certitude hors la foi, ⁽⁸⁾si l'homme est créé par un dieu bon, ⁽⁹⁾par un démon mechant ⁽¹⁰⁾ou á l'aventure. ⁽¹¹⁾Il est en doute si ces principes nous sont donnés ⁽¹²⁾ou véritables, ou faux, ⁽¹³⁾ou incertains selon notre origine.

⁽¹⁴⁾De plus que personne n'a d'assurance, hors de la foi ⁽¹⁵⁾s'il veille ou s'il dort, ⁽¹⁶⁾vu que durant le sommeil on croit veiller aussi fermement que nous faisons. ⁽¹⁷⁾On croit voir les espaces, ⁽¹⁸⁾les figures, les mouvements, ⁽¹⁹⁾on sent couler le temps, ⁽²⁰⁾on le mesure, ⁽²¹⁾et enfin on agit de même qu'éveille. ⁽²²⁾De sorte que la moitié de la vie ⁽²³⁾se passant en sommeil, ⁽²⁴⁾par notre propre aveu ⁽²⁵⁾ou quoi qu'il nous en paraisse ⁽²⁶⁾nous n'avons aucune idée du vrai, ⁽²⁷⁾tous nos sentiments étant alors des illusions. ⁽²⁸⁾Qui sait si cette autre moitié de la vie ⁽²⁹⁾ou nous pensons veiller ⁽³⁰⁾n'est pas un autre sommeil ⁽³¹⁾un peu différent du premier, ⁽³²⁾dont nous nous éveillons ⁽³³⁾quand nous pensons dormir. {⁽³⁴⁾*Et qui doute* ⁽³⁵⁾*sur lequel nos songes sont entés* ⁽³⁶⁾*comme notre sommeil paraît* — ⁽³⁷⁾*dont nous nous éveillons* ⁽³⁸⁾*quand nous pensons dormir* — ⁽³⁹⁾*et qui doute* ⁽⁴⁰⁾*que si on rêvait en compagnie* ⁽⁴¹⁾*et que par hasard les songes s'accordassent* ⁽⁴²⁾*ce qui est — assez — ordinaire* ⁽⁴³⁾*et qu'on veillât en solitude* ⁽⁴⁴⁾*on ne crût les choses renversées.* ⁽⁴⁵⁾*Enfin, comme on rêve souvent,* ⁽⁴⁶⁾*qu'on rêve* ⁽⁴⁷⁾*entassant un songe sur l'autre,* ⁽⁴⁸⁾*ne se peut-il faire* ⁽⁴⁹⁾*que cette moitié de la vie* ⁽⁵⁰⁾*n'est elle-même qu'un songe,* ⁽⁵¹⁾*sur lequel les autres sont entés,* ⁽⁵²⁾*dont nous nous éveillons á la mort,* ⁽⁵³⁾*pendant <lequelle> nous avons* ⁽⁵⁴⁾*aussi peu les principes du vrai et du bien* ⁽⁵⁵⁾*que pendant le sommeil naturel.* ⁽⁵⁶⁾*Tout cet écoulement du temps, de la vie,* ⁽⁵⁷⁾*et ces divers corps* ⁽⁵⁸⁾*que nous sentons,* ⁽⁵⁹⁾*ces différentes pensées* ⁽⁶⁰⁾*qui nous y agitent* ⁽⁶¹⁾*n'étant peut-être que des illusions* ⁽⁶²⁾*pareilles á l'écoulement du temps* ⁽⁶³⁾*et aux vains fantômes* ⁽⁶⁴⁾*de nos songes.*}

того, ⁽⁸⁾створено людину благим Богом, ⁽⁹⁾злим демоном ⁽¹⁰⁾чи випадковістю. ⁽¹¹⁾Сумнівно, якими саме нам, залежно від нашого походження, надано ці принципи: істинними, хибними чи непевними^{1*}.

⁽¹⁴⁾Понад те^{2*}, поза вірою ніхто не має упевненості, ⁽¹⁵⁾чуває він чи спить^{3*}, ⁽¹⁶⁾бо уві сні, як відомо, ми схильні так само непохитно вважати, що чуваємо, як і при неспанні. ⁽¹⁷⁾Ми вважаємо, що бачимо простори, ⁽¹⁸⁾фігури, рухи, ⁽¹⁹⁾відчуваємо, як плине час, ⁽²⁰⁾вимірюємо його, ⁽²¹⁾словом, діємо так само, як при неспанні. ⁽²²⁾Отож, якщо половина життя ⁽²³⁾минає уві сні, ⁽²⁴⁾за нашим власним визнанням, ⁽²⁵⁾хай би чим він нам при цьому здавався, ⁽²⁶⁾то ми не маємо жодної ідеї істинного, ⁽²⁷⁾а тоді всі наші відчуття — ілюзія. ⁽²⁸⁾Хто знає, чи ця друга половина нашого життя, ⁽²⁹⁾впродовж якої ми думаємо, що чуваємо, ⁽³⁰⁾не є іншим сном, ⁽³¹⁾дещо одмінним від першого, ⁽³²⁾від якого ми прокидаємося, ⁽³³⁾думаючи, що спимо^{4*?} {⁽³⁴⁾*І хто б сумнівався,* ⁽³⁵⁾*що <коли> в ньому нагромаджено наші сні,* ⁽³⁶⁾*як виглядає з нашого сну* — ⁽³⁷⁾*від якого ми прокидаємося,* ⁽³⁸⁾*коли думаємо, що спимо* II, — ⁽³⁹⁾*і хто б сумнівався,* ⁽⁴⁰⁾*що якби ми снили в товаристві,* ⁽⁴¹⁾*і якби випадком сні збіглися,* ⁽⁴²⁾*що трапляється досить часто,* ⁽⁴³⁾*і якби ми чували на самоті,* ⁽⁴⁴⁾*то ми б визнавали тоді речі перекинутими <щодо теперішнього їх порядку>* III. ⁽⁴⁵⁾*Врешті, оскільки ми часто снімо,* ⁽⁴⁶⁾*що снімо,* ⁽⁴⁷⁾*нагромаджуючи одне сновидіння на інше,* ⁽⁴⁸⁾*чи не може статися так,* ⁽⁴⁹⁾*що й ця половина життя* ⁽⁵⁰⁾*сама по собі тільки сон,* ⁽⁵¹⁾*на який нагромаджено інші* ⁽⁵²⁾*й від якого нас пробуджує лише смерть,* ⁽⁵³⁾*сон, впродовж якого маємо* ⁽⁵⁴⁾*так само мало принципів істинного і благого,* ⁽⁵⁵⁾*як і впродовж сну природного.* ⁽⁵⁶⁾*Увесь цей плин часу, життя,* ⁽⁵⁷⁾*і ці різноманітні тіла,* ⁽⁵⁸⁾*що їх ми відчуваємо,* ⁽⁵⁹⁾*ці*

(65)Voilà les principales forces de part et d'autre, (66)je laisse les moindres (67)comme les discours qu'ont fait les pyrrhoniens (68)contre les impressions de la coutume, (69)de l'éducation, des moeurs des pays, (70)et les autres choses semblables (71)qui quoiqu'elles entraînent (72)la plus grande partie des hommes communs (73)qui ne dogmatisent que sur ces vains fondements (74)sont renversés par le moindre souffle des pyrrhoniens. (75)On n'a qu'à voir leurs livres ; (76)si l'on n'en est pas assez persuadé (77)on le deviendra bien vite, (78)et peut-être trop.

(79)Je m'arrête à l'unique fort des dogmatistes (80)qui est qu'en parlant (81)de bonne foi et sincèrement (82)on ne peut douter des principes naturels.

(83)Contre quoi les pyrrhoniens opposent, en un mot, (84)l'incertitude de notre origine (85)qui enferme celle de notre nature. (86)À quoi les dogmatistes (87)sont encore à répondre (88)depuis que le monde dure.

{(89)Qui voudra s'éclaircir plus au long du pyrrhonisme (90)voit leurs livres. (91)Il en sera bientôt persuadé (92)et peut-être trop.}

(93)Voilà la guerre ouverte (94)entre les hommes, (95)où il faut que chacun prenne parti, (96)et se range nécessairement ou au dogmatisme (97)ou au pyrrhonisme. (98)Car qui pensera demeurer neutre (99)sera pyrrhonien par excellence. (100)Cette neutralité est (101)l'essence de la cabale. (102)Qui n'est pas contre eux (103)est excellemment pour eux : (104)en quoi paraît leur avantage. (105)Ils ne sont pas pour eux-mêmes, (106)ils sont neutres, indifférents, (107)suspendus à tout (108)sans s'excepter.

(109)Que fera donc l'homme (110)en cet état? Doutera-t-il de tout, (111)dou-

різні думки, (60)що нині нас хвилюють (61)це, мабуть, ніщо інше, як ілюзії, (62)подібні до плину часу (63)та порожніх примар, (64)власливих нашим снам.}

(65)Ось головні докази однієї й другої сторони^{5*}; (66)я обминаю дрібніші, (67)як, скажімо, промови піроніків (68)проти впливів звички, (69)виховання, місцевих нравів (70)та інших подібних речей, (71)які хоч і дурять (72)більшість пересічних людей, (73)котрі є догматиками лише на цих марних засадах, (74)та валяться від найменшого подмуху піроніків. (75)Досить зазирнути до їхніх книжок IV; (76)якщо хтось не досить у тому переконаний, (77)він переконається дуже швидко, (78)може аж занадто.

(79)Я зупиняюся при єдиній твердині догматиків, (80)а саме, що, мовлячи (81)сумлінно і широко, (82)не можна сумніватись у природних принципах.

(83)Проти цього, коротко кажучи, піроніки виставляють (84)непевність нашого походження, (85)а, отже, непевність і нашої природи. (86)На що догматики (87)шукають ще відповіді (88)від часу, як світ існує.

{(89)Хто схоче докладніше просвітитись щодо піронізму, (90)нехай подивиться їхні книжки. (91)Він у цьому швидко переконається, (92)можливо й занадто.}V

(93)І от уже — відкрита війна (94)між людьми, (95)в якій треба, щоб кожен прийняв <чийсь> бік (96)і став з необхідності або при догматизмі, (97)або при піронізмі VI. (98)Бо хто буде думати, що залишиться нейтральним, (99)стане наскрізь піроніком. (100)Ота нейтральність і є (101)суттю <їхньої> змови. (102)Хто не проти них, (103)той цілковито з ними: (104)ось у чому вбачається їхня перевага. (105)Вони самі не за себе, (106)вони нейтральні, незацікавлені, утримуються <від суджень> про все (108)без винятку.

(109)Що ж робитиме людина (110)в такому становищі? Сумніватиметься в усьо-

tera<-t->il s'il veille, ⁽¹¹²⁾si on le pince, ⁽¹¹³⁾si on le brûle, ⁽¹¹⁴⁾doutera<-t->il s'il doute, ⁽¹¹⁵⁾doutera<-t->il s'il est. ⁽¹¹⁶⁾On n'en peut venir là, ⁽¹¹⁷⁾et je mets en fait ⁽¹¹⁸⁾qu'il n'y a jamais eu ⁽¹¹⁹⁾de pyrrhonien effectif parfait. ⁽¹²⁰⁾La nature soutient la raison impuissante ⁽¹²¹⁾et l'empêche d'ex-travaquer jusqu'à ce point.

⁽¹²²⁾Dira<-t->il donc au contraire ⁽¹²³⁾qu'il possède certainement la vérité ⁽¹²⁴⁾lui qui, si peu qu'on le pousse, ⁽¹²⁵⁾ne peut en montrer aucun titre ⁽¹²⁶⁾et est forcé de lâcher prise.

⁽¹²⁷⁾Quelle chimère est-ce donc que l'homme? ⁽¹²⁸⁾Quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, ⁽¹²⁹⁾quel sujet de contradictions, quel prodige? ⁽¹³⁰⁾Juge de toutes choses, ⁽¹³¹⁾imbécile ver de terre, ⁽¹³²⁾dépositaire du vrai, ⁽¹³³⁾cloaque d'incertitude et d'erreur, ⁽¹³⁴⁾gloire et rebut de l'univers.

⁽¹³⁵⁾Qui démêlera cet embrouillement? ⁽¹³⁶⁾*Certainement cela passe le dogmatisme et pyrrhonisme, ⁽¹³⁷⁾et tout la philosophie humaine. ⁽¹³⁸⁾L'homme passe l'homme. ⁽¹³⁹⁾Qu'on accorde donc aux pyrrhoniens ⁽¹⁴⁰⁾ce qu'ils ont tant crié, ⁽¹⁴¹⁾que la vérité n'est pas de notre portée, ⁽¹⁴²⁾ni de notre gibier, ⁽¹⁴³⁾qu'elle ne demeure pas en terre, ⁽¹⁴⁴⁾qu'elle est domestique du ciel, ⁽¹⁴⁵⁾qu'elle loge dans le sein de Dieu, ⁽¹⁴⁶⁾et que l'on ne la peut connaître qu'à mesure ⁽¹⁴⁷⁾qu'il lui plaît de la révéler. ⁽¹⁴⁸⁾Apprenons donc de la vérité incréée et incarnée notre véritable nature.*

{⁽¹⁴⁹⁾On ne peut éviter ⁽¹⁵⁰⁾en cherchant la vérité par la raison, ⁽¹⁵¹⁾l'une de ces trois sectes.}

{⁽¹⁵²⁾On ne peut être pyrrhonien, ⁽¹⁵³⁾ni académicien sans étouffer la nature, ⁽¹⁵⁴⁾on ne peut être dogmatiste ⁽¹⁵⁵⁾sans renoncer à la raison.}

⁽¹⁵⁶⁾La nature confond ⁽¹⁵⁷⁾les pyrrhoniens {et les acedémiciens} ⁽¹⁵⁸⁾et la raison

му, ⁽¹¹¹⁾в тому, що вона чуває, ⁽¹¹²⁾що її щипають, ⁽¹¹³⁾припалюють? ⁽¹¹⁴⁾У тому, що вона сумнівається? ⁽¹¹⁵⁾У тому, що вона є? ⁽¹¹⁶⁾Не можна заходити так далеко, ⁽¹¹⁷⁾і я покладаю як факт, ⁽¹¹⁸⁾що ніколи не було ⁽¹¹⁹⁾дійсно досконалого піроніка. ⁽¹²⁰⁾Природа підтримує неспроможне рацію ⁽¹²¹⁾і не дозволяє йому химеродити аж до такого.

⁽¹²²⁾То чи скаже він, навпаки, ⁽¹²³⁾що <цілком> певно посідає істину, ⁽¹²⁴⁾він, котрий, якщо його приперти бодай трохи, ⁽¹²⁵⁾не зможе показати жодних підтверджень того ⁽¹²⁶⁾і муситиме послабити хватку?

⁽¹²⁷⁾То що ж людина за химера? ⁽¹²⁸⁾Що за цікавина, що за потвора, що за хаос, ⁽¹²⁹⁾що за суперечливий предмет, що за диво? ⁽¹³⁰⁾Суддя усього, ⁽¹³¹⁾немічний хробак земний, ⁽¹³²⁾хранитель істини, ⁽¹³³⁾клоака непевності й заблуду, ⁽¹³⁴⁾слава і відпадок всесвіту.

⁽¹³⁵⁾Хто розбереться у цій плутанині? ⁽¹³⁶⁾*Це напевне перевищує догматизм, і піронізм, ⁽¹³⁷⁾і всю людську філософію. ⁽¹³⁸⁾Людина перевищує людину. ⁽¹³⁹⁾Отож, погодьмося з піроніками ⁽¹⁴⁰⁾у тому, про що вони стільки кричать, ⁽¹⁴¹⁾що істина нам неприступна, ⁽¹⁴²⁾що вона не наш луп, ⁽¹⁴³⁾що вона зостається не на землі, ⁽¹⁴⁴⁾що оселя її — небеса, ⁽¹⁴⁵⁾що вона покоїться у лоні Бога, ⁽¹⁴⁶⁾і що її можна пізнати лише тією мірою, ⁽¹⁴⁷⁾якою Він зволить її об'явити. ⁽¹⁴⁸⁾Отож, дізнаймося про нашу істинну природу від нествореної і втіленої істини.*

{⁽¹⁴⁹⁾Не можна уникнути, ⁽¹⁵⁰⁾шукаючи істини за допомогою рацію, ⁽¹⁵¹⁾однієї з цих трьох сект.}

{⁽¹⁵²⁾Не можна бути піроніком ⁽¹⁵³⁾чи академіком, не поскромлюючи природи, ⁽¹⁵⁴⁾не можна бути догматиком, ⁽¹⁵⁵⁾не відмовляючись від рацію.}

⁽¹⁵⁶⁾Природа спантеличує ⁽¹⁵⁷⁾піроніків {і академіків}, ⁽¹⁵⁸⁾а рацію спанте-

confond les dogmatiques. ⁽¹⁵⁹⁾Que devien-
drez-vous donc, ô homme ⁽¹⁶⁰⁾qui cher-
chez quelle est votre véritable condition par
votre raison naturelle, ⁽¹⁶¹⁾vous ne pouvez
fuir une de ces {trois} sectes ⁽¹⁶²⁾ni subsister
dans aucune.

⁽¹⁶³⁾Connaissez donc, superbe, ⁽¹⁶⁴⁾quel
paradoxe vous êtes à vous-même. ⁽¹⁶⁵⁾Hu-
miliez-vous raison impuissante ! ⁽¹⁶⁶⁾Tai-
sez-vous nature imbécile ⁽¹⁶⁷⁾apprenez que
l'homme passe infiniment l'homme ⁽¹⁶⁸⁾et
entendez de votre maître ⁽¹⁶⁹⁾votre condi-
tion véritable que vous ignorez.

⁽¹⁷⁰⁾Écoutez Dieu.

{⁽¹⁷¹⁾N'est-il donc pas clair comme le jour
⁽¹⁷²⁾que la condition de l'homme est double?
⁽¹⁷³⁾Certainement.} ⁽¹⁷⁴⁾Car enfin si l'hom-
me n'avait jamais été corrompu ⁽¹⁷⁵⁾il joui-
rait dans son innocence et de la vérité et de
la félicité avec assurance. ⁽¹⁷⁶⁾Et si l'hom-
me n'avait jamais été que corrompu ⁽¹⁷⁷⁾il
n'aurait aucune idée ⁽¹⁷⁸⁾ni de la vérité, ni
de la béatitude. ⁽¹⁷⁹⁾Mais malheureux que
nous sommes ⁽¹⁸⁰⁾et plus que s'il n'y avait
point de grandeur dans notre condition,
⁽¹⁸¹⁾nous avons une idée du bonheur ⁽¹⁸²⁾et
nous ne pouvons y arriver. ⁽¹⁸³⁾Nous sen-
tons une image de la vérité ⁽¹⁸⁴⁾et ne pos-
édons que le mensonge. ⁽¹⁸⁵⁾Incapables
d'ignorer absolument et de savoir certain-
nement, tant il est manifeste que nous
⁽¹⁸⁶⁾avons été dans un degré de perfection
⁽¹⁸⁷⁾dont nous sommes malheureusement
déchus.

{⁽¹⁸⁸⁾Concevons donc que la condition
⁽¹⁸⁹⁾de l'homme est double.}

{⁽¹⁹⁰⁾Concevons donc que l'homme ⁽¹⁹¹⁾pas-
se infiniment l'homme ⁽¹⁹²⁾et qu'il était in-
concevable à soi-même sans le secours de la
foi. ⁽¹⁹³⁾Car qui ne voit ⁽¹⁹⁴⁾que sans la con-
naissance de cette double condition de la
nature ⁽¹⁹⁵⁾on était dans une ignorance in-
vincible ⁽¹⁹⁶⁾de la vérité de sa nature.}

⁽¹⁹⁷⁾Chose étonnante cependant ⁽¹⁹⁸⁾que
le mystère le plus éloigné de notre con-

личує догматиків VIII. ⁽¹⁵⁹⁾То що ж буде з
тобою, о людино, ⁽¹⁶⁰⁾що, вдаючись до
свого природного раціо, шукає своє іс-
тинне становище: ⁽¹⁶¹⁾ти не можеш ані
уникнути однієї з тих {трьох} сект,
⁽¹⁶²⁾ані продовжувати <постійно> пе-
ребувати в жодній.

⁽¹⁶³⁾Пізнай же, гордію, ⁽¹⁶⁴⁾яким пара-
доксом ти є для самого себе. ⁽¹⁶⁵⁾Упо-
корся, неспроможне раціо! ⁽¹⁶⁶⁾Замовк-
ни, немічна природо, ⁽¹⁶⁷⁾дізнайтеся, що
людина нескінченно перевищує людину
⁽¹⁶⁸⁾і почуйте від свого вчителя ⁽¹⁶⁹⁾про
свій істинний стан, вам невідомий.

⁽¹⁷⁰⁾Слухайте Бога.

{⁽¹⁷¹⁾Невже не ясно, як день, ⁽¹⁷²⁾що
становище людини подвійне? ⁽¹⁷³⁾Безне-
речно.} IX ⁽¹⁷⁴⁾Бо, зрештою, якби люди-
на ніколи не зазнавала псування, ⁽¹⁷⁵⁾во-
на у своїй невинності гарантовано во-
лоділа б й істиною, й щастям, ⁽¹⁷⁶⁾а
якби людина завжди була тільки зіп-
сована, ⁽¹⁷⁷⁾вона б не мала жодної ідеї
⁽¹⁷⁸⁾ані істини, ані блаженства. ⁽¹⁷⁹⁾Але
ото ми нещасливі — ⁽¹⁸⁰⁾більше ніж
якби наш стан був зовсім позбавле-
ний величі, — ⁽¹⁸¹⁾ми маємо ідею щас-
тя, ⁽¹⁸²⁾але не в змозі досягти його.
⁽¹⁸³⁾Ми відчуваємо образ правди, ⁽¹⁸⁴⁾а
посідаємо тільки брехню. ⁽¹⁸⁵⁾Наскіль-
ки ж є явним, що ми, нездатні як абсо-
лютно не відати, так і напевне знати,
⁽¹⁸⁶⁾<колиш> перебували на деякому
щаблі досконалості, ⁽¹⁸⁷⁾з якого, на
жаль, упали.

{⁽¹⁸⁸⁾Збагнімо ж, що становище ⁽¹⁸⁹⁾лю-
дини подвійне.} X

{⁽¹⁹⁰⁾Збагнімо ж, що людина ⁽¹⁹¹⁾не-
скінченно перевищує людину, ⁽¹⁹²⁾і без до-
помоги віри вона була б незбагненна сама
собі. ⁽¹⁹³⁾Бо хто ж не бачить, ⁽¹⁹⁴⁾що без
пізнання цього подвійного природного ста-
новища ⁽¹⁹⁵⁾ми були б у нездоланному не-
віданні ⁽¹⁹⁶⁾щодо істини своєї природи.} XI

⁽¹⁹⁷⁾Проте дивовижно, ⁽¹⁹⁸⁾що таєм-
ниця, найодлегліша від нашого піз-

naissance ⁽¹⁹⁹⁾qui est celui de la transmission du péché ⁽²⁰⁰⁾soit une chose sans laquelle nous ne pouvons avoir ⁽²⁰¹⁾aucune connaissance de nous-même.

⁽²⁰²⁾Car il est sans doute ⁽²⁰³⁾qu'il n'y a rien qui choque plus notre raison ⁽²⁰⁴⁾que de dire que le peche du premier homme ⁽²⁰⁵⁾ait rendu coupables ceux ⁽²⁰⁶⁾qui étant si éloignés de cette source ⁽²⁰⁷⁾semblent incapables d'y participer. ⁽²⁰⁸⁾Cet écoulement ⁽²⁰⁹⁾ne nous paraît pas seulement impossible. ⁽²¹⁰⁾Il nous semble même tres injuste ⁽²¹¹⁾car qu'y a<-t->il de plus contraire ⁽²¹²⁾aux règles de notre misérable justice ⁽²¹³⁾que de damner éternellement un enfant ⁽²¹⁴⁾incapable de volonté pour un péché ⁽²¹⁵⁾ou il parait avoir si peu de part, ⁽²¹⁶⁾qu'il est commis six mille ans avant ⁽²¹⁷⁾qu'il fût en être. ⁽²¹⁸⁾Certainement rien ne nous heurte plus rudement ⁽²¹⁹⁾que cette doctrine. ⁽²²⁰⁾Et cependant sans ce mystère, ⁽²²¹⁾le plus incompréhensible de tous ⁽²²²⁾nous sommes incompréhensibles a nous-mêmes. ⁽²²³⁾Le noeud de notre condition ⁽²²⁴⁾prend ses replis et ses tours ⁽²²⁵⁾dans cet abîme. ⁽²²⁶⁾De sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère, ⁽²²⁷⁾que ce mystère n'est inconcevable à l'homme.

{⁽²²⁸⁾*D'où il paraît que Dieu ⁽²²⁹⁾voulant nous rendre la difficulté de notre être ⁽²³⁰⁾inintelligible à nous-mêmes ⁽²³¹⁾en a caché le nœud si haut ⁽²³²⁾ou pour mieux dire si bas ⁽²³³⁾que nous étions bien incapables d'y arriver. ⁽²³⁴⁾De sorte que ce n'est pas les superbes agitations de notre raison ⁽²³⁵⁾mais par la simple soumission de la raison ⁽²³⁶⁾que nous pouvons véritablement nous connaître.*}

{⁽²³⁷⁾*Ces fondements solidement établis ⁽²³⁸⁾sur l'autorité inviolable de la religion ⁽²³⁹⁾nous font connaître ⁽²⁴⁰⁾qu'il y a deux vérités de foi également constantes. ⁽²⁴¹⁾L'une que l'homme dans l'état de la création, ⁽²⁴²⁾ou dans celui de grâce, ⁽²⁴³⁾est*

нання, ⁽¹⁹⁹⁾таємниця успадкування гріха, ⁽²⁰⁰⁾ — це річ, без якої ми не можемо мати ⁽²⁰¹⁾жодного пізнання нас самих.

⁽²⁰²⁾Бо, безперечно, ⁽²⁰³⁾ніщо так не приголомшує нашого раціо, ⁽²⁰⁴⁾як твердження, що гріх першої людини ⁽²⁰⁵⁾зробив винними тих, ⁽²⁰⁶⁾хто такий далекий від цього джерела, ⁽²⁰⁷⁾що виглядає нездатним брати в ньому участь. ⁽²⁰⁸⁾Таке перетікання <гріха> ⁽²⁰⁹⁾видається нам не тільки неможливим. ⁽²¹⁰⁾Воно виглядає ще й вельми несправедливим, ⁽²¹¹⁾бо що ж є супротивніше ⁽²¹²⁾правилам нашої мізерної справедливості, ⁽²¹³⁾ніж карати на віки дитячко, ⁽²¹⁴⁾нездатне виявити волю до гріха, ⁽²¹⁵⁾до якого воно видається так мало причетним, ⁽²¹⁶⁾гріха, скоєного за шість тисяч років перед тим **XII**, ⁽²¹⁷⁾як воно стало в ньому перебувати? ⁽²¹⁸⁾Певна річ, ніщо не вражає нас так потужно, ⁽²¹⁹⁾як це вчення. ⁽²²⁰⁾Проте без цієї таємниці, ⁽²²¹⁾найнеосягненнішої з усіх, ⁽²²²⁾ми неосягненні самим собі. ⁽²²³⁾Вузол нашого становища ⁽²²⁴⁾бере свої закрути і звої ⁽²²⁵⁾у цій прірві **XIII**. ⁽²²⁶⁾Отож людина більше незбагненна без цієї таємниці, ⁽²²⁷⁾ніж ця таємниця незбагненна для людини.

{⁽²²⁸⁾*З чого видається, що Бог, ⁽²²⁹⁾прагнучи зробити трудність нашої істоти ⁽²³⁰⁾незрозумілою [inintelligible] для нас самих, ⁽²³¹⁾сховав її вузол так високо, ⁽²³²⁾або краще сказати, так низько, ⁽²³³⁾щоб ми були нездатні до нього дістатися. ⁽²³⁴⁾Отож не через сповнену зверхності бурхливу діяльність [agitation] нашого раціо, ⁽²³⁵⁾а через підкорення раціо у простоті ⁽²³⁶⁾ми можемо істинно пізнати себе.*}

{⁽²³⁷⁾*Ці засади, міцно утверджені ⁽²³⁸⁾на непохитному авторитеті релігії, ⁽²³⁹⁾дають нам пізнати, ⁽²⁴⁰⁾що існують дві однаково незмінні істини віри. ⁽²⁴¹⁾Одна, що людина в стані творення ⁽²⁴²⁾чи в стані благодаті ⁽²⁴³⁾піднесена над усією*

élevé au-dessus de toute la nature, (244) rendu comme semblable à Dieu (245) et participant de la divinité. (246) L'autre qu'en l'état de la corruption, (247) et du péché, (248) il est déchu de cet état (249) et rendu semblable aux bêtes. (250) Ces deux propositions sont également (251) fermes et certaines. }

{(252) *L'Écriture nous les déclare manifestement (253) lorsqu'elle dit en quelques lieux — (254) *deliciae meae esse cum filiis hominum — (255) *effundam spiritum meum super omnem carnem, etc. — (256) *dii estis. (257) Et qu'elle dit en d'autres: (258) *omnis caro foenum, (259) *homo assimilatus est jumentis insipientibus et similis factus est illis, (260) *dixi in corde meo de filiis hominum — eccle. 3. }*******

{(261) *Par où il paraît clairement (262) que l'homme par la grâce est rendu comme semblable à Dieu (263) et participant de sa divinité, (264) et que sans la grâce (265) il est censé semblable (266) aux bêtes brutes. }*

135-469

Je sens (2) que je puis n'avoir point été, (3) car le moi consiste dans ma pensée; (4) donc moi qui pense (5) n'aurais point été, (6) si ma mère eût été tuée (7) avant que j'eusse été animé, (8) donc je ne suis pas un être nécessaire. (9) Je ne suis pas aussi éternel ni infini, (11) mais je vois bien (11) qu'il y a dans la nature un être (12) nécessaire, éternel et infini.

148-425

Seconde partie.

(2) Que l'homme sans la foi (3) ne peut connaître le vrai bien, (4) ni la justice.

природою, (244) ніби уподібнена до Бога (245) і упричетнена до божественності. (246) Друга, що в стані зіпсуття (247) і гріха, (248) вона втратила цей стан (249) і стала подібною до скота. (250) Ці два твердження однаково (251) надійні й певні. }

{(252) *Святе Письмо явно їх нам виголошує, (253) коли говорить у деяких місцях — (254) *deliciae meae esse cum filiis hominum** — (255) *effundam spiritum meum super omnem carnem*** , etc. — (256) *dii estis****. (257) В інших же воно говорить <так>: (258) *omnis caro foenum*****, (259) *homo assimilatus est jumentis insipientibus et similis factus est illis******, (260) *dixi in corde meo de filiis hominum****** — eccle. 3. }*

{(261) *З цього видається ясным, (262) що людина через благодать стала ніби подібна до Бога (263) і упричетнена до Його божественності, (264) й що без благодати (265) вона вважається подібною (266) до нищих скотів. }*

135-469

Я відчуваю, (2) що я міг би й не бути, (3) бо я полягає в моєму мисленні^{1*}; (4) отже, того я, який мислить, (5) не було б, (6) якби мою неньку вбили, (7) перш ніж я дістав душу, (8) отже, я не є необхідною істотою. (9) Так само я не є ані вічним, ані нескінченним, (10) але я добре бачу, (11) що є в природі істота (12) необхідна, вічна і нескінченна^{2*}.

148-425

Частина друга.

(2) Що людина без віри (3) не може пізнати ані істинного блага^{1*}, (4) ані справедливості.

* «Радість же моя — із синами людськими» XIV (лат.).

** «Виллю Я Духа Мого на кожну плоть» XV (лат.).

*** Пс. 81: 6 (за Огіенком 82: 6): «<Я сказав був:> «Ви — боги, <і сини ви Всевишнього всі [...]»>» (лат.).

**** Іс. 40: 6: «Всяке тіло — трава, <всяка ж слава — як цвіт польовий>» (лат.).

***** «Людина уподібнена тупій звірині й створена подібною до неї» XVI (лат.).

***** «Сказав я в серці своєму про синів людських» XVII (лат.).

(5) Tous les hommes recherchent d'être heureux. (6) Cela est sans exception, (7) quelques différents moyens qu'ils y emploient. (8) Ils tendent tous à ce but. (9) Ce qui fait que les uns vont à la guerre (10) et que les autres n'y vont pas (11) est ce même désir (12) qui est dans tous les deux accompagné de différentes vues. (13) La volonté fait jamais la moindre démarche (14) que vers cet objet. (15) C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, (16) jusqu'à ceux qui vont se pendre.

(17) Et cependant (18) depuis un si grand nombre d'années (19) jamais personne, sans la foi, n'est arrivé à ce point (20) ou tous vivent continuellement. (21) Tous se plaignent, princes, sujets, nobles, roturiers, vieux, jeunes, forts, faibles, savants, ignorants, sains, malades de tous pays, de tous les temps, de tous âges, et de toutes conditions.

(22) Une épreuve si longue si continuelle et si uniforme (23) devrait bien nous convaincre de notre impuissance (24) d'arriver au bien par nos efforts. (25) Mais l'exemple nous instruit peu. (26) Il n'est jamais si parfaitement semblable (27) qu'il n'y ait quelque délicate différence (28) et c'est de la que nous attendons (29) que notre attente ne sera pas déçue en cette occasion (30) comme en l'autre, (31) et ainsi le présent ne nous satisfaisant jamais, (32) l'expérience nous pique, (33) et de malheur en malheur (34) nous mène jusqu'à la mort (35) qui en est un combat éternel.

(36) Qu'est-ce donc que nous crie (37) cette avidité et cette impuissance (38) sinon qu'il y a eu autrefois dans l'homme un véritable bonheur, (39) dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide (40) et qu'il essaye inutilement (41) de remplir de tout ce qui l'environne, (42) recherchant des choses absentes le secours (43) qu'il n'obtient pas des présentes, (44) mais qui en sont toutes incapables (45) parce que ce gouffre infini ne peut être rempli (46) que par un objet infini

(5) Усі люди прагнуть бути щасливими¹. (6) Тут немає винятку, (7) наскільки б різні засоби вони не застосовували. (8) Всі змагають до цієї мети. (9) Те, що одні йдуть на війну, (10) а інші — ні, (11) виникає в обох з цього ж бажання, (12) на яке вони по-різному дивляться. (13) Воля ніколи не робить найменшого кроку (14) інакше, як до цієї мети. (15) Це мотив усіх учинків усіх людей, (16) навіть тих, хто збирається вшатись.

(17) А все ж, (18) хоча й збігла безліч літ, (19) ніхто без віри не дійшов до того пункту, (20) якого всі безперервно прагнуть. (21) У всіх краях, за всіх часів, за всякого віку і стану всі скаржаться: владарі, підданці, шляхта і простолюди, молоді, старі, сильні, слабкі, вчені й неучки, здорові й хворі.

(22) Така тривала, така постійна й одноманітна проба (23) мала б нас переконати в нашій неспроможності (24) досягнути блага нашими власними зусиллями. (25) Але приклад мало нас повчає. (26) Він не є ніколи так досконало подібний, (27) щоб не було якоїсь тонкої різниці, (28) тому ми очікуємо, (29) що цього разу наше очікування не зазнає розчарування, (30) як <зазнало> іншого <разу>. (31) Таким чином, теперішнє ніколи нас не задовольняє, (32) а досвід — ошукує (33) і, від лиха до лиха, (34) веде до смерті, (35) їхнього вічного апогею.

(36) Отож, про що нам кричать (37) оте жадання й ота неспроможність, (38) як не про те, що колись існувало в людині істинне щастя, (39) по якому залишилися нам тепер знак і цілковито порожній слід, (40) і що даремно людина силкується (41) заповнити його всім, що її оточує, (42) шукаючи у відсутніх речах допомоги, (43) якої не дістаємо від присутніх^{II}, (44) але вони тут нездатні <зарадити>, (45) бо те нескінченне провалля може заповнити (46) єдино предмет

et immuable, ⁽⁴⁷⁾ c'est-à-dire que par Dieu même.

⁽⁴⁸⁾ Lui seul est son véritable bien. ⁽⁴⁹⁾ Et depuis qu'il l'a quitté ⁽⁵⁰⁾ c'est une chose étrange qu'il n'y a rien dans la nature ⁽⁵¹⁾ qui n'ait été capable de lui en tenir la place, ⁽⁵²⁾ astres, ciel, terre, éléments, plantes, choux, poireaux, ⁽⁵³⁾ animaux, insectes, veaux, serpents, fièvre, ⁽⁵⁴⁾ peste, guerre, famine, vices, adultère, inceste. ⁽⁵⁵⁾ Et depuis qu'il a perdu le vrai bien ⁽⁵⁶⁾ tout également peut lui paraître tel ⁽⁵⁷⁾ jusqu'à sa destruction propre, ⁽⁵⁸⁾ quoique si contraire à Dieu, à la raison et à la nature tout ensemble.

⁽⁵⁹⁾ Les uns le cherchent dans l'autorité, ⁽⁶⁰⁾ les autres dans les curiosités et dans les sciences, ⁽⁶¹⁾ les autres dans les voluptés.

⁽⁶²⁾ D'autres qui en ont en effet plus approché ⁽⁶³⁾ ont considéré que il est nécessaire que ce bien universel que tous les hommes désirent ⁽⁶⁴⁾ ne soit dans aucune des choses particulières ⁽⁶⁵⁾ qui ne peuvent être possédées que par un seul ⁽⁶⁶⁾ et qui étant partagées ⁽⁶⁷⁾ affligent plus leurs possesseurs ⁽⁶⁸⁾ par le manque de la partie qu'ils n'ont pas, ⁽⁶⁹⁾ qu'elles ne les contentent ⁽⁷⁰⁾ par la jouissance de celle qui lui appartient. ⁽⁷¹⁾ Ils ont compris que le vrai bien devait être tel ⁽⁷²⁾ que tous pussent le posséder à la fois ⁽⁷³⁾ sans diminution et sans envie, ⁽⁷⁴⁾ et que personne ne le pût perdre contre son gré, ⁽⁷⁵⁾ et leur raison est ⁽⁷⁶⁾ que ce désir étant naturel à l'homme ⁽⁷⁷⁾ puisqu'il est nécessairement dans tous ⁽⁷⁸⁾ et qu'il ne peut pas ne le pas avoir, ⁽⁷⁹⁾ ils en concluent...

149-430

A. P. R. ⁽²⁾ Commencement, après avoir expliqué l'incompréhensibilité.

⁽³⁾ Les grandeurs et les misères de l'homme ⁽⁴⁾ sont tellement visibles ⁽⁵⁾ qu'il faut nécessairement que la véritable religion ⁽⁶⁾ nous enseigne et qu'il y a ⁽⁷⁾ quelque grand principe de grandeur en l'homme ⁽⁸⁾ et qu'il y a un grand principe de misère.

нескінченний і незмінний, ⁽⁴⁷⁾ себто Сам лише Бог.

⁽⁴⁸⁾ Він один є істинним благом людини. ⁽⁴⁹⁾ І відколи Він її покинув, ⁽⁵⁰⁾ в природі, дивна річ, немає нічого, ⁽⁵¹⁾ що було б здатне заступити її Його: ⁽⁵²⁾ зорі, небо, земля, стихії III, рослини, капуста, цибуля, ⁽⁵³⁾ тварини, комахи, телята, змії IV, лихоманка V, ⁽⁵⁴⁾ чума, війна, голод, пороки, перелюбство, кровоблуд. ⁽⁵⁵⁾ І відтоді, як людина втратила істинне благо, ⁽⁵⁶⁾ все може їй ним здаватися, ⁽⁵⁷⁾ навіть самознищення, ⁽⁵⁸⁾ хоч воно таке супротивне Богу, раціо й усій природі.

⁽⁵⁹⁾ Одні шукають це благо у владі, ⁽⁶⁰⁾ інші — у цікавинах і науках, ⁽⁶¹⁾ треті — у любовострасті VI.

⁽⁶²⁾ Інші ж, дійсно ближчі до нього, ⁽⁶³⁾ вважали, що це всезагальне і бажане всіма людьми благо з необхідності ⁽⁶⁴⁾ не має міститися в якійсь окремій речі, ⁽⁶⁵⁾ яку може посідати тільки один ⁽⁶⁶⁾ і яка, коли її поділити, ⁽⁶⁷⁾ більше засмучує свого власника ⁽⁶⁸⁾ браком частки, котрої йому збуває, ⁽⁶⁹⁾ ніж його задовольняє ⁽⁷⁰⁾ посіданням тієї, котра йому належить. ⁽⁷¹⁾ Вони осягнули, що істинне благо має бути таке, ⁽⁷²⁾ щоб усі могли його посідати нараз, ⁽⁷³⁾ без ущуплення і заздрості VII, ⁽⁷⁴⁾ й щоб ніхто не міг його втратити всупереч своїй волі VIII, ⁽⁷⁵⁾ рація ж їхня в тому, ⁽⁷⁶⁾ що скоро це бажання природне для людини, ⁽⁷⁷⁾ бо з необхідності наявне в усіх ⁽⁷⁸⁾ і його не можна не мати, ⁽⁷⁹⁾ звідси вони висновують...

149-430 I

Д<ля>. П<ор>. Р<оляю> II. ⁽²⁾ Початок після пояснення неосягненності. ⁽³⁾ Велич і мізерія людини ⁽⁴⁾ так впадають в око, ⁽⁵⁾ що істинна релігія з необхідності ⁽⁶⁾ мусить навчати нас про те, що в людині є і ⁽⁷⁾ якась велике начало величі, ⁽⁸⁾ і якась велике начало мізерії.

(9) Il faut encore qu'elle nous rende raison (10) de ces étonnantes contrariétés.

(11) Il faut que pour rendre l'homme heureux elle lui montre (12) qu'il y a un Dieu, (13) qu'on est obligé de l'aimer, (14) que notre vraie félicité (15) est d'être en lui, (16) et notre unique mal (17) d'être séparé de lui, (18) qu'elle reconnaisse (19) que nous sommes pleins de ténèbres (20) qui nous empêchent (21) de le connaître et de l'aimer, (22) et qu'ainsi nos devoirs nous obligent d'aimer Dieu et nos concupiscences nous en détournant nous sommes pleins d'injustice. (23) Il faut qu'elle nous rende raison (24) de ces oppositions (25) que nous avons à Dieu (26) et à notre propre bien. (27) Il faut qu'elle nous enseigne les remèdes (28) à ces impuissances (29) et les moyens d'obtenir ces remèdes. (30) Qu'on examine sur cela (31) toutes les religions du monde (32) et qu'on voie s'il y en a une autre que la chrétienne (33) qui y satisfasse.

(34) Sera-ce les philosophes (35) qui nous proposent pour tout bien (36) les biens qui sont en nous? (37) Ont-ils trouvé le remède à nos maux? (38) Est-ce avoir guéri la présomption de l'homme (39) que de l'avoir mis à l'égal de Dieu? (40) Ceux qui nous ont égalé aux bêtes (41) et les mahométans qui nous ont donné (42) les plaisirs de la terre pour tout bien, (43) même dans l'éternité, (44) ont-ils apporté le remède à nos concupiscences?

(45) Quelle religion nous enseignera donc (46) à guérir l'orgueil, et la concupiscence? (47) Quelle religion enfin nous enseignera (48) notre bien, nos devoirs, (49) les faiblesses qui nous en détournent, (50) la cause de ces faiblesses, (51) les remèdes qui les peuvent guérir, (52) et le moyen d'obtenir ces remèdes. (53) Toutes les autres religions ne l'ont pu. (54) Voyons ce que fera la sagesse de Dieu.

(55) N'attendez point, dit-elle, ô hommes, (56) ni vérité, ni consolation des hommes.

(9) Ще треба, щоби вона здала нам справу (10) з цих дивних суперечностей.

(11) Щоби зробити людину щасливою, вона повинна їй показати, (12) що існує Бог, (13) що ми зобов'язані Його любити, (14) що наше істинне щастя (15) — бути в Ньому, (16) а єдине нещастя наше (17) — бути відокремленими від Нього, (18) вона мусить визнати, (19) що ми сповнені пітьми, (20) яка нам заважає (21) пізнавати і любити Його; (22) і що ми сповнені неправедності через те, що обов'язки наші кажуть нам любити Бога, а пожадливість відвертає нас від цього. (23) Вона повинна нам здати справу (24) з цих супротивностей, (25) що існують між нами й Богом (26) і між нами й нашим власним благом. (27) Вона повинна нам указати ліки (28) на ці неспроможності (29) і спосіб добути ці ліки. (30) Дослідімо щодо цього (31) всі релігії світу (32) і погляньмо, чи є опріч християнської інша, (33) яка б удовольняла ці вимоги.

(34) Чи удовольнятимуть їх філософи, (35) які пропонують <вважати> всеосяжним благом (36) ті блага, що є в нас самих? (37) Чи знайшли вони ліки на нашу недолю? (38) Чи вилікує зарозумілість людини (39) той, хто її поставить на рівні з Богом III? (40) А ті, хто прирівнює нас до скотів, (41) і магометани, які видавали нам (42) земні почуття за всеохопне благо, (43) навіть у вічності, (44) чи дали вони нам ліки на нашу пожадливість IV?

(45) Яка ж релігія навчить нас (46) зцілювати гордість і пожадливість? (47) Яка ж релігія вкаже нам, врешті, (48) наше благо, наші обов'язки, (49) слабкості, які нас відвертають від цих обов'язків, (50) причину цих слабкостей, (51) ліки, здатні їх зцілити, (52) і спосіб знайти ці ліки? (53) Всі інші релігії на це не спромоглися. (54) Погляньмо ж, що вчинить Премудрість Бога.

(55) Не чекайте, о люди, рече вона, (56) ані істини, ані розради від людей.

(57) Je suis celle qui vous ai formés (58) et qui puis seule vous apprendre (59) qui vous êtes.

(60) Mais, vous n'êtes plus maintenant en l'état (61) où je vous ai formés. (62) J'ai créé l'homme saint, innocent, parfait ; (63) je l'ai rempli de lumière et d'intelligence, (64) je lui ai communiqué ma gloire (65) et mes merveilles. (66) L'oeil de l'homme voyait (67) alors la majesté de Dieu. (68) Il n'était pas alors dans les ténèbres (69) qui l'aveuglent, (70) ni dans la mortalité et dans les misères (71) qui l'affligent.

(72) Mais il n'a pu soutenir tant de gloire (73) sans tomber dans la présomption. (74) Il a voulu se rendre centre de lui-même (75) et indépendant de mon secours. (76) Il s'est soustrait de ma domination (77) et s'égalant à moi (78) par le désir de trouver (79) sa félicité en lui-même (80) je l'ai abandonné à lui, (81) et révoltant les créatures qui lui étaient soumises, (82) je les lui ai rendues ennemies, (83) en sorte qu'aujourd'hui l'homme est devenu semblable aux bêtes, (84) et dans un tel éloignement de moi (85) qu'à peine lui reste<-t->il une lumière confuse de son auteur (86) tant toutes ses connaissances ont été éteintes ou troublées. (87) Les sens indépendants de la raison (88) et souvent maîtres de la raison (89) l'ont emporté à la recherche des plaisirs. (90) Toutes les créatures ou l'affligent ou le tentent, (91) et dominant sur lui (92) ou en le soumettant par leur force (93) ou en le charmant par leur douceur, (94) ce qui est une domination plus terrible (95) et plus injurieuse. (96) Voilà l'état où les hommes sont aujourd'hui. (97) Il leur reste quelque instinct impuissant du bonheur de leur première nature, (98) et ils sont plongés (99) dans les misères de leur aveuglement et de leur concupiscence (100) qui est devenue leur seconde nature.

(101) De ce principe (102) que je vous ouvre (103) vous pouvez reconnaître la cause de tant de contrariétés (104) qui ont étonné tous les hommes (105) et qui les ont partagés

(57) Я є та, яка уформувала вас, (58) і я одна можу вас навчити, (59) чим є ви.

(60) Але тепер ви вже не в тому стані, (61) в якому я вас уформувала. (62) Я сотворила людину святою, невинною, досконалою, (63) наповнила її світлом і розумінням; (64) сповістила їй свою славу (65) і свої дива V. (66) Око людини споглядало (67) тоді могутність Божу. (68) Вона не була тоді у тій пітьмі, (69) яка її засліплює, (70) ні в тих смертності й мізерії, (71) які її смутять.

(72) Проте вона не могла винести стільки слави, (73) не впавши в зарозумілість; (74) вона захотіла зробитися сама своїм центром (75) і незалежною від моєї помочі. (76) Вона вийшла з-під мого панування (77) і рівнялася зі мною, (78) віддавшись бажанню знаходити (79) своє щастя у самій собі; (80) відтак я покинула її саму (81) і, бунтуючи підлеглу їй твар, (82) зробила з останньої ворогів їй, (83) отож нині людина сама стала подібною до скотів (84) і такою далекою від мене, (85) що в неї зосталося лише невиразне знання про свого Творця; (86) так усе її знання пригасло або збурилося. (87) Почуття, незалежні від рації, (88) а часто і його господарі, (89) потягли її шукати втіх VI. (90) Всяка твар або засмучує, або спокушає її (91) і панує над нею, (92) підкорюючи її своєю силою (93) або причаровуючи своїми знадами VII, (94) і це панування ще жахливіше (95) і образливіше. (96) Ось у якому стані люди сьогодні. (97) Від щастя їхньої первісної природи у них зостається ще якийсь неспроможний інстинкт, (98) і <водночас> вони тонуть (99) у напастях засліплення і пожадливості, (100) які стали їхньою другою природою.

(101) <Виходячи> з цього принципу, (102) що я вам відкриваю, (103) можете розпізнати причину стількох суперечностей, (104) які дивували всіх людей

en de si divers sentiments. ⁽¹⁰⁶⁾Observez maintenant tous les mouvements de grandeur et de gloire ⁽¹⁰⁷⁾que l'épreuve de tant de misères ne peut étouffer ⁽¹⁰⁸⁾et voyez s'il ne faut pas que la cause en ⁽¹⁰⁹⁾soit en une autre nature.

⁽¹¹⁰⁾A. P. R. Pour demain. Prosopopée.

⁽¹¹¹⁾C'est en vain, ô hommes, ⁽¹¹²⁾que vous cherchez dans vous-même ⁽¹¹³⁾les remèdes à vos misères. ⁽¹¹⁴⁾Toutes vos lumières ⁽¹¹⁵⁾ne peuvent arriver qu'à connaître ⁽¹¹⁶⁾que ce n'est point dans vous même ⁽¹¹⁷⁾que vous trouverez ni la vérité ni le bien.

⁽¹¹⁸⁾Les philosophes vous l'ont promis ⁽¹¹⁹⁾et ils n'ont pu le faire. ⁽¹²⁰⁾Ils ne savent ni quel est votre véritable bien, ⁽¹²¹⁾ni quel est *{votre véritable état}*. ⁽¹²²⁾*Je suis la seul qui puis vous apprendre ces choses*, ⁽¹²³⁾*et quel est votre véritable bien*, ⁽¹²⁴⁾*et je les enseigne à ceux qui m'écoutent*. ⁽¹²⁵⁾*Les livres que j'ai mis entre les mains des hommes* ⁽¹²⁶⁾*les découvrent bien nettement*, ⁽¹²⁷⁾*mais je n'ai pas voulu* ⁽¹²⁸⁾*que cette connaissance fût si ouverte*. ⁽¹²⁹⁾*J'apprends aux hommes* ⁽¹³⁰⁾*ce qui les peut rendre heureux*. ⁽¹³¹⁾*Pourquoi refusez-vous de m'ouïr?*}

⁽¹³²⁾*Ne cherchez pas de satisfaction dans la terre*, ⁽¹³³⁾*n'espérez rien des hommes*, ⁽¹³⁴⁾*votre bien n'est qu'en Dieu*, ⁽¹³⁵⁾*et la souveraine félicité consiste* ⁽¹³⁶⁾*à connaître Dieu*, ⁽¹³⁷⁾*à s'unir à lui pour jamais dans l'éternité*. ⁽¹³⁸⁾*Votre devoir est* ⁽¹³⁹⁾*à l'aimer de tout votre cœur*. ⁽¹⁴⁰⁾*Il vous a créés...*

⁽¹⁴¹⁾Comment auraient-ils donné des remèdes à vos maux ⁽¹⁴²⁾qu'ils n'ont pas seulement connus. ⁽¹⁴³⁾Vos maladies principales sont ⁽¹⁴⁴⁾l'orgueil qui vous soustrait de Dieu, ⁽¹⁴⁵⁾la concupiscence qui vous attache à la terre; ⁽¹⁴⁶⁾et ils n'ont fait autre chose qu'entretenir ⁽¹⁴⁷⁾au moins l'une de ces maladies. ⁽¹⁴⁸⁾S'ils vous ont donné Dieu pour objet ⁽¹⁴⁹⁾ce n'a été que pour exercer votre superbe; ⁽¹⁵⁰⁾ils vous ont fait penser ⁽¹⁵¹⁾que vous lui étiez semblables ⁽¹⁵²⁾et conformes par votre nature. ⁽¹⁵³⁾Et

⁽¹⁰⁵⁾і поділяли їх між такими різними почуттями. ⁽¹⁰⁶⁾Тепер зважте всі поруки величі й слави, ⁽¹⁰⁷⁾що їх проба стількох напастей не може притлумити, ⁽¹⁰⁸⁾і погляньте, чи причина цього не повинна ⁽¹⁰⁹⁾таїтися в якійсь іншій природі.

⁽¹¹⁰⁾Д.П.Р. Назавтра. Прозопопея VIII.

⁽¹¹¹⁾Даремно, о люди, ⁽¹¹²⁾шукаєте ви в собі самих ⁽¹¹³⁾засобів проти своїх напастей. ⁽¹¹⁴⁾Усе світло ваших знань ⁽¹¹⁵⁾може дати пізнати тільки те, ⁽¹¹⁶⁾що не в собі самих ⁽¹¹⁷⁾знайдете істину і благо. ⁽¹¹⁸⁾Філософи обіцяли вам це, ⁽¹¹⁹⁾але не змогли цього виконати. ⁽¹²⁰⁾Вони не знають ані вашого істинного блага, ⁽¹²¹⁾ані того, яким є *{ваш істинний стан}*. ⁽¹²²⁾*Одна я можу навчити вас цих речей* ⁽¹²³⁾*і того, чим є ваше істинне благо*, ⁽¹²⁴⁾*і я викладаю їх тим, хто мене слухає*. ⁽¹²⁵⁾*Книги, вкладені мною в руки людей*, ⁽¹²⁶⁾*відкривають останнім їх вельми чітко*, ⁽¹²⁷⁾*але я не волила*, ⁽¹²⁸⁾*щоб це пізнання було настільки відкритим*. ⁽¹²⁹⁾*Я навчаю людей того*, ⁽¹³⁰⁾*що може зробити їх щасливими*. ⁽¹³¹⁾*Чому відмовляється ви мене слухати?*}

⁽¹³²⁾*Не шукайте вдоволення на землі*, ⁽¹³³⁾*не сподівайтесь ні на що від людей*, ⁽¹³⁴⁾*ваше благо — лише у Богові*, ⁽¹³⁵⁾*суверенне ж щастя полягає в тому*, ⁽¹³⁶⁾*щоби пізнавати Бога*, ⁽¹³⁷⁾*єднатись із Ним назавжди у вічності*. ⁽¹³⁸⁾*Ваш обов'язок —* ⁽¹³⁹⁾*любити Його всім вашим серцем*. ⁽¹⁴⁰⁾*Він створив вас...* IX

⁽¹⁴¹⁾Як могли б вони дати ліки на ваші недуги, ⁽¹⁴²⁾яких навіть не пізнали? ⁽¹⁴³⁾Ваші головні хвороби — ⁽¹⁴⁴⁾гордість, яка віддаляє вас од Бога, ⁽¹⁴⁵⁾і пожадливість, що вас в'яже до землі; ⁽¹⁴⁶⁾вони ж уміли тільки підсичувати ⁽¹⁴⁷⁾принаймні одну з цих хвороб X. ⁽¹⁴⁸⁾Якщо вони вам указували Бога як ціль, ⁽¹⁴⁹⁾то щоб тільки жити вашу пиху; ⁽¹⁵⁰⁾вони змусили вас думати, ⁽¹⁵¹⁾що ви подібні до Нього ⁽¹⁵²⁾і, за своєю природою, відповідні Йому XI. ⁽¹⁵³⁾Ті ж, хто

ceux qui ont vu la vanité de cette prétention⁽¹⁵⁴⁾ vous ont jeté dans l'autre précipice⁽¹⁵⁵⁾ en vous faisant entendre⁽¹⁵⁶⁾ que votre nature était pareille⁽¹⁵⁷⁾ à celle des bêtes⁽¹⁵⁸⁾ et vous ont porté à chercher votre bien dans les concupiscences⁽¹⁵⁹⁾ qui sont le partage des animaux.

⁽¹⁶⁰⁾Ce n'est pas là le moyen⁽¹⁶¹⁾ de vous guérir de vos injustices⁽¹⁶²⁾ que ces sages n'ont point connues.⁽¹⁶³⁾ Je puis seule vous faire entendre⁽¹⁶⁴⁾ qui vous êtes, ce...

{⁽¹⁶⁵⁾*Je ne demande pas*⁽¹⁶⁶⁾*de vous une créance aveugle.*}

⁽¹⁶⁷⁾Adam, J.-C.

⁽¹⁶⁸⁾Si on vous unit à Dieu⁽¹⁶⁹⁾ c'est par grâce,⁽¹⁷⁰⁾ non par nature.

⁽¹⁷¹⁾Si on vous abaisse⁽¹⁷²⁾ c'est par pénitence,⁽¹⁷³⁾ non par nature.

⁽¹⁷⁴⁾Ainsi cette double capacité.

⁽¹⁷⁵⁾Vous n'êtes pas dans l'état⁽¹⁷⁶⁾ de votre création.

⁽¹⁷⁷⁾Ces deux états étant ouverts⁽¹⁷⁸⁾ il est impossible⁽¹⁷⁹⁾ que vous ne les reconnaissiez pas.

⁽¹⁸⁰⁾Suivez vos mouvements.⁽¹⁸¹⁾ Observez-vous vous-même⁽¹⁸²⁾ et voyez⁽¹⁸³⁾ si vous n'y trouverez pas les caractères vivants⁽¹⁸⁴⁾ de ces deux natures.

⁽¹⁸⁵⁾Tant de contradictions se trouveraient-elles⁽¹⁸⁶⁾ dans un sujet simple?

⁽¹⁸⁷⁾Incompréhensible.

⁽¹⁸⁸⁾Tout ce qui est incompréhensible⁽¹⁸⁹⁾ ne laisse pas d'être.⁽¹⁹⁰⁾ Le nombre infini,⁽¹⁹¹⁾ un espace infini égal au fini.

⁽¹⁹²⁾Incroyable que Dieu s'unisse à nous.

⁽¹⁹³⁾Cette considération n'est tirée⁽¹⁹⁴⁾ que de la vue de notre bassesse,⁽¹⁹⁵⁾ mais si vous l'avez bien sincère,⁽¹⁹⁶⁾ suivez-la aussi loin⁽¹⁹⁷⁾ que moi et reconnaissez⁽¹⁹⁸⁾ que nous sommes en effet si bas⁽¹⁹⁹⁾ que nous sommes par nous-mêmes incapables de connaître⁽²⁰⁰⁾ si sa miséricorde ne peut pas nous⁽²⁰¹⁾ rendre

бачив марноту цих зазіхань,⁽¹⁵⁴⁾ вкидали вас у другу прірву,⁽¹⁵⁵⁾ даючи вам зрозуміти,⁽¹⁵⁶⁾ що природа ваша схожа⁽¹⁵⁷⁾ на природу скотів,⁽¹⁵⁸⁾ і казали вам шукати ваше благо у пожадливостях,⁽¹⁵⁹⁾ які є у ділом скотів.⁽¹⁶⁰⁾ То, звичайно, не спосіб,⁽¹⁶¹⁾ щоб вас вилікувати від ваших несправедливостей,⁽¹⁶²⁾ яких ці мудреці не знають зовсім.⁽¹⁶³⁾ Я одна можу дати вам зрозуміти,⁽¹⁶⁴⁾ хто ви такі, це...

{⁽¹⁶⁵⁾*Я не вимагаю*⁽¹⁶⁶⁾*від вас сліпої довіри.*}

⁽¹⁶⁷⁾Адам, І.Х.

⁽¹⁶⁸⁾Якщо ви єднаєтеся з Богом,⁽¹⁶⁹⁾ то завдяки благодаті,⁽¹⁷⁰⁾ а не природі.

⁽¹⁷¹⁾Якщо ви принижуйте себе <перед Богом>,⁽¹⁷²⁾ то завдяки каяттю,⁽¹⁷³⁾ а не природі^{XII}.

⁽¹⁷⁴⁾Отже, ця подвійна здібність^{XIII}.

⁽¹⁷⁵⁾Ви не в тому стані,⁽¹⁷⁶⁾ в якому вас сотворено^{XIV}.

⁽¹⁷⁷⁾Скоро обидва ці стани перед вами,⁽¹⁷⁸⁾ не може бути,⁽¹⁷⁹⁾ щоб ви їх не розпізнали.

⁽¹⁸⁰⁾Стежте за своїми <душевними> рухами.⁽¹⁸¹⁾ Вдивіться в себе⁽¹⁸²⁾ і ви побачите,⁽¹⁸³⁾ чи не знайдеться там різних рис⁽¹⁸⁴⁾ тих двох природ.

⁽¹⁸⁵⁾Чи вмістилося б стільки суперечностей⁽¹⁸⁶⁾ у простому суб'єкті?

⁽¹⁸⁷⁾Неосягненне^{1*}.

⁽¹⁸⁸⁾Усе, що є неосягненим,⁽¹⁸⁹⁾ не припиняє <від того> бути.⁽¹⁹⁰⁾ Нескінченне число,⁽¹⁹¹⁾ нескінченний простір, рівний скінченному^{XV}.

⁽¹⁹²⁾Неймовірно, що Бог єднається з нами.

⁽¹⁹³⁾Це міркування виснуване⁽¹⁹⁴⁾ лише з погляду нашої ницості,⁽¹⁹⁵⁾ але якщо висновуєте його достатньо широко,⁽¹⁹⁶⁾ ідіть за ним так далеко,⁽¹⁹⁷⁾ як я, і визнайте,⁽¹⁹⁸⁾ що ми дійсно є так низько,⁽¹⁹⁹⁾ що аж ніяк не здатні самі пізнати,⁽²⁰⁰⁾ чи може Його милосердя⁽²⁰¹⁾ зробити нас здатними до <цього єднання>

capables de lui. ⁽²⁰²⁾Car je voudrais savoir ⁽²⁰³⁾d'où cet animal ⁽²⁰⁴⁾qui se reconnaît si faible ⁽²⁰⁵⁾a le droit de mesurer la miséricorde de Dieu ⁽²⁰⁶⁾et d'y mettre les bornes ⁽²⁰⁷⁾que sa fantaisie lui suggère. ⁽²⁰⁸⁾Il sait si peu ce que c'est que Dieu ⁽²⁰⁹⁾qu'il ne sait pas ce qu'il est lui-même. ⁽²¹⁰⁾Et tout troublé de la vue de son propre état ⁽²¹¹⁾il ose dire ⁽²¹²⁾que Dieu ne le peut pas rendre capable ⁽²¹³⁾de sa communication.

⁽²¹⁴⁾Mais je voudrais lui demander ⁽²¹⁵⁾si Dieu demande autre chose de lui ⁽²¹⁶⁾sinon qu'il l'aime et le connaisse, ⁽²¹⁷⁾et pourquoi il croit ⁽²¹⁸⁾que Dieu ne peut se rendre ⁽²¹⁹⁾connaissable et aimable à lui ⁽²²⁰⁾puisqu'il est naturellement capable d'amour et de connaissance, ⁽²²¹⁾il est sans doute qu'il connaît au moins qu'il est ⁽²²²⁾et qu'il aime quelques choses. ⁽²²³⁾Donc s'il voit quelque chose ⁽²²⁴⁾dans les ténèbres où il est ⁽²²⁵⁾et s'il trouve quelque sujet d'amour ⁽²²⁶⁾parmi les choses de la terre, ⁽²²⁷⁾pourquoi si Dieu lui découvre quelque rayon de son essence, ⁽²²⁸⁾ne sera-t-il pas capable de le connaître et de l'aimer en la manière ⁽²²⁹⁾qu'il lui plaira se communiquer à nous. ⁽²³⁰⁾Il y a donc sans doute une présomption insupportable dans ces sortes de raisonnements, ⁽²³¹⁾quoiqu'ils paraissent fondés sur une humilité apparente, ⁽²³²⁾qui n'est ni sincère, ni raisonnable ⁽²³³⁾si elle ne nous fait confesser ⁽²³⁴⁾que ne sachant de nous-mêmes qui nous sommes ⁽²³⁵⁾nous ne pouvons l'apprendre que de Dieu.

⁽²³⁶⁾Je n'entends pas que vous soumettiez ⁽²³⁷⁾votre créance à moi sans raison, ⁽²³⁸⁾et ne prétends pas vous assujettir avec tyrannie. ⁽²³⁹⁾Je ne prétends pas aussi ⁽²⁴⁰⁾vous rendre raison de toutes choses. ⁽²⁴¹⁾Et pour accorder ces contrariétés ⁽²⁴²⁾j'entends vous faire voir clairement ⁽²⁴³⁾par des preuves convaincantes ⁽²⁴⁴⁾des

з Ним. ⁽²⁰²⁾Бо мені хотілося б знати, ⁽²⁰³⁾звідки ця тварина, ⁽²⁰⁴⁾яка визнає себе такою слабкою, ⁽²⁰⁵⁾отримує право міряти милосердя Боже ⁽²⁰⁶⁾і ставити йому межі, ⁽²⁰⁷⁾взяті з власної фантазії. ⁽²⁰⁸⁾Чим є Бог, людина знає так само погано, ⁽²⁰⁹⁾як і те, чим є вона сама. ⁽²¹⁰⁾І геть стривожена виглядом власного стану, ⁽²¹¹⁾вона ще насмілюється говорити, ⁽²¹²⁾що Бог не може зробити її здатною ⁽²¹³⁾прилучитися до Нього!

⁽²¹⁴⁾Але я хотіла б її запитати, ⁽²¹⁵⁾чи Бог вимагає від неї чогось іншого, ⁽²¹⁶⁾крім того, щоби вона Його любила і знала, ⁽²¹⁷⁾а також — чому вона гадає, ⁽²¹⁸⁾що Бог не може зробитися приступним ⁽²¹⁹⁾її пізнанню і любові, ⁽²²⁰⁾адже, оскільки вона з природи здатна до любові й пізнання, ⁽²²¹⁾то, немає сумніву, вона знає принаймні, що вона є^{2*} ⁽²²²⁾і що любить щось. ⁽²²³⁾Тому, якщо людина бачить щось ⁽²²⁴⁾у тій п'їтьмі, в якій перебуває, ⁽²²⁵⁾і якщо знаходить якийсь предмет любові ⁽²²⁶⁾серед земних речей, ⁽²²⁷⁾чому, якщо Бог дасть їй якийсь промінець Своєї сутності, ⁽²²⁸⁾не буде вона здатна пізнавати і любити Його у той спосіб, ⁽²²⁹⁾в який Йому вгодно прилучитися до нас? ⁽²³⁰⁾Отож, у такого штибу розмірковуваннях, безперечно, є нестерпна зарозумілість, ⁽²³¹⁾хоча вони й видаються заснованими на позірній упокореності, ⁽²³²⁾яка <насправді> не є ані щирою, ані відповідною рацію, ⁽²³³⁾якщо не дає нам відверто визнати, ⁽²³⁴⁾що, не знаючи з самих себе, хто ми такі, ⁽²³⁵⁾ми можемо про це довідатися тільки від Бога.

⁽²³⁶⁾Я не збираюся вимагати від вас підпорядкувати мені ⁽²³⁷⁾свою довіру без <жодної> рації ⁽²³⁸⁾і не збираюся підкоряти вас тиранічно. ⁽²³⁹⁾Не збираюся я також ⁽²⁴⁰⁾подавати вам рації всіх речей. ⁽²⁴¹⁾А щоби узгодити ці суперечності, ⁽²⁴²⁾я збираюся дати вам ясно побачити, ⁽²⁴³⁾за допомоги переконливих доказів,

marques divines en moi ⁽²⁴⁵⁾qui vous convainquent de ce ⁽²⁴⁶⁾que je suis ⁽²⁴⁷⁾et m'attirer autorité par des merveilles et des preuves ⁽²⁴⁸⁾que vous ne puissiez refuser ⁽²⁴⁹⁾et qu'ensuite vous croyiez les choses ⁽²⁵⁰⁾que je vous enseigne ⁽²⁵¹⁾quand vous n'y trouverez autre sujet de les refuser, ⁽²⁵²⁾sinon que vous ne pouvez ⁽²⁵³⁾par vous-même connaître si elles sont ou non.

⁽²⁵⁵⁾Dieu a voulu racheter les hommes ⁽²⁵⁶⁾et ouvrir le salut à ceux ⁽²⁵⁷⁾qui le chercheraient, ⁽²⁵⁸⁾mais les hommes s'en rendent si indignes ⁽²⁵⁹⁾qu'il est juste ⁽²⁶⁰⁾que Dieu refuse à quelques-uns, à cause de leur endurcissement, ⁽²⁶¹⁾ce qu'il accorde aux autres par une miséricorde ⁽²⁶²⁾qui ne leur est pas due.

⁽²⁶³⁾S'il eut voulu surmonter l'obstination des plus endurcis, ⁽²⁶⁴⁾il l'eût pu, ⁽²⁶⁵⁾en se découvrant si manifestement à eux ⁽²⁶⁶⁾qu'ils n'eussent pu douter de la vérité de son essence ⁽²⁶⁷⁾comme il paraîtra au dernier jour ⁽²⁶⁸⁾avec un tel éclat de foudres ⁽²⁶⁹⁾et un tel renversement de la nature ⁽²⁷⁰⁾que les morts ressusciteront ⁽²⁷¹⁾et les plus aveugles le verront. ⁽²⁷²⁾Ce n'est pas en cette sorte ⁽²⁷³⁾qu'il a voulu paraître dans son avènement de douceur, ⁽²⁷⁴⁾parce que tant d'hommes ⁽²⁷⁵⁾se rendant indignes de sa clémence ⁽²⁷⁶⁾il a voulu les laisser dans la privation du bien ⁽²⁷⁷⁾qu'ils ne veulent pas. ⁽²⁷⁸⁾Il n'était donc pas juste ⁽²⁷⁹⁾qu'il parût d'une manière manifestement divine ⁽²⁸⁰⁾et absolument capable de convaincre tous les hommes, ⁽²⁸¹⁾mais il n'était pas juste aussi ⁽²⁸²⁾qu'il vint d'une manière si cachée ⁽²⁸³⁾qu'il ne pût être reconnu de ceux ⁽²⁸⁴⁾qui le chercheraient sincèrement. ⁽²⁸⁵⁾Il a voulu se rendre ⁽²⁸⁶⁾parfaitement connaissable à ceux-là, ⁽²⁸⁷⁾et ainsi voulant paraître à découvert à ceux ⁽²⁸⁸⁾qui le cherchent de tout leur cœur, ⁽²⁸⁹⁾et caché à ceux qui le fuient de tout leur cœur, ⁽²⁹⁰⁾il a tempéré.

⁽²⁴⁴⁾божественні ознаки в мені, ⁽²⁴⁵⁾які б вас переконали в тому, ⁽²⁴⁶⁾що я є, ⁽²⁴⁷⁾і здобули б мені авторитет дивами і доказами, ⁽²⁴⁸⁾які ви не зможете відкинути, ⁽²⁴⁹⁾а відтак повірите у речі, ⁽²⁵⁰⁾яких я вас навчаю, ⁽²⁵¹⁾скоро не знайдете жодної причини для відкидання їх^{XVI}, ⁽²⁵²⁾хіба тієї, що не можете ⁽²⁵³⁾з самих себе пізнати, ⁽²⁵⁴⁾існують вони, чи ні.

⁽²⁵⁵⁾Бог хотів відкупити людей ⁽²⁵⁶⁾і відкрити спасіння тим, ⁽²⁵⁷⁾хто Його шукав, ⁽²⁵⁸⁾але люди виявляються настільки недостойними, ⁽²⁵⁹⁾що цілком справедливо, ⁽²⁶⁰⁾щоб, з причини їхньої зачерствлості <сердечної>, Бог відмовив деяким у тому, ⁽²⁶¹⁾чого вділяє іншим через милосердя, ⁽²⁶²⁾якого вони не заслужили.

⁽²⁶³⁾Якби побажав здолати упертість найзачерствілиших <серцем>, ⁽²⁶⁴⁾Він міг би зробити це, ⁽²⁶⁵⁾відкривши Себе їм так явно, ⁽²⁶⁶⁾що вони не могли б сумніватися в істинності Його сутності, ⁽²⁶⁷⁾так, як з'явиться Він в останній день, ⁽²⁶⁸⁾у такому блиску перунів ⁽²⁶⁹⁾і такому перевороті природи, ⁽²⁷⁰⁾що мертві воскреснуть ⁽²⁷¹⁾і найсліпіші побачать Його. ⁽²⁷²⁾Але не в такий спосіб ⁽²⁷³⁾побажав Він з'явитись у Своє тихомирне пришествя; ⁽²⁷⁴⁾а що багато людей ⁽²⁷⁵⁾виявилися недостойними Його великодушності, ⁽²⁷⁶⁾то Він хотів залишити їх позбавленими того блага, ⁽²⁷⁷⁾якого вони не хочуть. ⁽²⁷⁸⁾Тому було б <вельми> несправедливо, ⁽²⁷⁹⁾якби Він явив Себе у спосіб явно божественний ⁽²⁸⁰⁾і здатний цілковито переконати всіх людей; ⁽²⁸¹⁾але не було б також справедливим, ⁽²⁸²⁾якби Він прибув у спосіб настільки прихований, ⁽²⁸³⁾щоб Його не могли впізнати ті, ⁽²⁸⁴⁾хто б щиро Його шукав. ⁽²⁸⁵⁾Він волів постати ⁽²⁸⁶⁾для останніх досконало пізнаваним, ⁽²⁸⁷⁾і, таким чином, воліючи з'явитися відкрито тим, ⁽²⁸⁸⁾хто Його шукає всім серцем, ⁽²⁸⁹⁾і зостатися прихованим від тих, хто всім серцем від Нього тікає, ⁽²⁹⁰⁾Він обмежив...

(291) A. P. R. Pour demain. 2.

(292) tempéré sa connaissance, en sorte (293) qu'il a donné des marques de soi visibles à ceux (294) qui le cherchent (295) et non à ceux (296) qui ne le cherchent pas.

(297) Il y a assez de lumière pour ceux (298) qui ne désirent que de voir, (299) et assez d'obscurité pour ceux (300) qui ont une disposition contraire.

170-268

Soumission

(2) Il faut savoir douter où il faut, (3) assurer où il faut, (4) en se soumettant où il faut. (5) Qui ne fait ainsi (6) n'entend pas la force de la raison. (7) Il y (en) a qui faillent contre ces trois principes, (8) ou en assurant tout comme démonstratif, (9) manque de se connaître en démonstration, (10) ou en doutant de tout, (11) manque de savoir (12) où il faut se soumettre, (13) ou en se soumettant en tout, (14) manque de savoir (15) où il faut juger.

(16) Pyrrhonien, géomètre, chrétien: (17) doute, assurance, soumission.

190-543

Preface. (2) Les preuves de Dieu métaphysiques (3) sont si éloignées du raisonnement des hommes (4) et si impliquées, (5) qu'elles frappent peu (6) et quand cela servirait à quelques-uns, (7) cela ne servirait que pendant l'instant (8) qu'ils voient cette démonstration, (9) mais une heure après ils craignent de s'être trompés.

(10) Quod curiositate cognoverunt superbia amiserunt. (11) C'est ce que produit la connaissance de Dieu (12) qui se tire sans J.-C. (13) qui est de communiquer sans médiateur, avec le Dieu (14) qu'on a connu sans médiateur. (15) Au lieu que ceux qui ont connu Dieu par médiateur (16) connaissent leur misère.

(291) Д.П.Р. Назавтра. 2^{XVII}.

... (292) так обмежив <можливість> пізнати Себе, (293) що дав видимі ознаки Себе тим, (294) хто Його шукає, (295) а не тим, (296) хто Його не шукає. (297) Досить є світла для тих, (298) хто прагне лише бачити, (299) і досить темряви для тих, (300) у кого протилежна налаштованість^{XVIII}.

170-268

Покора

(2) Треба вміти де треба сумніватися, (3) де треба утверджувати, (4) і де треба коритися^{1*}. (5) Хто чинить не так, (6) не розуміє сили раціо. (7) Є ті, хто хиблять щодо цих трьох принципів: (8) або утверджують все як довідне, (9) з браку обізнаності з доведеннями, (10) або сумніваються в усьому, (11) з браку знань про те, (12) де треба коритися, (13) або коряться в усьому, (14) з браку знань про те, (15) де треба судити.

(16) Піронік, геометр, християнин: (17) сумнів, упевненість, покора^{2*}.

190-543

Передмова. (2) Метафізичні докази <існування> Бога (3) такі далекі від раціонального розмірковування людей (4) і такі заплутані^{1*}, (5) що мало <нас> вражають; (6) а якби навіть і надалися декому, (7) хіба що лиш у ту хвилину, (8) коли ті мають таке доведення перед очима; (9) та за якусь годину вони вже побоюються помилитись^{2*}.

(10) Quod curiositate cognoverunt superbia amiserunt^{*}. (11) Саме до цього^I призводить пізнання Бога, (12) здобує без І.Х., (13) тобто спілкування без посередника з Богом, (14) Якого пізнали без посередника. (15) Натомість ті, що пізнали Бога через Посередника, (16) знають свою мізерію.

^I Аврелій Августин, Проповідь CXLI, 2: «Те, що їм дала пізнати їхня допитливість, занастала їхня пиша» (лат.).

199-72

H. 9.

(2) Disproportion de l'homme.

{(3) *Voilà où nous mènent* (4) *les connaissances naturelles.*}

{(5) *Si celles-là ne sont véritables* (6) *il n'y a point de vérité dans l'homme,* (7) *et si elles le sont* (8) *il y trouve un grand sujet d'humiliation,* (9) *forcé a s'abaisser d'une ou d'autre manière.*}

{(10) *Et puisqu'il ne peut subsister* (11) *sans les croire* (12) *je souhaite avant que d'entrer dans de plus grandes recherches de la nature, qu'il* (13) *la considère une fois sérieusement et à loisir,* (14) *qu'il se regarde aussi soi-même* (15) *et qu'il juge s'il a quelque proportion avec elle, par la comparaison qu'il fera de ses deux objets.*}

(16) Que l'homme contemple donc (17) la nature entière dans sa (18) haute et pleine majesté, (19) qu'il éloigne la vue des (20) objets bas qui l'entourent. (21) Qu'il regarde cette éclatante lumière (22) mise comme une lampe éternelle (23) pour éclairer l'univers, (24) que la terre lui paraisse comme un point (25) au prix du vaste tour (26) que cet astre décrit, (27) et qu'il s'étonne de ce que ce vaste tour lui-même n'est qu'une pointe très délicate (29) à l'égard de celui que ces astres, qui roulent dans le firmament, embrassent. (30) Mais si notre vue s'arrête la (31) que l'imagination passe outre, (32) elle se lassera plutôt de concevoir (33) que la nature de fournir. (34) Tout ce monde visible (35) n'est qu'un trait imperceptible (36) dans l'ample sein de la nature. (37) Nulle idée n'en approche, (38) nous avons beau enfler nos conceptions (39) au delà des espaces imaginables, (40) nous n'enfantons que (41) des atomes au prix de la réalité des choses. (42) C'est une sphère infinie dont le centre est partout, (43) la circonférence nulle part. (44) Enfin c'est le plus grand caractère sensible (45) de la toute puissance de Dieu (46) que notre

199-72

H. 9¹.

(2) Несумірність людини II.

{(3) *Ось куди приводить нас* (4) *природне пізнання.*}

{(5) *Якщо воно не істинне,* (6) *то нема істини в людині,* (7) *якщо ж істинне,* (8) *вона знаходить у ньому великий привід для упокорення,* (9) *<відтак> змушена принижувати себе в той чи інший спосіб.*}

{(10) *І скоро вона не може <постійно> продовжувати існувати,* (11) *не вірячи йому,* (12) *я хочу, щоби перед початком глибших досліджень природи вона* (13) *якось на дозвіллі серйозно* розглянула її* (14) *та подивилася б ще й на саму себе* (15) *і, порівнявши ці два об'єкти, склала судження, чи є між нею і природою якась сумірність...}*}

(16) Хай же людина спогляне (17) всю природу у її (18) високій і зуповній величчї III, (19) хай відведе зір від (20) низьких предметів, що її оточують. (21) Хай подивиться на те осяйне світло, (22) як вічна лампада, поставлене (23) освітлювати всесвіт; (24) нехай земля здасться їй тоді цяткою IV (25) проти величезного обводу V, (26) який та зірка описує, (27) і хай подивує тому, (28) що цей величезний обвід сам є тільки дрібненькою цяткою (29) проти описуваного зірками, що котяться небесною твердю VI. (30) Але коли наш погляд зупиниться тут, (31) хай виображення йде далі: (32) радше воно втомиться збагати, (33) ніж природа вичерпається постачати <для нього жи-ву> 2*. (34) Весь цей видимий світ (35) є лише непомітною дробинкою (36) на розлогому лоні природи. (37) Жодна ідея не наблизиться до нього; (38) дарма ми надимали б наші збагання (39) понад усі виображувані простори; (40) ми надmemo тільки (41) атоми в порівнянні з реальністю речей. (42) Це нескінченна сфера, центр якої скрізь, а кружина ніде VII. (44) Зрештою, це найбільший з почуттєвих проявів (45) усомогутності

imagination ⁽⁴⁷⁾se perde dans cette pensée.

⁽⁴⁸⁾Que l'homme étant revenu à soi ⁽⁴⁹⁾considère ce qu'il est ⁽⁵⁰⁾au prix de ce qui est, ⁽⁵¹⁾qu'il se regarde ⁽⁵²⁾comme égaré, ⁽⁵³⁾et que de ce petit cachot ⁽⁵⁴⁾où il se trouve logé, ⁽⁵⁵⁾j'entends l'univers, ⁽⁵⁶⁾il apprenne à estimer, la terre, ⁽⁵⁷⁾les royaumes, les villes, et soi-même, ⁽⁵⁸⁾son juste prix.

⁽⁵⁹⁾Qu'est-ce qu'un homme, dans l'infini?

⁽⁶⁰⁾Mais pour lui présenter un autre prodige ⁽⁶¹⁾aussi étonnant, ⁽⁶²⁾qu'il recherche dans ce qu'il connaît les choses les plus délicates, ⁽⁶³⁾qu'un ciron lui offre ⁽⁶⁴⁾dans la petitesse de son corps ⁽⁶⁵⁾des parties incomparablement plus petites, ⁽⁶⁶⁾des jambes avec des jointures, ⁽⁶⁷⁾des veines dans ses jambes, ⁽⁶⁸⁾du sang dans ses veines, ⁽⁶⁹⁾des humeurs dans ce sang, ⁽⁷⁰⁾des gouttes dans ses humeurs, ⁽⁷¹⁾des vapeurs dans ces gouttes, ⁽⁷²⁾que divisant encore ces dernières choses ⁽⁷³⁾il épuise ses forces en ces conceptions ⁽⁷⁴⁾et que le dernier objet ⁽⁷⁵⁾ou il peut arriver ⁽⁷⁶⁾soit maintenant celui de notre discours. ⁽⁷⁷⁾Il pensera peut-être ⁽⁷⁸⁾que c'est là l'extrême petitesse de la nature.

⁽⁷⁹⁾Je veux lui faire voir ⁽⁸⁰⁾la dedans un abîme nouveau. ⁽⁸¹⁾Je lui veux peindre ⁽⁸²⁾non seulement l'univers visible, ⁽⁸³⁾mais l'immensité qu'on peut concevoir de la nature ⁽⁸⁴⁾dans l'enceinte de ce raccourci d'atome, ⁽⁸⁵⁾qu'il y voie, ⁽⁸⁶⁾une infinité d'univers, ⁽⁸⁷⁾dont chacun a son firmament, ses planètes, sa terre, en la même proportion que le monde visible, ⁽⁸⁸⁾dans cette terre des animaux, ⁽⁸⁹⁾et enfin des cirons ⁽⁹⁰⁾dans lesquels il retrouvera ce ⁽⁹¹⁾que les premiers ont donné, ⁽⁹²⁾et trouvant encore dans les autres la même chose sans fin et sans repos, ⁽⁹³⁾qu'il se perdra dans ces merveilles ⁽⁹⁴⁾aussi étonnantes dans leur petitesse, ⁽⁹⁵⁾que les autres par

Бога, ⁽⁴⁶⁾так, що наше виображення ⁽⁴⁷⁾губиться в цій думці.

⁽⁴⁸⁾Хай людина, повернувшись до себе, ⁽⁴⁹⁾розгляне, хто вона ⁽⁵⁰⁾проти того, що є ^{VIII}, ⁽⁵¹⁾нехай подивиться на себе ⁽⁵²⁾як на ту, хто є тут <випадковим> забродою, ⁽⁵³⁾і хай з цієї маленької темниці, ⁽⁵⁴⁾в яку її вміщено ^{IX}, ⁽⁵⁵⁾я маю на увазі всесвіт, ⁽⁵⁶⁾навчиться оцінювати землю, ⁽⁵⁷⁾царства, міста ^X і себе саму, ⁽⁵⁸⁾складати собі справедливу ціну.

⁽⁵⁹⁾Що таке людина у нескінченності?

⁽⁶⁰⁾Але покажемо їй інше диво, ⁽⁶¹⁾таке ж дивовне: ⁽⁶²⁾хай дослідить вона речі, найдрібніші з відомого їй, ⁽⁶³⁾хай кліщик ^{XI} покаже їй ⁽⁶⁴⁾на своєму крихітному тільці ⁽⁶⁵⁾частини незрівнянно менші, ⁽⁶⁶⁾ноги з суглобами, ⁽⁶⁷⁾вени на цих ногах, ⁽⁶⁸⁾кров у цих венах, ⁽⁶⁹⁾гумори у цій крові, ⁽⁷⁰⁾краплі в цих гуморах, ⁽⁷¹⁾пару в цих краплях; ⁽⁷²⁾хай, поділяючи далі ці останні, ⁽⁷³⁾вичерпає вона свої сили в цих збаганнях ⁽⁷⁴⁾і хай останній предмет, ⁽⁷⁵⁾до якого зможе дійти, ⁽⁷⁶⁾стане тепер предметом нашої дискурсії. ⁽⁷⁷⁾Мабуть, вона думатиме, ⁽⁷⁸⁾що це вже гранична малість у природі.

⁽⁷⁹⁾Я ж хочу показати їй ⁽⁸⁰⁾там нову безодню. ⁽⁸¹⁾Я хочу змалювати їй ⁽⁸²⁾не лише видимий усесвіт, ⁽⁸³⁾а й незмірність, яку можна природно збагнути ⁽⁸⁴⁾в обрубі цієї часточки атому; ⁽⁸⁵⁾нехай побачить у ній ⁽⁸⁶⁾нескінченну <кількість> світів, ⁽⁸⁷⁾кожен з яких, у тій самій пропорції, що й світ видимий, має свою небесну твердь, свої планети, свою землю, ⁽⁸⁸⁾а на цій землі — тварин ⁽⁸⁹⁾і, нарешті, кліщів, ⁽⁹⁰⁾у яких вона віднайде те саме, ⁽⁹¹⁾що знайшла в тих перших; ⁽⁹²⁾і так далі без кінця і спочинку, ⁽⁹³⁾хай загубиться в цих дивах, ⁽⁹⁴⁾таких же дивовних у своїй малості, ⁽⁹⁵⁾як інші у своєму <неозорому> об-

leur étendue, ⁽⁹⁶⁾car qui n'admira ⁽⁹⁷⁾que notre corps, ⁽⁹⁸⁾qui tantôt n'était pas perceptible dans l'univers imperceptible lui-même ⁽⁹⁹⁾dans le sein du tout, ⁽¹⁰⁰⁾soit à présent un colosse ⁽¹⁰¹⁾un monde ou plutôt un tout ⁽¹⁰²⁾à l'égard du néant où l'on ne peut arriver. ⁽¹⁰³⁾Qui se considérera de la sorte ⁽¹⁰⁴⁾s'effraiera de soi-même ⁽¹⁰⁵⁾et se considérant soutenu dans la masse que la nature lui a donnée ⁽¹⁰⁶⁾entre ces deux abîmes ⁽¹⁰⁷⁾de l'infini et du néant ⁽¹⁰⁸⁾il tremblera dans la vue de ces merveilles ⁽¹⁰⁹⁾et je crois que ⁽¹¹⁰⁾sa curiosité se changeant en admiration ⁽¹¹¹⁾il sera plus disposé à les contempler en silence ⁽¹¹²⁾qu'à les rechercher avec présomption.

⁽¹¹³⁾Car enfin qu'est-ce que ⁽¹¹⁴⁾l'homme dans la nature? ⁽¹¹⁵⁾Un néant à l'égard de l'infini, ⁽¹¹⁶⁾un tout à l'égard du néant, ⁽¹¹⁷⁾un milieu entre rien et tout, ⁽¹¹⁸⁾infiniment éloigné de comprendre les extrêmes; ⁽¹¹⁹⁾la fin des choses et leurs principes ⁽¹²⁰⁾sont pour lui invinciblement cachés ⁽¹²¹⁾dans un secret impénétrable.

⁽¹²²⁾Également — ⁽¹²³⁾incapable de voir le néant ⁽¹²⁴⁾d'où il est tiré ⁽¹²⁵⁾et l'infini ⁽¹²⁶⁾ou il est englouti.

⁽¹²⁷⁾Que fera<-t->il donc ⁽¹²⁸⁾sinon d'apercevoir ⁽¹²⁹⁾quelque apparence du milieu des choses ⁽¹³⁰⁾dans un désespoir éternel de connaître ⁽¹³¹⁾ni leur principe ni leur fin. ⁽¹³²⁾Toutes choses sont sorties du néant ⁽¹³³⁾et portées jusqu'à l'infini. ⁽¹³⁴⁾Qui suivra ces étonnantes démarches? ⁽¹³⁵⁾L'auteur de ces merveilles les comprend. ⁽¹³⁶⁾Tout autre ne le peut faire.

⁽¹³⁷⁾Manque d'avoir contemplé ces infinis ⁽¹³⁸⁾les hommes se sont portés témérairement à la recherche de la nature ⁽¹³⁹⁾comme s'ils avaient quelque proportion avec elle.

⁽¹⁴⁰⁾C'est une chose étrange ⁽¹⁴¹⁾qu'ils ont voulu comprendre les principes des choses ⁽¹⁴²⁾et de là arriver jusqu'à connaître tout, ⁽¹⁴³⁾par une présomption aussi

ширі. ⁽⁹⁶⁾Бо як не здивуватися, ⁽⁹⁷⁾що наше тіло, ⁽⁹⁸⁾яке допіру було несприйманною цяткою у всесвіті, непомітним своєю чергою ⁽⁹⁹⁾на лоні всього, ⁽¹⁰⁰⁾стає тепер колосом, ⁽¹⁰¹⁾світом або радше всім ⁽¹⁰²⁾у стосунку до недосяжного для нас ніщо? ⁽¹⁰³⁾Хто розглядатиме себе отак, ⁽¹⁰⁴⁾злякається самого себе ⁽¹⁰⁵⁾і, розглядаючи себе зведеним до наданої йому природою <тілесної> маси, ⁽¹⁰⁶⁾<розмішеної> між двома безоднями, ⁽¹⁰⁷⁾нескінченністю і нічим, ⁽¹⁰⁸⁾затремтить на вид цих див, ⁽¹⁰⁹⁾і я гадаю, що, ⁽¹¹⁰⁾змінивши цікавість свою на подив, ⁽¹¹¹⁾він буде схильніший споглядати їх у мовчанні, ⁽¹¹²⁾ніж зарозуміло досліджувати.

⁽¹¹³⁾Бо що ж таке, врешті, ⁽¹¹⁴⁾людина у природі? ⁽¹¹⁵⁾Ніщо проти нескінченності, ⁽¹¹⁶⁾все проти ніщо, ⁽¹¹⁷⁾середина між нічим і всім, ⁽¹¹⁸⁾нескінченно віддалена від осягнення країв; ⁽¹¹⁹⁾мета речей і їхні принципи ⁽¹²⁰⁾для неї неприступно сховані ⁽¹²¹⁾у непроникній таємниці.

⁽¹²²⁾Однаково з цим — ⁽¹²³⁾нездатна бачити і те ніщо, ⁽¹²⁴⁾з якого її вирвано, ⁽¹²⁵⁾і ту нескінченність, ⁽¹²⁶⁾яка її поглинає.

⁽¹²⁷⁾Що їй тепер робити, ⁽¹²⁸⁾як не потерігати ⁽¹²⁹⁾якусь позірність середини речей, ⁽¹³⁰⁾навіки втративши надію пізнати ⁽¹³¹⁾як їхній принцип, так і їхню мету. ⁽¹³²⁾Всі речі вийшли з ніщо ⁽¹³³⁾і прямують у нескінченність. ⁽¹³⁴⁾Хто простежить цю дивовижну ходу? ^{3*}⁽¹³⁵⁾<Тільки> Творець цих див осягає їх. ⁽¹³⁶⁾Ніхто інший не спроможеться на це.

⁽¹³⁷⁾Але, за браком споглядання цих нескінченностей, ⁽¹³⁸⁾люди зухвало схильні досліджувати природу, ⁽¹³⁹⁾ніби вони мають бодай якусь сумірність із нею.

⁽¹⁴⁰⁾Дивна річ: ⁽¹⁴¹⁾вони захотіли осягнути принципи речей ^{4*}⁽¹⁴²⁾і від них дійти до пізнання всього — ⁽¹⁴³⁾у зарозумілості такої же нескінченній, ⁽¹⁴⁴⁾як

infinie ⁽¹⁴⁴⁾que leur objet. ⁽¹⁴⁵⁾Car il est sans douté ⁽¹⁴⁶⁾qu'on ne peut former ce dessein ⁽¹⁴⁷⁾sans une présomption ou sans une capacité infinie, ⁽¹⁴⁸⁾comme la nature.

⁽¹⁴⁹⁾Quand on est instruit on comprend ⁽¹⁵⁰⁾que la nature ayant gravé son image ⁽¹⁵¹⁾et celle de son auteur dans toutes choses ⁽¹⁵²⁾elles tiennent presque toutes de sa double infinité. ⁽¹⁵³⁾C'est ainsi que nous voyons que toutes les sciences ⁽¹⁵⁴⁾sont infinies en l'étendue de leurs recherches, ⁽¹⁵⁵⁾car qui doute que la géométrie par exemple ⁽¹⁵⁶⁾a une infinité d'infinités de propositions à exposer. ⁽¹⁵⁷⁾Elles sont aussi infinies dans la multitude ⁽¹⁵⁸⁾et la délicatesse de leurs principes, ⁽¹⁵⁹⁾car qui ne voit ⁽¹⁶⁰⁾que ceux qu'on propose pour les derniers ⁽¹⁶¹⁾ne se soutiennent pas d'eux-mêmes ⁽¹⁶²⁾et qu'ils sont appuyés sur d'autres ⁽¹⁶³⁾qui en ayant d'autres pour appui ⁽¹⁶⁴⁾ne souffrent jamais de dernier.

⁽¹⁶⁵⁾Mais nous faisons des derniers ⁽¹⁶⁶⁾qui paraissent à la raison, ⁽¹⁶⁷⁾comme on fait dans les choses matérielles ⁽¹⁶⁸⁾où nous appelons un point indivisible, celui ⁽¹⁶⁹⁾au delà duquel nos sens n'aperçoivent plus rien, ⁽¹⁷⁰⁾quoique divisible infiniment ⁽¹⁷¹⁾et par sa nature.

⁽¹⁷²⁾De ces deux infinis des sciences ⁽¹⁷³⁾celui de grandeur est bien plus sensible, ⁽¹⁷⁴⁾et c'est pourquoi il est arrivé à peu de personnes ⁽¹⁷⁵⁾de prétendre connaître toutes choses. ⁽¹⁷⁶⁾Je vais parler de tout, disait Démocrite.

⁽¹⁷⁷⁾Mais l'infinité en petitesse ⁽¹⁷⁸⁾est bien moins visible. ⁽¹⁷⁹⁾Les philosophes ont bien plutôt prétendu d'y arriver, ⁽¹⁸⁰⁾et c'est là où tous ont achoppé. ⁽¹⁸¹⁾C'est ce qui a donné lieu ⁽¹⁸²⁾a ces titres si ordinaires, ⁽¹⁸³⁾*Des principes des choses*, ⁽¹⁸⁴⁾*Des principes de la philosophie*, et aux semblables ⁽¹⁸⁵⁾aussi fastueux en effet, ⁽¹⁸⁶⁾quoique moins en apparence ⁽¹⁸⁷⁾que

і їхній предмет. ⁽¹⁴⁵⁾Бо, поза сумнівом, ⁽¹⁴⁶⁾такий намір неможливий ⁽¹⁴⁷⁾без зарозумілості або без здібності такої ж нескінченної, ⁽¹⁴⁸⁾як і природа.

⁽¹⁴⁹⁾Освічений осягає, ⁽¹⁵⁰⁾що скоро природа вибила образ свій ⁽¹⁵¹⁾і свого Творця на всіх речах, ⁽¹⁵²⁾вони майже всі мають щось від її подвійної нескінченності. ⁽¹⁵³⁾Так, ми бачимо, що всі науки ⁽¹⁵⁴⁾нескінченні за обширом своїх досліджень, ⁽¹⁵⁵⁾бо хто ж сумнівається, що геометрія, наприклад, ⁽¹⁵⁶⁾містить нескінченну нескінченність теорем для доведення. ⁽¹⁵⁷⁾Вони однаково нескінченні у многості, ⁽¹⁵⁸⁾як і у тонкості своїх принципів: ⁽¹⁵⁹⁾хто ж бо не бачить, ⁽¹⁶⁰⁾що ті, яких вважають останніми, ⁽¹⁶¹⁾не тримаються самі собою, ⁽¹⁶²⁾а спираються на інші, ⁽¹⁶³⁾ті ж, маючи ще якісь за опертя, ⁽¹⁶⁴⁾не дадуть ніколи <з'явитись> останньому принципіві?

⁽¹⁶⁵⁾Але ми робимо останніми ⁽¹⁶⁶⁾ті, що видаються <такими> раціо, ⁽¹⁶⁷⁾тим же робом, що й у матеріальних речах, ⁽¹⁶⁸⁾де називаємо неподільною ту точку, ⁽¹⁶⁹⁾поза якою вже почуття наші нічого не постерігають, ⁽¹⁷⁰⁾хоча вона подільна до нескінченності, ⁽¹⁷¹⁾і то, за своєю природою.

⁽¹⁷²⁾З цих двох нескінченностей у науках ⁽¹⁷³⁾куди відчутнішою є нескінченність великого, ⁽¹⁷⁴⁾ось чому небагато хто наважується запевняти, що знає всі речі. ⁽¹⁷⁶⁾Я говоритиму про все, — сказав Демокрит XII.

⁽¹⁷⁷⁾Натомість нескінченність у малому ⁽¹⁷⁸⁾видима куди менше. ⁽¹⁷⁹⁾Філософи значно частіше зазіхали досягнути її, ⁽¹⁸⁰⁾але всі спіткнулися саме на цьому. ⁽¹⁸¹⁾Звідси виникли ⁽¹⁸²⁾такі звичні назви: ⁽¹⁸³⁾«Про принцип речей», ⁽¹⁸⁴⁾«Про принципи філософії»^{5*} та подібні до них, ⁽¹⁸⁵⁾у дійсності такі ж пишномовні, ⁽¹⁸⁶⁾хоча менш показні,

cet autre qui créve les yeux : (188) *De omni scibili* *.

(190) On se croit naturellement bien plus capable (191) d'arriver au centre des choses (192) que d'embrasser leur circonférence, (193) et l'étendue visible du monde (194) nous surpasse visiblement. (195) Mais comme c'est nous qui surpassons les petites choses (196) nous nous croyons plus capables de les posséder, (197) et cependant il ne faut pas moins de capacité pour aller jusqu'au néant (198) que jusqu'au tout. (199) Il la faut infinie pour l'un et l'autre, (200) et il me semble que qui aurait compris les derniers principes des choses (201) pourrait aussi arriver jusqu'à connaître l'infini. (202) L'un dépend de l'autre (203) et l'un conduit à l'autre. (204) Ces extrémités se touchent et se réunissent à force de s'être éloignées (205) et se retrouvent en Dieu, (206) et en Dieu seulement.

(207) Connaissons donc notre portée. (208) Nous sommes quelque chose (209) et ne sommes pas tout. (210) Ce que nous avons d'être (211) nous dérobe la connaissance des premiers principes (212) qui naissent du néant, (213) et le peu que nous avons d'être (214) nous cache la vue de l'infini.

(215) Notre intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles (216) le même rang (217) que notre corps dans l'étendue de la nature.

(218) Bornés en tout genre, (219) cet état qui tient le milieu entre deux extrêmes (220) se trouve en toutes nos puissances. (221) Nos sens n'aperçoivent rien d'extrême, (222) trop de bruit nous assourdit, (223) trop de lumière éblouit, (224) trop de distance et trop de proximité (225) empêche la vue. (226) Trop de longueur et trop de brièveté (227) de discours l'obscurcit, (228) trop de vérité nous étonne. (229) J'en sais qui ne peuvent comprendre (230) que qui de zéro ôte 4 (231) reste zéro. (232) Les premiers

(187) як оця, що <відверто> муляє очі: (188) *De omni scibili* *.

(190) Ми, природно, вважаємо себе за здібніших (191) дістатись центру речей, (192) аніж охопити їхню кружину, (193) бо видимий обшир світу (194) видимо перевищує нас. (195) А що малі речі перевищуємо ми, (196) то і вважаємо себе за здібніших опанувати їх, (197) проте щоб дійти до ніщо не менше здібності треба, (198) ніж щоби дійти до всього. (199) І до того, і до того потрібна нескінченна здібність, (200) і мені здається, що хто б осягнув останні принципи речей, (201) міг би дійти і до пізнання нескінченності. (202) Одне залежить від другого (203) і одне приводить до другого. (204) Ці крайнощі, віддаляючись одна від одної, сходяться і єднуються, (205) і віднаходять одна одну в Бозі (206) й тільки в Бозі.

(207) Пізнаймо ж свої можливості. (208) Ми є чимось, (209) але не всім. (210) Те, чим ми маємо бути, (211) застує нам пізнання перших принципів, (212) які родяться з ніщо, (213) а та миттєвість, протягом якої ми маємо бути, (214) приховує від нас вигляд нескінченності.

(215) Наш інтелект займає в порядку речей інтелігібельних (216) те саме місце, (217) що наше тіло в обширі природи.

(218) Ми обмежені на будь-який копил; (219) цей стан якраз посередині між двома крайнощами (220) віднаходиться в усіх наших спроможностях. (221) Наші почуття не помічають нічого крайнього; (222) надмірний шум нас оглушує, (223) надмірне світло засліплює, (224) надто далека і надто близька одлеглість (225) перешкоджає зорові XIV. (226) Як надмірна розтягненість, так і надмірна короткість (227) промови затемнюють її <зміст>; (228) надмірна правда дивує нас.

* «Про все, що піддається описові» XIII (лат.).

principes ont trop d'évidence pour nous ;⁽²³³⁾ trop de plaisir incommode, ⁽²³⁴⁾ trop de consonances déplaisent dans la musique, ⁽²³⁵⁾ et trop de bienfaits irritent. ⁽²³⁶⁾ Nous voulons avoir de quoi ⁽²³⁷⁾ surpasser la dette. ⁽²³⁸⁾ *Beneficia eo usque laeta sunt dum videntur exsolvi posse.* ⁽²³⁹⁾ *Ubi multum antevenere pro gratia odium redditur.* ⁽²⁴⁰⁾ Nous ne sentons ni l'extrême chaud, ⁽²⁴¹⁾ ni l'extrême froid. ⁽²⁴²⁾ Les qualités excessives ⁽²⁴³⁾ nous sont ennemies ⁽²⁴⁴⁾ et non pas sensibles, ⁽²⁴⁵⁾ nous ne les sentons plus, ⁽²⁴⁶⁾ nous les souffrons. ⁽²⁴⁷⁾ Trop de jeunesse et trop de vieillesse ⁽²⁴⁸⁾ empêche l'esprit ; ⁽²⁴⁹⁾ trop et trop peu d'instruction.

⁽²⁵⁰⁾ Enfin les choses extrêmes ⁽²⁵¹⁾ sont pour nous comme si elles n'étaient point ⁽²⁵²⁾ et nous ne sommes point à leur égard ; ⁽²⁵³⁾ elles nous échappent ⁽²⁵⁴⁾ ou nous à elles.

⁽²⁵⁵⁾ Voilà notre état véritable. ⁽²⁵⁶⁾ C'est ce qui nous rend incapables ⁽²⁵⁷⁾ de savoir certainement ⁽²⁵⁸⁾ et d'ignorer absolument. ⁽²⁵⁹⁾ Nous voguons sur un milieu vaste, ⁽²⁶⁰⁾ toujours incertains et flottants, ⁽²⁶¹⁾ poussés d'un bout vers l'autre; ⁽²⁶²⁾ quelque terme où nous pensions nous attacher ⁽²⁶³⁾ et nous affermir, ⁽²⁶⁴⁾ il branle, et nous quitte, ⁽²⁶⁵⁾ et si nous le suivons ⁽²⁶⁶⁾ il échappe à nos prises, ⁽²⁶⁷⁾ nous glisse et fuit d'une fuite éternelle; ⁽²⁶⁸⁾ rien ne s'arrête pour nous. ⁽²⁶⁹⁾ C'est l'état qui nous est naturel ⁽²⁷⁰⁾ et toutefois le plus contraire à notre inclination. ⁽²⁷¹⁾ Nous brûlons du désir ⁽²⁷²⁾ de trouver une assiette ferme, ⁽²⁷³⁾ et une dernière base constante ⁽²⁷⁴⁾ pour y édifier une tour ⁽²⁷⁵⁾ qui s'élève à <1> infini, ⁽²⁷⁶⁾ mais tout notre fondement

⁽²²⁹⁾ Я знаю тих, хто не може зрозуміти, ⁽²³⁰⁾ що як від нуля відняти чотири, ⁽²³¹⁾ залишиться нуль^{XV}. ⁽²³²⁾ Перші принципи для нас надто очевидні; ⁽²³³⁾ надмірна втіха знуджує^{XVI}; ⁽²³⁴⁾ надмірне співзвуччя немиле разить у музиці, ⁽²³⁵⁾ надмірна благодія — дратує. ⁽²³⁶⁾ Ми хочемо мати, з чого ⁽²³⁷⁾ заплатити борг з надвишкою. ⁽²³⁸⁾ *Beneficia eo usque laeta sunt dum videntur exsolvi posse.* ⁽²³⁹⁾ *Ubi multum antevenere pro gratia odium redditur**. ⁽²⁴⁰⁾ Ми не відчуваємо ані крайнього тепла, ⁽²⁴¹⁾ ані крайнього холоду^{XVII}. ⁽²⁴²⁾ Надлишкові якості ⁽²⁴³⁾ — вороги наші, ⁽²⁴⁴⁾ і то невідчутні, ⁽²⁴⁵⁾ не відчуваючи їх більше, ⁽²⁴⁶⁾ ми страждаємо від них. ⁽²⁴⁷⁾ Надмірна молодість і надмірна старість — ⁽²⁴⁸⁾ завади розумові^{XVIII}, <як і> ⁽²⁴⁹⁾ надмірне і надміру мале навчання.

⁽²⁵⁰⁾ Нарешті, крайні речі ⁽²⁵¹⁾ для нас ніби не існують, ⁽²⁵²⁾ і ми ніби не існуємо щодо них: ⁽²⁵³⁾ вони тікають від нас, ⁽²⁵⁴⁾ або ми від них.

⁽²⁵⁵⁾ Такий наш істинний стан: ⁽²⁵⁶⁾ ось що робить нас нездатними ⁽²⁵⁷⁾ і знати напевне, ⁽²⁵⁸⁾ і не знати абсолютно <нічого>. ⁽²⁵⁹⁾ Ми пливемо широким простором, ⁽²⁶⁰⁾ завжди непевні й нерішучі^{XIX}, ⁽²⁶¹⁾ кидані з краю в край; ⁽²⁶²⁾ за яку б межу не думали ми вчепитися ⁽²⁶³⁾ <й так> утвердитися, ⁽²⁶⁴⁾ вона <враз> хитається і віддаляється від нас; ⁽²⁶⁵⁾ а якщо жемося за нею, ⁽²⁶⁶⁾ вона уникає наших спроб її схопити^{XX}, ⁽²⁶⁷⁾ вислизає від нас і пускається у вічну втечу^{XXI}; ⁽²⁶⁸⁾ ніщо для нас не зупиняється. ⁽²⁶⁹⁾ Такий стан природний для нас, ⁽²⁷⁰⁾ і однак — найсупротивніший нашим схильностям. ⁽²⁷¹⁾ Ми палаємо жагою ⁽²⁷²⁾ знайти тверду опору^{XXII} ⁽²⁷³⁾ і останній несхитний базис, ⁽²⁷⁴⁾ щоби збудувати на них вежу,

* Тацит, *Аннали* IV, 18: «Благодіяння приємні лише тоді, коли бачиш, що спроможний за них оплатити; коли ж справа стоїть інакше, то замість удячності віддаєш за них ненавистю» (лат.).

craque ⁽²⁷⁷⁾et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes.

⁽²⁷⁸⁾Ne cherchons donc point d'assurance et de fermeté; ⁽²⁷⁹⁾notre raison est toujours déçue ⁽²⁸⁰⁾par l'inconstance des apparences: ⁽²⁸¹⁾rien ne peut fixer le fini ⁽²⁸²⁾entre les deux infinis ⁽²⁸³⁾qui l'enferment et le fuient.

⁽²⁸⁴⁾Cela étant bien compris je crois ⁽²⁸⁵⁾qu'on se tiendra en repos, chacun dans l'état ⁽²⁸⁶⁾ou la nature l'a placé.

⁽²⁸⁷⁾Ce milieu qui nous est échu en partage ⁽²⁸⁸⁾étant toujours distant des extrêmes, ⁽²⁸⁹⁾qu'importe qu'un autre ⁽²⁹⁰⁾ait un peu plus d'intelligence des choses ⁽²⁹¹⁾s'il en a et s'il les prend ⁽²⁹²⁾un peu de plus haut ⁽²⁹³⁾n'est-il pas toujours infiniment éloigné du bout ⁽²⁹⁴⁾et la durée de notre vie ⁽²⁹⁵⁾n'est-elle pas également infime de l'éternité ⁽²⁹⁶⁾pour durer dix ans davantage.

⁽²⁹⁷⁾Dans la vue de ces infinis ⁽²⁹⁸⁾tous les finis sont égaux ⁽²⁹⁸⁾et je ne vois pas pourquoi ⁽²⁹⁹⁾asseoir son imagination plutôt sur un que sur l'autre. ⁽³⁰⁰⁾La seule comparaison que nous faisons de nous au fini ⁽³⁰¹⁾nous fait peine.

⁽³⁰²⁾Si l'homme s'étudiait ⁽³⁰³⁾il verrait combien il est incapable ⁽³⁰⁴⁾de passer outre. ⁽³⁰⁵⁾Comment se pourrait-il qu'une partie ⁽³⁰⁶⁾connût le tout? ⁽³⁰⁷⁾Mais il aspirera peut-être à connaître ⁽³⁰⁸⁾au moins les parties ⁽³⁰⁹⁾avec lesquelles il a de la proportion. ⁽³¹⁰⁾Mais les parties du monde ont toutes un tel rapport ⁽³¹¹⁾et un tel enchaînement l'une avec l'autre ⁽³¹²⁾que je crois impossible de connaître ⁽³¹³⁾l'une sans l'autre et sans le tout.

⁽³¹⁴⁾L'homme par exemple a rapport ⁽³¹⁵⁾à tout ce qu'il connaît. ⁽³¹⁶⁾Il a besoin de lieu ⁽³¹⁷⁾pour le contenir, ⁽³¹⁸⁾de temps

⁽²⁷⁵⁾що здійснюється в нескінченність, ⁽²⁷⁵⁾але весь наш підмурок тріскається ⁽²⁷⁷⁾і земля розверзається проваллям.

⁽²⁷⁸⁾Не шукаймо ж упевненості й сталості; ⁽²⁷⁹⁾наше раціо завжди розчаровується <у сподіваннях> ⁽²⁸⁰⁾непостійністю позірностей **XXIII**: ⁽²⁸¹⁾ніщо не в змозі утвердити скінченне ⁽²⁸²⁾між двома нескінченностями, ⁽²⁸³⁾які обіймають його і тікають від нього.

⁽²⁸⁴⁾Добре осягнувши це, гадаю, ⁽²⁸⁵⁾кожен з нас спокійно триматиметься за той стан, ⁽²⁸⁶⁾в якому вмістила його природа.

⁽²⁸⁷⁾А що та середина, яка припала нам в уділ, ⁽²⁸⁸⁾завжди відлегла від країв, ⁽²⁸⁹⁾то чи важливо, що хтось <із нас> ⁽²⁹⁰⁾має трохи більше розуміння речей, ⁽²⁹¹⁾якщо дивиться на них і схоплює їх ⁽²⁹²⁾з трохи вишого <пункту>: ⁽²⁹³⁾чи не буде він завжди нескінченно віддаленим від краю ⁽²⁹⁴⁾і чи тривалість нашого життя ⁽²⁹⁵⁾не так само нескінченно жалюгідніша від вічності, ⁽²⁹⁶⁾хоч би й подовжилась на десять років **XXIV**?

⁽²⁹⁷⁾З погляду цих нескінченностей, ⁽²⁹⁸⁾всі скінченності рівні <між собою> **XXV**; ⁽²⁹⁸⁾я не бачу, чому ⁽²⁹⁹⁾радіше застановлювати своє виображення на тій з них, ніж на іншій. ⁽³⁰⁰⁾Саме порівняння між нами і скінченністю ⁽³⁰¹⁾завдає нам прикрості.

⁽³⁰²⁾Якби людина вивчала себе, ⁽³⁰³⁾то побачила б, наскільки вона нездатна ⁽³⁰⁴⁾просунути далі. ⁽³⁰⁵⁾Як могла б частина ⁽³⁰⁶⁾пізнати ціле? ⁽³⁰⁷⁾Але вона, мабуть, сподіватиметься пізнати ⁽³⁰⁸⁾бодай ті частини, ⁽³⁰⁹⁾яким сумірна? ⁽³¹⁰⁾Проте всі частини світу так співвіднесені ⁽³¹¹⁾та зчеплені одна з одною, ⁽³¹²⁾що неможливо, як на мене, пізнати ⁽³¹³⁾одну без іншої і без цілого...

⁽³¹⁴⁾Людина, скажімо, має якийсь стосунок ⁽³¹⁵⁾до всього, що знає. ⁽³¹⁶⁾Вона потребує місця, ⁽³¹⁷⁾щоби в

pour durer, ⁽³¹⁹⁾de mouvement pour vivre, ⁽³²⁰⁾d'éléments pour le composer, ⁽³²¹⁾de chaleur et d'aliments pour se nourrir, ⁽³²²⁾d'air pour respirer. ⁽³²³⁾Il voit la lumière, ⁽³²⁴⁾il sent les corps, ⁽³²⁵⁾enfin tout tombe sous son alliance. ⁽³²⁶⁾Il faut donc pour connaître l'homme ⁽³²⁷⁾savoir d'où vient qu'il a besoin d'air ⁽³²⁸⁾pour subsister ⁽³²⁹⁾et pour connaître l'air, ⁽³³⁰⁾savoir par où il a ce rapport à la vie de l'homme, etc.

⁽³³¹⁾La flamme ne subsiste point sans l'air ; ⁽³³²⁾donc pour connaître l'un ⁽³³³⁾il faut connaître l'autre.

⁽³³⁴⁾Donc toutes choses étant causées ⁽³³⁵⁾et causantes, ⁽³³⁶⁾aidées et aidantes, ⁽³³⁷⁾médiates et immédiates ⁽³³⁸⁾et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible ⁽³³⁹⁾qui lie les plus éloignées et les plus différentes, ⁽³⁴⁰⁾je tiens impossible de connaître les parties ⁽³⁴¹⁾sans connaître le tout, ⁽³⁴²⁾non plus que de connaître le tout ⁽³⁴³⁾sans connaître particulièrement les parties.

{⁽³⁴⁴⁾*L'éternité des choses en elles-mêmes ou en Dieu* ⁽³⁴⁵⁾*doit encore étonner notre petite durée.*}

{⁽³⁴⁶⁾*L'immobilité fixe et constante de la nature,* ⁽³⁴⁷⁾*comparaison au changement continu* ⁽³⁴⁸⁾*qui se passe en nous* ⁽³⁴⁹⁾*doit faire le même effet.*}

⁽³⁵⁰⁾Et ce qui achève notre impuissance à connaître les choses est ⁽³⁵¹⁾qu'elles sont simples en elles-mêmes ⁽³⁵²⁾et que nous sommes composés de deux natures opposées et de divers genres, ⁽³⁵³⁾d'âme et de corps. ⁽³⁵⁴⁾Car il est impossible que la partie ⁽³⁵⁵⁾qui raisonne ⁽³⁵⁶⁾en nous soit autre que spirituelle ⁽³⁵⁷⁾et quand on prétendrait ⁽³⁵⁸⁾que nous serions simplement corporels ⁽³⁵⁹⁾cela nous exclurait bien davantage de la connaissance des choses, ⁽³⁶⁰⁾n'y ayant rien de si inconcevable que de dire ⁽³⁶¹⁾ue

ньому перебувати, ⁽³¹⁸⁾часу, щоби тривати, ⁽³¹⁹⁾руху, щоби жити, ⁽³²⁰⁾елементів, що її утворювали б, ⁽³²¹⁾тепла і їжі, щоби харчуватися, ⁽³²²⁾повітря, щоби дихати. ⁽³²³⁾Вона бачить світло, ⁽³²⁴⁾відчуває тіла, ⁽³²⁵⁾все, зрештою, якимось чином поєднане з нею^{XXVI}. ⁽³²⁶⁾Отже, щоб пізнати людину, треба ⁽³²⁷⁾знати, звідки випливає, що вона потребує повітря, ⁽³²⁸⁾щоби зберігати існування, ⁽³²⁹⁾а щоб пізнати повітря, ⁽³³⁰⁾треба знати, чим воно пов'язане з життям людини тощо.

⁽³³¹⁾Полум'я не продовжувало б існувати без повітря; ⁽³³²⁾отож, для пізнання одного ⁽³³³⁾треба пізнати інше.

⁽³³⁴⁾Отож, скоро всі речі є спричиненими ⁽³³⁵⁾і такими, що спричиняють, ⁽³³⁶⁾знають допомоги і вділяють її, ⁽³³⁷⁾є опосередкованими і неопосередкованими, ⁽³³⁸⁾і все взаємно підтримується природним і невідчутним зв'язком, ⁽³³⁹⁾який пов'язує найвіддаленіше і найвідмінніше, ⁽³⁴⁰⁾то неможливо, як на мене, пізнати частини, ⁽³⁴¹⁾не знаючи цілого, ⁽³⁴²⁾так само, як пізнати ціле, ⁽³⁴³⁾не пізнавши окремих частин.

{⁽³⁴⁴⁾*Вічність речей у самих собі або в Богові* ⁽³⁴⁵⁾*теж мусить дивувати наш куций вік.*}

{⁽³⁴⁶⁾*Стала і постійна непорушність природи* ⁽³⁴⁷⁾*у порівнянні з безперервністю зміни,* ⁽³⁴⁸⁾*яка відбувається в нас,* ⁽³⁴⁹⁾*мусить призводити до того ж наслідку.*}

⁽³⁵⁰⁾А нашу неспроможність у пізнанні речей завершує те, ⁽³⁵¹⁾що вони прості в самих собі, ⁽³⁵²⁾ми ж складені з двох протилежних і різнорідних природ: ⁽³⁵³⁾з душі й тіла^{6*}. ⁽³⁵⁴⁾Бо неможливо, щоб та частина, ⁽³⁵⁵⁾яка у нас раціонально розмірковує, ⁽³⁵⁶⁾була іншої природи, ніж умовою, ⁽³⁵⁷⁾а якби хтось твердив, ⁽³⁵⁸⁾що ми просто тілесні, ⁽³⁵⁹⁾це відсунуло б нас набагато більше від пізнання речей, ⁽³⁶⁰⁾бо немає нічого неблагеннішого, ніж казати, ⁽³⁶¹⁾що ма-

la matière se connaît soi-même. ⁽³⁶²⁾Il ne nous est pas possible de connaître ⁽³⁶³⁾comment elle se connaîtrait. ⁽³⁶⁴⁾Et ainsi si nous <sommes> simples matériels ⁽³⁶⁵⁾nous ne pouvons rien du tout connaître, ⁽³⁶⁶⁾et si nous sommes composés d'esprit et de matière ⁽³⁶⁷⁾nous ne pouvons connaître parfaitement les choses simples {⁽³⁶⁸⁾puisque notre supôt ⁽³⁶⁹⁾qui agit en cette connaissance ⁽³⁷⁰⁾est en partie spirituel. ⁽³⁷¹⁾Et comment connaîtrions nous nettement les substances spirituelles, ⁽³⁷²⁾ayant un corps qui nous aggrave ⁽³⁷³⁾et nous baisse vers la terre?} ⁽³⁷⁴⁾spirituelles ou corporelles.

⁽³⁷⁵⁾De là vient que presque tous les philosophes ⁽³⁷⁶⁾confondent les idées des choses ⁽³⁷⁷⁾et parlent des choses corporelles spirituellement ⁽³⁷⁸⁾et des spirituelles corporellement, ⁽³⁷⁹⁾car ils disent hardiment ⁽³⁸⁰⁾que les corps tend<ent> en bas, ⁽³⁸¹⁾qu'ils aspirent à leur centre, ⁽³⁸²⁾qu'ils fuient leur destruction, ⁽³⁸³⁾qu'ils craignent le vide, ⁽³⁸⁴⁾qu'ils <ont> des inclinations, des sympathies, des antipathies, ⁽³⁸⁵⁾toutes choses qui n'appartiennent qu'aux esprits. ⁽³⁸⁶⁾Et en parlant des esprits ⁽³⁸⁷⁾ils les considèrent comme en un lieu, ⁽³⁸⁸⁾et leur attribuent le mouvement ⁽³⁸⁹⁾d'une place à une autre, qui sont choses ⁽³⁹⁰⁾qui n'appartiennent qu'aux corps.

⁽³⁹¹⁾Au lieu de recevoir les idées de ces choses pures, ⁽³⁹²⁾nous les teignons de nos qualités ⁽³⁹³⁾et empreignons notre être composé ⁽³⁹⁴⁾<de> toutes les choses simples que nous contemplons.

⁽³⁹⁵⁾Qui ne croirait ⁽³⁹⁶⁾à nous voir composer toutes choses d'esprit et de corps ⁽³⁹⁷⁾que ce mélange là nous serait bien compréhensible. ⁽³⁹⁸⁾C'est néanmoins la chose ⁽³⁹⁹⁾qu'on comprend le moins; ⁽⁴⁰⁰⁾l'homme est à lui-même ⁽⁴⁰¹⁾le plus prodigieux objet de la nature, ⁽⁴⁰²⁾car il ne peut concevoir ce que c'est que corps ⁽⁴⁰³⁾et encore moins ce que c'est qu'esprit, ⁽⁴⁰⁴⁾et moins qu'aucune chose ⁽⁴⁰⁵⁾comment un corps peut être uni avec un esprit. ⁽⁴⁰⁶⁾C'est

терія пізнає сама себе. ⁽³⁶²⁾Неможли- вим для нас є пізнання того, ⁽³⁶³⁾як вона себе пізнавала б. ⁽³⁶⁴⁾Таким чином, як- що ми <є> просто матеріальними, ⁽³⁶⁵⁾то не можемо зовсім нічого пізна- ти; ⁽³⁶⁶⁾якщо ж нас складено з уму і ма- терії, ⁽³⁶⁷⁾то не можемо досконало пізнати прості речі^{XXVII}, {⁽³⁶⁸⁾оскільки наша субстанційна основа, ⁽³⁶⁹⁾що діє в цьому пізнанні, ⁽³⁷⁰⁾є частково умовою. ⁽³⁷¹⁾І як ми точно пізнаємо умові субс- танції, ⁽³⁷²⁾коли в нас є тіло, що нас об- тяжує ⁽³⁷³⁾і понижує до землі?}, ⁽³⁷⁴⁾умові вони чи тілесні.

⁽³⁷⁵⁾Ось чому майже всі філософи ⁽³⁷⁶⁾плутають ідеї <цих> речей ⁽³⁷⁷⁾і мовлять про речі тілесні як про умові, ⁽³⁷⁸⁾а про умові — як про тілесні; ⁽³⁷⁹⁾ад- же вони сміливо кажуть, ⁽³⁸⁰⁾що тіла по- ривають униз, ⁽³⁸¹⁾прагнуть до свого центру, ⁽³⁸²⁾утікають від руйнації, ⁽³⁸³⁾бо- яться порожнечі, ⁽³⁸⁴⁾мають схильнос- ті, симпатії, антипатії, ⁽³⁸⁵⁾тобто все те, що притаманне лише умам^{XXVIII}. ⁽³⁸⁶⁾Кажучи ж про ўми, ⁽³⁸⁷⁾вони розг- лядають їх так, ніби ті <перебувають> в якомусь місці, ⁽³⁸⁸⁾та ще й приписують їм рух ⁽³⁸⁹⁾від одного місця до іншого, а це ⁽³⁹⁰⁾притаманне тільки тілам.

⁽³⁹¹⁾Замість сприймати ідеї цих речей як чистих, ⁽³⁹²⁾ми обарвлюємо їх наши- ми якостями ⁽³⁹³⁾і відбиваємо нашу складену істоту ⁽³⁹⁴⁾на всіх простих ре- чях, які споглядаємо^{XXIX}.

⁽³⁹⁵⁾Хто не вважав би, ⁽³⁹⁶⁾бачачи, як ми складаємо усе з уму і тіла, ⁽³⁹⁷⁾що ця суміш легко осягнена для нас? ⁽³⁹⁸⁾А проте це річ, ⁽³⁹⁹⁾яку ми осягаємо най- менше; ⁽⁴⁰⁰⁾людина для себе самої ⁽⁴⁰¹⁾найдивовижніший предмет у при- роді^{XXX}, ⁽⁴⁰²⁾бо не в змозі збагнути, що таке тіло, ⁽⁴⁰³⁾ще менше — що таке ум, ⁽⁴⁰⁴⁾а менше, ніж будь-що ⁽⁴⁰⁵⁾— у який спосіб тіло може бути поєднане з умом^{7*}. ⁽⁴⁰⁶⁾Це вершина її труднощів

là le comble de ses difficultés ⁽⁴⁰⁷⁾ et cependant c'est son propre être: ⁽⁴⁰⁸⁾ *modus quo corporibus adhaerent spiritus comprehendere ab homine non potest, et hoc tamen homo est.*

{⁽⁴⁰⁹⁾ *Voilà une partie des causes* ⁽⁴¹⁰⁾ *qui rendent l'homme si imbécile* ⁽⁴¹¹⁾ *à connaître la nature.* ⁽⁴¹²⁾ *Elle est infinie en deux manières,* ⁽⁴¹³⁾ *il est fini et limité ;* ⁽⁴¹⁴⁾ *elle dure et se maintient perpétuellement en son être;* ⁽⁴¹⁵⁾ *il passe et est mortel.* ⁽⁴¹⁶⁾ *Les choses en particulier se corrompent* ⁽⁴¹⁷⁾ *et se changent à chaque instant.* ⁽⁴¹⁸⁾ *Il ne les voit qu'en passant.* ⁽⁴¹⁹⁾ *Elles ont leur principe et leur fin.* ⁽⁴²⁰⁾ *Il ne conçoit ni l'un ni l'autre.* ⁽⁴²¹⁾ *Elles sont simples* ⁽⁴²²⁾ *et il est composé de deux natures différentes.*}

⁽⁴²³⁾ Enfin pour consommer la preuve de notre faiblesse ⁽⁴²⁴⁾ je finirai par ces deux considérations...

200-347

Н. 3

⁽²⁾ L'homme n'est qu'un roseau, ⁽³⁾ le plus faible de la nature, ⁽⁴⁾ mais c'est un roseau pensant. ⁽⁵⁾ Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser ; ⁽⁶⁾ une vapeur, une goutte d'eau suffit ⁽⁷⁾ pour le tuer. ⁽⁸⁾ Mais quand l'univers l'écraserait, ⁽⁹⁾ l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, ⁽¹⁰⁾ puisqu'il sait qu'il meurt ⁽¹¹⁾ et l'avantage que l'univers a sur lui. ⁽¹²⁾ L'univers n'en sait rien.

⁽¹³⁾ Toute notre dignité consiste donc en la pensée. ⁽¹⁴⁾ C'est de là qu'il nous faut relever ⁽¹⁵⁾ et non de l'espace et de la durée, ⁽¹⁶⁾ que nous ne saurions remplir. ⁽¹⁷⁾ Travaillons donc à bien penser: ⁽¹⁸⁾ voilà le principe de la morale.

⁽⁴⁰⁷⁾ і, тим не менш, це її власна істота: ⁽⁴⁰⁸⁾ *modus quo corporibus adhaerent spiritus comprehendere ab homine non potest, et hoc tamen homo est* *.

{⁽⁴⁰⁹⁾ *Ось частина з-поміж тих причин,* ⁽⁴¹⁰⁾ *що роблять людину настільки немичною* ⁽⁴¹¹⁾ *щодо пізнання природи.* ⁽⁴¹²⁾ *Остання є нескінченною у подвійний спосіб,* ⁽⁴¹³⁾ *перша скінченна й обмежена,* ⁽⁴¹⁴⁾ *друга триває і вічно зберігається у своєму бутті,* ⁽⁴¹⁵⁾ *перша минула і смертна.* ⁽⁴¹⁶⁾ *Речі в їхній окремішності псуються* ⁽⁴¹⁷⁾ *і змінюються щомиті.* ⁽⁴¹⁸⁾ *Вона ж бачить їх лише мимохідь.* ⁽⁴¹⁹⁾ *Кожна з них має свій принцип і свою ціль.* ⁽⁴²⁰⁾ *Вона ж не збагає ані того, ані того.* ⁽⁴²¹⁾ *Вони прості,* ⁽⁴²²⁾ *її ж складено з двох різних природ.*}

⁽⁴²³⁾ Зрештою, аби довершити доказ нашої слабкості, ⁽⁴²⁴⁾ я закінчу такими двома заувагами...

200-347

Н. 3^I

⁽²⁾ Людина є тільки тростина, ⁽³⁾ найслабша у природі, ⁽⁴⁾ але це тростина, що мислить^{1*}. ⁽⁵⁾ Щоб її розчавити, не треба озброюватися цілому всесвітові: ⁽⁶⁾ одного випару, однієї краплі води досить, ⁽⁷⁾ щоб її вбити. ⁽⁸⁾ Але якби навіть усесвіт її розчавив, ⁽⁹⁾ людина була б усе ж чимось значно шляхетнішим, ніж те, що її вбиває, ⁽¹⁰⁾ бо вона знає, що вмирає, ⁽¹¹⁾ і знає про ту перевагу, яку всесвіт має над нею. ⁽¹²⁾ Всесвіт же про це не знає нічого.

⁽¹³⁾ Отже, вся наша гідність полягає в мисленні. ⁽¹⁴⁾ З цього треба нам виходити, ⁽¹⁵⁾ а не з простору і тривання, ⁽¹⁶⁾ яких нам не наповнити^{2*}. ⁽¹⁷⁾ Намагаймося ж добре мислити: ⁽¹⁸⁾ ото <перший> принцип моралі^{II}.

Переклад з французької А. ПЕРЕПАДІ, О. ХОМИ

* Аврелій Августин, Про місто Боже XXI, 10: «Спосіб, яким єднається тіло з духом, неосягнений для людини, хоча саме цим єднанням і є людина» XXXI (лат.).

Блез Паскаль (Blaise Pascal) — французький філософ, математик, фізик, релігійний полеміст, один із засновників математичного аналізу, теорії ймовірностей і проективної геометрії, творець перших зразків лічильної техніки, автор основного закону гідростатики.

Анатолій Перепадя (1935—2008) — перекладав на український із французького та інших романських мов. У його перекладах побачили світ твори Бальзака, Сент-Екзюпері, Камю, Макіавеллі, Сервантеса, Петрарки та ін. Лауреат багатьох перекладацьких премій, зокрема, двічі — премії «Сковорода», яку Посольство Франції присуджує за кращий переклад, здійснений в рамках однойменної програми. Кавалер французького Ордена мистецтва і літератури Золотих пальм. Лауреат франко-української премії імені Миколи Зерова.

Олег Хома — доктор філософських наук, завідувач кафедри Вінницького національного технічного університету, голова Спілки досліджень модерної філософії (Паскалівського товариства), директор міжуніверситетського центру історико-філософських досліджень «Renatus». Лауреат премії «Сковорода».

Олег
Хома

КАРТЕЗІАНСЬКІ МОТИВИ У ТВОРЧОСТІ ПАСКАЛЯ: проблема пізнавальних засад¹

У попередній статті вже зазначалося, що спроби протиставлення засад філософських доктрин Декарта і Паскаля часто не враховують глибокої спорідненості цих доктрин. Сам факт Паскалевої критики вчення Декарта безперечний, як безперечні гострота і, головне, принциповість цієї критики. Втім, безперечним є і те, що чернетки незавершеної апологетичної праці, відомі нам сьогодні під назвою «Думки», в кожному разі не мали б форми наукового трактату, отже критика картезіанства у них з природи не могла бути *систематичною*. Звісно, Паскаля не слід вважати моралістом кшталту Ларошфуко, майстром коротких фрагментів чи афоризмів². Майбутній апологетичний твір воче-

¹ Першу статтю з циклу, присвяченого картезіанським мотивам у творчості Паскаля, див. у числі 5 «ФД» за 2008 рік (с. 119—134).

² Показово, що за радянських часів російський переклад «Думок» вперше було видано в томі «Бібліотеки всесвітньої літератури», присвяченому саме французьким моралістам XVII ст., разом із текстами Ларошфуко і Лабрюєра. Однак «фрагменти» Паскаля не є наслідком свідомого жанрового вибору автора, радше навпаки, це результат незавершеності авторського наміру. Нині прийнято вважати, що, за будовою і стилістикою, апологетична праця Паскаля, найімовірніше, вельми нагадувала б «Листи до провінціала». Безперечно, принаймні

видь не містив би системної критики філософських опонентів. Апологетика є прагматичною метою Паскалевих посмертно виданих рукописів, і відповідна критика Декарта, Монтеня чи Епіктета не сягає за її межі. Разом із тим, Паскалеві тексти цілком наукового жанру, «Про геометричний розум» і «Про мистецтво переконувати» (уривки незакінченого трактату), виглядають як оригінальний розвиток картезіанства і аж ніяк не його *засадом* спростування.

Іншими словами, критичні зауваження Паскалевих «Думок» стосуються лише того, чого вони стосуються *безпосередньо*, Паскалеве ж ставлення до *всього масиву* доктрини Декарта залишається принаймні *предметом дослідження*, чимось неочевидним. Особливо сьогодні, коли радикальні, à la Шестов, спроби протиставлення Паскаля Декартові відкинуті серйозним паскалезнавством, бо публіцистика, хай яка талановита, завжди буде антиподом професійного історико-філософського дослідження. Останнє ж бо покликане орієнтуватись на ідеал неупередженості й всебічності аналізу, принаймні його висновки мають впливати з вивчення *всього масиву текстів* мислителя, а не з набору насмиканих цитат. Образно наше завдання можна сформулювати так: який «відсоток» некритично сприйнятих картезіанських тез міститься у філософських засадах Паскалевої аргументації? Звісно, йдеться не про точний «обрахунок», а про приблизне кількісне і якісне співвіднесення того, що Паскаль у Декарта критикує, і того, що він у нього некритично запозичує. Лише виконавши цю роботу, ми матимемо право на обґрунтовані твердження щодо стосунку між вченнями обох мислителів.

Протиставлення Паскаля і Декарта буде коректним лише тоді, коли ми ретельно опишемо і вихідну єдність обох мислителів, і пункти їхнього розходження. Це завдання не просте, адже загалом публіцистичний характер Паскалевої апологетики змушує нас бути гранично уважними до нюансів, до невисловленого, що імпліцитно міститься у висловленому. Варто ще раз наголосити: жанрова прагматика «Думок» не дає авторові можливості повною мірою схарактеризувати такі суто філософські сюжети, як співвідношення почуттів і рацію, уму і серця, розуму і волі тощо. Він висловлюється про це *принагідно*, лише тією мірою, якої потребує апологетика. Натомість для нас важливо реконструювати саме філософські змісти, нарис яких містять «Думки».

Проте специфіка Паскалевої термінології ускладнює це завдання. Попри французькомовність Паскаля і Декарта, попри позірну тотожність їхніх основних термінів, принаймні гносеологічних (*esprit, raison, intelligence*), можемо говорити про глибинну відмінність поняттєвих парадигм, що наповнюють відповідні термінологічні форми. Декарт чітко зорієнтована

те що деякі розділи згаданої праці автор планував у вигляді «листів», причому, як і у «Провінціаліях», а частина цих листів мала містити «діалоги» (див., наприклад, фр. 2, 4, 5, 7, 9, 11).

ний на схоластичні змісти, хоч і переосмислені ним в істотній частині. *Mens, intellectus, ingenium, ratio* досить легко розрізнити у його *esprit, intelligence, raison*. У Паскаля ж ідеться не просто про спотворення латино-схоластичної термінологічно-поняттєвої матриці стихією філософськи менш розвиненої мови. Для Паскаля схоластичні конвенції значно менш важливі, ніж для його старшого сучасника, в нього проглядає дещо інший, ніж у класичному картезіанстві, в перспективі — модерний порядок пізнавальних здатностей. Проте й картезіансько-схоластична спадщина посідає в цій термінології важливе місце. Тож наше завдання полягає в накопиченні емпіричної бази для обґрунтованих теоретичних висновків у цій царині. Втім, подальші коментарі до текстів варто випередити деякими теоретичними роз'ясненнями.

1. Поняттєве наповнення французької гносеологічної термінології XVII століття: *âme* і *esprit*

Відтворення колізій Паскалевої і Декартової гносеології українською істотно залежить від того, чи буде знайдено і *установлено* загальноприйняті українські відповідники для французьких термінів *âme* і *esprit*.

Український термін «душа» видається досить вдалим аналогом французького *âme* попри те, що *animal*, похідне від *âme*, приречене на суто контекстний переклад: інколи нам доведеться вдаватись до відповідника «одушевлена істота», інколи ж — до «жива істота» чи «тварина». Семантичні поля термінів *âme* і «душа» практично збігаються, хай про який ужиток ідеться: повсякденний, релігійний чи філософський. Причому ця відповідність є доволі давньою, досить згадати, що вже перше видання «Словника Французької академії» (1694) її засвідчує, наводячи такі головні значення *âme*: «те, що є принципом життя в живих об'єктах: душа тварин, душа рослин, душа світу», «те, що є переважно в людині й робить її здатною думати, воліти і раціонально розмірковувати», «те, в чому сутність предмета: “раціо — душа закону”, “сумлінність — душа торгівлі”», «безсмертна і окрема щодо тіла частина людини, спасіння якої є головною метою релігії», «синонім особистості, совісті, людини в цілому», «осердя почуттів і емоцій». *Âme* може бути слабкою, сильною, подвійною, шляхетною, героїчною, нищою, прекрасною, блаженною, грішною, прив'язаною до плоті тощо. Геть усі ці значення властиві й українському термінові «душа».

Натомість з *esprit* справа значно складніша. Той самий «Словник Французької академії» подає такий перелік його основних значень:

- 1) жива і безтілесна субстанція (в релігійних і теологічних контекстах: Бог, Третя Особа Трійці, добрі й лихі ангели тощо);
- 2) надприродна потуга, що спричиняє активність душі;

- 3) (у біблійній мові) протилежність плоті, матерії;
- 4) синонім душі; принцип життя, що виражається у диханні;
- 5) сукупність специфічних якостей душі, обдарованої рацію;
- 6) легкість і сила виображення і здатності збагати, винахідливість, майстерність;
- 7) синонім здатності судити;
- 8) склад характеру, темперамент;
- 9) охочість до чогось;
- 10) синонім окремої особистості;
- 11) загальний мотив людської поведінки;
- 12) властивий письменникові спосіб світосприйняття, що відображається у творі;
- 13) тонка субстанція, що міститься у матеріальних тілах і в усіх частинах світобудови;
- 14) побожна душа, що протистоїть матеріальному, тілесному, мирському, буквальному.

Вже побіжного погляду на цей перелік досить, щоб зрозуміти: однозначного відповідника для *esprit* в українській мові немає, попри те, що більшість наведених значень (1—4, 7—8, 10—14) можемо приписати термінові «дух». Адже «дух» в українській мові *зазвичай не вказує* на, так би мовити, «ординарну» інтелектуальну активність, на *винахідливість, кмітливість, розумність тощо; ми легко можемо сказати: «у нього геометричний склад розуму», натомість вираз «геометричний склад духу» був би абсолютно незрозумілим для українського мовця. Французи ж вважають вираз *l'esprit de géométrie* цілком природним. Дух, згідно з нашим ужитком, може, певна річ (переважно в біблійній стилістиці), «осягати» чи «розуміти», але це є показником особливого натхнення, майже містичного «схоплення». Французи ж віддавна використовують *esprit* щоб позначати звичайну пізнавальну, розмірковуювальну і витворювальну активність душі, ступені удатності чи неудатності, досягнуті цією активністю (так, вираз Людовіка XIV: «*Corneille a beaucoup d'esprit!*» варто було б перекладати фразою «Скільки розуму в Корнеля!»), її спеціалізовані типи (Декарт: *l'esprit mathématique* («математичний розум»); Паскаль: *l'esprit de géométrie*).*

Тобто значення, виображені вище у пп. 5—6, становлять зміст українського терміна «розум». Варто уточнити, що цей український термін вітчизняні філософи часто вживають у майже неозорому, як на нашу думку, семантичному діапазоні, принаймні в різних українських перекладах його вже використали для відтворення, мабуть, чи не всіх основних інстанцій душі, відомих класичній філософії: *ratio, mens, intellectus, ingenium, animus, spiritus, νοῦς, διανοια, Vernunft* тощо. Якщо ця тенденція збережеться, ми ризикуємо невдовзі здійснити остаточне спрощення, лишивши у філософ-

ському лексиконі саме тільки слово «розум» для позначення всього, що може бути позначене. На нашу думку, таке розширене тлумачення терміна є радше недоліком, ніж предметом гордошів, і зумовлене воно передовсім зародковим станом історико-філософської культури. Тому ми обмежимось вузьким тлумаченням терміна «розум», наведеним нижче.

Отже, український термін «дух» не може вважатися повним відповідником *esprit*, бо не містить усього поля значень «розуму». Втім, поки що ми обмежувались аналізом досить давнього словника загальної лексики, не надто уважного до витончених нюансів філософської термінології. Коли ж торкнемось власне філософської історії *esprit*, ситуація постане ще заплутанішою. Адже «розум», один з аспектів душі, не може бути синонімом «душі, обдарованої рацією» (*âme raisonnable*) в усьому її змістовному обширі, як носія всіх специфічних властивостей. Українське «розум» вказує передовсім на силу, розвиненість інтелектуальних якостей, властивих окремим людям, на притаманну їм «розумність/нерозумність». Проте насправді він непридатний для характеристики не лише всього обсягу «душі», а й навіть «найвищого» її підрозділу, що в латиномовній традиції найчастіше позначають терміном *mens*.

Французька філософська мова XVII століття в царині гносеології була не надто підхожою для перекладу латинських текстів через істотні термінологічні невідповідності³. Наприклад, Декарт, перекладаючи свої власні латиномовні твори, змушений був погодитись на суттєвий термінологічний «секвестр», оскільки у французькій мові не було достатньої кількості відповідників. Картезій фактично узаконив *esprit* як відповідника для *mens*, *ingenium*, *animus*, *spiritus*, створивши т.ч. вельми нечіткий термін, що повсякчасно потребував контекстного тлумачення.

Завдяки білінгвічним творам Декарта і Ляйбніца, рясним цитуванням з Августина, до яких вдаються Ла Форж і Мальбранш у вступях до своїх головних творів, ми переконуємось, що в другій половині XVII століття *esprit* ще вживали згідно з відомою всім освіченим людям латинською термінологічною схемою. Коли Мальбранш на початку трактату «Про пошук істини» пише, що *L'esprit de l'homme se trouve par sa nature comme situé entre son Créateur et les creatures corporelles; car, selon saint Augustin, il n'y a rien au-dessus de lui que Dieu, ni rien au-dessous que des corps* («За своєю природою людський ум перебуває, так би мовити, між своїм Творцем і тілесними створіннями, оскільки, згідно зі словами святого Августина, понад ним немає нічого, крім Бога, а під ним — нічого, крім тіл»⁴), — він, усупереч своїй репутації

³ Див., наприклад, Balibar E. *Âme, esprit // Vocabulaire européen des philosophies*. — Paris: Seuil/Le Robert, 2004, p. 67—72.

⁴ Malebranche N. *De la recherché de la vérité*. — P.: Gallimard, série «Bibliothèque de la Pléiade», 1979, p. 3.

заятого «спіритуаліста», що утвердилась в уявленні багатьох істориків філософії, пише про *mens*, а не про *spiritus* (це посвідчує у цитованій там само виносці Августина оригінал: «*Nihil est potentius illa creatura, quae mens dicitur rationalis, nihil est sublimes. Quidquid supra illam est, jam creator est*»).

Однак через історичні обставини французька мова, попри свою спорідненість із латиною, не створила спеціального відповідника для *mens*, що вельми звузило її виражальні можливості, причому наслідки цього процесу цілком відчутні й за наших часів. Як у XVII столітті за допомоги лише двох термінів *esprit* і *âme* було майже неможливо досягнути прозорого й системного відтворення латинської четвериці *mens, ingenium, animus, spiritus*⁵, так само й нині важко перекласти французькою назву «philosophy of mind», не приховавши під машкарою *esprit* важливих змістовних нюансів англійського терміна⁶.

Зазначимо також, що з розвитком модерної філософії справді спостерігаємо істотну десубстанціацію *esprit*, зумовлену руйнацією класичного типу філософування. Що далі від схоластики, то менше її латинська термінологія була інтерпретаційною моделлю для філософій, створюваних засобами нових літературних мов — французької, англійської, згодом — німецької... *Esprit* набуває нових значень, позбувається старих. Отже, на різних етапах і в різних контекстах своєї історії цей термін потребує *різних українських відповідників*.

Вельми показово, що Паскаль уже у середині XVII сторіччя фактично відмовляється від мови субстанції, воліючи говорити про індивідуально розподілені «порядки серця». Відтак переважним відповідником для його *esprit* у цьому випадку є не *mens*, а *ingenium*, що радше потребує українського відповідника «розум». Монтеस्क'є взагалі здійснив вирішальну новацію, запровадивши термін «*esprit général*», що стосується не індивідуального чи трансцендентального суб'єкта, а вказує на унікальний «характер кожної нації», емпіричної спільноти, і формується під впливом констеляції фізичних і моральних чинників. Монтеस्क'є був одним із тих, хто відкрив шлях до сучасного «десубстанційованого» філософування, зорієнтованого на прагматику «матеріального виробництва», «несвідомого», «волі до влади», «мови» тощо. Постає тип філософування, байдужий до свідо-мої метафізики, до *res, entitas*, великої культури, випрацюваної схоластичними дистинкціями.

Разом із тим, згадана десубстанціація не видається абсолютною, адже в філософському ареалі, що колись сформувався на постсхоластичному ґрун-

⁵ Див., наприклад: Valibar E. *Âme, esprit // Vocabulaire européen des philosophies*. — Paris: Seuil/Le Robert, 2004, p. 70—75.

⁶ *Ibid.*, p. 69.

ті, завжди буде помітною інерція минулого (її прикладом є хоча б розрізнення, до якого вдається Фреге у відомій статті «Der Gedanke» («Eher könnte man vielleicht als ihre Aufgabe die Erforschung des Geistes hinstellen, des Geistes, nicht der Geister»: «Їхнім [логіки і математики. — О.Х.] завданням можна було б радше визначити дослідження уму, уму, а не розумів»⁷; *der Geist* тут є відповідником *mens* як такого, а *der Geister* — індивідуальних *ingeniorum*).

Отже, і Декарт, і Паскаль, і Монтеस्क'є вживають *той самий* термін *esprit*, проте яких різних значень він набуває в цих філософів! Щоби за такої ситуації витримати концептуальну єдність українського відтворення французької гносеологічної термінології XVII століття, слід, на наш погляд, вдатись до дещо штучних, проте теоретично обґрунтованих прийомів, оскільки «природного» відповідника *esprit*, повторимось, в українській мові немає, а невиправдано розширювати значення «духу» чи «розуму» не варто з жодного огляду. Хоч як далеко ми зайдемо в такому розширенні, вирази «геометричний дух» чи, скажімо, «святий розум» завжди залишатимуться щонайменше дивними в українському мовному просторі. Як засіб ми пропонуємо контекстний переклад французького терміна *через призму латинської термінології схоластики/картезіанства*. Адже після Декарта подибуємо своєрідну «гру на пониження»: французькі гносеологічні терміни, як-от у Паскаля, дедалі більше орієнтуються не на весь обшир латинської термінологічно-поняттевої матриці, а лише на певні її аспекти, щоби з часом утворити нову, власне модерну матрицю. Зрештою, середньовічний Рим довгий час будували з каміння античних руїн (а інколи — й з каміння уцілілих будівель, що поставали в очах нових мешканців давнього міста простими складами будматеріалів).

Певна річ, такий переклад має сенс лише за умови чіткої фіксації терміновжитку. Зробити це буде відносно легко. По-перше, латинські відповідники *esprit*, попри всю їх змістовну різноманітність, є в цьому аспекті все ж значно сталішими, «передбачуванішими», ніж їх французький аналог, що в XVII сторіччі був уже надміру розмитим і містив надто суперечливі значення (називати одним словом ірраціональне і сакральне начало в людині, суто технічний на його тлі аспект функціонування пізнавальних здатностей, а також специфічний клас матеріальних об'єктів — *Saint-Esprit, esprit de géométrie i esprits animaux* («Святий Дух», «геометричний розум», «тваринні духи») — є однією з вершин філософської плутанини). По-друге, слід директивно зафіксувати основні значення відповідних термінів станом на кінець XVI — середину XVII століть і надалі суворо їх дотримуватись. Це дасть нам змогу, не покладаючись на неусувну плута-

⁷ Frege G. Der Gedanke. Eine logische Untersuchung // Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus I. — Erfurt: Verlag der Keyzerschen Buchhandlung, 1918—1919, S. 74.

нину *esprit*, щоразу визначати конкретний зміст, який щоразу репрезентований цим терміном.

Отже, позаяк французькому термінові *esprit* в середині XVII століття відповідає чотири латинських терміни (*mens, ingenium, spiritus, animus*), можемо створити таку систему відповідників:

а) *esprit/mens* — позначник мисленнєвої, найвищої частини душі (в Декарта — душі як такої), синтетичне поняття, що вказує на суб'єкта усього комплексу мисленнєвої активності; структурно властивий всім людям без винятку; укр. відповідник — «ум»;

б) *esprit/ingenium* — вказує на інтенсивність активності *mens*, на індивідуальні розбіжності здобутків, здібностей, інтересів, захоплень, обдарованості; властивий різним людям більшою чи меншою мірою, у досконалих формах — вельми небагатьом, інтелектуальній еліті; укр. відповідник — «розум»;

в) *esprit/spiritus* — об'єднує значення 1—4, 7—8, 10—14 зі «Словника Французької академії», наведені вище; укр. відповідник — «дух»;

г) *esprit/animus* — є для схоластики дещо екзотичним терміном; вперше запроваджений Лукрецієм Каром для позначення найвищої частини душі, що відповідає за мисленнєві функції; втім, згідно з Лукрецієм, душа складена з атомів, є смертною; фактично маємо тут «матеріалістичний» аналог *mens*. Ричард Брокстон Оніанс⁸ розглядає латинські слова *anima* і *animus* як позначники, відповідно, життєвісного принципу, що виражає себе в диханні, та принципу сприйняття в широкому сенсі. Поступово, під впливом грецької філософії, де «псюхе» підпорядковує собі «тюмос», *anima*, здобувши статус родового терміна для всіх внутрішніх інстанцій людини, включає в себе *animus* як свій найвищий, мисленнєвий рівень, причому *mens* в цей період, наголошує Оніанс, є у латиномовній філософії маргінальним. Отже, *animus* і *mens* — терміни-конкуренти, і в цьому «змаганні» спочатку домінує *animus*, в текстах Августина вже спостерігаємо ситуацію своєрідного «паритету», в схоластиці ж *mens* бере переконливий «реванш». Декарт вже зрідка вживає *animus* у значеннях, аналогічних значенням *mens*. І зовсім нема сенсу шукати *animus*, що фактично не відрізняється від *mens*, серед значень Паскалевого *esprit*. У загальних же контекстах було б доречно позначати цей термін калькою «анімум» (зрештою, у зв'язку з ученням К. Юнга, це є поширеною практикою).

Запропонований підхід має як переваги, так і недоліки. Розрізнення аспектів *esprit*, на нашу думку, відіграватиме важливу систематизаторську роль у витлумаченні принаймні французькомовних філософських текстів XVI—XVIII сторіч і дасть змогу побачити не лише термінологічні розриви,

⁸ Див., наприклад, Onians R.B. *Les Origines de la pensée européenne sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin.* — Paris: Seuil, 1999, pp. 208—209, 213.

зумовлені зміною філософських парадигм, а й термінологічну тяглість історико-філософського процесу. До того ж ми чітко знатимемо, що, говорячи «ум», «дух», «розум», говоримо про той самий французький термін, позначений розмаїтою омонімією.

З іншого боку, тривала пов'язаність різних понять з одним омонімічним терміном-носієм неодмінно призводить до синтезів і появи нових значень. Адже історія понять істотно пов'язана, зокрема, й з історією термінів. Це відносно самостійні, проте здебільшого вельми близькі історії. Тому, відтворюючи *esprit* за допомоги чотирьох українських відповідників, ми неодмінно руйнуємо живу тканину французького омоніма, спотворюємо синтетичний зміст, доступний носієві французької мови. Втім, іти на певні жертви в цьому випадку довелося би за будь-якого перекладацького підходу; наприклад, незрідка практиковане у вітчизняній традиції вживання терміна «дух» як основного відповідника *esprit* у перекладах картезіанських і посткартезіанських творів видається нам значно менш вдалим, оскільки синтетичного складника омонімії воно в повному обсязі все одно не відтворює, натомість називає українським словом «дух» те, що інколи означає «дух», інколи — «ум», інколи ж — «розум». Таке розширення значення слова «дух» видається нам неприродним.

Отже, Паскалів *esprit* ми перекладатимемо згідно з цим підходом. У переважній більшості випадків він постає в тексті «Думок» як відповідник Декартового *ingenium*, себто в другому з наведених значень. Цей *esprit* не є субстанційним, він покликаний відобразити індивідуальні особливості, силу чи слабкість, талановитість чи пересічність.

2. Статус «почуття» в гносеології Паскаля: *sentiment* і перспектива *conscience*. Паскаль vs раціоналізм

Загальником у паскалезнавчій літературі стало підкреслення особливого статусу почуттів, своєрідної «сенсивітизації» гносеології. Одним із найкращих зразків такого підходу, на нашу думку, є стаття відомого дослідника Ентоні Маккени «Паскаль і серце», автор якої стверджує, що, згідно з Паскалем, «ми маємо ідеї лише темні або плутані, в тому сенсі, що їх породжено не чистим інтелектом, а союзом душі й тіла: вони цілковито засновані на почутті»⁹. Відомо, що у зв'язку з темними і плутаними сприйняттями, які несе з собою почуттєвість, Декарт вимагав призупинити судження; почуття можуть стати основою для передсудів дитинства, аж ніяк не для надійних суджень. Натомість у Паскалеві перспективі таке призупинення неможливе (див. фр. 661 — розум вірить природно). От-

⁹ McKenna A. Pascal et le Coeur // Treize études sur Blaise Pascal. — Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal, 2004, p. 50.

же, почуття починає відігравати провідну роль у пізнанні, а не лише у властивій йому сфері афектації.

Надалі Маккена зазначає: «Відтак почуття втрачає метафізичну гарантію. Якщо Декарт на божественній правдивості засновував гарантію того, що очевидність не може його ошукувати [...], то Паскалева епістемологія позбавлена цієї гарантії: «Бог спокушає, але не уводить в заблуд» [фр. 850. — *О.Х.*], тобто Бог не зобов'язує нас приймати *нашу* тверду впевненість за абсолютну істину, Ним Самим накинута. Таким чином, людина може визнати свою нездатність досягти істини власними силами й без того, щоб Бог її ошукував, щоб Його правдивість була поставлена під сумнів. [...]

Людину віддано почуттю. Якою б не була його інтенсивність [...], почуття можна лише відчутти, воно не може бути доведене. Бог лишається прихованим Богом.

Мій коментар [...] підтверджує провідний статус серця в Паскалевій психології, проте дає також змогу схопити зв'язок між сферами афективності й пізнання. В обох випадках почуття збагається Паскалем в контексті картезіанської психології. Почуття замінює Декартову інтелектуальну інтуїцію і, тією мірою, якою почуття залежить від нашої тілесної природи, воно становить радикальне заперечення проти Декартового раціоналізму»¹⁰.

Отже, Паскаль, за Маккеною, виводить почуття з декартового субстанційного союзу душі й тіла, і стверджує гасендистську неможливість розрізнити істинне почуття і хибну фантазію. Наші почуття не мають гарантії і значущі лише для нас самих.

Цей фаховий коментар паскалезнавця, попри свою ґрунтовність, викликає певні заперечення. Звісно, Маккена чітко відзначив тенденцію до сенсифікації самосприйняття. Вже Декарт визнавав два типи автоматизму самосприйняття в людському «я» (див. нижче прим. 1 до фр. 112). Паскаль справді акцентує увагу саме на інстинкті, що походить від тілесної природи, та чи означає це, що він заперечує суто інтелектуальну очевидність? Не означає, адже він не змішує почуттєвість і рацію, не оголошує останнє просто різновидом почуття. Паскаль лише обмежує сферу придатності рацію, усунувши з неї все, крім очевидних істин точних наук, себто все, що є предметом його апологетики: релігію, мораль, суспільні стосунки, право, мистецтво. Але це суто картезіанський жест, адже й Декарт наголошував на відносній нечисленності різновидів істини, що улягають раціональному охопленню.

Загалом, дослідники часто забувають, що «раціональне пізнання Декарт називає чистим досвідом — без домішок афективного. Раціональне у нього не має оригінального характеру, навпаки, ним постає будь-яке реаль-

¹⁰ Ibid., p. 51.

не: інтелектуальне чи почуттєве, єдине чи множинне, особнє чи загальне, необхідне чи контингентне, щойно його ясно і виразно пізнали, тобто як цілковито присутнє в умові. А знаком цієї присутності чи цієї ясноти, яку називають очевидністю, є не логічний, а психологічний критерій: почуття неможливості уникнути підтвердження»¹¹.

Тож Паскаль акцентує момент, уже присутній у картезіанському вченні. Згодом сенсивітизація внутрішнього досвіду призведе в окаяналістів до виникнення модерного поняття «свідомість» (еквівалентного «внутрішньому почуттю»). Втім, ані окаяналісти, ані Паскаль, повторимось, не заперечували специфіки раціо. Останнє повинне знати свої межі, але в цих межах воно доречне. Тому й «серце» у вченні Паскаля, цей резервуар перших принципів, не є просто заміною раціо. Через жанрову специфіку Паскалевих текстів ми можемо нині лише припустити, яким є співвідношення цих понять, проте наше припущення є достатньо чітким: або почуття серця є вельми специфічними у своїй «раціональній» частині, коли йдеться, наприклад, про перші принципи логіки, математики тощо, або раціо і серце є альтернативними принципами витлумачення перших принципів, причому серце може відчувати будь-які з них, раціо ж — по-своєму схоплювати певну частину їх, досягаючи при цьому стану очевидності. Незвідної до простих почуттів, хай і внутрішніх. Цей нюанс Паскалевого вчення отримує своє розв'язання згодом, коли ми завершимо проект з публікації «картезіанських» фрагментів Паскаля.

Текстологічні дані:

Фрагменти Паскаля видано за нумерацією і текстом видання Луї Лафюма (*Pascal B. Œuvres complètes*. — Paris: Seuil, 1988, далі — OC). За цим виданням ми наводимо у Примітках всі цитати з Паскаля. Перший із номерів фрагменту — за Л. Лафюма, другий — за Л. Брюнсвіком.

Текст, вирізнений курсивом і взятий у фігурні дужки { }, в рукописі закреслено; гострокутні дужки < > вказують у *тексті*: на відсутні в оригіналі слова і фрази, додані перекладачами для ліпшого роз'яснення думки автора; у *примітках*: на відсутні в рукописі частини цитованих Паскалем текстів.

Для полегшення сприйняття паралельного французького тексту читачами, що вільно не володіють французькою мовою, ми розбили оригінал і переклад на еквівалентні відтинки, позначені арабськими цифрами в дужках у верхньому регістрі. Це дає також змогу посилатись не лише на номер фрагмента за Лафюма, а й на відповідний відтинок.

Ця публікація презентує перше повне видання «Думок» українською, здійснене видавництвом «Дух і Літера» у червні цього року. Видання покликане максимально відтворити реальний вигляд Паскалевих рукописів, стан остаточно неопрацьованої чернетки, проміжних варіантів (з усіма їх закресленнями, додатками,

¹¹ Laporte J. Le rationalisme de Descartes. — P.: PUF, 2000, p. 472.

позначками тощо), а також узагальнити останні досягнення в галузі коментування і розшифровування складних місць тексту.

Переклад Анатолія Перепаді й Олега Хоми.

фр. 111

^{1*} — Цей фр. можна вважати специфічним Паскалевим формулюванням тези *cogito ergo sum*, якому передує «вельми короткий» аналог процедури універсального сумніву. Перелік частин тіла на початку фр. цілком відповідає аналогічному Декартовому переліку з I Медитації: «хай навіть у нас немає цих рук, ба взагалі — всього цього тіла!» (АТ, т. VII, р. 19: 25-26); див. також: *ibid.*, р. 19: 29-31: «ці-ось загальні речі — очі, голова, руки й усе тіло» і 20:9: «очі, голова, руки і таке інше». Паскаль постає тут цілком правовірним картезіанцем. Порівн. з фр. 135, (3): «я полягає в моєму мисленні». Як неодноразово зазначалось коментаторами, цей стиль найбільше відповідає Декартовому творові «Пошук істини за допомоги природного світла»: «Ви уже визнали, коли розглядали себе лише як того, хто сумнівається, що ви не були тілом і не знайшли у собі жодної з тих частин, що складають машину людського тіла, тобто ані рук, ані ніг, ані голови, ані очей, ані вух, ані жодного іншого органу, що міг би служити бодай якомусь відчуттю» (АТ, т. X, р. 520).

^{2*} — Тварини, за Декартом, позбавлені душі, вони — природні автомати (див., наприклад, прим. 1* до фр. 105, прим. 1* до фр. 107, а також прим. 3* до фр. 110: Хома О. Картезіанські мотиви у творчості Паскаля: сучасне паскалезнавство і стереотипи // *Філософська думка*. — 2008. — № 5. — С. 131, 133; надалі цю публікацію позначено скороченням «ФД, 2008, № 5»). Людина ж постає як субстанційний союз душі й тіла. Природа цього союзу є чи не найсуперечливішим пунктом Декартового вчення, оскільки душа і тіло перебувають не в акцидентальному, а у «субстанційному» об'єднанні, *не припиняючи при цьому* бути окремими субстанціями. Цей союз є значною мірою неосягненим, оскільки ми можемо його сприймати переважно почуттями, а не інтелектом. Утім, досвід такого сприйняття Декарт вважає беззаперечним: «ми навчаємось збагати союз душі і тіла, послуговуючись винятково лише життям і повсякденним спілкуванням і утримуючись від медитацій і дослідження стосовно речей, які потребують виображення» (лист до Єлизавети; АТ, т. III, р. 692: 16-20). Особливість цього союзу — в неоднаковій значущості складників: мисленнєве усунення (звісно, в певних межах) тих чи тих тілесних частин з поняття людини (що дорівнює поняттю субстанційної єдності душі й тіла) не руйнує цього поняття, натомість душа неподільна, її не можна видаляти з поняття «порціями», тому відсутність душі-думки є шораз тотальною і миттєво перетворює людину на тварину. Втім, щоб підкреслити занепад, пов'язаний із цим перетворенням, Паскаль вживає не «animal» («тварина»), звичний для картезіанських текстів термін, а «brute», покликаний увиразнити примітивність, нерозвиненість того, що не мислить, у порівнянні з тим, що мислить. Отже, в цьому пункті Паскаль хоч і вдається до дещо «поетичної» термінології, все ж чітко дотримується картезіанського вчення.

фр. 112

¹ — Ле Герн зазначає, що тут ідеться про інстинкт тваринний, тілесний, натомість у фр. 110 цим терміном було позначено інтуїцію, безпосереднє схоплення пізнаваного об'єкта (ФД, 2008, № 5, с. 133). Добре відомо, що Декарт виокремлює

вав ці два різновиди інстинкту, ототожнюючи один, суто інтелектуальний, з *intuitus mentis* (умовою інтуїцією), а другий — з природним пориванням до задоволень, збереження власного тіла тощо, властивим тварині (див. лист до Мерсена від 16.10.1639: АТ, т. IV, р. 599: 4-12).

фр. 113

¹ — Див. фр. 200.

² — Паскаль виражає тут у публіцистичній формі ще одну класичну тезу картезіанства: про наявність у кожної субстанції одного головного атрибута. Зокрема, для уму, або *res cogitans*, таким атрибутом є мислення, а для тіла, або *res extensa*, — протяжність, що, набувши трьох вимірів, постає як простір. Див., наприклад, Декарт *Принципи філософії* I, 53: «[...] у кожної субстанції — якась одна переважна властивість, яка становить її власну природу і сутність і від якої залежать усі інші. А саме, природу тілесної субстанції становить протяжність у широчину, довжину і глибину, а мислення становить природу субстанції, що мислить».

фр. 131

¹ — У *пор-рояльському виданні (1671)* цьому фр. *передує вступний абзац, відсутній в рукописі: «Немає нічого дивнішого в людській природі за ті протилежності, які ми у ній відкриваємо щодо усіх речей. Людину створено для пізнання істини, вона палко прагне, шукає її. Та скоро намагається схопити її, та настільки тьмяніє і заплутується, що дає привід сперечатись стосовно того, чи володіє нею людина. Це породило дві секти, піроніків і догматиків, одні з яких воліли відібрати в людині будь-яке пізнання істини, інші ж намагались утвердити за нею це пізнання; але підстави тих і тих були настільки мало правдоподібними, що тільки посилити плутанину і труднощі, що чигають на людину, яка не має іншого світла, окрім віднаходжуваного у своїй природі» (р. 152—153).*

Можливо, це вставка видавців, можливо — власний Паскалів текст, рукописний оригінал якого було втрачено.

^{II} — *Перша частина цього закресленого речення виглядає досить незрозуміло через явну неопрацьованість. Вочевидь Паскаль вирішив переформулювати свою думку, тому далі наводить ту саму вступну фразу «et qui doute...», що й на початку речення.*

^{III} — *У Сельє немає цього першого речення, яке містять видання Лафюма і Ле Герна. — Порівн. з фр. 803.*

^{IV} — *За Ле Герном, Паскаль передовсім має тут на увазі Монтеневі «Проби», численні сюжети яких містить цей фр.*

^V — *Цього закресленого абзаца видання Сельє і Ле Герна не містять.*

^{VI} — *Паскаль зазвичай говорить про три «секти філософів» (догматиків, піроніків і академіків: див. (149)—(151)), проте у цьому випадку, мабуть, об'єднує останні дві, враховуючи їхній критичний пафос (див. нижче (152)—(162)).*

^{VII} — *Порівн. з: Монтьєн, Проби II, XII, с. 229: «Якщо розум [raison] щось знає, то принаймні він знає, яка його істота і де його виталище. Так от, міститься він у душі і є частиною її або об'явом; адже правдивий і первісний розум [raison], чиє ім'я ми приписуємо, невміло ним розпоряджаючись, міститься в лоні Бога. Там його садиба і світлиця; звідти він виходить, коли Богові вгодно показати нам якийсь промінчик його, — так Паллада вискочила з батькової голови, щоб явити себе світові».*

^{VIII} — *Порівн. з фр. 406: «Інстинкт, раціо.*

Нам притаманна нездатність доказати, непереборна для усякого догматизму.

Нам притаманне почуття істини, непереборне для усякого піронізму». — Схожі думки висловлено у Епікета (Розмови I, 5 і II, 20).

IX — Цього закресленого в рукописі абзацу видання *Ле Герна* не містить, проте він присутній у *Лафюма* і *Сельє*; причому видання *Сельє* наводить останнє слово «Безпечно» [certainment], якого немає в *Лафюма*.

X — Цього закресленого в рукописі абзацу видання *Сельє* і *Ле Герна* не містять, він присутній лише у *Лафюма*.

XI — Цей закреслений абзац міститься у виданнях *Ле Герна* і *Лафюма*. У *Сельє* його немає.

XII — *Паскаль* дотримується біблійного датування історії, згідно з яким на час його життя від створення світу минуло бл. 6 000 років.

XIII — Порівн. з: *Монтень*, *Проби II, XII, с. 127*: «Узи [пæид], які пов'язують наш розум [jigement] та волю і які мають зміцнювати нашу душу і єднати її з Творцем, такі узи [пæид] мають триматися не на людських поглядах, стимулах та пристрастях, а на божественному і надприродному підложжі; триматися на авторитеті Бога та його ласці: то їхня єдина форма, єдиний образ, єдине світло». Сама ця метафора «вузла» [пæид], присутня у *Монтеня*, була запозичена *Паскалем* для відтворення тези *Августина* про те, що Бог, через незбагненну таємницю перворідного гріха, «найміцнішим зв'язком» поєднав людину з її тілом (Про нрави католицької церкви і про нрави маніхеїв I, 22).

XIV — *Паскаль* цитує *Прип. 8: 31*; за *Огієнком*: «а забава моя — із синами людськими!»

XV — *Паскаль* цитує *Йоїл. 2: 28*; за *Огієнком 3: 1*: «<І буде тому, —> виллю Я Духа Свого <на кожне тіло, і пророкуватимуть ваші сини і ваші дочки, а вашим старим будуть снитися сни, юнаки ваші бачити будуть видіння>». Див. також *фр. 301*.

XVI — *Паскаль* цитує *Пс. 48: 13*; за *Огієнком (49: 13)*: «та не зостанеться в пошані людина — подібна худобі, що гине!»

XVII — *Паскаль* цитує *Екл. 3: 18*; за *Огієнком*: «Я сказав був у серці своєму: Це для людських синів, <щоб Бог випробовував їх, і щоб бачити їм, що вони як звірі> [...]».

I* — *Паскаль* повторює тут одну з ключових тез філософії *Декарта*: без упевненості в існуванні Бога ми не можемо бути переконані в істинності перших принципів нашого пізнання. Адже ці принципи істотно залежать від джерела нашого походження, тож якщо це джерело — не усеблагий і уседосконалий Бог, то й принципи матимуть відповідний гатунок. Ще один виклад цієї ж тези знаходимо в *Бесіді з паном де Сасі* (ОС, р. 294).

Див. *Декарт, Метафізичні медитації I* (АТ, т. IX.I, р. 16—17): «Але, можливо, Бог не волів, щоб я був ошуканий у такий спосіб, адже Його називають усеблагим. Втім, коли створення мене таким, що завжди помиляється, несумісне з Його благодістю, то й попущення мені іноді помилятися їй також певним чином суперечить, а все ж я не можу не сумніватись у тому, що Він цього не попустив.

Знайдуться, можливо, люди, які воліли б радше заперечувати існування всемогутнього Бога, ніж вірити в недостовірність усіх інших речей. Та не перечмо їм відразу й припустімо для їхньої ж користі, що все сказане тут про Бога — вигадка. Але в який би спосіб я, на їхнє припущення, не досягнув би того стану і того буття,

які мені властиві, — приписують вони їх якійсь долі чи фатумові, співвідносять із випадком чи воліють, щоб це сталося через неперервну послідовність і зв'язок речей, — безперечним (позаяк хиблячи і помиляючись, виявляємо певний різновид недосконалості) є одне: що менш могутнім буде творець, якому вони приписують моє виникнення, то ймовірнішим виявиться, що я недосконалий настільки, що завжди ошукоюсь.[...]

Тож я припушу, що існує не істинний Бог, верховне джерело істини, а якийсь злий геній, не менш хитрий і обманливий, ніж могутній, що використав усю свою спритність до того, щоби мене ошукати».

Саме тому Декарт обстоював тезу про недосяжність метафізичної упевненості для атеїста: тамтой ніколи не подолає метафізичного сумніву, бо не вірить в існування Бога, відтак, навіть добре знаючи геометрію, не матиме підстав для цілковитої впевненості у її принципах; див., наприклад: Декарт, *Відповіді на Другі заперечення проти Метафізичних медитацій* (АТ, т. VII, р. 141: 3-13).

^{2*} — У Декарта аргумент щодо неможливості розрізнити сон і неспання передре аргументові щодо злого генія як можливого творця, адже йому надано слабший, підпорядкований статус. Натомість Паскаль починає з найпотужнішого Декартового аргументу, і лише потім викладає слабші.

^{3*} — Про аргумент щодо неможливості розрізнити сон і неспання Паскаль згадує у фр. 52: «Вони змушені казати: ви чините несумлінно, ми не спимо тощо. Як же мене тішить бачити це пихате раціо упокореним і благальним!»

З фр. 131: (111) впливає, що «вони» — це догматики, що можуть протистояти скептикам, лише спираючись на природне відчуття, а не на раціо. Відтак раціо виглядає «упокореним і благальним». Паскаль розбирає відомий ще з античності (наприклад, Платонів Сократ згадує про відому, як на його час, дискусію щодо розрізнення сну і неспання; див.: Платон, *Teetetes* 158 b) і вельми популярний в культурі бароко сюжет, пов'язаний з неможливістю відрізнити сон від неспання; цей сюжет відіграє важливу роль у текстах Декарта, постаючи як один із можливих аргументів для радикального сумніву (див., наприклад, *Медитації*: АТ, т. VII, р. 19: 8-22; *Про пошук істини*: АТ, т. X, р. 511: 14-25; *Принципи філософії* I, 4). В Декарта, зрештою, спростування цього аргументу проти достовірності пізнання засноване на тезі про правдивість Бога, отже, залежить від метафізичних доведень буття Божого (докладніше див. Frankfurt H. G. *Demons, reveurs et fous. La defense de la raison dans les Meditations de Descartes.* — Paris: PUF, 1989, р. 58—60). Як бачимо, Паскаль, що не визнавав метафізичних доказів (див. фр. 190), долає цей аргумент «простіше», покладаючись на природну неможливість сумніватись у таких питаннях. Див. також прим. 2* до фр. 110 (ФД, 2008, № 5, с. 132) і прим. 4* до фр. 131.

^{4*} — У *Бесіді з наном де Сасі* (ОС, р. 294) Паскаль викладає цей аргумент у зв'язку з Монтенем: останній «настільки глибоко дослідив науки [...], що ми лишаємось переконаними, що в'яві [à present] ми думаємо не ліпше, ніж у якомусь сні, від якого прокидаємось лише в годину смертну і під час якого маємо не більше істинних принципів, ніж під час сну природного». Порівн. з: Монтень, *Проби* II, XII, с. 289: «Ті, що порівнювали наше життя до сну, були ближчі до правди, ніж самі гадали. Коли ми спимо, наша душа живе, діє і виявляє всі свої здібності не менше, ніж коли вона чуває. Уві сні, щоправда, вона діє млявіше й невиразніше; проте різниця не така то вже й велика — не як між ніччю і живою ясністю дня; а як між ніччю і смер-

ком; там душа спить, а тут дримає. І там і там померки, померки кимерійські. Ми чуваємо сплочи і чуваючи спимо. Уві сні я бачу все не геть виразно; одначе і ява ніколи не постає мені чиста, без жодної хмаринки. Коли ми іноді спимо так твердо, що не маємо сновидінь; то наша ява зроду не буває аж такою пробудженою, щоб остаточно розбити марення, які є снами наяву і то гіршими, ніж сні.

Оскільки наш розум [raison] і душа приймають фантазії та думки, спороджувані уві сні, і оскільки схвалюють наші вчинки, що їх доконано уві сні, як і ті, що ми їх доконуємо наяву, то чому б нам не припустити, що наше мислення та наші діяння — то своєрідна сонна мара, а наше чуття — якийсь різновид сну?». Саме це міркування Монтеня було джерелом, на яке спирався Декарт, використовуючи даний аргумент у I Медитації. Отже, Паскалеві міркування в цьому зв'язку мали два витoki: Монтенів скепсис і Декартове переосмислення останнього.

^{5*} — Ле Герн зазначає, що під «другою стороною», ймовірно, Паскаль розумів картезіанство. Адже Декарт теж активно використовував скептичні докази, хоча і з іншою метою, ніж скептики. Проте, до певної межі, мета обох цих філософських шкіл одна — підваження людської впевненості в даних почуттях.

^{6*} — Декарт, *Медитація II* (АТ, т. VII, р. 33: 1-18).

фр. 135

^{1*} — Паскаль висловлює тут провідну картезіанську тезу про тотожність людського «я» і мислення. Найвідповідніше даному контекстові її формулювання див. у: Декарт, *Принципи філософії I*, 8 (франц. авторизований переклад: АТ, т. IX. II, р. 28): «ми є лише через те, що мислимо».

^{2*} — Йдеться про Декартове доведення існування Божого з наявності у нас ідеї необхідної істоти. Див.: Декарт, *Метафізичні медитації III*, р. 40—46; *Принципи філософії I*, 14.

фр. 148

^I — *Порівн. з: Августин, Про нрави католицької церкви III, початок: «певна річ, усі ми бажаємо бути щасливими».*

^{II} — *Порівн. з: Шарон, Про мудрість I, 39.*

^{III} — *Порівн. з: Августин, Про істинну релігію, XXXVII: «згодом вони дійшли до поклоніння тваринам і тілам як таким».*

^{IV} — *Порівн. з: Монтень, Проби II: XII, с. 201—202: «Те, що нам відоме найменше, найлегше підлягає обожнюванню: ось чому робити з нас богів, як водилося у старожитності, означає засвідчувати цілковиту нікчемність нашого розуму. Я радше пристаю би до тих, хто поклоняється змієві, псові чи воляці; оскільки їхня природа й істота менше нам знана, ми маємо більше право уявляти тварин такими, як нам заманеться, і приписувати їм незвичайні здібності».*

^V — *Порівн. з: Монтень, Проби II: XII, с. 202: «Це все одно, що приписувати божественність не лише вірі, цноті, честі, згоді, волі, звитязі, побожності, а ще й розкошам, зраді, смерті, заздощам, старощам, стражданню, страхові, гарячці, нещастю та іншим недолям нашого лихого і тлінного животіння». Див. також: Гроцій, Про істину християнської релігії IV, 8.*

^{VI} — *Чергове звертання до важливої для задуму Апології Августинової теми «трьох пожадлихостей»: любовстрастя, гордості й цікавості. Порівн., наприклад, з: Августин, Про істинну релігію XXXVIII.*

VI — *Порівн. з: Августин, Про нрави католицької церкви XXVI.*

VII — *Порівн. з: Августин, Про нрави католицької церкви III, закінчення.*

1* — За Ле Герном, важко визначити джерело цієї тези, оскільки вона присутня чи не в усіх авторів, часто цитованих Паскалем (Августин, Монтень, Шарон, Янсеній). Див., наприклад, Декарт, лист до королеви Христини від 20.11.1647: «Ми можемо розглядати благість кожної речі самої по собі, не співвідносячи її з іншим, і в цьому сенсі очевидно, що суверенним благом є Бог, бо Він незрівнянно досконаліший за створіння; але можемо також співвіднести благість речей із нами, і в цьому сенсі я не бачу нічого, що ми повинні були б оцінити як благо, окрім як те, що нам певним чином належить і постає для нас як досконалість. Ось так і стародавні філософи, що, не будучи просвітленими світлом віри, не знали нічого про надприродне блаженство, розглядали тільки блага, що ними можемо володіти у цьому житті; саме серед них вони й шукали суверенне, себто головне і найбільше» (АТ, t. V, p. 82: 7-20).

фр. 149

I — *Композиція цього фр. є проблематичною для видавців. Ми подаємо композицію Лафюма, що є традиційною (її, до речі, дотримується також Сельє). Натомість Ле Герн пропонує іншу композицію. Він вважає, що абз. 12—25 є підготовчими нотатками, що мають передувати решті матеріалу, який є остаточною редакцією тексту (абз. 26—30; 1—11; 31—36).*

II — *Зазвичай абревіатуру А.Р.Р. розшифровували як à Port-Royal (для Пор-Роялю), однак відомий паскалезнавець Пол Ернст пропонував також інші варіанти: Apologie à Port-Royal (Апологія для Пор-Роялю), Apologie Pour la Religion (Апологія щодо релігії), Apologie: Proseropée de la Religion (Апологія: прозопопея релігії).*

Прийнято вважати, що цей фр. містить матеріали до виступу перед пор-роальськими «самітниками» щодо задуму Апології, який відбувся або у травні-червні 1658, згідно з Ж. Менаром, або в жовтні-листопаді того ж року, за Лафюма.

III — *Порівн. з: Епіктет, Розмови I, 9 і 12.*

IV — *Порівн. з: Монтень, Проби II, XII, с. 203: «[...] Магомет прирікає своїм вірянам рай, вимощений килимами, оздоблений золотом та клейнодами, залюднений дівками незвичайної вроди, повний вина та вишуканих потрав [...]»*

V — *Порівн. з: Сен-Сіран, Теологія для загалу, лекція II: 8—10.*

VI — *Порівн. з: Сен-Сіран, Теологія для загалу, лекція III: 4—6.*

VII — *Порівн. з фр. 97: «Пожадливість і сила — це джерело всіх наших учинків. Пожадливість викликає вчинки самохітні, сила — несамохітні».*

VIII — *Стиль цієї прозопопеї, як неодноразово відзначали дослідники, схожий зі стилем «Приповістей Соломонових» (I: 22—23 і 8: 3—36).*

IX — *Закреслений текст уривків (122)—(140) відсутній у виданні Лафюма. Ми наводимо ці уривки за виданням Ле Герна, яке ідентичне в цьому пункті виданню Сельє.*

X — *Порівн. з: Беседа з паном де Сасі (ОС, р. 296): «Так, ці два стани, які слід пізнавати одночасно, щоби бачити всю істину, призводять, якщо пізнавати їх окремо, до одного з цих великих пороків, до гордості, і до ліні, у якій, безперечно, перебувають усі люди до отримання благодаті».*

XI — *Порівн. з: Епіктет, Розмови I, 9.*

XII — Згідно з тлумаченням Ле Герна, під «природою» тут слід розуміти стан «чистої природи», себто тієї, що існувала до гріхопадіння, «каяття» — стан людини після гріхопадіння. «Благодать», про яку йдеться в уривку (169), є третім станом людини, уможливленим хресною жертвою Спасителя. Цей стан є вищим за «чисту природу», оскільки постає цілковито надприродним. Відтак, вимальовується схема людської історії як зміни цих трьох станів, вельми схожа на Янсенієву.

Порівн. з фр. 398: «Філософи не приписували <мати> почуття, відповідні двом станам.

Вони навівали <душевні> порухи [mouvements] чистої величі, а це не стан людини.

Вони навівали <душевні> порухи чистого приниження, а це не стан людини.

Потрібні ж бо <душевні> порухи приниження, та не з природи, а з каяття; не на те, щоб перебувати в ньому, а щоб іти до величі. Потрібні й <душевні> порухи величі, та не із заслуги, а з благодаті й по тому, як пройдеш через приниження».

XIII — Згідно з П. Ернстом, йдеться про здібність пізнавати і любити Бога. Ле ГERN вважає, що не менше підстав свідчать на користь здібності людини перебувати то у стані природи, що упала, то у стані благодаті. Цей варіант підтримує і Сельє, посиляючись на фр. 208, абз. 4 (йдеться про «cette double capacité qui est commune à tous et de la grâce et du péché» — «цю подвійну і спільну всім здібність, <здібність> благодаті й гріха»).

XIV — Порівн. з: Бесіда з паном де Сасі (ОС, р. 296): «Мені здається, що джерелом заблудів обох цих сект є незнання того, що теперішній стан людини відрізняється від стану її створення».

XV — За Ле Герном, йдеться про випадки, коли площина, обмежена кривою, і асимптота до неї, збігаються, хоча асимптота і площина, згідно з означенням, повинні нескінченно наближатись одна до одної.

XVI — Порівн. з: Августин, Про істинну релігію XXIV.

XVII — Цей уривок тексту в рукописі знаходився на звороті іншого аркуша паперу; Паскаль призначав його для шитку «Засади».

XVIII — Ле ГERN справедливо вважає цей сюжет головною темою Паскалевої апологетики; див. також фр. 232; 498; 444; 594. Можливим джерелом Паскаля тут, найімовірніше, є твори Августина (Про істинну релігію XVII; Про нрави католицької церкви VII).

1* — Порівн. з фр. 230 і 581. Говорячи про неосягненне (incompréhensible), Паскаль, безперечно, говорить про неосягненність Бога. На думку Ле Герна, джерелом цього поняття неосягненності для Паскаля був Сен-Сіран (Теологія для загалу I, 8: «Отож, як слід нам збагати Бога? Слід збагнути, що він є неосягнений дух»).

Утім, на нашу думку, джерелом тут радше є досить чітке Декартове розрізнення між осягненим, збагненим і пізнаваним: «[...] я знаю, що Бог — творець усіх речей і що ці істини є якоюсь річчю, а, отже, він — їхній Творець. Я кажу, що знаю це, а не що збагаю чи осягаю це; бо можна знати, що Бог нескінченний і всемогутній, наша ж душа, яко скінченна, не може його ані осягнути [comprendre], ані збагнути [concevoir]: так само, як ми цілком можемо торкнутись руками гори, проте не можемо її охопити, як охоплюємо дерево чи будь-що інше, що не перевищує величини наших рук; бо осягнути — це охопити думкою, але щоб знати якусь річ, достатньо торкнутись її думкою» (лист до Мерсена від 27.05.1630; АТ, т. I, р. 152: 7-19). Див. також: «[...] ми не можемо осягнути величі Божої, хоча і знаємо її. Але

саме те, що ми судимо про неї як про неосягненну, змушує нас ще більше шанувати її [...] Його потуга неосягненна; й узагалі, ми цілком можемо стверджувати те, що Бог може зробити все, що ми можемо осягнути, але не те, що Він не може зробити того, чого ми не можемо осягнути» (лист до Мерсена від 15.04.1630; АТ, т. I, р. 145: 21-24; 146: 4-8).

^{2*} — Декартів мотив. Див., наприклад, кінець Медитації II (АТ, т. VII, р. 33: 11-26).

фр. 170

¹ — У виданні *Сельє* цей рядок подано як закреслену фразу на початку фр., одразу після «Треба...». Причому закінчення рядка істотно відмінне від версії Лафюма: в останнього «*doute, assurance, soumission*» («сумнів, упевненість, покора»), в *Сельє* ж «*Soumis. Doute. Et elles s'accordent*» («Покор<a>. Сумнів. І вони узгоджуються одне з одним»).

¹ — Цей фр. вочевидь суперечить спробам ототожнити Паскалеві погляди з ірраціоналізмом. Паскаль критикує не рацію як таке, а гординю рацію, прагнення останнього перевершити межі своєї природної компетенції під впливом зіпсутого серця (див. фр. 298; 382). Фактично, Паскаль солідаризується з картезіанською тезою про первинність волі (тут = «серцю») щодо інтелекту (і, зрештою, щодо рацію; див.: *Пристрасті душі* I, 47). Рацію, що зважає на свої межі (див., наприклад, фр. 182; 183), є вельми важливим для релігії (див. фр. 173).

Ставлення Паскаля до рацію і раціонального пізнання слід розуміти згідно з його концепцією «трьох порядків» (див.: ФД, 2008, № 5, прим. 4 до фр. 84; а також: Паскаль Б. Думки. — Київ: Дух і Літера, 2009, с. 428, прим. 2 до фр. 58).

фр. 190

¹ — *Сельє* зазначає, що аркуш з рукописним оригіналом цього фр. було розрізано ножицями під час формування Рукописного оригіналу, однак обидві частини виявились наклеєними поряд. — Під «саме цим» Паскаль тут має на увазі гордість, *superbia*.

^{1*} — Це зауваження спрямоване проти Декарта; порівн. з фр. 887. Проте не можна сказати, що в міркуваннях Паскаля взагалі немає жодних доведень буття Божого: див., наприклад, фр. прим. 1 до фр. 448.

^{2*} — Порівн. з фр. 829. — За Декартом, з плином часу ми можемо втрачати впевненість навіть у результатах найпереконливіших доведень. Адже дедукція, шляхом якої здійснюються такі доведення, не потребує безпосередньої очевидності, як умова інтуїція, а запозичує свою достовірність від пам'яті (*Правила для керування розумом* III; АТ, т. X, р. 350: 7-9). Саме тому через плин часу і пов'язане з ним послаблення пам'яті ми можемо втрачати очевидність сприйняття чогось уже доведеного. Втім, за Декартом, покладатись на саму лише пам'ять не варто; найліпше тут зарадить тренування свого розуму, при звичаювання його до уважного і якомога частішого розв'язання математичних задач (*Розмова з Бурманом*; АТ, т. V, р. 176-177). — *Сельє* вбачає тут вплив Монтеня, а саме тези про «хиткість людського розуму [raison] в оцінці кожного предмета» (*Проби* II, XII, с. 194).

фр. 199

¹ — Це скорочення зазвичай розшифровують як «розділ про людину, параграф 9» (йдеться про Паскалів план майбутньої Апології). — Цей фр. є одним із найвідоміших, за знаністю з ним можуть «конкурувати» хіба лише фр. 200 (людина — це

тростина, що мислить) і 418 (аргумент-парі, виправданість ставки на існування Бога). Його спеціально досліджували провідні паскалезнавці, зокрема Е. Жові, М. Ле Герн, Ф. Сельє. Усталеною є думка про те, що викладені в ньому погляди на всесвіт відображають позицію нової науки, що відмовилась від пошуку цільових причин і бачить лише нескінченність простору і часу. Цілком новим є принаймні зображення нескінченно малих, в якому легко відчутти новий досвід, значною мірою уможливлений створенням мікроскопа (йдеться не про відому з античності діалектику мінімуму і максимуму, а передовсім про образний ряд). Схожий настрій подибуємо і у незакінченому трактаті «Про геометричний розум» (ОС, р. 354—355): «Ті ж, хто ясно побачать ці істини, зможуть захоплено спостерігати велич і потугу природи у тій подвійній нескінченності, що оточує нас зусебіч, і через це дивовижне спостереження навчатися пізнавати самих себе, розглядаючи себе уміщеними між нескінченністю і ніщо в царині протяжності, між нескінченністю і ніщо в царині числа, між нескінченністю і ніщо в царині часу. З цього ми матимемо змогу навчитись складати собі справжню ціну і вдаватись до таких рефлексій, що варті усієї решти <знань з> геометрії».

II — Порівн. з: Монтень, Пробі II, XII, с. 175: «Але хто собі уявить, як на мальовидлі, великий образ матінки-природи, у всьому її маєстаті, хто вичитає в її ликові безконечно мінливі й розмаїті риси, хто узріє у ній себе, ба, не тільки себе, а й ціле королівство, нібито цяточку, пришипену тонесеньким гострячком, той здатний бачити речі в їхніх справжніх розмірах».

III — Порівн. з: Шарон, Три істини I, 5: «Певна річ, цей світ — не більше, ніж точка (перед Богом) на широкому полі й посеред нескінченної поверхні».

IV — Порівн. з: Гобс, Про тіло XXVII, 1: «Творцеві природи було вільно зробити так, щоби велике коло, радіус якого простягнувся від Землі до Сонця, постало ніби точкою стосовно відстані від Сонця до непорушних зірок [...]».

v — Порівн. з: Монтень, Пробі II, XII, с. 131: «Хай вона проявить силу свого розуму, пояснивши, на чому стоять її начебто великі переваги над іншими створіннями. Хто нав'яв людині, що отой величний рух небесних шат, оте вічне світло зір, які так пишню кружляють над її головою, отой грізний гомін безберегового моря, оте все створення існує стільки віків лише для неї, для її зручності і до її послуг?».

VI — Згідно з античними уявленнями, небо складається з прозорих твердих сфер, що обертаються довкола спільної вісі одна в одній. До однієї з цих сфер мали бути прикріплені зірки, що, т.ч., обертались разом із нею.

VII — Цей уславлений Паскалем (і вельми поширений у літературі початку XVII ст.) образ зазвичай ставлять у відповідність Передмові м-ль де Гурне до Монтеневих «Проб», де порівняння божества з колом, центр якого скрізь, а кружина — ніде, приписано Гермесові Трисмегістові. Той самий образ використовує М. Мерсен у книзі «Популярні питання щодо книги Буття» (57). Втім, Ле Герн зазначав, що Паскалеві йдеться про світ, а не про божество, тому ймовірним джерелом, на його думку, тут можна вважати Монтеня (Пробі II, XII, с. 263): «В уявленні найславетнішої з грецьких шкіл світ є бог, створений ще більшим, вищим від нього богом. Він, той вищий бог, складається з тіла і душі, що домує в його нутрі [loge en son centre] і музичними тактами шириться по всіх куточках; він божеський, щасливий, великий, мудрий і вічний».

VIII — Порівн. з: Сен-Сіран, Християнські й духовні листи, т. II, лист I, р. 87—88.

IX — Порівн. з: Монтьєн, Пробри II, XII, с. 209: «У кращому разі ти бачиш лише закон і лад тієї малої ямки, де сидиш; [...] ця часточка ніщо проти цілості».

X — У виданні Лафюма після «міста» (*les villes*) стоїть ще слово «будинки» (*les maisons*). Втім, останнього немає у виданнях Ле Герна і Сельє, тому ми не включили його в текст нашого перекладу.

XI — Порівн. з: Мерсен, Популярні питання щодо книги Буття 127 128.

XII — Порівн. з: Монтьєн, Пробри II, XII, с. 172: «Та сама людська пиха чується у книжці Демокритовій: “Я збираюся судити про все”».

XIII — Коментатори спільні у думці, що Паскаль говорить тут про назву однієї з 900 тез, що їх Д. Піко делла Мірандола (1463—1494) збирався обстоювати 1486 р. в Римі: «*Per numeros habetur via ad omnis scribilis investigationem et intellectionem*» («шлях чисел може привести до відкриття і розуміння усього, що піддається описові»).

XIV — Порівн. з: Шарон, Християнські дискурсії I, р.4: «ум людський здібний лише до речей пересічних [...] речі надто невиразні і надто віддалені від нашого погляду не можна побачити [...] надто велика яснота заважає бачити так само, як і пільма».

XV — Йдеться про нуль не в алгебраїчному, а, так би мовити, в абсолютному значенні, коли він постає як синонім ніщо. В цьому сенсі віднімання від нуля неможливе, віднявши будь-яке число від ніщо, отримуємо ніщо.

XVI — Порівн. з: Монтьєн, Пробри III, X, с. 241: «Насолода навіть болісна у своїй глибині»; див. також Шарон, Про мудрість I, 39.

XVII — Про «надмірну благодію» порівн. з: Монтьєн, Пробри III, VIII, с. 172, де наведено уривок з Тацита (Аннали IV, 18: «Благодіяння приємні лише тоді, коли знаєш, що ти можеш за них оплатити; коли ж справа стоїть інакше, то замість вдячності віддаєш за них ненавистю». — Про тепло і холод порівн. з: Монтьєн, Пробри I, LIV, с. 333: «Надто сильний холод і надто сильний жар палить і шкварить».

XVIII — Див. прим. 1 до фр. 21.

XIX — Порівн. з: Монтьєн, Пробри II, XII, с. 206: людське раціо тільки-но «трохи збочить зі звичної стежки, зверне зі шляху, протоптаного і промощеного Церквою, як одразу губиться, блукає і спотикається, кружляючи і буяючи без керма і без вітрил по розлеглому, каламутному і хвилястому морю людських думок».

XX — Порівн. з: Монтьєн, Пробри II, XII, с. 294: «Якщо ви скупчите всі зусилля своєї думки, щоб схопити свою істоту, це буде все одно, що втримати у пригорщі воду. Що дужче ви стискатимете і чавитимете субстанцію, що з природи своєї розлита скрізь, то швидше втратите те, що хотіли утримати і затиснути в кулаці».

XXI — Порівн. з: Монтьєн, Пробри III, XIII, с. 360: «Вони нехтують теперішнім, зневажають те, чим володіють, гонячись за марною надією і примарними образами, які насуває перед очі їм уява [...]. Ті, що як більше за ними женешся, то швидше і даліше тікають від нас: плодом і метою погоні є тільки сама погоня [...]».

XXII — Порівн. з: Монтьєн, Пробри II, XII с. 252: «Якщо наші розумові [*intellectuelles*] й чуттєві здібності позбавлені підстав та ґрунту, якщо вони страх які хисткі, якщо їх носить туди-сюди, то ми даремно даємо якійсь частині їхньої дії скеровувати нашу думку, хоч би яку позірність правдоподібності вона нам являла. Най-

певніше й найліпше для нашого розуму [entendement] було б триматися спокійно і незворушно, не хитаючись і не схилиючись ні в який бік».

XXIII — Порівн. з: Шарон, Про мудрість I, 19: «почуття, скоро вони не розуміють усе те, що від рацію, часто обманюються позірностями».

XXIV — Порівн. з фр. 153.

XXV — Див. фр. 418: 3. Схоже міркування Паскаль висловлює наприкінці свого трактату «Про сумування ступенів чисел» (ОС, р. 94).

XXVI — Теза про зв'язок між людиною та її довкіллям, безперечно, є однією з найпоширеніших у філософській літературі. Втім, на думку Ле Герна, Паскаль безпосередньо послуговувався в даному разі трактатом Раймунда Сабундського «Природна теологія» (розд. II), що дав Монтеню привід написати славетний XII розділ «Проб» («Апологія Раймунда Сабундського»).

XXVII — На відміну від Лафюма і Ле Герна, Сельє наводить після цього слова фразу, згодом закреслену Паскалем в рукописі: «оскільки наша субстанційна основа [sûr-rot], що діє у цьому пізнанні, є частково умовою. І як же нам точно пізнавати умові субстанції, скоро маємо тіло, що нас обтяжує і принижує до землі?». За Сельє, Паскаль тут посилається на вірш з біблійної книги Премудрості Соломонової (9: 15), цитований Августином (Про істинну релігію XXI, 41).

XXVIII — Критика «прихованих здатностей», що ними послуговувалась схоластична фізика, становить відмінну рису ранніх Паскалевих текстів, присвячених явищам, зумовленим атмосферним тиском. Зокрема, Паскаль критикував тезу «природа боїться порожнечі», оскільки вважав, що порожнеча реально утворюється під час здійснення експерименту Торичеллі. Див. наприклад, Паскалеву «Розповідь про великий експеримент рівноваги рідин» (1648): «[...] мені важко повірити, щоби неодушевлена і позбавлена здатності відчувати природа улягала страхові, бо пристрасті передбачають душу, здатну їх відчувати, і я значно більше схилиюся до того, щоби приписати всі ці здійсненності вазі й тискові повітря [...]» (ОС, р. 221); розлогіше цю тезу висловлено наприкінці цитованого тексту (ОС, р. 225).

XXIX — Цю тезу можна сприймати як провісницю не лише Кантового вчення про принципову непізнаванність «речей у собі», а й «філософії підозри», що набула класичного вигляду в XIX столітті (Маркс, Ніцше, Фрейд). Принципове заперечення «чистих об'єктів», «чистого пізнання» з необхідності веде до заміни теорії пізнання симптоматологією, адже, якщо це заперечення слушне, то насправді ми пізнаємо лише відбитки нашої «складеної» істоти, тому наші «істини» будуть лише відображеннями тих чи тих аспектів свідомих чи несвідомих прагнень, уявлень, інтересів. Для самого Паскаля пізнання є відбитком принципів «серця», що у людей різною мірою «зіпсутих» постають типологічно різними, відтак зумовлюючи віру чи невір'я; докладніше див.: Хома О. Истина и очевидность: симптоматологическое мышление в философии модерна. — Вінниця: Універсум-Вінниця, 1998, с. 106—107.

XXX — Порівн. з: Шарон, Про мудрість I, 3: «Людина, ця дивовижна тварина, складена з частин супротивних і ворожих. Душа постає як маленький бог, тіло — як бидло, мерзота».

XXXI — Цю цитату з Августина наводить Монтьєн (Проби II, XII, с. 226).

1* — Дозвілля і серйозність — дві необхідні умови успішної медитації з критичного підваження передсудів, за Декартом (див. Медитація I // АТ, т. VII, р. 17:

13-18: 1-3): «Ось нині слушний момент: я звільнив ум від усіх турбот, забезпечив собі непорушне дозвілля, усамітнися, щоб, нарешті, серйозно і відверто присвятити себе загальному руйнуванню своїх опіній».

2* — Порівн. з: Декарт, *Принципи філософії* II, 21: «Ми знаємо також, що цей світ, або протяжна матерія, з якої складено Всесвіт, не має кордонів, бо яку б його частину ми не вигадали, ми можемо виобразити поза нею простори незрівнянно протяжніші, які ми не тільки виображуємо, але збагаємо у дійсності такими, якими ми їх виображуємо».

3* — Порівн. з: Декарт, *Метафізичні медитації* IV; (АТ, т. VII, р. 54: 16-24): «і я постаю улаштованим так, ніби є чимось серединним між Богом і ніщо, або між вищим буттям і небуттям; й оскільки мене створено вищим буттям, у мені немає нічого, що спонукало б мене хибити чи уводитись в облуду, але, оскільки я також певним чином причетний і до ніщо, або до небуття, себто оскільки я сам не є вищим буттям, мені багато чого бракує, і тому не дивно, що я хиблю [...]».

4* — Див. прим. 5*

5* — Імовірно, це натяк на Декарта, адже один із найважливіших його творів мав назву «Принципи філософії». До того ж, Декартова пізнавальна стратегія полягала у первинному відкритті принципів, що мало стати основою для пізнання всіх можливих окремішностей.

6* — Складена природа людини найвиразніше постає в Декарта, який субстанційно розрізнив душу і тіло (хоча визнавав існування також і «субстанційну єдність» душі та тіла — *IV Відповіді на Заперечення проти Метафізичних медитацій*; АТ, т. IX, р. 177). Втім, і у Аристотеля, і у схоластів теза про душу як форму тіла аж ніяк не виключає істотного протиставлення обох начал. Наприклад, у Аристотеля душа і тіло функціонально співвіднесені, проте їхня «різноприродність» не береться під сумнів. Певна їх «єдність», що знаходить вираження у відчуттях чи, наприклад, пристрастях, є опосередкованою, оскільки не душа гнівається, вчиться чи радіє, а людина за допомоги душі (Аристотель, *Про душу* I, 4, 408b 1-15). Паскаль теж долучається до цієї традиції, оскільки не лише розрізняє душу й тіло, а й приймає тезу про те, що людина становить єдину субстанційну основу (*suppositum*) — див. фр. 65.

7* — Головна проблема Декартової філософії, що спричинила гостру критику картезіанства провідними представниками філософської думки другої половини XVII століття (Спіноза, Ляйбніц, Лок) і появу «неортодоксальних» напрямів у картезіанському середовищі (Де Руа, окаяніалісти). Паскалева теза виглядає як критика картезіанства «ізсередини».

Показово, що в листуванні з принцесою Єлизаветою Декарт фактично визнав раціональну незізнанність того, як поєднані душа і тіло в людині: «[...] душа пізнається лише чистою здатністю розуміти; тіло, тобто протяжність, фігури і рухи також можуть пізнаватися здатністю розуміти, але значно ліпше — ще й за допомоги виображення; і, нарешті, речі, які належать до союзу душі й тіла, самою лише здатністю розуміти і навіть нею за допомоги виображення пізнаються лише смутно; але вони вельми ясно пізнаються почуттями [...] вдаючись лише до життя і до буденних розмов і відсторонюючись від медитування і вивчення речей, що вимагають виображення, навчаємось ми збагати союз душі й тіла» (лист до Єлизавети від 28.06.1643: АТ, т. III, р. 693: 12-27 — 634: 1-3, 16-21).

фр. 200

I — Див. прим. I до фр. 198.

II — принцип моралі з гідності людини на тлі космосу — чи не відтворення цільової причини?

1* — Див. фр. 113.

2* — Порівн. з: Декарт, *Принципи філософії* I, 53.

Олег Хома — доктор філософських наук, завідувач кафедри Вінницького національного технічного університету, голова Співки досліджень модерної філософії (Паскалівського товариства), директор міжуніверситетського центру історико-філософських досліджень «Renatus».

Abstracts

Anatolii Loi (chairman at the Seminar) — Doctor of sciences in philosophy, Head of the Departments of Philosophy of the Philosophical faculty, Kyiv National University named after Taras Shevchenko.

Yevhen Bystrytsky — Doctor of sciences in philosophy, Head of the Department of Philosophy of Culture, Ethics, and Esthetics, Institute of Philosophy named after Hr. Skovoroda, NAS of Ukraine.

Vakhtang Kebuladze — PhD in philosophy, Professor at the Departments of Philosophy of the Philosophical faculty, Kyiv National University named after T. Shevchenko.

Victor Kozlovsky — PhD in philosophy, Associate professor of the Department of Philosophy and Religious studies, National University «Kyiv-Mohyla Academy».

Vitalii Nechyporenko — PhD in philosophy, Research fellow of the Department of Social Philosophy, Institute of Philosophy named after Hr. Skovoroda, NAS of Ukraine.

Yaroslav Pasko — Doctor of sciences in Philosophy, Professor of the Department of Sociology of Administration, State University of Administration.

Volodymyr Prykhod'ko — PhD in philosophy, Associate professor of the Department of Philosophy of the Philosophical faculty, Kyiv National University named after Taras Shevchenko.

Ontological principles of the legitimation. Seminar of the «Filosofska Dumka» and the Departments of Philosophy of the Philosophical faculty of the Kiev National University named after Taras Shevchenko

Legitimacy is the prevailing theme of social disciplines. There is a large array of European literature about the philosophical meaning of legitimation and legitimacy (G. Hegel, M. Weber, H. Arendt, M. Heidegger, J. Habermas et al.). Modern philosophy, sociology and politology combine both theoretical and practical approaches to the legitimation phenomenon. In such a context, legitimacy as a typical problem of practical philosophy does need ontological understanding. Hence, the Seminar of the «Filosofska Dumka» and the Departments of Philosophy of the Philosophical faculty at the Kiev national university named after Taras Shevchenko was devoted preminently to ontological principles of the legitimation.

Ontological essence of this subject-matter obviously display the application-oriented effect. Analyzing this concept, one needs to consider it critically with a view to our Ukrainian political practice. At the same time, we have to initiate the discourse about the universal values of democracy and always special embodiment in the diverse cultural worlds.

Andrii Baumeister — PhD in philosophy, Associate professor at the Department of Philosophy of the Kyiv National University named after Taras Shevchenko. The research interests are: practical philosophy, Scholasticism of the Middle Ages, and German idealism.

Aprioris of the Modern theory of legitimation (address delivered at the Seminar)

The article theme embraces the basic lines of the Modern theory of legitimation and aporias that are peculiar to this theory. The expression *legitimus* as well as the expression *legalis* are derivative from a Latin word *lex*. Firstly, these lexemes were used within the Roman law in the meaning «to correspond to the law». Both in Antiquity and in the Middle Ages the terms legitimacy and legality did not differ in their signification. The problem of legitimacy and legitimation has arisen as a product of the Reformation and the European revolutions of 17—18th centuries. With the lapse of time, the legitimation became one of the basic concepts of the practical philosophy. The main characteristic of the Modern philosophy is the theory of immanent legitimation and negation (or a critical estimation) of the transcendental legitimation. However, the immanent legitimation contains a number of internal contradictions. It is well visible by way of example of Jurgen Habermas' philosophy which is the best project of the immanent legitimation in the second half of 20th century. The internal maladjustment of the immanent legitimation theory shows that we need to overcome limitation of this theory in order to get efficient justification of ours practices.

Andriy Bogachov — PhD in philosophy, Associate professor at the Department of Philosophy of the Kyiv National University named after Taras Shevchenko. The research interests are: hermeneutics, epistemology, and practical philosophy.

Legitimation and the human situation (address delivered at the Seminar)

The author studies the problem of legitimating social order in the context of the human situation. The human situation is primarily defined as the necessity to communicate with those who have no preconception (*Vorverständnis* by H.-G. Gadamer) of legitimation. The lack of motivation for moral and political communication constitutes a marginal person. This article describes the differences between a bourgeois and a marginal person within historical time and communicational space (centre — periphery). Special attention is paid to these differences in Ukraine. The author shows that under conditions of globalization the work ethos has become a crucial legitimating factor. Contradictions between work and interaction, between strategic and value-oriented rationalities may be partly reconciled due to the value of an individual's work as the basis of his/her welfare. Global mass media constantly change welfare standards. Therefore, the intensity of work keeps growing, which becomes common to all social groups who legitimate social order. Marginal individuals, on the contrary, reject the ethos of work and aspire to gain wealth illegally. At the age of globalization, the survival of mankind is jeopardized since whole nations are marginalized. They have lost the values of traditional communication and delegitimated social order. Now, the so-called «paradox of rationalization» is characteristic of those peripheral nations rather than the Protestant bourgeoisie (as M. Weber thought).

Mykola Tur — Doctor of sciences in philosophy, Chairman of the Department of Philosophy and Language Training at the Academy of Fire Safety named after Heroes of Chornobyl, Ministry of emergency measures of Ukraine. The research interests are: social philosophy, communicative philosophy, practical philosophy, logic, methodology and philosophy of science.

Concept of legitimation: basic paradigms of understanding (address delivered at the Seminar)

In the article, the social demand for legitimation of institutional world is revealed on the basis of formulation of deep understanding of social institute in the context of phenomenological tradition of knowledge. Through the methodological prism of the rationality concept taken in the wide spectrum of its meanings (as a mentality, reflectiveness et al.), the main understandings of the legitimation and the dominant factors of its realization are stated with regard to changes of philosophical paradigms (from ontological vision through mental one to linguistic approach).

The typology of the legitimation models in the philosophical-historical context is presented as a gradual transformation of the grounds of legitimation in the direction from the pre-reflexive condition (ontological-sacral type based on the dogmatic complexes of knowledge) to the reflexive one (formal-rational type) which go through further transformation in the frame of relevant approaches within post-modernist philosophical tradition which cultivates narrative potential of language games.

It is also stated that any historical type of society has the characteristic for it dominant (ideal) type and mechanism of legitimation: the archaic society presupposes mythological legitimating; the high culture society which remarkable feature is the institute of state is associated with religious legitimation; and the modern and post-modern societies need formal-rational legitimation.

Miroslav Popovich (chairman at the Round Table) — Academician, Director of the Institute of Philosophy named after Hr. Skovoroda, NAS of Ukraine. Editor in chief of the «*Filosofska Dumka*». The research interests are: logic, methodology of sciences, and philosophy of culture.

Pierre Rozanvallon (special guest) — Professor of the *Kolège de France*, Head of the Association «Republic of Ideas».

Olexiy Haran — Professor of the National University of «Kyiv-Mohyla Academy».

Anatolii Yermolenko — Doctor of sciences in philosophy, Head of the Department of Social Philosophy, Institute of Philosophy named after Hr. Skovoroda, NAS of Ukraine. The research interests are: social philosophy, communicative philosophy, ethics, and history of modern philosophy.

Sergiy Yosypenko — PhD in philosophy; Research fellow at the Institute of Philosophy named after Hr. Skovoroda, NAS of Ukraine. The research interests are: history of philosophy, political philosophy, and philosophy of history.

Democratic legitimacy: Round Table at the Institute of Philosophy (NAS of Ukraine) with the participation of Pierre Rozanvallon

The Round Table with the participation of the well-known French political philosopher and historian, professor of the *Collège de France* Pierre Rozanvallon took place in the Institute of philosophy, NAS of Ukraine. The participants of the meeting discussed the problems of identity of democracy as a political regime during its modern history, the evolution of democratic institutes and procedures, particularly the representative and electoral ones which are studied by the honorable guest of the Ukrainian Institute of Philosophy. P. Rozanvallon had analyzed the items which challenge democracy at present and impel the democratic world to «re-invent democracy» according to modern conditions. In his opinion, this task is to be implemented in a way of (1) overcoming boundaries of majority

electoral system by democratic procedures and institutes, (2) development of democracy as a social form, and (3) elaboration of world-democracy theory. The Ukrainian participants of the Round Table (M. Popovich, S. Yospenko, O. Haran, A. Yermolenko) discussed an issue of the applicability of theories produced within the framework of the Western experience of democracy to post-Soviet countries; the actual theoretical problems of studying contemporary political and social developments in Ukraine and other post-totalitarian countries have been also discussed.

Oleh Khoma — Doctor of sciences in philosophy, Director of the Department of Philosophy of the Vinnitza National Technical University, Chairman of the Association of Studies on Modern Philosophy (Pascalian Society), Director of the Inter-University Center of Researches on History of Philosophy «Renatus».

Cartesian motifs in Pascal's works: problem of cognitive grounds

The journal presents to its readers selected passages of Blaise Pascal's «Pensées» translated by famous translator from Romanic languages Anatolii Perepadia (1935—2008) and well-known Ukrainian philosopher Oleh Khoma. The publication is devoted to the first complete edition of this classic philosophical work in Ukrainian translation. The edition purposes to reproduce the real content of Pascal's manuscripts most completely and to generalize the recent achievements in the field of commentation and clarification of indistinct fragments of the text.

The article is devoted to substantiation of methodologically correct approach to comparison of Descartes' and Pascal's philosophical views. Resting upon the basis of reliable textual criticism, one can draw substantiated conclusions regarding the extent of convergence and incompatibility of Pascal's and Descartes' doctrines. So, firstly, it's necessary to analyze all Pascal's texts and to define not only criticism aimed at Descartes' postulates but also Cartesian adoptions in these texts. The collation of criticized and adopted theses makes it possible to compare these two doctrines in evidential way.

Finding of intensional differences between Pascal's and Descartes' terminologies is the important point of such analysis, in particular concerning the usage of the term *esprit*. In addition to this point, the author sets forth substantiated criticism of the surplus sensitivism within interpretation of Pascal's gnoseology.

Yurii Pavlenko — Applicant for PhD in philosophy at the Department of Philosophical Anthropology of the Institute of Philosophy named after Hr. Skovoroda, NAS of Ukraine. The research interests are: philosophical anthropology, philosophy of politics, methodological problems of ideology analysis.

Ideological discourse and the problem of identity

The influence of the ideological discourse on the formation of social and political identity is considered in the article. The author reveals the role of ideology in the process of legitimation and institutionalization of political power.

Ideology as an instrument of the institutionalization sets a model of identification for individual, masses and institutional actors of political process. Transformation of social actors into political ones is realizing through the identification models of the ideological discourse including models of the social concord and that of the real and desired order.

Serhii Shevtsov — PhD in philosophy, Associate professor of the Department of Natural Science of the Odesa National University named after I. Mechnikov. The research interests are: philosophy of consciousness, philosophy of law, history of philosophy.

Terror as a form of legitimation

The threshold of the article is the tradition of distinction between the state terror and the individual terror (terror and terrorism). The prevailing definitions of terror are logically analyzed in the article in order to come to preliminary conclusion about insufficiency of such definitions. Then, on the base of structural method, the method of logical analysis, and the method of the historical reconstruction, a correlation between the terror and the transcendent is revealed. On this grounded, the author suggests general concept of terror and states definition of terror as a violence that is beyond the law and is directed towards the accomplishment of the highest truth. A historical (diachronic) vision of terror in general outline is also suggested. It makes possible to discover the mechanism of the influence of terror as a form of legitimation on the society and to reveal the reasons of acceptability of obviously terroristic measures of government.

ВИМОГИ ДО АВТОРІВ

- Редакція приймає матеріали у вигляді машинописних або роздрукованих текстів (2 примірники, через 1,5—2 інтервали, кг 12—14) та в електронній версії, записаній на дискеті чи інших зйомних носіях (із роздруківкою) або надісланий електронною поштою на адресу редакції (електронний документ у форматі MS Word-97 — MS Word-2000 без позиціювання та переносів, шрифт — Times New Roman, за винятком символічних шрифтів у формулах).
 - Необхідно подати україномовну та англomовну аотацію статті із викладом головних методологічних і методичних засад дослідження, його результатів та висновків (обсяг — близько 0,7 стандартної машинописної сторінки, або 1200 знаків), а також зазначити дисципліну, до якої належить стаття, й навести ключові слова українською та англійською мовами.
 - Прізвище, ім'я, по батькові, контактний телефон та e-mail автора, а також відомості про його місце роботи (з повною адресою), посаду, науковий ступінь і сферу дослідницьких інтересів слід подати на супровідній сторінці, де слід навести також ім'я та прізвище автора латиницею (за наявними документами, наприклад, за закордонним паспортом).
 - Бібліографічні відомості належить подавати наприкінці статті у вигляді списку літератури за абеткою (спочатку джерела, надруковані кирилицею, потім — латиницею, решту іншомовних джерел — у латинській транслітерації). Посилання на джерела слід наводити у тексті в дужках за міжнародними стандартами (напр.: [Бурбакі, 1978: т.1, с.1]), а коментарі — у посторінкових виносках із послідовною нумерацією.
 - До цитат, що їх переклав автор, слід додати відповідні фрагменти мовою оригіналу.
 - Якщо стаття містить ілюстраційний матеріал (таблиці, графіки, діаграми, рисунки тощо), кожен такий матеріал має бути поданий із відповідним підписом в електронному вигляді: таблиці, графіки та діаграми — у форматах Excel, рисунки — у форматах CorelDraw чи Adob Illustrator (імпортовані у Word ілюстрації не придатні для подальшої роботи).
 - Редакція рукописи не рецензує і не повертає. Експертиза редакційної колегії має суто внутрішньоредакційне призначення.
 - Автор не має права передавати в інші видання прийняті редакцією та ухвалені редколегією до друку матеріали.
 - Статті за підписами авторів висловлюють їхні погляди, які можуть не збігатися з позицією редакційної колегії.
 - Редакція має право скорочувати статті та робити літературне редагування.
 - Надання матеріалів редакції часопису передбачає згоду на публікацію в друкованому вигляді у часописі та в електронній версії на сайті часопису, а також у виданнях, з якими редакція укладає відповідні угоди.
-